

# Le capitalisme et sa philosophie

Jérémie Thibault Alexis ROSTAN

édition électronique



ISBN: 9 781409 265764

© 2009 Jérémie T. A. Rostan

Couverture: marché noir, éd.

# Présentation

L'éclatement récent de la bulle du crédit aux Etats-Unis a généré une crise dont on ne perçoit pas encore tous les effets. Ses causes, en revanche, sont connues : il s'agit, non pas d'une crise financière, comme on le croit, mais d'une crise monétaire, provenant d'une extension artificielle des bases du crédit par la Réserve Fédérale. Pour cette raison, il s'agit d'une crise politique, et non économique.

« Experts », journalistes et politiciens l'imputent pourtant au capitalisme. Et la conséquence en est une accentuation de la haine de l'opinion à son égard. Tel sera, à long terme, le pire effet de cette crise—pire encore que les interventions gouvernementales massives par lesquelles on prétend la résoudre, lesquelles ne pourront pourtant qu'empirer la situation, puisqu'elles intensifient le type de politiques qui y ont mené.

Dans un tel contexte, la publication d'un ouvrage sur la philosophie du capitalisme prend tout son sens. Le but en est, par l'exposition de ce système, de combattre l'hostilité à son égard en tant qu'elle naît de son incompréhension, voire de son ignorance.

Avant d'être un système social, le capitalisme est la forme même de la vie humaine. Celle-ci est intrinsèquement individuée, privée. Chaque homme vit une vie qui lui est propre, et dont la logique, comme il est expliqué au Chapitre 1 de cet ouvrage, est celle d'un capitalisme expérientiel.

Sur cette base, le Chapitre 2 passe de l'individualité à la société, et de la question de la liberté à celle du droit. Le capitalisme est aussi, en effet, un système juridique, car le caractère privé de la vie humaine fonde la légitimité de la propriété.

Avec le Chapitre 3, la première partie de cet ouvrage se clôt sur la description du « Monde libre », une société planétaire universellement juste et profitable, parce que dénuée de toute violence légale.

Si ce « Monde libre » constitue un point de référence, il constitue aussi un point de comparaison pour juger le Monde réel. La deuxième partie de cet ouvrage mesure leur distance en analysant la différence entre la régulation spontanée du premier et la réglementation autoritaire du second (Chapitre 4), en critiquant l'objection courante dite des « externalités » (Chapitre 5), et en montrant que la violence légale dérègle non seulement le système des prix des biens, mais aussi des maux, empêchant ainsi la meilleure coordination possible entre toutes les différentes vies individuelles (Chapitre 6).

La troisième partie s'applique, elle, à distinguer les idoles au nom desquelles on prétend justifier la violence légale des idéaux véritables et seuls légitimes avec lesquels on les confond. Il en est ainsi de la « Justice sociale » (Chapitre 7), de la Morale (Chapitre 8), de la « Démocratie » (Chapitre 9), et des Droits de l'Homme (Chapitre 10).

La conclusion logique de cet ouvrage, enfin, est la distinction entre politique et politique « négative », ou libérale—une distinction bien différente de l'opposition courante entre politiques « de Gauche » et « de Droite ».

Cette philosophie du capitalisme est à la fois traditionnelle et originale. Traditionnelle, parce qu'elle se fonde sur des vérités découvertes par des philosophes et des économistes tels que Leibniz, Carl Menger, Ludwig von Mises, Ayn Rand ou encore Murray Rothbard. Mais originale, aussi, parce qu'elle leur en ajoute de nouvelles. Il en est ainsi, par exemple, des analyses du

« capitalisme expérientiel », du « problème de la Justice », de la re-définition de la concurrence en termes intra-individuels, de la distinction entre « éthique » et « morale », et quelques autres encore.

Jérémie Thibault Alexis ROSTAN

# Table des Matières

## **Première Partie : Le Monde Libre**

### Chapitre 1

Vie Humaine et Capitalisme Expérientiel.....p. 9

### Chapitre 2

Droit et Anarchie.....p. 22

### Chapitre 3

Libre Concurrence et Ordre Social.....p. 48

## **Deuxième Partie : Le Monde Réel**

### Chapitre 4

Régulation et Réglementation.....p. 72

### Chapitre 5

Externalités.....p. 86

### Chapitre 6

Justice et Responsabilité.....p. 104

## Troisième Partie : Idoles et Idéaux

### Chapitre 7

Justice « Sociale ».....p. 110

### Chapitre 8

Ethique et Morale.....p. 128

### Chapitre 9

Démocratie.....p. 138

### Chapitre 10

« Droits Universels » et Universalité du Droit.....p. 152

### Conclusion

Politique et Politique Négative.....p. 156

Index des ouvrages cités.....p. 160

# Le Monde Libre

# Chapitre 1

## Vie Humaine et Capitalisme Expérientiel<sup>1</sup>

### *Forme et Contenu de la Vie Humaine*

Chaque individu dispose d'un véritable monopole sur sa vie. En effet, la vie de chaque individu lui est propre, en ce sens que chacun est le seul à vivre sa propre vie, c'est-à-dire à avoir, chaque fois, accès à ce qu'il est actuellement en train de vivre. Réciproquement, si la vie de chaque individu est une suite de vécus intrinsèquement privés (auxquels chacun a seul accès), sa propre vie est aussi la seule que chacun vive. Aucun homme ne peut vivre la vie d'un autre, ni partager (au sens strict) le moindre de ses vécus.

Chaque individu n'a donc accès qu'à une fraction du Monde : ce qu'il en vit. En ce sens, les vies de tous les différents individus n'ont pas lieu dans un seul et même Monde commun à toutes, mais « le Monde » a lieu autant de fois qu'il y a de vies individuelles, *et en tant que* chacune d'entre elles.

Sa propre vie est, pour chaque individu, le Monde tel que seul il le vit. Plus précisément, chaque vécu d'un individu est une certaine manière de vivre le Monde : sa configuration actuelle. Et la vie d'un individu est : la (re)configuration constante de son vécu. Cet accès d'un vécu à un autre est constant—comme le passage du temps. Être en train de faire quelque chose, c'est toujours déjà *continuer à* faire la même chose—alors que l'on pourrait passer à autre chose.

---

<sup>1</sup> L'origine de cette idée se trouve dans Mises, 1949, et Rothbard, 1962. Le premier chapitre de cet ouvrage reprend explicitement l'analyse misesienne de l'« action humaine », ainsi que son développement par Rothbard. Nombre d'idées présentées plus loin leur sont aussi dues. D'une manière générale, ma dette à l'égard de ces deux auteurs est considérable.

Si cette reconfiguration constante est possible, c'est que chaque vécu actuel est gros d'une multiplicité de vécus futurs virtuels. Quoi que je sois en train de faire/vivre, j'ai constamment la possibilité de continuer à faire/vivre la même chose, ou bien de passer à autre chose – et à telle ou telle autre chose.

De tels vécus futurs sont toujours exclusifs. En effet, le temps est une ressource aussi rare que possible, dont le stock disponible n'est toujours que d'une unité : mon prochain vécu. Je ne peux chaque fois passer que de mon vécu actuel à *un* autre, et cela implique que je renonce à chaque vécu futur alternativement possible.

De là, on déduit la « loi d'accès » selon laquelle chaque individu entreprend toujours et constamment d'accéder à son *meilleur* vécu futur actuellement accessible. En effet, le simple fait d'entreprendre d'accéder à un vécu futur *parmi d'autres* revient à le *préférer* à chacun des autres. Cela revient à lui attribuer une *valeur supérieure* à chacun d'entre eux : à accepter de perdre ces derniers afin de gagner le premier. Un tel jugement de valeur n'est pas nécessairement réfléchi, mais il est nécessairement *vécu*. Il correspond au fait qu'un vécu futur soit actuellement, pour une quelconque raison, plus attractif que ses concurrents.

Gagner l'accès à un vécu futur parmi d'autres implique donc de dépenser le gain (alternativement possible) de chacun de ses concurrents. Si chaque individu entreprend toujours et constamment d'accéder à son meilleur vécu futur, c'est toujours *au prix* de chacun de ceux qui lui sont alternativement accessibles. Ou, plus précisément, comme le disait Murray N. Rothbard<sup>2</sup>, au prix du *second best*. C'est là le « coût d'accès » au vécu futur auquel il entreprend d'accéder. Et l'on est donc fondé à dire, après Ludwig von Mises<sup>3</sup>, que sa propre vie consiste, pour chaque individu, en un marché constant avec soi-même : acheter au prix du renoncement à son *second best* l'accès à son meilleur vécu futur (actuellement accessible).

---

<sup>2</sup> Rothbard, 1962.

<sup>3</sup> Mises, 1949.

En ce sens, si la vie humaine est une entreprise privée, elle revêt aussi la forme d'une spéculation constante visant la réalisation d'un profit expérientiel :

Il s'agit bien d'une spéculation, puisque vivre consiste à choisir entre des vécus futurs, dont la teneur et la valeur ne peuvent être qu'*anticipées* ;

Et il s'agit bien de réaliser un profit, puisque les gains de ces différents vécus futurs sont les coûts les uns des autres, et que l'on préfère toujours le meilleur d'entre eux—le seul dont le gain soit supérieur à son coût d'accès.

Autrement dit, chaque individu s'évertue toujours et constamment à vivre, en termes expérientiels, la vie la plus riche possible.

Telle est la forme universelle de toute vie individuelle. Maintenant, le contenu de chacune est nécessairement singulier et propre à chaque individu.

La première raison en est que chaque individu choisit toujours et constamment entre les différents vécus futurs qui *lui* sont actuellement accessibles. Cette offre, étant vécue, est intrinsèquement privée et propre à chacun. Elle est, à un moment quelconque, tout ce qu'un individu imagine pouvoir vivre à l'avenir.

C'est là la « situation actuelle » d'un individu—ce que l'on a précédemment appelé la « configuration actuelle » du Monde tel que seul il le vit. Elle se compose de l'ensemble des vécus futurs auxquels il imagine pouvoir accéder. La situation dans laquelle un individu se trouve n'est donc pas quelque chose de tangible, ni d'objectivement donné. Il est notamment impossible

de l'observer de l'extérieur et de la décrire en termes factuels. Car la situation actuelle d'un individu est, en termes logiques, contrefactuelle : elle se compose des situations futures dont il pense qu'elles se produiraient s'il agissait ainsi – ou autrement.

Aussi bien, la situation actuelle d'un individu ne dépend-elle de personne, sinon de lui-même. Elle est intégralement l'œuvre de ses propres facultés spéculatives, lesquelles lui permettent d'imaginer diverses situations futures. On pourrait croire que ces dernières dépendent des moyens auxquels chacun a accès. Mais c'est l'inverse qui est vrai. D'une part, les moyens auxquels chacun a accès dans sa situation actuelle sont, comme cette dernière, la conséquence d'un choix antérieur entre diverses situations futures. D'autre part, les moyens dont un individu dispose pour accéder à un vécu futur quelconque ne sont pas plus que sa situation quelque chose de tangible et d'objectivement donné. Ce ne sont pas des choses, mais des opportunités et des pensées : toutes les combinaisons qu'il *conçoit* de tous les éléments contenus dans son environnement tel qu'il le *comprend*. Ils dépendent donc essentiellement des propres moyens de cet individu.

La seconde raison tient au fait que, si son offre de vécus futurs est propre à chaque individu, il en va de même de sa préférence au sein de cette offre.

En premier lieu, chaque individu choisit constamment, non seulement entre des vécus futurs qui proviennent de lui seul, mais aussi selon un *critère* de préférence qui lui est propre. Tout individu entreprend toujours d'accéder à son « meilleur » vécu futur possible, mais ce dernier n'est tel (le meilleur) qu'en termes des propres valeurs de chaque individu. La maximisation du gain expérientiel est la forme universelle de toute vie humaine – c'est-à-dire que tout individu s'efforce constamment de vivre la vie la plus « riche » possible ; mais la valeur ou richesse relative de différents vécus dépend entièrement de celui qui préfère (accéder à) l'un (plutôt que) à l'autre.

En ce sens, la source de toutes les valeurs, y compris du système des prix constitutif du Marché, se trouve dans l' « ordre de priorité » dans lequel chaque individu range ses propres vécus futurs.

En choisissant entre différents vécus futurs, c'est lui-même qu'un individu choisit : il choisit ce qu'il vivra, c'est-à-dire ce qu'il sera à l'avenir. Ceux-ci étant radicalement privés, chaque individu ne peut entreprendre d'accéder qu'à ses propres vécus futurs. En ce sens, chaque individu recherche nécessairement « son » meilleur vécu futur. Ceci, néanmoins, ne préjuge pas du fait qu'il poursuive, au sens courant, son propre bien, ou bien le bien d'un ou plusieurs autres individus<sup>4</sup>.

Vouloir le meilleur vécu futur d'un autre individu, c'est entreprendre d'accéder à *mon* vécu futur du meilleur vécu futur d'un autre individu – et non pas au meilleur vécu futur *de cet autre*. Cet autre, je n'y ai pas accès : il faudrait, pour cela, que je le devienne. Mais cela n'implique pas du tout que je ne puisse entreprendre de satisfaire autrui qu'en vue de ma propre satisfaction. Je peux parfaitement trouver ma propre satisfaction dans la satisfaction d'autrui ; simplement, je ne peux entreprendre d'accéder qu'à la *première* des deux.

En deuxième lieu, un individu préfère toujours, entre des vécus futurs identiques par ailleurs, celui dont le gain est le moins éloigné dans le temps. La raison en est que, un vécu quelconque ne pouvant l'être (vécu) qu'actuellement, un vécu virtuel a d'autant moins d'importance actuelle (au moment du choix) qu'il est plus virtuel (éloigné dans le temps). Pour qu'un vécu plus éloigné dans le temps soit plus attractif qu'un autre moins éloigné dans le temps, il doit donc représenter un gain expérientiel pur suffisamment supérieur pour être actuellement préférable, malgré la dépréciation liée à son plus grand éloignement dans le temps (à sa plus grande virtualité). L'estimation de cette « suffisance » est évidemment propre à

---

<sup>4</sup> Sur la controverse éthique de l'égoïsme et de l'altruisme, cf. Chapitre 8.

chaque individu : chacun déprécie à un taux qui lui est propre les vécus qu'il envisage de gagner en fonction de leur degré de futurité.

On l'a dit, c'est parce que ces unités de temps que sont les vécus sont des unités d'une ressource *rare* (le temps, le vécu, la vie propre d'un individu) que les différents vécus futurs actuellement accessibles à un individu lui sont alternativement accessibles. On a même ajouté que le temps est la ressource la plus rare possible, puisque son stock disponible ne peut jamais excéder *une* unité : un individu passe toujours d'un vécu à un autre—le prochain. Mais le temps n'est pas seulement la ressource la plus rare possible : il est aussi une ressource propre à chaque individu—intrinsèquement privée. Il faut en effet inverser l'opinion courante selon laquelle les vies de tous les différents individus adviennent dans un seul et même « Temps ». En vérité, « le Temps » advient en tant que la vie propre de chaque individu. Un seul et même « Temps » commun à tous, identique pour des vies différentes, ne peut être, de même que « le » Monde, qu'une abstraction (interne à chacune) servant à coordonner leurs temporalités propres.

Sa temporalité propre est l'« horizon temporel » d'un individu. La situation, ou le vécu actuel d'un individu se compose d'une multiplicité de vécus virtuels *plus ou moins futurs* : certains sont immédiats, d'autres proches, d'autres encore éloignés, d'autres enfin plus ou moins lointains—jusqu'à son vécu futur marginal, le plus lointain, lequel délimite son horizon actuel. Ce peut être l'heure suivante, la fin de la semaine, ou de l'année, la vieillesse, voire la vie d'autres que soi après sa propre mort. C'est dans cet horizon qu'un individu préfère actuellement un vécu futur à d'autres autres et décide du meilleur emploi possible de son temps—c'est-à-dire de son emploi optimal en termes de richesse expérientielle.

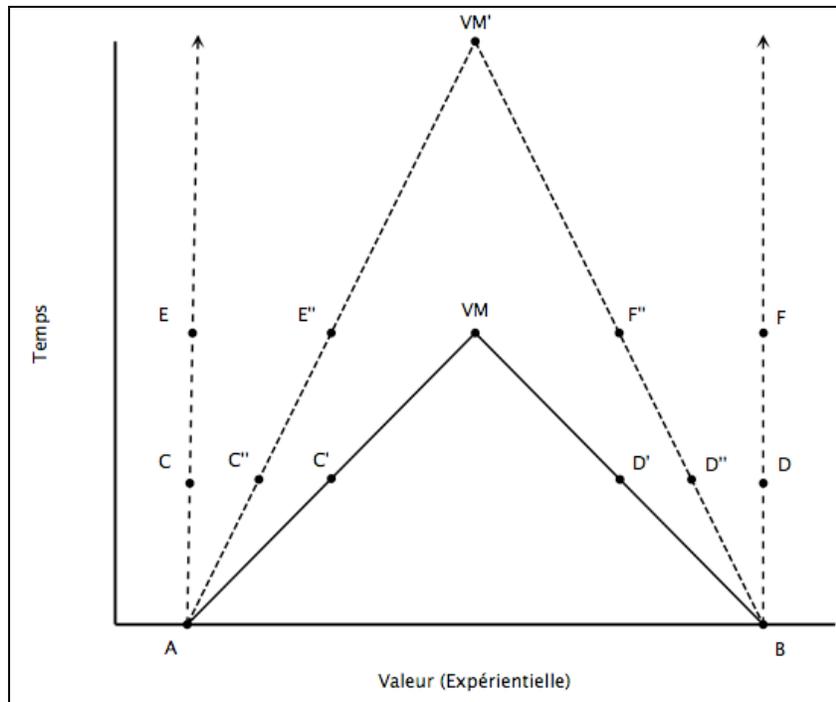
C'est sa « préférence temporelle pour le présent »<sup>5</sup>, le taux propre auquel il déprécie ses vécus futurs en fonction de leur degré de futurité, qui détermine l'horizon temporel d'un

---

<sup>5</sup> Mises, 1949.

individu. D'une part, elle détermine son vécu futur marginal, c'est-à-dire le degré de futurité au-delà duquel ses propres vécus futurs n'importent plus du tout, n'entrent plus en compte dans le choix actuel d'un individu. D'autre part, elle détermine le taux auquel leurs différents éloignements dans le temps déprécient ceux qui entrent actuellement en compte (appartiennent à son horizon temporel actuel). Plus la préférence temporelle d'un individu est forte, moins son vécu futur marginal est éloigné dans le temps, et plus il déprécie les vécus futurs composant son horizon actuel en raison de leur futurité.

C'est ce que schématise le graphique suivant :



AB, CD et EF mesurent la valeur, pour un individu, de vécus identiques, bien que plus ou moins éloignés dans le temps, sans tenir compte de la valeur du temps pour cet individu.

VM représente le vécu marginal de cet individu, lequel délimite son horizon temporel pour une préférence temporelle (valeur du temps) donnée.

Si AE représente une durée d'un an, et AC une durée de six mois, alors, dans l'horizon temporel AVMB, alors l'accès à AB dans six mois ne représente plus pour cet individu un gain égal à CD, mais à C'D' ; et l'accès à AB dans un an ne représente plus pour lui qu'un gain égal à VM.

Le triangle AVM'B montre l'effet d'une baisse de la préférence d'un individu. La première conséquence en est que son vécu marginal s'éloigne, de VM à VM'. Ensuite, dans ce nouvel horizon, la valeur de AB dans six mois est égale à C''D'', et sa valeur dans un an est égale à E''F''<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Un tel schéma montre en outre que la variation de la valeur de différents vécus futurs due à une modification de l'horizon temporel dans lequel ils apparaissent est plus sensible à mesure qu'ils sont plus éloignés dans le temps. Ainsi,  $\frac{E''F''}{VM} > \frac{C''D''}{C'D'}$ . Or ceci revêt une importance particulière pour la compréhension des crises économiques. C'est en effet pour cette raison que l'extension du crédit et la manipulation du taux d'intérêt par les autorités monétaires, en vue de stimuler l'économie, a pour conséquences, non pas d'augmenter l'investissement global (bien au contraire, elle le diminue) mais de l'étirer et de le déséquilibrer en le détournant vers des projets plus longs. La baisse du taux d'intérêt (de la préférence temporelle) fait en effet paraître tous les projets plus profitables, mais cette variation est d'autant plus forte qu'ils sont plus longs—soit parce qu'ils correspondent à des states de production éloignés de la consommation, soit parce que leur période de production est plus lente, soit parce que le bien qu'ils servent à produire est plus durable. Ce résultat est d'autant moins étonnant que l'extension du crédit n'augmente pas l'épargne existante (bien au contraire, elle la diminue), mais se contente de l'« allonger », au sens où l'on allonge un café avec de l'eau, par l'inflation. Sur la théorie dite « Autrichienne » des crises économiques, voir Mises, 1936, et, ici, Chapitre 4.

Enfin, un individu a constamment à choisir entre différents vécus, non seulement plus ou moins éloignés dans le temps, mais aussi plus ou moins *durables*. Toutes choses égales par ailleurs, un individu préfère toujours, entre différents vécus, le plus durable de tous. En effet, entre différents vécus représentant un même gain expérientiel par unité de temps, un individu préfère nécessairement celui qui en comporte le plus d'unités.

En troisième lieu, un vécu futur, ne pouvant être qu'*anticipé*, est nécessairement *incertain*. Pour cette raison, entreprendre d'accéder à un vécu futur comporte toujours un *risque* : la recherche d'un profit implique la possibilité d'un profit *négatif*—c'est-à-dire d'une perte. Une telle perte est le cas si le vécu futur gagné semble, une fois devenu actuel, de moindre valeur qu'un autre dont la dépense a été son coût d'accès.

L'incertitude de tout vécu futur est triple :

-la *teneur* d'une situation future ne peut jamais être prévue avec une certitude absolue ;

-pas plus que sa *valeur* : le choix actuel d'un individu vise sa propre demande *future*, laquelle ne peut être, elle aussi, qu'*anticipée* ;

-il est toujours possible que l'on ne parvienne simplement pas à accéder à un vécu futur.

Chaque individu estime et tient évidemment compte de l'incertitude relative des différents vécus futurs auxquels il envisage d'accéder. Mais il serait incorrect d'évoquer ici un « taux » de dépréciation fonction de ce risque, car ce dernier ne

correspond pas à une probabilité et ne peut en aucune façon être calculé<sup>7</sup>. Il m'est impossible de calculer mes chances de faire carrière dans la musique, ou bien de faire le bon choix en acceptant une demande en mariage. Ceci étant dit, chaque individu déprécie bien, et plus ou moins, les vécus futurs auxquels il envisage d'accéder en fonction des risques relatifs (et inchiffrables) qu'ils représentent.

Toutes choses égales par ailleurs, tout individu préfère toujours un gain expérientiel moins incertain qu'un autre ; mais chacun juge seul de la mesure dans laquelle la supériorité d'un gain compense celle de son risque.

Il est possible de rendre compte de cette « appréciation du risque » comme suit. L'accès à un vécu futur étant toujours plus ou moins incertain, chaque cours d'action alternatif inclut un « risque », c'est-à-dire un *autre* vécu futur auquel il pourrait conduire. Plus exactement, chaque cours d'action imaginé semble pouvoir mener à diverses conséquences, plus ou moins désirables, et plus ou moins probables (bien que cette *chance* ne soit pas calculable). De ce fait, la vie humaine n'implique pas seulement un choix constant entre des cours d'action alternatifs et leur conséquence : elle implique un choix constant entre des cours d'actions ayant diverses conséquences possibles, plus ou moins désirables, et plus ou moins probables. Ainsi, il n'y a pas, par exemple, un cours d'action n°1 menant à un vécu futur A, et un autre cours d'action, n°2, menant à un autre vécu futur, B, A étant préféré à B, et le renoncement à B étant le coût d'accès à A ; mais il y a, par exemple, un cours d'action, n°1, qui a des chances de mener à A, et comporte un risque important de mener à A', et un risque moins important de mener à A'', etc., et un autre cours d'action, n°2, qui a de grandes chances de mener à B, risque de mener à B', etc. Et, étant données les valeurs et les

---

<sup>7</sup> Des *probabilités* sont calculables, explique Mises, 1949, lorsque l'on parle de cas dont on ne sait rien en particulier, sinon qu'ils sont tous membres d'une même classe dont on sait qu'un membre sur x membres connaîtra une certaine évolution. En revanche, des *chances* ne sont pas calculables, car elles concernent des cas singuliers dont on sait certaines choses, mais pas assez pour en prévoir l'évolution.

chances relatives de A, A', A'', etc., et de B, B', etc., un individu préfère n°1 à n°2, parce qu'il préfère A à B, et parce que A semble suffisamment « probable », bien qu'il préférerait B et B' à A' et A''.

Toutes choses égales par ailleurs, donc, un cours d'action a une valeur expérientielle d'autant plus petite que les risques qu'il comporte sont moins désirables et plus « probables ».

### *Production et Consommation*

S'il est vrai qu'un individu a constamment à choisir entre différents vécus plus ou moins futurs, il ne décide chaque que de son *prochain* vécu. C'est que deux cas sont possibles :

-ou bien un individu désire accéder à son prochain vécu *pour lui-même*, c'est-à-dire pour le vivre actuellement ; et alors il s'agit d'un vécu de *consommation*.

-Ou bien un individu désire accéder à son prochain vécu, non pas pour lui-même, mais uniquement parce qu'il constitue une *étape* à franchir en vue d'accéder à un *autre* vécu, plus éloigné dans le temps, dont il le rapproche, et auquel il désire accéder pour lui-même. Il s'agit alors d'un vécu de *production*. « Produire », en effet, ne signifie rien d'autre que : rendre un vécu de consommation futur moins futur.

Un vécu de production n'étant qu'une étape en vue d'un vécu de consommation plus éloigné dans le temps, un individu préfère toujours, toutes choses égales par ailleurs, un vécu de consommation à un vécu de production.

La valeur d'un vécu de consommation est le gain expérientiel qu'il représente. La valeur d'un vécu de production est fonction

de celle du vécu de consommation dont il permet de se rapprocher. Elle en est une fraction : un vécu de production vaut précisément autant qu'il permet de se rapprocher d'un vécu de consommation, c'est-à-dire la part qu'il a dans l'accès actuel à ce dernier. Cette valeur étant une part de celle d'un vécu de consommation éloigné dans le temps est, en outre, dépréciée, en raison de cet éloignement temporel, à la valeur actuelle de cette part.

Ce n'est donc qu'à condition de représenter une part dépréciée d'une consommation future d'une valeur suffisante qu'un vécu de production peut être actuellement préférable à tout vécu de consommation immédiatement accessible.

De ce qui précède on déduit qu'un individu entreprend toujours et constamment d'accéder :

(i) au vécu de consommation dont le gain expérientiel pur est le plus grand, l'éloignement dans le temps le moindre, la durée la plus grande, et le risque le moindre possible ;

(ii) et au vécu de production qui représente la part dépréciée la plus grande possible d'un vécu de consommation dont le gain expérientiel pur est le plus grand, l'éloignement dans le temps le moindre, la durée la plus grande, et le risque le moindre possible.

(ii) est un cas particulier de (i), la règle générale (loi d'accès) étant qu'un individu entreprend toujours et constamment d'accéder au prochain vécu dont la valeur expérientielle est supérieure à celle de tout autre actuellement et alternativement accessible.

C'est ainsi que chaque individu, dans la mesure où il est libre de le faire, dirige sa propre vie – c'est-à-dire configure le Monde en tant que tel.



## Chapitre 2

### Droit et Anarchie

#### *Droit d'Accès et Moyens d'Accès*

Avec la question de la liberté se pose celle du *droit* des individus de vivre leur propre vie comme ils le préfèrent, c'est-à-dire d'entreprendre d'accéder à celui qu'ils jugent leur meilleur vécu futur actuellement (immédiatement ou médiatement) accessible.

Plus précisément, le problème du droit se pose dans la mesure où toutes les différentes configurations du Monde préférées par tous les différents individus ne sont pas simultanément accessibles. Dans cette mesure, la question se pose de savoir, parmi les prochains vécus que les différents individus envisagent, auxquels chacun est – ou non en droit d'accéder.

Mais cette incompatibilité n'est pas celle des *vécus* préférés par les différents individus. On comprend bien pourquoi : tout vécu étant intrinsèquement privé, les vécus de différents individus ne peuvent pas être incompatibles entre eux. Ce qui peut l'être, en revanche, c'est l'accès simultané de différents individus au vécu que chacun d'entre eux préfère ; et cela parce qu'ils impliquent l'emploi des mêmes *moyens d'accès*.

Le problème du droit simultané de tous les différents individus de vivre leurs propres vies n'est donc pas celui des fins qu'ils visent (des vécus futurs qu'ils préfèrent), mais uniquement des *moyens* qu'ils emploient pour y accéder, et de la *propriété* de ces moyens. Et il apparaît clairement, ici, que les concepts de « droit » et de « propriété privée » sont purement et simplement équivalents. Entre plusieurs individus dont l'accès au meilleur vécu futur implique l'emploi d'un même moyen, celui qui est en droit de l'employer, c'est-à-dire de se l'approprier et d'en priver les autres, en est le propriétaire.

Toute la question du droit est donc de savoir qui est légitime propriétaire de quoi.

S'il était toujours possible que tous les différents individus accèdent simultanément au prochain vécu que chacun préfère, c'est-à-dire si les moyens dont ils disposent n'étaient pas insuffisants pour cela (rares), le problème du droit ne se poserait jamais. C'est parce que tel n'est *pas* le cas que ce problème se pose. Et il est celui de la propriété privée de ces moyens rares, c'est-à-dire de savoir *qui* est en droit d'employer chacun d'entre eux comme il le préfère – et d'en priver les autres.

L'origine de cette idée se trouve chez l'économiste Carl Menger [1871], qui en déduisait :

Que les hommes sont « naturellement communistes » pour ce qui est de l'emploi de biens abondants. Un bien est abondant, au sens économique du terme, quand le stock disponible en est tel qu'il est plus que suffisant pour satisfaire tous les besoins de tous. Il faut même, en réalité, qu'il existe en telles quantités que les individus concernés ne craignent pas même d'en manquer jamais. Dans ces conditions, un tel stock est public, là encore au sens économique du terme, c'est-à-dire tel que son emploi par un individu ne diminue pas l'emploi que les autres peuvent en faire. Dans un tel cas, explique Menger, il est évident que ces individus n'ont aucun intérêt à définir des droits de propriété sur ce stock ou ses unités. Ils ont même tout intérêt à ne pas le faire, car leur protection impliquerait des coûts inutiles.

Mais, pour la même raison, poursuivait-il les hommes sont tout aussi naturellement capitalistes pour ce qui est de l'emploi des moyens rares, c'est-à-dire tels que le stock n'en est pas suffisant pour satisfaire tous les besoins de tous. Ici, ils sont incités à définir des droits de propriété et à les protéger – dès lors, du moins, que cette procédure

représente un coût inférieur à la valeur des vécus dont ils s'assurent ainsi l'accès.

Plus même, ajoutait-il, la propriété privée est une nécessité pour ce qui est des stocks rares. Si une autorité prétendument « communiste » monopolisait un tel stock et le distribuait selon les besoins, elle agirait en effet comme son propriétaire privé, puisqu'elle choisirait entre les besoins des membres de la communauté ceux qu'elle juge les plus importants.

Cela implique notamment que le communisme ne peut jamais valoir pour les biens produits, non plus que pour la production des biens, car celles-ci sont nécessairement rares.

En dernière analyse, tous les moyens d'accès à un vécu futur disponibles aux différents individus se réduisent aux *propres moyens* de chacun d'entre eux. Ceux-ci sont les facultés spéculatives qui leur permettent de concevoir par anticipation différents vécus futurs, et les facultés motrices qui leur permettent d'y accéder immédiatement ou médiatement (de s'en rapprocher). Ces facultés diffèrent selon les différents individus, et leur sont intrinsèquement appropriées. Il n'y a pas, d'une part, les différents individus et, d'autre part, ces différentes facultés dont il resterait à savoir à qui elles appartiennent. Au contraire, ces différentes facultés sont les *propres* moyens de ces individus – ces différents individus *eux-mêmes*.

L'intelligence et le travail humain étant le seul moyen de production, le capitalisme, c'est-à-dire la propriété privée des moyens de production, signifie simplement le respect de la liberté humaine, c'est-à-dire de la propriété de soi ; alors que le communisme, la propriété collective des moyens de production, implique un esclavage généralisé.

Le propriétaire d'un moyen est, comme on l'a rappelé, celui qui décide de son emploi ; or c'est bien là ce que chaque individu fait avec ses propres moyens en vivant : il décide constamment des vécus futurs qu'il poursuit. Il s'agit là, on l'a dit, d'un véritable monopole : aucun autre individu ne peut exercer mes facultés à ma place. Tout ce que peut autrui, c'est me proposer des idées qu'il me reste à juger vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises, ou me contraindre à me comporter comme si j'avais certaines idées. Mais aucune action de sa part ne peut *me* faire penser quoi que ce soit. Il ne peut pas non plus me faire agir, mais seulement modifier mes incitations, ou imposer à mon corps le type de mouvement qu'il pourrait obtenir de n'importe quel objet physique.

Le propriétaire d'un moyen est aussi celui qui est en droit d'en priver autrui en l'excluant de son emploi. Les fins en vue desquelles un moyen peut être employé étant exclusives, celui qui décide en vue de quelle fin l'employer décide aussi d'exclure toutes les autres. Certainement, autrui a tout un tas de fin qu'il aimerait poursuivre par le moyen de mes facultés. En poursuivant mes propres fins, j'exclue les siennes ; mais j'en ai le droit, parce que je suis propriétaire de moi-même.

Le communisme, lui, implique que j'ai le devoir de servir autrui dans la mesure de mes capacités et de ses besoins. C'est-à-dire qu'autrui est en droit d'employer mes capacités, donc de me forcer à travailler, pour satisfaire ces besoins. D'une manière générale, selon cette doctrine, les individus sont propriétaires les uns des autres dans la mesure de leurs besoins, et propriétés les uns des autres dans la mesure de leurs capacités. Cela n'est pas, cependant, une autre théorie du droit, mais un des nombreux cache-sexe de la loi du plus fort. En effet, qui détermine les capacités et les besoins de chacun ? L'autorité centrale, et à travers elle ceux qui sont politiquement les plus forts. La doctrine communiste revient à dire : quiconque est en droit de réduire autrui en esclavage s'il parvient à rendre cette violence légale, c'est-à-dire à faire décréter par l'autorité centrale qu'il a plus besoin des capacités d'autrui que ce dernier.

Lorsqu'un homme viole une femme, il s'approprie aussi par la force ce dont il a besoin et dont elle a la capacité. Et cela est illégitime, parce que cette femme est seule propriétaire de son corps. Il ne changerait rien, à cet égard, qu'une autorité centrale planifie les relations sexuelles, arguant la libre concurrence est très injuste en cette matière, les individus n'ayant pas les mêmes chances de réussite, et leurs résultats étant souvent très inégaux. Ceux qui défendent le communisme partiel tant tel ou tel domaine (l'éducation, la santé, etc.), voire le communisme complet, affirmant aussi que les relations humaines, telles que l'acte sexuel, importent plus que les relations marchandes, devraient *a fortiori* intervenir dans les premières. D'un point de vue capitaliste, une femme ne commet évidemment aucune injustice envers son violeur en ayant une vie sexuelle plus riche que lui.

La fin en vue de laquelle un individu emploie ses propres moyens est toujours l'accès (immédiat ou médiat) à une expérience désirée pour elle-même. Cet accès implique toujours qu'il consomme un moyen d'accès immédiat à un vécu futur – c'est-à-dire un moyen de consommation. De tels moyens constituent et recèlent un certain « potentiel de vécu futur » : disposer d'un moyen de consommation, c'est disposer de la possibilité d'accéder immédiatement à certains vécus futurs. Et, plus précisément, à un certain nombre d'un certain type de vécus futurs. Les employer (consommer), c'est dépenser, donc diminuer, voire détruire, le capital expérientiel qu'ils représentent. C'est ce dernier, c'est-à-dire les gains expérientiels futurs qu'il incarne, qui fait, pour celui qui en dispose, *toute* la valeur d'un moyen de consommation (qu'il déprécie, selon son taux propre, à la valeur *actuelle* de ce flux de vécus futurs).

Un individu ne peut disposer actuellement d'un moyen de consommation que si ce dernier a été préalablement produit. En dernière analyse, tout moyen de consommation actuellement disponible est le produit de propres moyens individuels. Tout d'abord, un moyen de consommation actuellement disponible

est le produit de certains moyens de production. Les moyens de production sont, comme les moyens de consommation, des moyens d'accès à des vécus futurs. La différence est que leur emploi permet seulement de se rapprocher d'un vécu futur et d'y accéder médiatement – précisément par l'intermédiaire de la production du moyen de consommation correspondant. Disposer d'un moyen de production, c'est donc disposer d'une fraction d'un moyen de consommation et de son potentiel de vécu futur, c'est-à-dire d'une fraction de chacun des vécus auxquels il permet d'accéder. Plus exactement, c'est disposer d'une part dépréciée du capital expérientiel qu'il représente – dépréciée à raison du temps nécessaire à sa production. C'est cette part dépréciée du capital expérientiel que représente le moyen de consommation qu'il permet (en partie) de produire qui fait, pour celui qui en dispose, toute la valeur d'un moyen de production<sup>8</sup>.

Ensuite, les moyens de production actuellement disponibles pour produire un moyen de consommation sont eux-mêmes le produit de certains moyens de production préalablement produits – et ainsi de suite, jusqu'aux moyens de production originaux que sont les propres moyens des différents individus<sup>9</sup>.

On a coutume de considérer que les moyens de production originellement disponibles sont les propres moyens de chaque individu, ainsi que les « ressources naturelles ». Mais, en réalité, il n'existe aucune ressource « naturelle ». La conjonction de ces deux idées est, en effet, purement et simplement dénuée de sens. Car toute « ressource » est une ressource de vécus futurs – un potentiel de vécu futur, un capital expérientiel. Or, rien n'est tel « par nature » : une ressource quelconque existe si et seulement si un individu l'a découverte, et a anticipé ce qu'il

---

<sup>8</sup> Rothbard, 1962.

<sup>9</sup> Cette compréhension de la production comme un processus temporel impliquant une série de stades antérieurs et postérieurs est caractéristique de l'École Autrichienne et trouve son origine dans Menger, 1871.

pourrait en faire c'est-à-dire comment il pourrait l'employer comme moyen d'accès à un vécu futur.

Aucune ressource n'est « naturellement » offerte. Les « ressources naturelles », au sens courant, sont elles-mêmes déjà le produit de mes propres moyens : elles n'existent, c'est-à-dire ne sont disponibles, qu'en tant que je les ai comme l'on dit, « inventées ». En ce sens, elles m'appartiennent déjà – au sens où je suis en droit de mes les approprier, c'est-à-dire de les employer pour accéder à un vécu futur, ou bien immédiatement, c'est-à-dire de le consommer, ou bien médiatement, en les reconfigurant pour produire un nouveau moyen d'accès (de production ou de consommation). Je suis en droit de me les approprier, puisque je les ai découvertes, et qu'elles sont le produit de mes propres moyens, dont je suis légitime propriétaire.

Pour la même raison, je suis aussi légitime propriétaire des moyens de production et de consommation que je produis à partir de ces dernières, et autrui n'est pas non plus en droit de m'en priver qu'il n'est en droit de s'approprier directement mes propres moyens.

D'une manière générale, chaque individu est donc seul légitime propriétaire de ses propres moyens, ainsi que de tout leur produit, et légitime propriétaire de cela seul.

Cette théorie – traditionnelle, seule acceptable du point de vue du droit et de la logique, et pourtant méconnue dans la pratique – est généralement comprise comme une théorie de l'« appropriation par le travail ». Seulement, on ne comprend généralement pas ce qu'est le travail, c'est-à-dire la production. Il est très clair, ici, que « produire » consiste, pour un individu, à épargner une consommation actuelle (alternativement possible) pour l'investir dans la production, c'est-à-dire le rapprochement temporel, d'une consommation future ; et ce, toujours de la manière la plus profitable possible. Le travail consiste, pour un individu, à augmenter son capital expérientiel, c'est-à-dire ses gains expérientiels futurs.

Il est deux et seulement deux types d'emploi possibles d'un moyen d'accès quelconque : l'investir dans la production, ou bien le consommer. En outre, les deux sont possibles, ou bien en autarcie, ou bien en relation avec autrui.

Un individu entre en relation avec autrui dès lors qu'il emploie les propres moyens d'un autre que lui-même, ou bien leur produit, pour accéder (immédiatement ou médiatement) à un vécu futur. Et il est deux et seulement deux types de relation possible entre deux individus. Son interaction avec autrui étant le vécu actuel d'un individu, il est nécessaire que

(i) ou bien il ait été précédemment son prochain vécu préféré,

(ii) ou bien il ait été précédemment contraint à cette interaction par autrui, bien qu'il aurait préféré accéder à un autre prochain vécu.

Si (i) est le cas pour chacun des individus en relation, leur interaction est un *marché*. Si (ii) est le cas pour l'un d'entre eux, leur interaction est une *coercition*.

Le cas (i) est un marché parce qu'il implique un transfert de droits de propriété *réciproquement consenti* entre deux individus. En effet, un individu y emploie un moyen appartenant à un autre que lui, lequel lui a cédé volontairement le droit correspondant puisque, par hypothèse, le premier ne l'a pas contraint mais l'a laissé libre de poursuivre le prochain vécu qu'il préférait (cette cession). Un tel transfert de droits de propriété peut être de quatre types :

-sans contrepartie et total = don

-sans contrepartie et partiel = prêt gracieux

-avec contrepartie et total = vente

-avec contrepartie et partiel = location

Dans chacun des cas, l'un et l'autre individu en relation consentent au transfert de droits de propriété ayant lieu entre eux. Considérons le premier cas, celui du don. Par définition, un individu faisant un don à un autre consent à cette relation. Mais cette dernière n'est possible qu'à condition que cet autre y consente lui aussi, c'est-à-dire accepte de recevoir ce don. En ce sens, un don offert ne peut être fait que s'il existe une demande correspondante.

D'une manière générale, un marché est donc une relation entre deux individus par laquelle ils coordonnent librement leurs efforts en vue de leur meilleur vécu futur, c'est-à-dire de la configuration future du Monde que chacun juge préférable (prévoit et estime être optimale, la meilleure actuellement accessible). C'est là une vérité logique : un individu poursuivant toujours, dans la mesure où il est libre de le faire, son meilleur vécu futur, un marché entre deux individus, étant réciproquement consenti, est nécessairement réciproquement profitable.

Le légitime propriétaire d'un moyen étant en droit de l'employer librement, comme il le préfère, est évidemment en droit d'en céder la propriété à un autre – que ce soit avec, ou sans contrepartie, et en totalité ou en partie. Logiquement, donc, chaque individu est en droit de conclure tous les marchés qu'il préfère, concernant l'ensemble de ses propriétés. De même, chaque individu est légitime propriétaire, en plus de ses propres

moyens, et de tout leur produit, de tout ce qu'autrui lui donne et prête gracieusement, ainsi que de tout ce qu'il lui achète et lui loue.

Ceci est d'autant plus vrai que, en fait, ce qu'un individu X acquiert par l'intermédiaire d'un marché avec un individu Y est le produit de ses propres moyens. Considérons le cas d'une vente. Imaginons que X échange *ex post* 2a de son propre produit contre 2b du produit de Y. Cela est exactement la même chose que si X s'était engagé *ex ante* à verser à Y 2a pour prix de sa production de 2b. Or, dans ce cas, cette dernière aurait appartenu à X, de telle sorte que les 2b auraient été le propre produit de X—alors que les 2a auraient été le produit des propres moyens de Y.

Et la même chose est vraie du produit d'un don. Le produit d'un don est celui du donataire--serait-ce parce qu'il s'est attiré, sans le savoir, simplement en raison de *qui* il est, les grâces d'un donateur. Le produit du donateur, en revanche, est la raison pour laquelle il fait ce don : le vécu futur auquel il lui permet d'accéder.

Enfin, deux individus concluant un marché concernant leurs seules propriétés ne peuvent, logiquement, enfreindre aucun de leurs droits, non plus qu'aucun droit d'aucun autre individu.

L'autre type de relation possible entre deux individus est la coercition. D'une manière générale, un individu en contraint un autre lorsqu'il ne le laisse pas libre d'accéder à son prochain vécu optimal (meilleur possible), mais le force à accéder à un autre, sous-optimal, et cela parce que cela *lui* permet d'accéder à son prochain vécu préféré.

Même dans ce cas, la loi d'accès reste valide, selon laquelle tout individu s'efforce toujours d'accéder à son meilleur vécu futur. Simplement, un individu en contraint un autre

-ou bien en lui rendant directement et *physiquement* impossible de ne pas accéder à tel prochain vécu sous-optimal,

-ou bien en lui proposant un prochain vécu sous-optimal *sous la menace* d'un autre, physiquement inévitable, et *pire encore*.

L'exercice de la coercition est donc celui d'un pouvoir de destruction de richesse expérientielle chez autrui.

De ce point de vue, il importe grandement, du point de vue du droit, de distinguer entre coercition et violence. La violence est une relation entre deux individus, telle que l'un viole le droit de l'autre de vivre sa propre vie librement, c'est-à-dire d'employer (seul) ses (seuls) propres moyens à ses propres fins. La violence est donc une interaction sans transfert de droits de propriété : il y a violence dès lors qu'un individu s'approprie un moyen appartenant à un autre sans que ce dernier ait préalablement consenti (serait-ce implicitement) à lui en céder la propriété.

Or, si toute violence est coercitive, toute coercition n'est pas violente. Il y a en effet deux types de coercition : première et seconde, dont seule la première est violente. La différence entre les deux est d'ordre temporel. Une coercition première est violente parce qu'elle est *initiale* et consiste donc à violer un droit de propriété. En revanche, une coercition seconde consiste à *réparer* une violence préalable, c'est-à-dire consiste, pour son propriétaire légitime, à se réapproprier un moyen dont un autre l'a illégitimement privé. En tant qu'une telle *réappropriation*, une coercition seconde n'est rien d'autre que l'exercice d'un droit de propriété préalablement violé, et est donc tout aussi légitime que lui. Elle ne deviendrait elle-même violente que si elle outrepassait ce droit, initiant ainsi une nouvelle coercition première.

De même qu'un marché, une violence a toujours un coût. La différence entre les deux est que seul un marché peut faire émerger un *prix*.

En effet, le prix d'un moyen appartenant à autrui est la condition à laquelle il consent à m'en céder la propriété, c'est-à-dire la contrepartie qu'il demande. Ce prix est donc ce que j'ai à payer pour acquérir le *droit* dont autrui est titulaire. C'est le prix auquel j'achète son consentement – un prix qui est celui de mon respect de ce droit, et donc de la liberté d'autrui. Ce prix est le moyen, pour autrui, d'accéder à son meilleur vécu futur.

À l'inverse, le coût de la violence est celui des moyens à mettre en œuvre pour s'approprier un moyen appartenant à autrui alors même que ce dernier n'y consent pas. C'est ce que me coûte le fait de violer ou forcer le consentement d'autrui<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Tout l'intérêt de la violence consiste, pour celui qui y a recours, dans le fait qu'elle permette une « extraction de sur-valeur ». Cette expression est celle par laquelle Marx décrivait l'« exploitation » d'un individu par un autre. Malheureusement pour la validité de sa théorie, et nous tous qui subissons encore les conséquences pratiques de cette erreur, le recours à la violence, et donc à la coercition, est une condition nécessaire d'une telle exploitation. Elle est donc aussi étrangère au capitalisme qu'intrinsèque au communisme.

La survaleur en question correspond à la différence entre le prix qu'un individu devrait payer à un autre pour recevoir de lui une certaine valeur et ce que lui coûte les moyens à mettre en œuvre pour le contraindre à lui céder une valeur égale sans contrepartie.

Logiquement, donc, tout individu recourt à la coercition ou à la violence dès lors et aussi longtemps que la valeur extraite est supérieure au coût de son extraction\* – y compris la valeur expérientielle négative qu'il peut donner au fait même de contraindre ou de violenter autrui. Si ce dernier revêt pour lui une valeur positive, il fait alors partie de la valeur extraite, et non de son coût d'extraction.

\*En toute rigueur : dès lors et aussi longtemps que l'économie réalisée sur le prix auquel autrui accepterait une certaine interaction est supérieure au coût de sa réalisation – c'est-à-dire au prix des moyens de coercition qu'il est nécessaire d'employer.

Cette formulation, bien que plus complexe, est non seulement plus juste, mais permet aussi de comprendre que la coercition consiste, pour un individu, à économiser, en la faisant supporter par un autre, une partie du coût d'accès à son meilleur vécu futur.

Le prix d'un marché est donc celui de sa légitimité, alors que le coût d'une violence est celui de son illégitimité.

### *Justice et État de Droit*

« Justice » signifie « état de droit », c'est-à-dire état dans lequel le droit de chaque individu de vivre sa propre vie librement, comme il le préfère, (et dans la mesure où il ne viole le droit identique d'aucun autre – une clause dont on a expliqué l'inutilité logique) est respecté. Ce droit fondamental est une liberté illimitée d'agir comme il le préfère dont chaque individu jouit dans les limites de sa propriété privée (de toutes ses propriétés privées), c'est-à-dire de poursuivre ses propres fins par ses propres moyens – dont tous ceux qu'il produit, ce qui inclut tous ceux qu'il découvre ou acquiert par l'intermédiaire de marchés avec autrui.

Ceci dit, on a fait le tour complet de la philosophie du droit : tout droit véritable peut être reconduit à ce principe, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir s'en déduire. Et l'on a aussi fait le tour complet du concept de « Justice », lequel signifie un état dans lequel ce droit fondamental est un principe effectif.

Cette effectivité correspond au libre exercice d'un droit particulier, mais coextensif au droit fondamental de chaque individu : le droit de chacun de contraindre autrui au respect de chacun de ses droits, et à rien d'autre, si ce n'est à la réparation de toute violation à l'un quelconque d'entre eux.

Idéalement, la Justice est un état d'absence totale de violence – un état dans lequel aucune violation d'aucun droit n'a lieu. Dynamiquement, elle est un processus de restitution, à chacun, de ce qui lui appartient (lui revient de droit).

On pense couramment qu'un tel processus ne peut être qu'une administration publique. Or, c'est l'inverse qui est vrai : un tel processus ne peut pas être une administration publique. Et cela pour deux raisons.

Première Raison : une administration publique de la Justice implique la monopolisation, par l'État, de ce processus. Or une telle monopolisation implique la violation du droit de chaque individu de contraindre autrui au respect de chacun de ses droits. De ce fait, l'administration publique de la Justice repose elle-même, par principe, sur une violation du droit.

Seconde Raison : du fait de son caractère de monopole, une administration publique de la Justice est dans l'impossibilité de restituer à chacun ce qui lui appartient – c'est-à-dire de rendre la Justice.

D'une manière générale, un droit quelconque en implique toujours un autre : le droit de son titulaire de le défendre contre toute offense – qu'il s'agisse d'en empêcher la violation, ou bien d'en obtenir la réparation. Plus exactement, ce second droit n'est justement rien d'autre que le premier. Dire que X jouit d'un droit quelconque, c'est dire qu'il serait illégitime de l'en exproprier, et que X serait en droit d'en exproprier son expropriateur. C'est là le sens même de la Justice : la distinction entre la coercition illégitime (violence) par laquelle Y offense un droit de X, et la contrainte légitime (Justice) par laquelle X le défend.

Bien qu'elle soit analytiquement comprise dans chaque droit, on peut énoncer pour elle-même cette légitime défense comme un « droit de coercition légitime », c'est-à-dire un « droit de Justice ». La négation de sa vérité conduirait à une grotesque contradiction, et serait logiquement absurde : elle impliquerait que le titulaire d'un droit ne soit pas en droit de le défendre. Si tel était le cas, X offenserait Y en défendant son droit contre son offense par Y, ce qui impliquerait que Y soit en droit d'offenser X... C'est donc une vérité logique que chaque individu est en droit de se défendre (de défendre chacun de ses droits) par ses

propres moyens. Et cela signifie : d'empêcher que toute injustice lui soit faite, et de se faire soi-même Justice.

Malgré l'effroi que cette expression produit dans l'opinion, non seulement est-il vrai que les individus sont en droit de se faire Justice par leurs propres moyens, mais cela est même nécessairement vrai. Autrement, les individus devraient être en droit de se faire Justice par les moyens des autres, c'est-à-dire de violer la propriété d'autrui.

Si l'on refuse généralement cette idée, c'est pour la pire des raisons : parce qu'on ne la comprend pas, mais qu'on la méprend avec d'autres—entièrement différentes, voire opposées.

Tout d'abord, on confond généralement l'idée selon laquelle chacun est en droit de se faire lui-même Justice avec une autre, opposée : l'idée selon laquelle chacun serait en droit d'infliger n'importe quelle peine à qui a offensé l'un de ses droits—voire à n'importe qui. Cette seconde idée est évidemment fausse : un individu n'est pas en droit de commettre une injustice au prétexte d'une injustice précédente. Mais la première idée ne signifie absolument pas cela. Elle signifie au contraire que chaque individu n'est en droit de contraindre autrui à rien d'autre qu'au respect de ses droits et à la réparation du tort qu'il leur a fait. Le droit de Justice est un droit de *légitime* défense, et cette légitimité se mesure à la hauteur des droits offensés. Dire que chacun est en droit de se faire *Justice*, c'est dire que chacun l'est *dans la limite de la réparation des torts subis*.

L'appréciation de cette limite est évidemment difficile. Elle est néanmoins essentielle, car chacun n'est en droit de s'approprier par la contrainte que ce qu'il se réapproprie, c'est-à-dire ce dont il a été illégitimement privé—et rien de plus. Tout ce qu'un individu contraindrait autrui à lui restituer de plus, il l'en priverait illégitimement. C'est-à-dire qu'il ne se ferait plus lui-même *Justice*, mais violerait le droit d'autrui—un droit qu'autrui aurait, dès lors, le droit de le contraindre à réparer.

Ne serait-ce que pour cette raison, la Justice est, comme tout autre service, mieux rendue si elle l'est par des spécialistes. Mais, le fait que chacun soit en droit de se faire Justice par ses propres moyens n'implique pas du tout que chacun doive se faire Justice tout seul – pas plus que le fait que chacun soit, d'une manière générale, en droit de poursuivre ses propres fins par ses propres moyens n'implique que chacun doive vivre en autarcie.

En achetant les services d'autrui nécessaires pour contraindre celui que j'accuse à comparaître, pour juger l'affaire, et pour contraindre autrui à se plier à ce jugement, je me fais Justice « par mes propres moyens », mais non pas tout seul.

Maintenant, il est évidemment illégitime que l'État monopolise la production de ce type de services, car cela signifie qu'il interdit aux individus d'exercer leur droit de Justice ; et il l'est aussi que l'État finance ce monopole par l'impôt, car cela signifie qu'il viole le droit de ses citoyens sur la part correspondante de leurs revenus.

En outre, il existe une différence essentielle entre un système de Justice privé et public : ils ne défendent pas les mêmes droits. Le premier défend les droits de propriété, c'est-à-dire la liberté de chacun ; le second défend la législation d'un État, laquelle compte bon nombre de violations légales à la liberté des individus.

Il est tout de même navrant que l'idée selon laquelle les individus ne sont pas en droit de se faire eux-mêmes Justice, mais seul l'État est en droit de le faire, soit si commune. Car, si l'on accepte que chaque individu soit en droit d'obtenir la réparation des torts qui lui sont infligés, on doit accepter que quelqu'un soit en droit de la lui procurer, c'est-à-dire de contraindre son agresseur à réparer ses torts. Or, il est un et un seul individu qui reçoive, pour chaque tort infligé, le droit d'en exiger la réparation : sa victime. Seul le titulaire du droit offensé est, du fait de son offense, attitré à en exiger la réparation. Tel est nécessairement le cas, puisque l'exercice de ce droit de

contrainte légitime (de Justice) n'est rien d'autre que l'exercice de son droit offensé.

Comme on l'a dit, chacun est aussi en droit de faire appel à une agence spécialisée. Et même si une administration publique était nécessaire à cette fin, il n'en resterait pas moins que, privé ou public, le service en question consisterait à exercer le droit de la victime sur son agresseur—à contraindre ce dernier à rembourser la dette qu'il a contractée auprès de la première, et de personne d'autre. La différence, néanmoins, est la suivante. On parle d'une « agence » pour désigner une entreprise auprès de laquelle les individus achètent un service correspondant à l'exercice de l'un de leur droit, par exemple leur droit de contrainte légitime. Dans ce cas, ces individus restent seuls titulaires du droit en question : ce qu'ils transfèrent à l'agence, c'est leur droit sur une certaine quantité de monnaie. Lorsqu'il s'agit d'une administration publique, au contraire, celle-ci postule un pseudo-contrat, dit « social », par lequel tous les individus vivant sur le territoire d'un État auraient transféré à lui seul leur droit de contrainte légitime, ainsi que le droit de prélever ce qu'il juge bon de leur revenu pour financer son exercice. Dans ce cas, les citoyens sont désormais dépourvus de ce droit, c'est-à-dire virtuellement de tous leurs droits, et reçoivent « en échange » la protection de ceux que la législation veut bien leur reconnaître et octroyer—des « droits » qui n'ont, bien souvent, de droit que le nom, comme on le montrera des pseudo-« droits sociaux »<sup>11</sup>.

*Aux Armes, Citoyens...*

La suite logique de l'analyse du droit de Justice est la position et la solution du « problème de la Justice » (Seconde Raison), ainsi que la déduction de ses conséquences. On

---

<sup>11</sup> Cf. Chapitre 7.

manquerait cependant une vérité essentielle, si l'on n'insistait sur l'une des implications de la section précédente.

Dire que chaque individu jouit d'un droit de coercition légitime, c'est dire que, dans cette limite, chacun est en droit d'employer des moyens de coercition, c'est-à-dire des armes. Aussi, non seulement chacun est-il en droit de se procurer, de détenir et de porter des armes ; mais chaque individu est, dans les limites du droit de Justice, en droit de les employer. Bien entendu, chacun est aussi en droit de ne pas détenir d'armes, et d'avoir uniquement recours à des professionnels pour assurer la défense de sa personne et de ses biens.

Le « droit d'armement » contient les droits de produire, de vendre, d'acheter, et de porter des armes. Le « droit de Milice », quant à lui, est la part du droit de Justice contenant les droits d'employer des armes pour défendre ses propres droits, ou bien pour vendre un tel service à autrui, ainsi que le droit d'acheter un tel service à autrui.

Droit d'armement et droit de Milice se déduisent du principe selon lequel chaque individu est en droit d'agir librement dans les limites de ses propriétés privées. Ils sont donc parfaitement consistants avec lui.

Commençons par le droit d'armement. Sa négation est contradictoire—et grotesque à souhait. En effet, si X se voit interdit de s'armer, cela implique que quelqu'un, Y, le lui interdit ; mais, le lui interdire, c'est employer des moyens de coercition pour l'en empêcher. Y doit donc logiquement s'arroger à lui seul le droit de s'armer pour le proscrire à X. Nier le droit d'armement, c'est donc affirmer qu'il est illégitime de s'armer pour défendre ses propres droits, mais qu'il est légitime de s'armer pour enfreindre les droits d'autrui—et notamment le droit de chaque individu de défendre chacun de ses droits...

Y prétend toujours s'autoriser des infractions que X pourrait commettre, s'il était armé. Mais, un acte de contrainte ne peut être légitime qu'en tant qu'il défend un droit *ayant été* précédemment offensé—et non un droit qui *pourrait* l'être à

l'avenir. Ceci est nécessairement vrai, car un acte de contrainte n'est légitime qu'en tant qu'exercice du droit offensé dont il exige la réparation. Il est vrai qu'un acte de coercition est aussi légitime lorsqu'il exerce, pour le défendre, un droit *menacé*. Mais cette menace doit être prise au sens strict : il ne suffit pas, pour pouvoir le désarmer légitimement, de prétendre qu'un individu armé constitue, d'une manière générale, comme n'importe quel autre, une menace virtuelle et abstraite ; il faut pouvoir prouver qu'il constitue une menace *actuelle* et concrète pour *tel* droit.

De l'aveu même de Y, il se pourrait que X s'arme pour enfreindre les droits d'autrui, et non pour défendre les siens propres ; en revanche, il est démontré que Y s'est armé à cette fin.

Passons au « droit de Milice ». Ce terme de « milice » est odieux à l'opinion. Il n'y a aucune raison à cela, cependant. Une milice est un ensemble d'individus armés—donc intrinsèquement neutre. Ensuite, une milice peut avoir pour fin la défense des droits de ses membres, ou l'offense des droits d'autrui. La première est par définition légitime, et c'est elle seule qu'autorise le droit de Milice. La seconde est par définition illégitime, et ses membres ceux d'une organisation criminelle.

Toute milice violant le droit de Milice d'autres individus est une organisation criminelle. Il en est ainsi, par exemple, des milices publiques et « obligatoire » que sont les Polices d'État.

Le termes « obligatoire » doit être mis entre parenthèses parce qu'il est faux, à la rigueur. En effet, les usagers contraints et forcés d'une Police d'État n'en sont pas membres. Il n'est pas nécessaire, pour être membre d'une milice, d'en être un membre actif. On peut n'en être qu'un client. Le client d'une milice privée (d'une agence privée de défense) lui achète un service correspondant à l'exercice de son propre droit de Milice. Au contraire, dans la mesure où elle s'arroge leur droit de Milice (qu'elle n'exerce pas, puisqu'elle défend la législation de l'État, qui viole bon nombre de leurs droits) et les oblige à la financer, les usagers contraints et forcés d'une milice publique en sont les

victimes. Or, les victimes d'une organisation criminelle n'en sont évidemment pas membres.

Ce qui précède montre suffisamment que ce ne serait qu'un misérable subterfuge que de prétendre que cette violence légale qu'est la monopolisation par l'État du droit de Milice (son interdiction du droit de Milice privé) n'en est pas une, au prétexte que la milice publique n'impose que sa « protection » à ses victimes.

Premièrement, imposer sa « protection » à un individu, c'est étendre son pouvoir sur lui, c'est-à-dire le dominer – et non pas le protéger. Inversement, un individu ne peut être protégé que par une milice dont il a choisi d'être membre, c'est-à-dire dont il était libre de ne pas être membre, et dont il a préféré les services à toute autre forme de protection.

Deuxièmement, une milice publique n'impose pas sa seule pseudo-protection, mais aussi bien son financement, et plus généralement le financement de toute action publique, ainsi que la législation de l'État. Comme on l'a dit, si celui-ci s'arrogé le droit de Milice de ses citoyens, il n'exerce pas leur droit de Justice, mais viole légalement leurs droits en les gouvernant, c'est-à-dire en réglementant leurs actions autarciques et leurs interactions.

Troisièmement, l'activité d'une milice publique consiste, non pas à défendre, mais à attaquer. Comme toute organisation criminelle, elle privilégie ses membres aux dépens de ses victimes.

Quatrièmement, en raison du « problème de la Justice », c'est-à-dire de son caractère de monopole d'État, une milice publique est dans l'impossibilité, même si elle le voulait, de rendre Justice aux citoyens, c'est-à-dire de défendre leurs droits.

Cependant, on ne peut en rester à l'idée selon laquelle l'État serait une organisation criminelle parmi d'autres. En vérité, il

est bien pire que cela : il est l'organisation même du crime sur un territoire donné.

En effet, disposant du monopole du crime légal, l'État est en mesure de légaliser ses propres activités criminelles (violant les droits des individus), ainsi que de criminaliser des activités parfaitement légitimes—ce qui conduit à les placer entre les mains de criminels illégaux. Il en est ainsi, par exemple, du Marché des substances narcotiques, ou encore des services de prostitution. Car ce n'est pas parce que le commerce de la drogue est une activité criminelle que l'État l'interdit, mais parce qu'il l'interdit qu'elle est une activité criminelle. La drogue n'est pas un bien tel qu'il ne puisse, par essence, être produit et vendu que par des criminels. Si l'État criminalisait la production, la vente et la consommation de dentifrice, il y aurait une activité criminelle correspondante, et l'État pourrait alors associer dentifrice et criminalité, et présenter la lutte contre le dentifrice comme une « grande cause nationale ».

On dira qu'il n'y a aucune raison d'interdire la consommation, donc la vente et la production de dentifrice. Certes. Mais quelle raison y a-t-il d'interdire la consommation de substances narcotiques ? Aucune, du point de vue du droit, le consommateur de marijuana, de cocaïne, etc., ne violant par cette consommation, aucun droit d'aucun autre. Tel n'est pas le cas de ceux qui interdisent cette consommation.

### *Le Problème de la Justice*

Chaque personne étant en droit de défendre chacun de ses droits contre toute offense, la coercition peut être légitime, mais seulement dans cette limite, c'est-à-dire si et seulement si elle se limite à la réappropriation, par un individu, de ce qui lui appartient de droit. On voit ici à quel point il importe de comprendre la synonymie déjà expliquée des concepts de « droit » et de « propriété privée ». Violer un droit, c'est exproprier autrui d'une propriété ; et la Justice consiste

simplement dans la restitution de cette propriété, c'est-à-dire dans l'expropriation de l'expropriateur, c'est-à-dire dans la réappropriation de sa propriété par son propriétaire.

N.B.I. La restitution de la propriété expropriée *elle-même* n'est évidemment pas toujours possible. Mais la compensation d'une expropriation par le remboursement d'une propriété équivalente équivaut à la restitution de la première.

N.B.II. Il semble que la simple restitution ne suffise pas à rendre Justice – mais uniquement parce que l'on perd de vue que cette restitution doit être *complète*. Si, par exemple, Y a privé X de 1a, alors X est en droit d'exiger de Y la restitution de 1a, *et de la privation de 1a* (une juste compensation de cette dernière)<sup>12</sup>.

Lorsque Y prive X de 1a, Y agit envers X comme si ce dernier avait envers lui une dette = 1a. Si tel n'est pas le cas, Y contracte auprès de X une dette = 1a + la privation de 1a, que X est en droit de lui « faire payer » – ou bien lui-même, ou bien par l'intermédiaire des services d'une agence spécialisée.

Sur cette base, on raisonne généralement de la façon suivante :

-seul un *tiers* est en mesure de rendre Justice à l'une et à l'autre partie,

-et à condition qu'il jouisse du *privilège exclusif* (monopole) de rendre la Justice.

Mais ce calcul mental étatiste est simplement faux. Son présupposé est que, sans un arbitre obligatoire, le libre exercice

---

<sup>12</sup> L'origine de cette idée se trouve dans Rothbard, 1982. Je ne suis, cependant, pas exactement son analyse de la Justice.

des droits de Justice de X et de Y aurait pour conséquence que chacun arbitre sa propre cause – une situation qui ne pourrait aboutir qu'à un conflit, au privilège du plus fort.

On peut démontrer que ce présupposé constitue un *non sequitur*, et qu'il est, au contraire, parfaitement possible de trancher les litiges et d'éviter les conflits entre les individus sans qu'aucun ait le monopole de l'arbitrage. De même que la protection est un service qui peut s'acheter auprès d'agences concurrentes, de même l'arbitrage est un service qui peut s'acheter auprès de cours concurrentes. Tout ce qui est nécessaire, en effet, c'est que ceux qui défendent X et Y (par exemple les agences privées dont ils sont clients) s'accordent sur un même arbitre (ce qui peut se faire par le biais de marchés entre agences privées) pour trancher ce litige.

Mais il importe plus encore d'expliquer pour quelle raison cette solution est la seule possible : parce qu'un arbitre obligatoire se trouve, pour cette raison même, dans une situation (de monopole) telle qu'il lui est impossible de rendre la Justice.

La raison en est qu'un juge monopole est dans l'impossibilité d'évaluer les droits dont l'agresseur a privé sa victime – ou, ce qui est la même chose, les torts qu'il lui a fait subir ; et est donc dans l'impossibilité de rendre la Justice en prononçant une peine équivalente à la dette contractée. Nécessairement, il rendra trop, ou trop peu à la victime, et prendra trop peu, ou trop, à l'agresseur.

Expliquons cette idée. Un droit est une propriété. Une propriété a une certaine valeur expérientielle pour son propriétaire, car elle est un moyen qui lui permet d'accéder à certains vécus futurs. En revanche, une propriété n'a un prix que lorsque son propriétaire la cède librement contre une autre. Si X et Y échangent 1a contre 3b, alors 1a est le prix de 3b, et 3b le prix de 1a. Mais si Y prive X d'1a, cette propriété de X n'a aucun prix. De ce fait, Y a contracté une dette envers X, mais une dette dont il est impossible de connaître la valeur.

Dans certains cas rares, ce problème peut être résolu parce qu'il existe un marché pour les moyens de type a, de telle sorte qu'il existe un prix de marché de 1a. Ceci ne permet pas de connaître le prix de la privation de 1a ; ni même la valeur de 1a pour X. Le brouillard est moins dense, néanmoins, que lorsqu'il n'existe pas de marché pour évaluer la richesse expérientielle dont un agresseur prive sa victime : quelle est la dette d'un violeur envers sa victime ?

Maintenant, un droit volé n'ayant par définition aucun prix, à moins qu'il existe un marché de tels droits, il est une et une seule manière possible d'évaluer la dette contractée par un agresseur auprès de sa victime : le recours à un marché. En l'absence d'un tel marché, c'est-à-dire d'une libre concurrence entre services d'arbitrage, il est strictement impossible de prétendre offrir quelque Justice que ce soit. Or un monopole de Justice consiste précisément à interdire toute concurrence à son souverain arbitraire.

De même que la libre concurrence permet seule d'établir les différents prix de différents biens, de même permet-elle seule d'établir les différents prix de différents maux. L'opinion courante et savante selon laquelle la Justice ne peut être rendue que par un monopole est donc absolument fausse, puisqu'elle est contradictoire.

L'analyse d'un tel marché de la Justice exigerait un volume entier. Il est néanmoins possible d'en résumer ici, très brièvement, le principe.

Contrairement à ce que l'on prétend couramment, l'état de droit, c'est-à-dire la Justice, n'implique pas du tout qu'un arbitre unique s'impose à toutes les individus. Comme on l'a vu, il est seulement nécessaire que ceux qui exercent la contrainte en leur nom s'accordent sur un même arbitrage pour chaque conflit, c'est-à-dire choisissent l'un de plusieurs moyens d'arbitrage concurrents. Aussi, des arbitres concurrents, ne disposant pas d'un monopole, doivent satisfaire *ex ante* et l'accusation et la défense, cette satisfaction dépendant de leurs arbitrages

antérieurs. À travers de tels arbitrages concurrentiels, les diverses réparations exigibles tendraient donc nécessairement à se mesurer aux divers types de torts causés et subis. En tout état de cause, ce n'est qu'ainsi qu'elles pourraient y tendre autant que possible.

Notons enfin que, n'étant que des offreurs de services d'arbitrage dans un marché libre, des juges concurrents ne disposent d'aucun pouvoir (pseudo-droit, autorité) sur les parties. Celles-ci sont leurs clients. Une fois le verdict connu, c'est aux agences de défense privées de veiller à son exécution. Ces dernières n'ont pas non plus d'autorité sur les coupables: elles exercent simplement le droit (reconnu) de leurs clients en faisant payer leurs dettes à leurs agresseurs. D'une manière générale, dans une société libre, aucun individu ne dispose d'aucun droit sur aucun autre. Dans un état de droit, chaque individu dispose d'un droit plein et entier sur lui-même, et d'un droit absolument nul sur autrui. C'est là une relation d'anarchie, contraire à la relation de gouvernement, y compris « démocratique »<sup>13</sup>.

### *Minarchisme et Anarchisme*

L'analyse précédente du « problème de la justice » et de sa solution marchande permet de répondre à une objection courante—qui est souvent l'objection des minarchistes (partisans du minimum de violence légale possible, c'est-à-dire d'un « État minimal » limitant ses activités à la défense des biens et des personnes : police, justice, défense nationale) aux anarchistes.

---

<sup>13</sup> L'ensemble de cette analyse développe l'une des nombreuses conséquences de la démonstration de l'impossibilité du calcul économique dans un système socialiste. Pour l'origine de cette idée, cf. *Mises*, 1920, et *Mises*, 1949. Pour l'analyse de la démocratie, cf. Chapitre 9.

Selon les premiers, un marché étant un échange de droits de propriété, le Marché présuppose une institution non-marchande définissant et défendant ces droits. Mais l'on vient de voir que c'est l'inverse qui est vrai : ce n'est pas le système marchand qui présuppose un système judiciaire, mais le système judiciaire qui présuppose un système marchand. Si le système marchand présuppose un système judiciaire, il est faux de penser que ce dernier doit être non-marchand. Au contraire, il ne peut être *que* marchand.

# Chapitre 3

## Libre Concurrence et Ordre Social

### *Concurrence et Coopération*

On confond généralement « concurrence » et « combat », comme si des concurrents étaient les ennemis d'une lutte sans règles et sans merci. Une telle idée n'a évidemment rien à voir avec la concurrence au sens économique du terme – puisque cette dernière présuppose la renonciation à la violence, et le respect du droit fondamental de chaque individu.

Confondant la concurrence et le conflit, on croit que la première relève de la « loi du plus fort. » On éviterait cette erreur si l'on précisait le plus fort *en quel sens, c'est-à-dire à quoi ?* Le boulanger le plus compétitif n'est pas celui qui est le plus fort dans l'exercice de la violence, mais le plus fort en boulangerie – en tout cas, celui qui satisfait le mieux les demandes des consommateurs. En revanche, si un autre boulanger, moins bon, parvenait à ce que l'État planifie la production de pain, par exemple en leur assignant des parts de marché, c'est alors le plus fort politiquement, c'est-à-dire le plus apte à faire exercer la violence légale en sa faveur, qui l'emporterait.

Mais on commet une erreur, non seulement en identifiant concurrence et conflit, mais aussi en opposant concurrence et coopération – et, conséquemment, en identifiant coopération et négation de la concurrence.

*Car la coopération et la concurrence sont, non pas l'inverse, mais l'envers et l'endroit l'une de l'autre.*

Parler de la concurrence, c'est ne parler que de la moitié du phénomène réel, lequel est la concurrence entre deux individus *pour coopérer avec un même troisième*.

Pourquoi y a-t-il concurrence ? Parce que toutes les coopérations possibles entre les membres d'une société ne sont pas compossibles : certaines s'excluent mutuellement, c'est-à-dire sont concurrentes, et doivent donc faire l'objet d'un choix. La seule question est donc : qui choisit ? Chaque individu étant en droit de coopérer, ou non, avec chaque autre, il en résulte une libre concurrence et coopération entre eux. La seule autre possibilité serait qu'une autorité centrale monopolise ces décisions et planifie les « coopérations » entre les individus, c'est-à-dire en interdise certaines et en rende d'autres obligatoires.

On a mis le terme « coopérations » entre guillemets parce qu'une coopération forcée n'est précisément *pas* une coopération, mais une coercition : le voleur *contraint* sa victime à lui céder son argent ; le violeur *contraint* sa victime à lui céder son corps ; etc.

La concurrence tant décriée est donc synonyme de « libre coopération », et signifie simplement qu'aucun individu n'est en droit d'en violenter un autre – ou, ce qui est la même chose, que chaque individu est en droit de refuser de coopérer avec un autre.

Ce qui précède permet d'entrevoir la raison pour laquelle on confond couramment concurrence et conflit : c'est parce que l'on assimile le *refus de coopérer* à une *violence* <sup>14</sup>.

Prenons un cas que l'opinion a en horreur, et simplifions-le à l'extrême. Soit un employeur licenciant l'un de ses employés après x années de « bons et loyaux » services, et apparemment

---

<sup>14</sup> Cf. Rothbard, 1962.

sans la moindre raison, sinon celle de réaliser un profit<sup>15</sup>. N'est-ce pas là un acte de violence ? « l'État » ne devrait-il pas intervenir pour interdire ce licenciement ?

Du point de vue du droit (c'est-à-dire aussi de la morale<sup>16</sup>, comme de l'utilité sociale), certainement pas. Lorsque un employeur licencie un employé, cela signifie qu'il cesse de l'employer, c'est-à-dire d'acheter ses services. Il en va exactement de même de l'ex-employé si, le temps qu'il reste au chômage, il change sa liste de courses : il « licencie » alors tous les producteurs dont il n'achète plus les produits. Il n'y a là, évidemment, pas une once de violence : l'employeur refuse simplement (dorénavant) de coopérer avec l'ex-employé. Et il est parfaitement en droit de le faire, comme au premier jour de leur marché, et comme l'autre partie de ce marché.

Le salariat est une relation sociale précisément parce qu'il doit être réciproquement consenti : il est une coopération entre deux personnes dont chacune est libre de coopérer – ou non, avec l'autre.

On ne peut pas en dire autant de l'intervention par laquelle l'État interdirait à l'employeur de se passer des services de l'employé, c'est-à-dire l'obligerait à coopérer avec lui. Une nouvelle fois, cette coopération, étant contrainte, n'en serait pas une. L'État ne serait ici qu'un appareil de violence légale au service de l'employé. Il lui permettrait de forcer son employeur à « acheter » ses services. Mais dans cette mesure, ils ne seraient pas employé et employeur, mais maître et esclave. L'employeur, en effet, n'achèterait pas les services de cet employé, mais serait contraint de les financer à perte, alors même qu'il pourrait réaliser un profit en employant autrement cette quantité de monnaie.

---

<sup>15</sup> En réalité, il ne peut y avoir *aucune autre raison*, pour un employeur, de licencier un employé, que celle de réaliser un profit. Si un licenciement ne semble pas profitable à un employeur, il n'a simplement pas lieu... .

<sup>16</sup> Pour l'analyse de la morale, cf. Chapitre 8.

Chacun est en droit d'employer ses propriétés en vue de son meilleur vécu futur possible, un employeur agit légitimement en licenciant un employé, employant autrement la quantité de monnaie qui était son salaire, et réalisant ainsi un profit. Il ne serait pas légitime, en revanche, qu'un individu en force par le biais de l'État un autre à acheter ses services à un certain prix.

Il ne pourrait y avoir aucune justification à cette dernière violence. Il n'y aurait notamment aucun sens à invoquer un pseudo-droit social « à un emploi ». Car il est bien clair, ici, qu'un tel droit ne peut pas être universel, et ne peut être qu'un privilège de certains sur d'autres. Il faut que certains aient droit à un emploi, et que d'autres aient le *devoir* de les employer. Il est logiquement impossible que ces derniers aient eux aussi le droit d'être employés par les premiers<sup>17</sup>.

En outre, contrairement à l'apparence, l'État ne crée pas, mais *détruit* de la coopération humaine et des liens sociaux en contraignant l'employeur à garder son employé (à l'employer à l'avenir).

Il *semble* bien qu'il y ait, d'une part, une non-coopération (le licenciement), et, d'autre part, une coopération (l'interdiction du licenciement, l'emploi forcé). Cela, c'est « ce qu'on voit »<sup>18</sup> ; mais ce n'est qu'un faux-semblant.

Ce qu'on ne voit pas, tout d'abord, c'est que cette pseudo-coopération n'en est pas une, puisque c'est par l'emploi de la violence légale que l'employé s'approprie la part des ressources de son employeur correspondant à son salaire. Ensuite, on ne voit pas non plus les *véritables* coopérations que l'État interdit (empêche de se produire) en rendant cette pseudo-coopération obligatoire.

Si l'employeur n'achète plus les services d'un ex-employé, c'est-à-dire s'il économise son salaire, il en fera nécessairement un

---

<sup>17</sup> Cf. Rand, 1963c.

<sup>18</sup> Cf. Bastiat, 1850.

autre emploi quelconque. Mais il n'est qu'un emploi possible d'une quantité de monnaie quelconque : l'échanger avec un autre individu contre ses services. Clairement, donc, en obligeant son employeur à l'employer, l'employé détruit une coopération possible entre son employeur et un autre que lui – une coopération concurrente à la sienne. En l'interdisant, il ne violente donc pas seulement son employeur, mais aussi bien celui dont le prix économisé de ses services aurait été le revenu.

Interdisant à son employeur de refuser de coopérer avec lui, l'employé interdit en fait à d'autres employés potentiels de lui faire concurrence. Et, piteusement, en lui interdisant de refuser de coopérer avec lui, l'employé oblige l'employeur à refuser de coopérer avec ses concurrents.

On retrouve donc bien la conclusion précédente : libre concurrence et coopération sont l'envers et l'endroit l'une de l'autre, et l'inverse de la violence, qui est la négation de l'une et de l'autre.

Mais il y a plus. L'employeur réalisant un profit en licenciant son ex-employé et en employant autrement son ex-salaire, cette nouvelle coopération doit être plus productive que l'ancienne. Cela ne se peut que de deux façons :

(i) ou bien l'emploi créé produit autant, mais coûte moins, que l'emploi détruit ;

(ii) ou bien il coûte autant, mais produit plus.

Dans le cas (i), le moindre coût est une économie, laquelle ne peut servir qu'à employer quelqu'un à produire quelque chose – et l'on se retrouve donc dans la situation (ii). Dans les deux cas, donc, le nouvel emploi que l'employeur fait de la richesse économisée grâce au licenciement de son ex-employé produit non seulement une richesse égale à celle qu'il produisait, mais aussi une richesse supplémentaire.

L'empêchement, par l'État, du licenciement en question serait donc non seulement injuste, mais aussi inefficace, puisqu'il impliquerait une destruction de richesse.

Quid de l'ex-employé ? Les changements induits par son licenciement et la réallocation de ce qui était son salaire lui permettront d'être réemployé, même très indirectement, par le salaire laissé vacant par son remplaçant dans son ancien emploi, plus le gain que celui-ci réalise en changeant d'emploi (sans gain, il n'aurait aucune raison d'en changer), plus le profit réalisé par son ex-employeur.

Illustrons cela. Soit X l'employeur, Y l'employé qu'il préférerait licencier, et Z l'individu dont il préférerait acheter les services à l'aide du salaire ainsi économisé. Obligeant X à « coopérer » avec lui, Y lui interdit de coopérer avec Z—ou, ce qui est la même chose, interdit à Z de lui faire concurrence. Appelons S la situation dans laquelle X emploie Y et n'emploie pas Z, et S' la situation dans laquelle X emploie Z et n'emploie pas Y. Ce que l'on peut tout d'abord montrer, c'est que, contrairement à S, S' coordonne les préférences de tous les individus concernés.

En effet, en S, il y a une discoordination flagrante : X préférerait employer Z, et Z préférerait être employé par X, mais cette interaction n'a pas lieu. La raison en est que Y leur impose par la violence légale sa propre préférence—être employé par X.

Cette interaction a lieu en S'. À la différence de Y en S, qui s'emparait par la force des moyens de X, X et Z n'emploient dans S' que leurs propres moyens, sans violer aucun droit de Y. En outre, en S', Y préfère lui-même ne pas être employé par X au salaire que Z accepte. Si le licenciement de Y est profitable à X, c'est que son emploi est *destructeur* de richesses : il coûte plus qu'il ne produit de richesses, c'est-à-dire ne bénéficie à X, et, à travers lui, à la société entière, à laquelle il offre son produit. Il détruit précisément cette richesse supplémentaire qui serait produite par l'emploi de Z. Il existe pour Y une possibilité de conserver son emploi actuel (plutôt que d'être licencié, puis réemployé par les richesses ainsi dégagées et créées): accepter

une baisse suffisante de son salaire pour que X puisse employer Z pour produire la richesse supplémentaire.

L'employé en instance de licenciement est donc face à l'alternative suivante : accepter—ou refuser de fournir tels services à tel prix ; c'est-à-dire accepter—ou refuser telle coopération avec X, et, à travers lui, avec tous les consommateurs concernés.

Dans notre hypothèse, il refuse, et son employeur réalise une économie, grâce à laquelle il s'offre les services de Z. Mais cela signifie ni plus ni moins que tous suivent le cours d'action qu'ils préfèrent parmi ceux qui leur sont actuellement offerts.

Contrairement à la violence légale, la libre concurrence coordonne les préférences de tous les différents individus. Elle est donc doublement préférable : tout d'abord, parce qu'elle est conforme au droit ; ensuite, parce qu'elle est un système de coopération plus efficace, puisqu'elle sélectionne les coopérations les plus productives.

#### *Concurrence inter- et intra-individuelle*

Mais, des concurrents, s'ils ne sont pas en conflit, ne sont en réalité pas même des adversaires. Contrairement à sa présentation courante, la concurrence ne consiste pas, pour chacun, à s'efforcer de faire mieux que les autres. La concurrence consiste, pour chacun, à *se* surpasser—et non à surpasser les autres.

On présente généralement la concurrence comme un phénomène comparatif : il y aurait une course, et le but de chaque concurrent serait d'arriver le premier, ou du moins de se classer le mieux possible—quelque soit son temps. Or la concurrence est tout autre chose. Si l'on veut conserver l'image de la course (bien qu'elle soit tout fait inadéquate, puisque la satisfaction de la demande future n'est pas plus que les voies

qui y mènent une ligne tracée d'avance<sup>19</sup>), alors il faut dire que la concurrence consiste pour chaque concurrent à faire le meilleur résultat, non pas relatif, mais absolu. Chaque concurrent essaie de réaliser, non pas le meilleur classement par rapport aux autres, mais le meilleur temps par rapport à lui-même. Le but, si l'on veut, est toujours de battre son propre record – quelques soient les résultats des autres.

La raison en est simple : ce que veut chaque concurrent, c'est faire le mieux possible – donc tout ce qu'il peut.

*Même si une moindre réussite suffisait à un concurrent pour surpasser tous les autres, il n'aurait aucune raison de s'arrêter là et de ne pas chercher à faire mieux, tant qu'il le peut encore. Inversement, puisqu'un concurrent ne pourra jamais faire mieux que tout ce qu'il peut, l'idée même de mesurer sa réussite à l'aune de celles des autres est une absurdité.*

Prenons un exemple concret. Soit un constructeur automobile. On a l'habitude de dire qu'il cherche à offrir une voiture meilleure que celle de ses concurrents parce que, s'il y parvient, c'est-à-dire si son modèle satisfait mieux la demande que ceux de ses concurrents, il lui procurera plus de revenus qu'à eux. Mais cela est simplement faux. En réalité, tout constructeur automobile digne de ce nom cherche à offrir la meilleure voiture possible, c'est-à-dire le modèle qui satisfera le mieux possible la demande, lui procurant ainsi le plus de revenus possibles – et ce, quoi que fassent ses concurrents.

Cela est particulièrement clair dans le cas du constructeur automobile le plus compétitif : pourquoi se contenterait-il de faire tout juste mieux que tous les autres, lorsqu'il peut se procurer plus de revenus en faisant mieux encore ? Il est très clair, dans son cas, qu'il cherche non pas à surpasser tous les autres, mais à les surpasser autant que possible – donc à faire tout le mieux qu'il peut.

---

<sup>19</sup> Cf. Chapitre 7.

On s'exprime donc improprement lorsque l'on dit que des producteurs concurrents « se font concurrence », ou lorsque l'on parle de la « concurrence entre producteurs ». Fondamentalement, la concurrence n'est pas une relation entre producteurs différents, mais une relation entre chaque producteur et lui-même—ou, si l'on veut, la relation entre chaque producteur et le Marché, c'est-à-dire l'ensemble des consommateurs, dont il essaie de satisfaire la demande autant qu'il le peut.

Il est certes possible qu'un producteur particulièrement compétitif prospère au détriment d'autres dont il se procure des parts de marché. On dira alors que ces derniers « souffrent de sa concurrence ». C'est là, au fond, tout ce que l'on entend couramment par ce terme. Mais il s'agit là d'un phénomène contingent, lequel n'a rien à voir avec l'essence de la concurrence. Car il est tout aussi possible, par exemple, qu'un tel producteur accroisse le marché pour l'ensemble des concurrents, par exemple en inventant un nouveau modèle de voiture, bientôt imité, satisfaisant une nouvelle demande. Il faudrait dire, alors, que les autres producteurs « bénéficient de sa concurrence »—preuve que cette dernière est, en termes absolus, la faculté propre de chaque producteur à satisfaire les consommateurs.

Et, à la réflexion, il n'y a vraiment rien d'étonnant à ce que la concurrence soit, en réalité, l'effort autonome de chaque producteur en vue de *se surpasser*—c'est-à-dire de faire mieux que ce qu'il ferait sans un dernier effort. Car il ne s'agit là de rien d'autre que d'un cas particulier de *l'effort constant de chaque individu en vue de son meilleur vécu futur* : il s'agit de cet effort qu'est sa *vie* même, dans le cas particulier de l'activité économique, c'est-à-dire de l'offre marchande de biens et de services.

Une fois compris que la concurrence est un effort *autonome* de chaque concurrent—un effort de maximisation de son revenu monétaire, fondé sur l'effort fondamental de maximisation de son revenu expérientiel, lequel est sa propre vie, dont la concurrence est la manifestation économique—, il devient évident que c'est une *vérité logique* que la libre concurrence est juste est universellement profitable.

La libre concurrence, en effet, est simplement la liberté de la concurrence, laquelle se définit négativement par le fait que les producteurs ne soient pas empêchés de se faire concurrence à *eux-mêmes* pour satisfaire, chacun autant qu'ils le peuvent, les consommateurs.

C'est là non seulement le *droit* fondamental de chaque individu en tant que producteur, mais aussi l'organisation la plus *efficace* de la coopération sociale, et ce au bénéfice de l'ensemble de ses membres, à la fois en tant que producteurs et en tant que consommateurs.

On a coutume de décrire cette organisation comme un « ordre spontané ». En effet, la libre concurrence coordonne la coopération entre tous les différents individus sans que celle-ci soit réglementée, c'est-à-dire planifiée de manière centralisée et obligatoire. Il s'agit bien, alors, d'un ordre *spontané*, dans la mesure où il naît des interactions mêmes entre les individus, et ne leur est pas imposé par une autorité supérieure.

Il existe une différence fondamentale entre l'ordre naissant de la main visible de l'État, et l'ordre naissant « spontanément », comme par le fait d'une main invisible, de la libre concurrence. L'ordre décrété par l'État est en effet une configuration du Monde préférée par un groupe d'individus. En revanche, l'ordre spontané n'est pas *une configuration* du monde préférée et imposée par certains, mais la *libre coordination* entre les efforts de *tous* les différents individus en vue de la configuration future du Monde que *chacun* préfère.

Ce sont ces efforts qui sont spontanés, et qui tendent tout aussi spontanément à se co-ordonner. En effet,

*chacun de ces efforts tend à les coordonner tous, dans la mesure où il est un effort de maximisation, par un individu, de son revenu monétaire.*

Reprenons les deux situations précédemment évoquées S et S', en changeant simplement le fait que S soit maintenant un état antérieur à S' d'un Marché libre, et non la conséquence d'une réglementation gouvernementale.

Le passage de S à S' est le passage d'une situation de discoordination à une situation de coordination entre les préférences de tous les différents individus (les producteurs, X, Y et Z, et l'ensemble des consommateurs, « le Marché »). Dans notre hypothèse, cette coordination était le fait de X, lequel, motivé par la maximisation de son revenu monétaire, et trouvant une occasion de profit à coopérer, non plus avec Y, mais avec Z, coordonnait la production aux préférences des consommateurs.

C'est là, d'une manière générale, la logique de l'« ordre spontané ». En effet, un producteur quelconque gagne, en termes de revenu monétaire, lorsqu'il coordonne mieux la coopération entre les producteurs aux préférences des consommateurs. Logiquement, donc, dans la mesure où un individu maximise son revenu monétaire, il coordonne mieux la coopération entre les producteurs et avec les consommateurs. Et l'indication qu'une telle opportunité existe lui est donnée par l'anticipation d'un profit, laquelle est une différence entre la situation actuelle (S), telle qu'il la connaît par le système des prix, et une situation future (S') qu'il cherche à atteindre parce que son gain monétaire (et donc, toutes choses égales par ailleurs, expérientiel) y est meilleur. Ce profit n'est en effet rien d'autre que le revenu supplémentaire qu'il reçoit du fait de la meilleure coordination de la production à la satisfaction des consommateurs.

La meilleure coordination entre les efforts de tous les différents membres d'une société (producteurs et consommateurs) est donc le produit de cette part des propres moyens de chacun que l'on a précédemment appelé ses « facultés spéculatives », c'est-à-dire sa faculté à réaliser des profits en coordonnant les efforts et les préférences de tous les différents individus, et donc, tout d'abord, en concevant et anticipant des situations futures de meilleure coordination.

C'est là ce que l'on appelle aussi les « capacités entrepreneuriales » d'un individu. Mais il faut bien voir qu'elles ne sont pas le seul fait des « entrepreneurs » au sens courant : elles sont le fait de chaque participant au Marché, dans la mesure où il cherche à y maximiser son revenu monétaire.

Ainsi, un employé passant d'un emploi à un autre mieux rémunéré (comme Z) coordonne les préférences entre lui-même et son nouvel employeur, mais aussi entre eux et les consommateurs auxquels ils vendent leur produit. Et il réalise un profit précisément en raison de cette meilleure coordination entre les efforts de tous en vue de la maximisation de leur revenu expérientiel.

Bien entendu, son ancien employeur aurait peut-être préféré le garder. Mais, dans la nouvelle situation, il préfère ne pas payer à son ex-employé le salaire auquel il accepterait de continuer à lui vendre ses services. Sa préférence est donc bien, elle aussi, coordonnée à celles de tous les autres.

Ceci étant dit, on comprend bien pour quelle raison la libre concurrence fait émerger un ordre spontané entre tous les membres d'une société et coordonne de la manière la plus efficace possible leur coopération, et ce au bénéfice de chacun : c'est parce qu'elle n'est autre chose que la liberté de la concurrence, que cette dernière est l'effort de chacun en vue de maximiser son revenu monétaire, et que la maximisation de ce dernier ne s'obtient qu'en coordonnant mieux la coopération entre les producteurs et avec les consommateurs.

Maintenant, ce n'est bien entendu pas une nécessité que chaque individu cherche à maximiser son revenu monétaire. Plus exactement, tout individu cherche à maximiser son revenu expérientiel, et ce n'est *toujours* que dans *certaines limites* que cet effort fondamental se manifeste par la maximisation de son revenu monétaire.

En effet, la maximisation du revenu monétaire est de l'ordre de la production, or celle-ci vise une consommation future. Il est donc *nécessairement* un seuil au-delà duquel un gain monétaire supplémentaire (c'est-à-dire tout potentiel supplémentaire de consommation future) aurait une valeur expérientielle marginale<sup>20</sup> inférieure à une consommation *actuelle*.

Entre deux cours d'action possibles, il n'est donc absolument pas nécessaire qu'un individu préfère celui dont le revenu monétaire semble le plus grand. Ainsi, il se peut qu'un individu ait le choix d'écrire un roman à l'eau de rose, dont il pense qu'il lui rapporterait des millions, ou bien un roman expérimental, dont il sait qu'il lui rapportera bien moins en termes monétaires, et qu'il préfère néanmoins écrire le second, pour ce qu'il lui rapporte d'autre—par exemple en raison de sa volonté de devenir un « grand écrivain ».

Si les consommateurs préféreraient qu'il écrive un roman à l'eau de rose, c'est en les « privant » de cette plus grande satisfaction que notre écrivain se prive d'un plus grand revenu monétaire. Néanmoins, il ne les en prive pas véritablement, puisque son talent littéraire *lui* appartient.

Pour autant, il est clair, ici, que c'est dans la mesure où il ne cherche *pas* à maximiser son revenu monétaire qu'un individu agit de manière « égoïste », au sens courant, c'est-à-dire préfère une plus grande satisfaction pour lui-même à une plus grande satisfaction pour autrui. Contrairement à un préjugé populaire, égoïsme et vénalité ne vont pas de pair.

---

<sup>20</sup> Pour une définition de « valeur marginale », cf. Chapitre 4.

La conséquence de la liberté de la concurrence est que chaque individu tend à gagner, en termes de monnaie, la part qu'il contribue à la production, c'est-à-dire à la coopération sociale entre les producteurs, et avec les consommateurs. Ou, ce qui est la même chose, chaque individu gagne la mesure dans laquelle son propre effort en vue de vivre le mieux possible permet la satisfaction de ceux tous les autres.

Cette loi économique si essentielle se démontre de la façon suivante. Tant que le prix des services d'un individu dans un certain emploi y est inférieur à la valeur qu'ils y produisent, il existe une opportunité de profit à en acheter de nouvelles unités, donc à en faire monter le prix, et à en vendre le produit, donc à en faire baisser le prix. Et il en est ainsi, par exemple, jusqu'à ce que le prix auquel un employeur achète les services d'un individu pour un certain emploi y équivale au prix de leur produit (compte tenu de la dépréciation liée à la durée de la production).

Logiquement donc, plus la concurrence est libre, c'est-à-dire plus les individus sont libres de tirer profit des discoordinations existantes entre le prix et le produit de certains services, plus ces dernières tendent à diminuer, en nombre et en importance.

Dès lors, la valeur que les consommateurs donnent à un produit (le prix qu'ils sont prêts à payer pour chaque unité d'un certain stock) revient nécessairement, du fait de la libre concurrence des employeurs-vendeurs, à chacun de leurs coproducteurs en fonction de la part qu'il y contribue. Cela est vrai non seulement des employés, mais aussi bien des fournisseurs, ainsi que de leurs propres employés et fournisseurs, etc.

Si tel est le cas, alors ne peut rester aux entrepreneurs que la part qu'eux-mêmes ont au produit final de leur entreprise. Celle-ci est double<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Mises, 1949, et Rothbard, 1962.

a) Ils achètent les services de leurs employés et fournisseurs au *début* de la production, alors qu'ils en vendent le produit à la *fin* de sa production, donc à un prix supérieur en raison de la *durée* de la production. C'est-à-dire qu'ils gagnent le taux d'intérêt, le revenu du capital qu'ils ont *avancé* en achetant ces services.

Remarquons que le taux d'intérêt coordonne lui-même les préférences de tous les différents individus—leurs préférences temporelles. Il n'y a en effet que deux différences entre un employé et un employeur (un capitaliste). Tous deux cherchent à maximiser leur revenu expérientiel, tous deux cherchent, dans certaines limites, à maximiser leur revenu monétaire ; tous deux le font en coopérant de la manière la plus profitable possible avec autrui. La seule différence est leur appréciation du temps et du risque.

Pour ce qui est du temps, chacun déprécie à un certain taux une consommation future relativement à une consommation actuelle. Et c'est en raison de leurs taux relatifs que, de deux individus, l'un vend et l'autre achète un potentiel de consommation futur (services de production) contre un potentiel de consommation actuel (salaire).

Le taux d'intérêt est simplement le prix du temps auquel les préférences temporelles de tous les différents individus tendent à se coordonner<sup>22</sup>. Ainsi, si Y préfère \$100 actuels à \$110 dans un an, et si X préfère \$110 dans un an à \$100 actuels, alors X peut acheter à Y à \$100 des services dont il vendra le produit, dans un an, \$110. Le taux d'intérêt est alors de 10 %. Mais si X préfère \$105 actuels à \$110 dans un an, et si Z préfère \$110 dans un an à \$105 actuels, alors Z seul peut employer Y à \$105, et le taux d'intérêt tombe à moins de 5%.

Pour ce qui est du risque, un employé reçoit une rémunération certaine, un salaire que son employeur s'engage à lui payer, alors que ce dernier retire une rémunération incertaine de ses

---

<sup>22</sup> Cf. Mises, 1949.

efforts, puisque le prix futur du produit final ne peut pas être connu à l'avance.

b) La seconde source de revenu des entrepreneurs capitalistes est la rémunération (elle aussi incertaine) qu'ils retirent, non pas de leurs efforts d'accumulation de capital (épargne), mais de la qualité de leurs investissements, c'est-à-dire de leurs capacités entrepreneuriales à employer leur capital accumulé (les services qu'il permet d'acheter) de la manière la plus profitable possible pour les consommateurs.

C'est en spéculant correctement sur les préférences futures de ces derniers qu'ils réalisent des profits. Un profit est en effet la différence entre le prix d'un produit et, d'une part, le prix payé à ses coproducteurs pour leurs services, et, d'autre part, l'intérêt, pour la durée de la production, sur le capital avancé. Les entrepreneurs réalisent donc des profits en coordonnant plus efficacement la coopération entre les producteurs et avec les consommateurs.

Le profit est donc le revenu correspondant à la part que l'entrepreneur contribue *en tant que tel* (et non en tant que capitaliste) dans la coproduction d'un produit : son emploi des services des producteurs là où ils sont le plus créateur de richesse possible pour les consommateurs, ainsi que pour eux-mêmes. Ils coordonnent ainsi les préférences des producteurs et des consommateurs, c'est-à-dire de tous les différents individus.

Enfin, il faut ajouter que le profit est un revenu *temporairement* empoché par celui qui opère le passage à une situation de meilleure coordination – le temps de ce *passage*, précisément. Un entrepreneur réalise un profit en faisant passer des moyens de production d'un emploi (E) à un autre plus productif de valeur (E'), et cela jusqu'à ce que (conformément au principe selon lequel la valeur *marginale* d'un moyen varie en fonction inverse du nombre d'unités en stock<sup>23</sup>) leur valeur, augmentant en E et diminuant en E', s'y égalisent. À ce moment, il n'y a plus aucun

---

<sup>23</sup> Cf. Chapitre 4.

profit à employer ces moyens en E', puisqu'il y coûtent autant qu'ils y produisent – autant qu'en E, mais plus que cela n'était le cas auparavant. Le seul revenu de l'entrepreneur, alors, est l'intérêt sur le capital investi.

Ainsi donc, du fait de la liberté de la concurrence, chaque individu gagne la part qu'il contribue à la coopération sociale – qu'il soit employé ou employeur.

En outre, la liberté de la concurrence permet aussi à chaque individu d'y contribuer la part la plus grande qu'il puisse. Chacun est libre de s'y employer là où il le préfère, et notamment, s'il le préfère, là où son revenu monétaire est maximum.

Dans la mesure où il exclut le recours à la violence, aucun individu ne peut donc trouver à se plaindre de sa situation actuelle dans cet ordre social libre. Il en est *seul* responsable, puisqu'elle est la conséquence de ses *seules* spéculations et préférences antérieures. Il y a accédé librement, sans avoir été jamais contraint par quiconque de renoncer à une meilleure situation future. Et s'il pense valoir mieux, il n'a qu'à le prouver à l'avenir, puisqu'il est libre de le faire.

### *Société et Monde Libres*

Le concept de concurrence peut – et doit même – être élargi pour désigner, non seulement l'effort individuel de maximisation du revenu monétaire, mais l'effort individuel de maximisation du revenu expérientiel. En effet, si les individus produisent et acquièrent des moyens par l'échange, ce n'est que pour les consommer, c'est-à-dire les employer afin d'accéder aux vécus futurs qu'ils préfèrent.

Par définition, alors, la liberté de la concurrence permet à tous les différents individus membres d'une société de vivre aussi

bien qu'ils le peuvent, donc la meilleure vie possible, et cela au sens propre que chacun lui donne.

Des propriétés privées étant nécessairement exclusives, les libres emplois que tous les différents membres d'une société font de leur propriété privée ne peuvent jamais s'entr'empêcher<sup>24</sup>. Il n'est donc absolument pas nécessaire de les réglementer pour les coordonner. Bien au contraire, une telle législation ne pourrait que violer la liberté de certains et les soumettre à d'autres. Tout ce qui est nécessaire, c'est que les droits de propriété, tels qu'ils sont économiquement produits, soient défendus – ce qui, nous l'avons vu, non seulement peut l'être par des moyens privés, mais ne peut même l'être qu'ainsi.

Dans une société libre, chacun est libre d'employer ses propres moyens pour en produire d'autres, ainsi que de défendre et consommer les moyens qu'il a lui-même produits. Tel est l'ordre d'une société libre, c'est-à-dire l'ordre que leur liberté instaure entre les membres d'une société. Celle-ci est alors conforme à un état de droit. Car un état de droit n'est pas une société dénuée de toute violence (ce serait là une société idéale dans laquelle la question du droit ne se poserait pas), mais de toute violence *légale*. C'est donc un état d'anarchie, aucun individu n'étant dépositaire d'une quelconque autorité sur aucun autre. Aucun individu n'y dispose d'aucun pseudo-droit, ou privilège, sur aucun autre, mais chacun jouit d'un droit plein et entier sur lui-même (ses propres moyens, ainsi que tout leur produit, dont cette part acquise par la conclusion de marchés avec autrui).

Dans une société libre, chaque individu est en droit de maximiser son revenu expérientiel sans en être empêché par la force, ni en empêcher autrui. On peut donc décrire une telle société par la formule :

---

<sup>24</sup> L'emploi de ce terme est une référence explicite à Leibniz. D'une manière générale, la philosophie leibnizienne et la théorie économique « Autrichienne » sont les deux piliers de cet ouvrage.

## DE CHACUN SELON SA VALEUR À SOI-MÊME SELON SES VALEURS.

« De chacun selon sa valeur », parce que chacun est libre d’y prouver et gagner ce qu’il vaut, c’est-à-dire la richesse qu’il produit, et notamment la richesse expérientielle dont il ouvre l’accès à autrui, et qu’autrui évalue en termes de richesse monétaire.

« À soi-même selon ses valeurs », parce que chacun est libre d’employer librement ce produit, ainsi que ses propres moyens, et toutes ses propriétés, selon son éthique propre, c’est-à-dire la vie qu’il préfère vivre<sup>25</sup>.

On parle couramment de la société comme d’un ensemble de relations, ou d’interactions, entre individus. En toute rigueur, pourtant, cela est inexact. En effet, lorsque plusieurs individus interagissent, il n’y a pas *une* relation *entre* eux tous. Lorsque deux individus font l’amour, par exemple, il y a non pas une, mais *deux* relations : il y a X qui fait l’amour avec Y, et Y qui fait l’amour avec X ; et ces deux relations ont lieu, non pas « entre » eux, mais *dans* la propre vie de *chacun* d’entre eux. De même, un marché inter-individuel consiste toujours, en réalité, en deux marchés intra-individuels. Comme on l’a vu, un individu échange toujours avec lui-même son *second best* contre son meilleur prochain vécu. D’une manière plus générale, « une » interaction quelconque « entre » plusieurs individus n’existe qu’en tant qu’elle est vécue, et elle l’est autant de fois qu’ils sont, par chacun d’entre eux.

On voit bien que, pour décrire une société composée uniquement de deux membres, X et Y, dont la seule interaction

---

<sup>25</sup> Cf. Chapitre 8.

consiste à faire une fois l'amour, ou n'importe quelle autre société, il est bien moins juste de dire qu'elle est un ensemble (égal à un) de relations entre (deux) individus, que de dire qu'elle est un ensemble de (deux) vécus individuels.

*Ainsi donc, une société, quelle qu'elle soit, n'est rien d'autre qu'un ensemble de vies individuellement vécues.*

Le vécu individuel est l'atome premier *et dernier* des phénomènes sociaux. Il n'y a jamais rien d'autre, dans quelque société que ce soit, que ce que tous les différents individus qui la composent sont actuellement en train de vivre.

Une société n'est jamais rien d'autre qu'une multiplicité de vies individuées. Allons plus loin. Les collectivistes pensent que « la » société est quelque chose de *plus* que les individus qui la composent, de même qu'une totalité est supérieure à la somme de ses parties. Mais c'est l'*inverse* qui est vrai. « La » société est quelque chose de *moins* que chacune des individualités qui la composent. « Elle » est une *partie* seulement de leurs vécus : ceux qui correspondent à des interactions avec autrui. « Elle » est la totalité de la vie de chacun, *moins* cette autre partie composée de ses vécus autarciques (ne consistant pas en interactions avec autrui).

En vérité, « elle » est *moins encore*. Car « elle » n'est pas la totalité de leurs interactions (de leurs vécus consistant en interactions avec autrui), mais uniquement de leurs interactions librement consenties.

Les interactions correspondant à des violences ne sont *pas* constitutives de « la » société, simplement parce que ce ne sont *pas* des associations. Bien au contraire, une interaction contrainte et forcée *empêche* toute association alternativement possible. Elle n'augmente pas, mais diminue l'association entre les individus. Elle est de l'ordre du conflit, destructrice de « la » société.

On pourrait dire qu'une violence est une interaction, mais non une inter-action. Il y a inter-action entre deux individus lorsqu'ils se servent réciproquement de moyens en vue des propres fins de chacun. Mais, un agresseur n'inter-agit pas avec autrui : il se sert au contraire de sa victime comme d'un simple moyen en vue de ses seules fins. De même, sa victime n'inter-agit pas avec son agresseur, mais lui résiste. (Une coercition seconde, en revanche, est une libre association. En effet, un individu ayant violé un droit d'un autre a contracté une dette envers lui et a donc consenti d'avance, du point de vue du droit, à ce que le remboursement lui en soit exigé).

« La » société consiste donc en un ensemble d'associations entre différents individus, lesquelles peuvent s'analyser comme une concaténation de marchés entre deux individus, lesquels peuvent s'analyser comme une conjonction de deux marchés intra-individuels. Par ces marchés, les différents individus coordonnent leurs vies, c'est-à-dire leurs efforts en vue de leur meilleur vécu futur – de la configuration future du monde que chacun préfère. Dans un tel Marché, chaque individu est donc toujours et constamment en train de vivre librement la vie qu'il préfère, étant donné le droit identique de chaque autre.

Enfin, une telle société ou Marché libre est nécessairement un *Monde* libre, car, étant dénué de toute violence légale, il est dénué de toute frontière entre territoires occupés. Dans un Monde libre, chaque individu vivrait la meilleure vie possible. « Le » Monde n'étant rien d'autre que l'ensemble des vies individuelles, un Monde libre serait donc le meilleur possible.



# Le Monde Réel



# Chapitre 4

## Régulation et Réglementation

### *Violence Légale et Dérèglement*

La différence entre le Monde libre précédemment décrit et le Monde réel est l'ensemble des violences légales par lesquelles les individus s'entr'empêchent de vivre aussi bien que possible. Bien que théorique, le premier est un point de référence et de comparaison. En tant que le meilleur possible parce que libre, c'est-à-dire dénué de toute violence légale, il permet d'affirmer que toute apparition d'une nouvelle violence légale détériore le Monde, et que toute suppression d'une violence légale existante l'améliorerait.

Les violences *légales* sont l'ensemble des actions publiques par lesquelles les États interfèrent avec le libre exercice des droits de propriété des individus. Ces actions publiques peuvent toutes être analysées comme l'inverse de marchés, c'est-à-dire comme des transferts *obligatoires* de ressources expérientielles. Contrairement à ce que prétendent ceux qui en bénéficient (soit parce qu'ils les commanditent et les reçoivent, soit parce qu'ils sont payés pour les effectuer), il est impossible de démontrer que ces transferts sont, bien que maléfiques pour ceux qui les subissent, « globalement » bénéfiques. Car il est impossible de comparer les profits et les pertes expérientiels qu'en retirent les *différents* individus.

Chaque individu peut comparer et compare effectivement, du point de vue de leur valeur relative, ses vécus futurs alternatifs. Ce faisant, il poursuit toujours celui qui lui semble *ex ante* le meilleur, au prix de celui qui lui semble le *second best*, c'est-à-dire s'efforce de réaliser un profit expérientiel. De même, chaque individu peut comparer et compare effectivement, du point de vue de leur valeur relative, le vécu atteint et ceux dont

il pense maintenant qu'ils auraient pu être alternativement atteints. Ce faisant, il peut réaliser *ex post* qu'il a subi une perte. En revanche, il est impossible de juger de la valeur relative des vécus de *différents* individus – simplement parce qu'il est impossible de les comparer.

Aussi bien, s'il est possible de dire que, du fait d'un transfert obligatoire, un individu réalise un profit expérientiel (c'est-à-dire accède à un meilleur vécu futur que celui auquel il aurait accédé sans ce transfert), et un autre individu subit une perte expérientielle (c'est-à-dire accède à un vécu futur de moindre valeur que celui auquel il aurait accédé sans ce transfert), il est en revanche dénué de sens de prétendre que ce transfert est « globalement » profitable et producteur de richesse expérientielle.

Il est donc impossible de justifier les violences légales en prétendant que le système des interactions entre les individus (la société) est, ainsi modifié, meilleur et mieux configuré qu'il ne serait sans ces interventions gouvernementales.

D'ailleurs, quand bien même cela serait-il le cas, cela ne *justifierait* en rien ces dernières, celles-ci étant de toute façon inacceptables du point de vue du *droit*.

Tout ce que l'on affirme, c'est donc :

(i) que contrairement au Marché libre, c'est-à-dire au système qu'il modifie par l'exercice de la force publique, l'intervention du gouvernement n'est *pas* universellement profitable, mais augmente les profits expérientiels de certains en imposant des pertes expérientielles à d'autres ;

(ii) que, contrairement à lui, elle n'est pas non plus conforme au droit.

Mais, outre cela, s'il est dénué de sens de prétendre que la violence légale / l'action publique est « globalement » bénéfique, on peut en revanche démontrer qu'elle est globalement maléfique—et cela parce qu'elle l'est *universellement*, c'est-à-dire pour chacun des participants au Marché. En effet, compte non tenu des pertes et des profits illégitimes qu'elle distribue immédiatement, l'intervention du gouvernement est universellement destructrice de richesse expérientielle, parce qu'elle détériore la coordination entre les efforts des membres d'une société en vue de leur meilleur vécu futur.

Ainsi, si l'intervention du gouvernement peut privilégier certains producteurs, elle ne le peut qu'aux dépens de tous les consommateurs. En tant que producteur, chaque individu a en effet intérêt à ce que l'État le protège de ceux qui sont plus compétitifs que lui. Mais les individus ne produisent qu'en vue de consommer ; or, en tant que consommateurs, ils n'ont pas intérêt à ce que l'État protège les producteurs les moins compétitifs, car la conséquence logique en serait que chacun ne pourrait exercer que l'activité dans laquelle il est le moins productif de tous. Ils n'y ont pas même intérêt en tant que producteurs.

L'analyse d'une hypothétique intervention étatique interdisant un licenciement profitable nous a déjà permis de voir que celle-ci détériore la coordination entre les actions des individus. Mais cela est vrai,

(i) non seulement de toute intervention du gouvernement dans l'économie,

(ii) mais aussi bien de la monopolisation, par l'État, du système judiciaire<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. Chapitre 6.

Dans l'un et l'autre cas, la violence légale dérègle nécessairement le système des *prix*—dans un cas, celui des biens ; dans l'autre, celui des maux. Or, c'est par l'intermédiaire de ce système d'incitations que les membres d'une société coordonnent leurs actions.

### *Prix de Marché*

On sait que la valeur d'un moyen (de consommation ou de production) est, pour chaque individu, la série de vécus futurs auxquels il lui permet d'accéder. On sait aussi qu'un individu accède toujours au vécu futur qu'il préfère, parmi ceux qui lui sont accessibles.

La première conséquence en est que chaque unité supplémentaire d'un certain moyen d'accès *a*, pour celui qui en dispose, une « valeur marginale » inférieure, puisqu'elle lui permet d'accéder à un vécu futur inférieur dans l'ordre de ses préférences<sup>27</sup>. D'où la loi découverte par Carl Menger [1871] selon laquelle la valeur marginale de chaque unité d'un stock de moyens d'accès décroît à mesure que le nombre d'unité en stock croît.

La seconde conséquence en est que la valeur relative de différents moyens dépend, pour chaque individu, de son stock de ces moyens, ainsi que de son ordre de préférence entre les vécus futurs auxquels leurs unités permettent d'accéder.

Ainsi, si *X* dispose de deux unités d'un moyen de consommation de type *a*, *X* dispose d'un certain potentiel de vécu futur =

---

<sup>27</sup> Le concept d' « ordre de préférence » pris en ce sens a été découvert par Menger, 1871, puis raffiné par Mises, 1949, et Rothbard, 1962.

Accéder au vécu auquel une 1<sup>ère</sup> unité de a permet d'accéder, c'est-à-dire à celui qu'il préfère parmi ceux auxquels une unité de a permet d'accéder.

Accéder au vécu auquel une 2<sup>nde</sup> unité de a permet d'accéder, c'est-à-dire à celui qu'il juge le *second best* parmi ceux auxquels unité de a permet d'accéder.

Mais, imaginons que l'ordre des préférences de X soit le suivant :

#1 – Accéder au vécu auquel une 1<sup>ère</sup> unité de a permet d'accéder

#2 – Accéder au vécu auquel une 1<sup>ère</sup> unité de b permet d'accéder

#3 – Accéder au vécu auquel une 2<sup>nde</sup> unité de a permet d'accéder

#4 – Accéder au vécu auquel une 2<sup>nde</sup> unité de b permet d'accéder

Il est clair, ici, que si X dispose de 2a, il préférerait disposer d'1a et d'1b. Une première unité de b a, pour X, une valeur marginale supérieure à une seconde unité de a.

Imaginons maintenant que Y dispose de 2b, alors que son ordre de préférence concernant ses propres vécus futurs est :

#1 – Accéder au vécu auquel une 1<sup>ère</sup> unité de b permet d'accéder

#2 – Accéder au vécu auquel une 1<sup>ère</sup> unité de a permet d'accéder

#3 – Accéder au vécu auquel une 2<sup>nde</sup> unité de b permet d'accéder

#4 – Accéder au vécu auquel une 2<sup>nde</sup> unité de a permet d'accéder

Y se trouve dans la situation inverse : il dispose de 2b, et préférerait disposer de 1b et d'1a.

Aussi, X consentirait à échanger 1a contre 1b, et Y consentirait à échanger 1b contre 1a. Et si cet échange a lieu, il est pour X et Y le moyen d'accéder simultanément à leur meilleur vécu futur.

Ayant eu lieu, il fait apparaître un prix, c'est-à-dire un taux d'échange auquel un marché a été réciproquement consenti et réciproquement profitable entre deux individus. Plus précisément, ce prix est le taux auquel les participants à ce marché (X et Y) sont *pleinement* satisfaits. En effet, ni X ne désire échanger une première unité de a contre une seconde unité de b, ni Y ne désire échanger une première unité de b contre une seconde unité de a.

Si tel était le cas pour un troisième individu Z, disposant comme Y de 2b, et ayant l'ordre de préférence suivant :

#1 – Accéder au vécu auquel une 1<sup>ère</sup> unité de a permet d'accéder

#2 – Accéder au vécu auquel une 1<sup>ère</sup> unité de b permet d'accéder

#3 – Accéder au vécu auquel une 2<sup>nde</sup> unité de b permet d'accéder

#4 – Accéder au vécu auquel une 2<sup>nde</sup> unité de a permet d'accéder

X échangerait avec lui 1a contre 2b, et n'échangerait pas avec Y. En effet, un individu s'efforce toujours, autant qu'il le peut, d'accéder à son meilleur vécu futur, et donc, toutes choses

égales par ailleurs, d'échanger 1a contre 2b, plutôt que 1a contre 1b, car 2b ont une valeur expérientielle supérieure à 1b.

À ce prix de marché, 1a/2b, Y ne participe pas au marché. Néanmoins, il est lui aussi pleinement satisfait puisque, à ce prix, c'est-à-dire étant données les préférences de X et de Z, lui-même préfère 2b à 1a. On peut donc élargir ce qui a été dit ci-dessus : un prix de marché tend toujours vers un taux d'échange satisfaisant pleinement *tous* les individus (participants ou non), étant donné les stocks et préférences de chacun. Pour cette raison, un Marché libre est intrinsèquement régulé, et n'a aucun besoin d'être dirigé de l'extérieur.

Un prix de marché communique une information concernant les préférences de tous les différents individus, étant donnés leurs stocks disponibles, entre deux moyens ; c'est-à-dire une information concernant leur rareté relative. (En effet, la « rareté » d'un moyen ne dépend pas seulement de sa quantité, mais aussi de son utilité. Un bien dont les unités seraient en très petit nombre, mais ne serviraient à rien, serait abondant, au sens économique du terme).

Le plus souvent, l'un des deux moyens est une monnaie, c'est-à-dire un moyen généralement accepté en échange. Les prix relatifs des différents moyens ainsi exprimés en termes d'un seul et même d'entre eux permettent de connaître la rareté relative de *tous*. C'est ce système de prix qui permet à tous les différents individus de coordonner leurs capacités et leurs besoins, et ainsi de vivre aussi bien qu'ils le peuvent. En effet, il est non seulement informatif, mais aussi incitatif.

Et c'est ce système que sabote l'intervention gouvernementale : en le réglementant, elle le *dérègle*, et le rend moins efficace.

## Exemples

Imaginons qu'un gouvernement décide arbitrairement d'interdire, par exemple, le commerce du sang.

Il faut tout d'abord noter ce que cette interdiction a d'étrange – ou plutôt ce qu'a de navrant le fait qu'elle semble normale au plus grand nombre. En effet, interdire un commerce, c'est interdire un libre-échange, c'est-à-dire interdire à des individus qui désireraient passer des marchés *entre eux*, coordonner leurs préférences, et se *satisfaire réciproquement*, de le faire. Bien entendu, le gouvernement et le plus grand nombre s'écrient que « le sang n'est pas une marchandise ». Mais, une marchandise est une chose dont un individu est propriétaire et qu'il offre en échange parce qu'il préfère, à un certain prix, la vendre plutôt que d'en disposer. Dire que « le sang n'est pas une marchandise », c'est donc dire que chaque individu n'est pas propriétaire de son propre sang. Le propriétaire d'une chose est celui qui décide de son emploi – qui est en droit, par exemple, de décider de la vendre ou de la conserver. Interdisant le commerce du sang, donc, le gouvernement nationalise le sang de ses citoyens. Plus exactement, il en prive par la violence ceux qui désireraient le vendre au prix du marché et en octroie la possession à ceux qui refusent qu'*autrui* vende son propre sang à quelque prix que ce soit. Passons.

Car le problème est précisément que le prix de marché du sang humain est inconnaissable. En interdisant le commerce, le gouvernement empêche que les individus se communiquent l'état de leurs besoins relatifs en cette matière. Ces besoins existent : certains individus ont besoin de sang, et d'autres seraient prêts à leur en céder, à certaines conditions. Simplement, le gouvernement empêche qu'ils se fassent connaître et désincite à les satisfaire.

D'autre part, la réglementation du Marché ne détruit pas seulement des informations : elle les remplace par d'autres, fausses. Ainsi, il se peut que notre gouvernement imaginaire

interdise le commerce du sang en obligeant à ce que la cession en soit gratuite. Une telle réglementation revient à faire croire que le prix de Marché du sang est nul – c'est-à-dire que le sang humain est dénué de valeur marchande, parce que abondant, et non pas rare.

C'est sur la base de cette fausse information qu'il contraint les individus à coordonner la satisfaction réciproque de leurs besoins. Or, comme tout plafonnement des prix, cette réglementation a pour effet de diminuer l'offre et d'augmenter la demande, c'est-à-dire, de créer des pénuries de sang. Pour les combler, l'État recourt alors à d'autres types d'incitations, comme la propagande scolaire et médiatique.

Au cours d'une conférence internationale sur les dons de sang ayant eu lieu à Pékin en Avril 2004, et coorganisée par l'OMS et la Fédération Internationale de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (FICR), la coordinatrice en charge de la sécurité des dons de sang au sein de l'OMS déclara, déplorant une grave pénurie de sang pour les transfusions à l'échelle de la planète, frappant surtout les pays en développement : « Nous n'avons pas assez de sang pour couvrir les besoins mondialement... nous savons qu'il y a des gens qui meurent ». Dans le même temps, pourtant, un responsable de la FICR, déclarait : « le commerce du sang doit être éradiqué ». Son argument ? « Le sang acquis *illégalement* apporte des risques incalculables d'infection ». Bien, mais le problème, ici, ce n'est pas le commerce, mais l'illégalité, c'est-à-dire l'*interdiction* du commerce – laquelle est aussi à l'origine de la pénurie de sang...<sup>28</sup> .

Mais prenons un autre exemple : celui des prétendues « crises économiques ». Il faut bien dire « prétendues », car celles-ci sont en réalité des crises *politiques*. Plus exactement, elles sont la manière dont les individus remettent en ordre leurs activités économiques après que le gouvernement les a sabotées en dérégulant leur système de coordination.

---

<sup>28</sup> Source : AFP, 13 Avril 2004.

Ainsi, la crise Américaine dite « des *subprimes* » de 2007 était, comme son nom l'indique, un crise du crédit. Pour simplifier, des crédits ont été accordés par les banques à des individus incapables de les rembourser, et pour acheter des biens (immobiliers) largement surévalués.

La question, comme l'indiquait Rothbard<sup>29</sup>, est de comprendre comment un tel « essaim d'erreurs » a pu apparaître. Il n'est pas étonnant que, parmi toutes les banques, certaines accordent certains prêts qui ne soient finalement pas remboursés, et pour acheter des biens qui s'avèrent avoir été mal appréciés. Une banque évalue toujours plus ou moins bien les risques que représentent les prêts qu'elle accorde, ainsi que les biens qu'ils servent à acheter. Mais comment expliquer que, à l'échelle d'un continent—les Etats-Unis, les banques aient, d'une manière générale et simultanément, commis des erreurs si importantes en nombre et en montant à ces sujets ?

Cela semble d'autant plus incroyable que les banques sont censées chercher à faire du profit, et non à prêter gracieusement sans se soucier d'être remboursées. Elles sont tout aussi censées s'intéresser de la valeur des biens immobiliers achetés, lesquels leur reviennent en cas de non remboursement d'un prêt.

Il est vrai que le fait que le gouvernement assure pratiquement les banques, via la Banque Centrale, qu'elles ne feront jamais faillite, c'est-à-dire diminue leur responsabilité, peut les inciter à se lancer dans des entreprises aventureuses. Mais, plus essentiellement c'est *la politique d'extension du crédit menée par la Banque Centrale Américaine qui est à l'origine de cet « essaim d'erreurs »*. En forçant le coût de l'emprunt à la baisse, la « Fed » a communiqué de fausses informations aux emprunteurs et aux prêteurs, ainsi que perturbé leurs incitations.

Alors que cette expansion du crédit boostait artificiellement le marché immobilier, les nouveaux dollars étaient prêtés (pour des raisons logiques, mais aussi politiques) à des individus auxquels les banques n'auraient pas fait crédit autrement, c'est-

---

<sup>29</sup> Rothbard, 1963.

à-dire à des emprunteurs trop risqués, rendus artificiellement et *illusoirement* crédibles. La crise, c'est-à-dire l'éclatement de la « bulle » et le retour à la réalité était donc inévitable.

Et la seule manière possible d'*éviter* de telles crises économiques (dans leurs effets, mais non dans leurs causes), à l'avenir, est de ne pas mener de politiques de manipulation du crédit et de la masse monétaire. Or de telles politiques n'auraient pas lieu si l'État ne monopolisait pas la monnaie, c'est-à-dire si celle-ci était libre et concurrentielle<sup>30</sup>.

On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Un dernier semble utile, néanmoins, en ce qu'il montre que, si la réglementation gouvernementale du Marché dérègle la coopération entre les individus en faussant leur système de communication, cela n'est pas moins vrai des politiques auxquelles l'opinion est le plus attachée.

Disons donc un mot rapide du « salaire minimum légal ». On croit généralement que cette réglementation a pour conséquence que les employeurs sont légalement obligés d'acheter les services de leurs employés à un prix minimum. Cela n'est pas tout à fait faux. Mais l'opinion se représente cela comme si les premiers employaient le même nombre des seconds, et comme si, au lieu de verser à certains un salaire inférieur, ils leur versaient un salaire supérieur : le salaire minimum légal.

Or c'est là une double erreur. Ce qu'il faut comprendre, tout d'abord, c'est que ce ne sont *pas* les employeurs qui décident du salaire, c'est-à-dire de la valeur des services de leurs employés,

---

<sup>30</sup> Pour une patiente explication contemporaine, cf. Salin, 1990.

Pour ce qui est de la théorie dite « Autrichienne » des crises économiques, une excellente introduction est Mises, 1936.

Il était inenvisageable d'analyser ici avec précision la crise dite des *subprimes*, dont la première vague de 2007 ne fut qu'un avant-goût. Cela aurait demandé de relever les différents types d'interventions gouvernementales en cause, ainsi que leur détail concret. Le lecteur anglophone pourra se référer à Woods, 2009.

mais les consommateurs. Aucun employeur, à moins de subir une perte, ne peut acheter les services d'aucun individu à un prix supérieur à la valeur que lui donnent les consommateurs – c'est-à-dire à la part qu'il contribue dans le produit final qu'il leur vend. De même, on l'a vu, aucun employeur ne peut leur acheter à un prix inférieur, une telle discoordination étant une opportunité de profit.

Que se passe-t-il, donc, lorsqu'un employeur est légalement obligé de verser à ses employés un salaire minimum ? Si celui-ci équivaut à la valeur réelle de leurs services, cette réglementation est sans effet et inutile. Elle n'est effective que si le salaire minimum légal est supérieur au prix auquel certains individus pourraient vendre leurs services sans cette réglementation. Mais, on l'a vu, aucun employeur, à moins de subir une perte, ne peut acheter les services d'aucun individu à une valeur supérieure à la part qu'il contribue dans le produit final qu'il vend aux consommateurs. La conséquence de cette politique est donc que les individus dont les services valent moins (selon les consommateurs) que le salaire minimum légal sont condamnés au chômage. Quant à l'employeur, il emploie moins d'individus qu'il ne le ferait s'il ne lui était pas interdit d'employer tout individu dont les services valent moins (selon les consommateurs) que le salaire minimum légal. Quant à ceux auxquels il verse ce dernier, ce sont ceux de ses employés dont les services ont (selon les consommateurs) précisément cette valeur. Pour eux, la réglementation en question ne change rien.

Pour être parfaitement exact, il faut ajouter que, la valeur d'un certain type de services étant, comme celle de toute autre chose, fonction inverse du nombre d'unités en stock, un employeur peut :

- (i) ou bien ne plus employer du tout un certain nombre d'individus dont les services ont une valeur marginale inférieure au salaire minimum légal,

(ii) ou bien employer un certain nombre d'entre eux seulement au salaire minimum légal,

(iii) ou bien les employer tous, mais « à temps partiel », c'est-à-dire acheter moins de services à chacun d'entre eux.

Sa préférence entre (ii) et (iii) dépend, entre autres choses, du type d'activité de son entreprise. Quant à la quantité de services (nombre d'unités) qui ne seront pas employés, alors qu'ils l'auraient été s'ils avaient pu être vendus et achetés à leur véritable prix (leur prix de marché), il est fonction de la différence entre ce dernier et le salaire minimum légal. Plus le salaire minimum légal augmente par rapport au prix de marché d'un certain type de services, plus la quantité de tels services pouvant être achetée diminue.

Le salaire minimum légal nuit donc à certains employés (ceux dont les services valent moins, selon les consommateurs), auxquels il est interdit de vendre leurs services, ainsi qu'aux consommateurs, puisque, la production étant moindre, le stock de produits finaux est moindre, donc chaque unité plus chère. Il y a là, clairement, une discoordination entre les préférences des employés condamnés au chômage et des consommateurs, laquelle provient du fait qu'il est interdit aux employeurs-vendeurs-de-produit-final de les coordonner et d'en tirer profit.

Bien entendu, les individus dont les services valent moins, selon les consommateurs, que le salaire minimum légal sont ceux dont les services ont le moins de valeur (pour les consommateurs), et notamment ceux qui ont le moins de formation et d'expérience professionnelle. De ce fait, le salaire minimum légal est surtout une barrière à l'entrée sur le marché du travail. Or, ce qui importe pour un individu, ce n'est pas le salaire auquel il peut accéder *au* marché du travail, c'est-à-dire y entrer (même s'il est très bas, équivalant à la valeur réelle de ses services), mais le salaire auquel il peut accéder *dans* le marché du travail, *après y être entré*.



# Chapitre 5

## Externalités

### *Définition*

Il est donc particulièrement risible que l'argument principal de ceux qui défendent la réglementation gouvernementale du Marché consiste à attaquer ce dernier en prétendant que l'efficacité de ce système est grevée par des problèmes d' « externalité ».

*Car les seuls problèmes d'externalités existants sont le fait de la réglementation gouvernementale du Marché*

Laquelle le rend moins efficace qu'il ne le serait s'il était débridé.

Mais, tout d'abord, qu'est-ce qu'une « externalité » ? Il s'agit d'une discoordination entre le coût ou le gain pour lui-même et pour autrui liés à une action d'un individu. Il y a deux types d'externalités :

Externalité positive = discoordination entre le gain lié à une action d'un individu pour lui-même et pour autrui.

Externalité négative = discoordination entre le coût lié à une action d'un individu pour autrui et pour lui-même.

Si le système des prix fonctionnait parfaitement, argumente-t-on couramment, de tels problèmes n'existeraient pas :

La coordination entre le gain lié à une action d'un individu pour lui-même et pour autrui serait le prix de marché payé par autrui à l'individu.

La coordination entre le coût lié à une action d'un individu pour autrui et pour lui-même serait le prix de marché payé par l'individu à autrui.

Mais, pour diverses raisons, poursuit-on, tel n'est pas le cas. Il est, prétend-on, des activités dont les producteurs ne seraient pas rémunérés à hauteur du gain qu'elles représenteraient pour autrui, de telle sorte que les premiers ne seraient pas suffisamment incités à les produire, et que l'État devrait, ou bien les subventionner, ou bien les produire lui-même.

Il en est ainsi, assure-t-on, des services publics. Par exemple de l'éducation : si l'éducation, notamment supérieure, n'était pas gratuite, certains individus ne seraient pas suffisamment incités à poursuivre leur formation en comparaison du gain qu'elle représenterait pour « la société ».

Une autre présentation courante de cette même idée insiste sur la figure du *free-rider*—sur le fait que les individus seraient incités à profiter gratuitement de certains biens dont on ne peut limiter l'accès aux seuls payeurs, de telle sorte que personne ne serait incité à financer leur production, et qu'ils risqueraient donc de ne pas être produits. Ici, l'exemple courant est celui de la Défense nationale.

Dans les deux cas, l'idée est qu'un système marchand serait incapable de coordonner les gains diffus liés à certaines activités à la rémunération de leurs producteurs—un problème que ne connaît pas l'État, qui peut *obliger l'ensemble* de ses citoyens à financer leur production.

À l'inverse, dit-on, la pollution liée à certaines activités est un coût qui n'est pas communiqué dans le coût de leur production.

Pour cette raison, un individu exerçant une telle activité est incité à tirer profit de cette externalité, c'est-à-dire à s'enrichir aux dépens d'autrui, en empochant la différence entre ce que lui rapporte cette activité et ce qu'elle lui rapporterait si le coût de sa production était coordonné à son coût pour autrui.

De ce fait, conclue-t-on, l'État doit taxer de telles activités pour résorber cette discoordination. En effet, un système marchand serait incapable de coordonner le coût de leur production aux coûts diffus liés à ces activités.

Mais, à la réflexion, ni l'un ni l'autre de ces arguments contre l'efficacité du système marchand, et pour l'efficacité de sa réglementation gouvernementale, n'est recevable.

En premier lieu, il importe de clarifier la définition même de l'« externalité ». En effet, celle-ci n'a de sens que s'il est question du fait que l'action d'un individu peut porter à conséquence sur la *propriété* d'autrui sans que cela porte conséquence sur la sienne. Sans cette précision, le concept d'« externalité » a une telle extension qu'il perd toute signification : il est bien entendu que chaque action de chaque individu a pour conséquence des gains et des coûts expérientiels pour autrui, qui ne se reflètent pas dans le gain et le coût liés à cette action pour l'individu lui-même, et cela même dans un système marchand parfait : car un tel système est un système de prix, or seuls des droits de propriété peuvent en avoir un.

Ainsi, le fait que je vende mon sang peut désespérer autrui ; mais cela n'est pas une externalité, car autrui n'est pas propriétaire de mon sang. Le désespoir d'autrui est ici une « internalité » de sa part. Ce n'est pas le fait que je vende mon sang qui en est à l'origine, mais le fait qu'autrui fasse dépendre son propre bonheur d'un facteur sur lequel il n'a aucun droit : l'emploi qu'un autre que lui (moi-même) préfère faire de ses propriétés privées. Or, si autrui a lui-même une préférence quant à l'emploi de mes propriétés privées, je ne lui fais subir aucun coût lorsque je les emploie comme je le préfère. Le coût en question, c'est autrui qui se le fait subir.

Le concept d'« externalité » ainsi clarifié, il devient évident que le système marchand, c'est-à-dire le libre emploi, par chaque individu, de ses propriétés privées, ne peut pas produire d'externalités négatives, des propriétés privées étant *exclusives* les unes des autres.

Une (véritable) externalité négative est une violation de propriété, c'est-à-dire une infraction au système marchand. Les seules sources d'externalités négatives sont donc les violences illégales et légales.

Concentrons-nous sur les secondes. Le Marché est un système au sein duquel tous les différents individus coordonnent librement l'exercice de leurs droits de propriété. Et c'est sa réglementation par le gouvernement, parce qu'elle le dérègle, qui est source d'externalités négatives. Ainsi, si le gouvernement interdit le commerce du sang, l'individu dont il était précédemment question, lequel préférerait que je ne me vende pas mon sang, tire profit d'une infraction à mon droit de propriété sur mon propre corps ; c'est-à-dire d'une externalité négative.

D'autre part, comment sait-on qu'une externalité négative existe ? Puisqu'il s'agit d'un gain illégitime produit de la violation d'un droit, son existence ne peut être que judiciairement prouvée. C'est-à-dire qu'un individu qui prétend qu'un autre lui fait subir une externalité négative doit prouver :

Qu'il est légitimement titulaire d'un droit sur telle propriété,

Et que telle action de tel autre viole ce droit.

La question est donc : s'il existe de tels problèmes externalités négatives au sein d'un système, pourquoi ne sont-ils pas réglés ?

À cette question, il ne peut y avoir que deux réponses. En premier lieu, le fait de prouver judiciairement l'existence d'une externalité négative a, comme toute action, un coût. Toutes choses égales par ailleurs, donc, un individu n'entreprend de demander la réparation d'une externalité négative dont il se croit victime qu'à condition que cette dernière représente un coût supérieur à sa démonstration judiciaire.

Plusieurs choses sont à remarquer, ici. Tout d'abord, puisqu'il n'existe aucun autre moyen de produire l'information correspondante, il n'existe aucun autre moyen de régler le problème des externalités négatives que de laisser le système judiciaire fonctionner librement et concrètement.

Ensuite, lorsque le coût impliqué par la réparation d'une externalité lui est supérieur, et que l'individu qui s'en pense victime y renonce, cela signifie qu'il *préfère* ne pas la faire réparer. Dans ce cas, il est impossible de savoir si l'externalité négative en question existe réellement ou non, puisque l'on n'en a précisément pas la preuve. Ou, plus exactement, il est démontré qu'elle n'existe *pas* ; car une externalité négative n'existe que si elle implique, pour celui qui la subit, un coût, relativement à une situation dans laquelle il ne la subirait plus. Mais ce serait un sophisme que de ne pas prendre en compte, dans ce calcul, les frais de justice – même si ceux-ci ne doivent être qu'avancés, pouvant être finalement imputés au responsable.

Si un individu se pense victime de pollution, s'il estime son coût suffisant pour justifier sa démonstration judiciaire, et s'il est libre d'en demander la réparation, alors le problème sera réglé, soit parce qu'il ne sera pas démontré que cette externalité négative existe, soit parce qu'il sera démontré qu'elle existe, et que son auteur sera légitimement contraint à supporter le coût qu'il faisait auparavant illégitimement subir à autrui.

Dans un système de Marché, chaque individu est libre de demander réparation des droits qu'il estime violés. Mais tel n'est pas le cas dans un système réglementé.

En second lieu, en effet, c'est l'intervention du gouvernement dans le système marchand qui empêche le règlement ci-dessus décrit des problèmes d'externalités négatives.

On comprend bien que, si un individu se pense victime de pollution, s'il estime son coût suffisant pour justifier sa réparation, et s'il ne la demande pas la réparation, ce ne peut être que parce qu'il est empêché par la force (ici « publique ») d'exercer le droit de propriété correspondant.

Prenons le cas de la pollution automobile, cas bien connu d'externalité négative. Si les voies de circulation étaient privativement appropriées, les individus victimes de pollution automobile seraient en droit d'en demander réparation auprès des producteurs de cette externalité négative : les propriétaires des voies de circulation. De ce fait, ce coût serait communiqué dans leur coût de fonctionnement, et se refléterait donc dans la « politique » de leurs propriétaires – par exemple, dans les prix payés par leurs différents types de clients (de pollueurs).

Mais, les voies de communication étant un « bien public », c'est-à-dire en fait un bien d'État, étatique approprié (par la violence légale), cette régulation est empêchée<sup>31</sup>. Et en lieu et place de cette libre coordination, le gouvernement recourt à divers expédients inefficaces.

Ou bien il ne fait rien, c'est-à-dire que sa réglementation est nulle. Cela revient à imposer un prix = 0 au voies respiratoires de ses citoyens, et à *produire* l'externalité négative en question.

Ou bien il régleme positivement, soit en interdisant certains véhicules, soit en les taxant diversement, etc. Cette seconde politique ressemble grandement à celle des propriétaires privés évoqué ci-dessus. Il existe une grande différence, cependant. C'est que le gouvernement ne peut pas connaître le coût que représente l'externalité négative en question, précisément parce qu'il empêche la production de cette information. De ce fait, ne connaissant pas la discoordination entre le coût de fonctionnement de son activité (en tant que propriétaire des

---

<sup>31</sup> L'origine de ce type d'explication se trouve dans Rothbard, 1973.

voies de circulation) et son coût pour les victimes de pollution automobile, il ne peut pas les coordonner.

De ce fait, il est dans l'impossibilité de savoir s'il taxe trop ou pas assez, c'est-à-dire de savoir si son intervention est efficace, ou non. Or, qu'il taxe trop ou pas assez, il produit une externalité négative, soit pour les pollueurs, soit pour les pollués ; et il empêche la solution de ce problème par le Marché—le seul système qui permette de connaître le prix auquel se coordonnent les coûts de la circulation automobile pour les automobilistes et pour autrui (en termes de pollution). À ce prix de Marché, la coordination entre les droits de tous les différents individus de vivre leur propre vie est optimale.

Notons, en outre, que les recettes de cette taxe inefficace ne sont de toute façon pas reversées aux victimes de pollution automobile. De telle sorte que cette externalité négative subsiste, même diminuée, et que le gouvernement empoche simplement une nouvelle taxe—s'appropriant ainsi, après les voies de circulation automobile, les voies respiratoires de ses citoyens.

Enfin, il est possible, et extrêmement probable, que le gouvernement recourt, non seulement à la taxation, mais aussi à d'autres mesures inefficaces. Les hommes politiques ne posent pas les problèmes d'externalité négative en termes individuels (en termes de violations individuelles de droits individuels), mais en termes collectifs. Cela se comprend aisément, puisque ce n'est qu'en les posant en ces termes qu'ils peuvent faire croire que seule l'intervention du gouvernement peut les résoudre.

Ils décident donc d'interventions et de réglementations dont le but n'est pas de résoudre les problèmes individuels (c'est-à-dire les seuls qui existent, puisque ce sont les seuls à être vécus), mais de faire croire aux électeurs que le gouvernement se charge de tel « problème collectif ». Ce qui leur importe, c'est donc que ces mesures soient spectaculaires—quand bien même inefficaces<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Cette idée est avancée, par exemple, par Salin, 2000.

Ainsi, un gouvernement pourrait décider d'interdire les 4x4, mesure spectaculaire, montrant que les hommes politiques au pouvoir « prennent à bras le corps » cette « grande cause nationale » qu'est la « lutte contre la pollution ». En plus d'être spectaculaire, une telle mesure serait certainement populaire, les propriétaires de 4x4 étant relativement peu nombreux et fortunés—donc haïssables. Pourtant, une telle mesure serait parfaitement inefficace. Tout d'abord, il se peut que les 4x4 polluent moins que les vieilles voitures (même si chaque 4x4 pollue plus, les vieilles voitures étant en plus grand nombre). Mais il serait bien moins populaire d'interdire les véhicules d'un grand nombre de citoyens moyennement ou peu fortunés. Ensuite, il se peut qu'un individu préfère rouler en 4x4 (pour des raisons expérientielles qui lui sont propres de confort, de sécurité, de frime, etc), même compte tenu du surcoût dû à la prise en compte d'une externalité négative antérieure (en termes de dédommagement et de prix d'accès aux voies de circulation, et/ou d'améliorations technologiques du véhicule, ou de son carburant ; etc.). Dans ce cas, l'interdiction des 4x4 est inefficace, c'est-à-dire sous-optimale.

### *Externalités Positives*

Passons à la question des externalités *positives*. De même que pour les externalités négatives, le problème fondamental est : comment sait-on qu'elles existent. Ayant précisé le concept d' « externalité », on y a apporté la réponse suivante : il y a externalité lorsque l'action d'un individu interagit avec une *propriété* d'un autre individu sans que cette interaction et sa conséquence se reflètent dans le gain / coût lié à son action pour le premier individu. Et l'existence d'une telle externalité est communiquée par l'exercice que le second fait de son droit correspondant, par exemple en demandant la réparation, dans le cas d'une externalité négative.

Maintenant, comment sait-on qu'une externalité *positive* existe ? Pour qu'il y ait une telle externalité, il faut que l'action d'un individu, non pas prive autrui d'un gain expérientiel (sans que ce coût pour autrui soit reflété dans le coût lié à cette action pour cet individu), mais lui en donne un (sans que ce gain pour autrui soit reflété dans le gain lié à cette action pour cet individu). Mais, la seule démonstration possible du fait qu'un tel transfert a lieu serait le fait que l'individu censé le recevoir le prouve en offrant, pour qu'il ait lieu, de céder à l'individu censé en être à l'origine une contrepartie. La valeur monétaire de cette dernière prouverait / communiquerait alors celle du transfert en question pour celui que le reçoit, et démontrerait donc son existence.

Or, si tel était le cas, il ne s'agirait précisément pas d'une externalité, puisque le gain lié à ce transfert pour autrui se refléterait dans le gain lié à ce transfert pour celui qui en est à l'origine.

Reprenons les exemples précédemment donnés de ce que l'on prétend couramment constituer des externalités positives. Le premier était celui de l'Éducation Nationale. Comment connaît-on le bénéfice, c'est-à-dire le gain expérientiel, que « la société », c'est-à-dire tous les différents individus qui la composent, retirent de la formation de chacun ? On ne le connaît que par le coût monétaire qu'ils sont prêts à encourir pour s'approprier ses services. Ce coût monétaire, c'est la rémunération que chaque individu retire de son activité professionnelle. Celle-ci est, en termes monétaire, la valeur, pour autrui, de ses produits. Toutes choses égales par ailleurs, elle est d'autant plus grande que l'est sa formation, laquelle constitue précisément un investissement en gains de productivité (en « capital humain », comme l'on dit assez maladroitement).

Ceci étant dit, comment peut-on prétendre savoir, par exemple, que « si l'éducation, notamment supérieure, n'était pas gratuite, certains individus ne seraient *pas suffisamment* incités à poursuivre leur formation en comparaison du gain qu'elle représenterait pour la société » ? De quel chapeau sort-on cette

« insuffisance », cette discoordination entre le gain lié à la meilleure formation d'un individu pour autrui et pour lui-même ?

Toute formation a un coût, et la seule question, ici, est de savoir s'il est supporté par celui qui la reçoit, ou bien si l'État le fait subir à d'autres que lui. De même, toute formation implique un gain en termes de productivité (expérientielle) future. Plus exactement, chaque nouvelle unité de formation (par exemple chaque année supplémentaire) a un coût marginal supérieur et un gain marginal inférieur à la précédente. De ce fait, si celui qui supporte le coût de la formation d'un individu est celui-la même qui la reçoit et en reçoit les gains, cet individu est incité à se former jusqu'à ce que coûts et gains marginaux s'égalisent, c'est-à-dire de manière optimale pour lui-même et pour autrui. Si son incitation est uniquement monétaire, il est incité à se former jusqu'à ce que

(i) son coût

=

(ii) le gain monétaire qu'il s'attend à en retirer

=

(iii) le prix des services qu'elle lui permettra d'offrir à autrui ;

si l'on précise que (i) représente la valeur dépréciée de (ii) et de (iii) à raison de la durée de la formation, et que (iii) est spéculée, par exemple sur la base du prix actuel de tels services<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Ceci appelle une dernière précision : le gain monétaire qu'un individu retire de sa formation équivaut, non pas au revenu entier qu'il tire de son activité, mais uniquement à cette part de son revenu qui est due à sa formation.

Il est bien entendu parfaitement possible qu'un individu prenne en compte, dans sa préférence en matière de formation, non seulement le gain monétaire futur qu'elle représente, mais aussi d'autres gains expérientiels, présents (en raison de son goût pour telle formation), ou futurs (en raison de son goût pour l'exercice même de telle activité professionnelle). Dans ce cas, le coût de sa formation est supérieur au gain qu'en retire autrui, mais égal au gain qu'en retire la société entière (autrui + cet individu lui-même). Et il n'y a là aucun problème d'externalité.

En revanche, si l'individu qui reçoit une formation et en reçoit les gains n'est pas celui qui en supporte le coût, cet individu est incité à se former jusqu'à ce que ses coûts et gains marginaux s'égalisent, c'est-à-dire trop, ou mal, relativement au gain qu'autrui en retire. Et il y a bien alors un problème d'externalité, mais négative, dont l'État est la cause.

Ce problème d'externalité négative est un problème de *free-ride* : l'éducation, notamment supérieure, étant gratuite, certains individus profitent sans supporter le coût de sa production de ce bien en libre accès.

Mais il est une façon bien simple de résoudre ce problème : il suffit, de ne pas ouvrir grand l'accès à ce bien et de ne pas collectiviser le coût de sa production, c'est-à-dire de ne pas en faire un bien produit par l'État, gratuitement distribué et financé par l'impôt (un service public).

Si ce bien était privativement produit, l'accès en serait limité aux seuls payeurs – c'est-à-dire que le coût de sa production serait supporté par ceux qui décident d'en recevoir les gains (de l'acheter).

On prétend, cependant, que certains biens sont tels qu'il est impossible d'en limiter l'accès aux seuls payeurs, de telle sorte que chacun serait incité à en retirer les gains, mais que personne ne serait incité à supporter le coût de leur production ; de telle sorte que de tels biens ne seraient pas produits s'ils ne l'étaient par l'État – lequel a, contrairement aux producteurs privés, le pouvoir de contraindre ses citoyens à payer.

Remarquons que, ni l'éducation, ni l'assurance-santé, ni l'assurance-chômage, ni l'assurance-vieillesse, etc., ne posent de tels problèmes en eux-mêmes ; mais qu'ils posent de tels problèmes, comme on l'a montré avec l'éducation, une fois que ces biens sont monopolisés par l'État qui y ouvre grand l'accès et en finance la production par l'impôt.

D'une manière plus générale, on peut démontrer que :

Ou bien un bien est effectivement tel qu'il est impossible d'en limiter l'accès aux seuls payeurs, mais alors il est aussi impossible de démontrer qu'il pose un quelconque problème d'externalité positive,

Ou bien cette prétendue impossibilité tient uniquement au fait que l'État monopolise sa production, en ouvre grand l'accès, et collectivise le coût de sa production ; mais alors le problème posé est un problème d'externalité négative dont l'État est la cause.

Démontrons le premier point. Comme on l'a expliqué, il faudrait, pour que soit démontré qu'un bien constitue une externalité positive pour un individu, c'est-à-dire qu'il en retire un gain expérientiel, qu'il le prouve en acceptant d'en supporter le coût / d'en payer le prix. C'est-à-dire qu'il faudrait que ce ne soit pas une externalité.

Logiquement, donc, il est absurde de prétendre qu'un bien dont le financement est obligatoire constitue une externalité positive, puisque cela interdit, précisément, de le savoir.

Pour cette raison, le concept d' « externalité positive » est la porte ouverte à n'importe quoi. Ainsi, imaginons que les membres du gouvernement décrètent que leurs citoyens seraient tous très heureux que leurs leaders aient une villa sur la côte, et que la seule raison pour laquelle ils ne financent pas spontanément un tel projet est le fait qu'aucun d'entre eux n'en retirerait un bonheur suffisant pour le financer en totalité, et

qu'aucun d'entre eux ne pourrait être exclu de ce bonheur une fois les villas construites. Sur cette base loufoque, les membres du gouvernement peuvent taxer les citoyens pour financer leurs villas côtières et prétendre résoudre ainsi un problème d'externalité positive... .

Bien entendu, rien ne prouve que les citoyens préfèrent savoir que leurs leaders ont une villa sur la côte plutôt que de conserver la part de leur revenu qui leur est confisquée pour les construire. Mais, d'une manière générale, rien ne prouve que la solution d'une prétendue externalité positive satisfasse qui que ce soit – sinon les hommes politiques qui décrètent qu'un tel problème se poserait sans leur intervention.

D'autant plus que, ne sachant jamais si un problème d'externalité positive existe, ou non, on ne peut jamais non plus en connaître le montant, et donc y proportionner la production du bien correspondant de telle sorte que le montant de la taxe coordonne, pour chaque individu, le coût qu'il supporte, et le gain qu'il en retire. C'est-à-dire que l'on ne peut jamais savoir si l'on résout, ou non, le problème inventé, ou bien si l'on invente un véritable problème. À quel nombre de pièces et taille de piscine par villa la satisfaction des citoyens serait-elle optimale ? En deçà, l'externalité positive reste ; au-delà, il y a externalité négative.

Allons plus loin : le fait qu'un prétendu problème d'externalité positive doive être réglé par l'impôt, c'est-à-dire le fait que le coût de la production du bien correspondant doive être imposé, prouve suffisamment que ceux qui en supportent le coût préféreraient ne pas en retirer les gains que l'on postule qu'ils en retirent. Car, si tel était le cas, ils paieraient volontairement ce prix, parce qu'ils le préféreraient plutôt que de ne pas recevoir les gains expérientiels correspondant.

En effet, si une telle opportunité existe, et si les individus concernés sont libres d'en tirer profit, pourquoi ne le font-ils pas ? Et s'ils ne financent pas volontairement l'activité en

question, n'est-ce pas la preuve que le coût de sa production excède les gains qu'ils en retireraient ?

Ceux qui refusent cette conclusion se fondent sur deux sophismes. Le premier, que l'on a déjà vu, consiste à prétendre que ces biens sont « par essence » tels que l'on ne peut en exclure les *free-riders*. En fait d'essence, cela revient à ne pas tenir compte d'une part essentielle du coût de leur production : la part représentée par le coût de l'exclusion des non-payeurs. Les biens que l'on prétend non exclusifs par essence sont en fait simplement des biens auxquels on ne peut limiter l'accès qu'à un coût prohibitif. Et c'est étant donnée cette part du coût de leur production que ceux qui financeraient *peut-être* la production de ces biens si cette part était moins élevée, préfèrent ne pas le faire.

Le second consiste à faire avec les coûts de transaction ce que le premier fait avec les coûts d'exclusion. Certainement, la production de certains biens est avortée parce que l'accord nécessaire entre ceux qui la financeraient ne pourrait être obtenu qu'à un coût prohibitif. Mais, là encore, les coûts de transaction sont une part essentielle du coût de la production de n'importe quel bien, et il ne peut donc y avoir aucune raison de ne pas les prendre en compte. À nouveau, c'est étant donnée cette part du coût de leur production que ceux qui financeraient *peut-être* la production de ces biens si cette part était moins élevée, préfèrent ne pas le faire.

Mais, répétons-le, « peut-être » est en italique parce qu'il est *impossible* de le savoir, et donc de se servir de cet argument pour justifier la production publique de ces biens.

Passons au second membre de l'alternative—que je crois utile de rappeler :

Ou bien un bien est effectivement tel qu'il est impossible d'en limiter l'accès aux seuls payeurs, mais alors il est aussi impossible de démontrer qu'il pose un quelconque problème d'externalité positive,

*Ou bien cette prétendue impossibilité tient uniquement au fait que l'État décide de le produire, c'est-à-dire de collectiviser le coût de sa production, et d'en ouvrir grand l'accès ; mais alors le problème posé est un problème d'externalité négative dont l'État est la cause.*

Après l'Éducation Nationale, notre deuxième exemple d'externalité positive (selon l'opinion courante) était celui de la Défense Nationale.

De fait, on pense généralement que la Défense Nationale est un service « public »,

(i) dont on ne pourrait exclure les non-payeurs, que l'État peut donc seul financer par l'impôt,

(ii) et qu'il *doit* produire, parce que ses citoyens en retirent un bénéfice.

Pour ce qui est de (ii), ce point est suffisamment critiqué par ce qui vient d'être démontré, à savoir : qu'il est impossible de savoir, pour chaque citoyen, s'il retire — ou non un bénéfice de la production de biens dont le financement est obligatoire, parce qu'il est impossible de connaître la valeur qu'il donne aux services qu'il reçoit, et de la comparer au prix auquel on le force à les acheter.

On pourrait être tenté de dire qu'il s'agit là d'un argument bien abstrait, tout homme ayant intérêt à voir sa personne et ses biens nationalement défendus. Il ne serait pas difficile, pourtant, de trouver des contre-exemples. Mais, plus important est le fait qu'aucun homme n'y a intérêt

Quelque État qui *se* défende (il n'est pas certains que les Coréens du Nord aient intérêt à la Défense Nationale du régime Nord-Coréen)...

Ni « à tout prix ». La question, en effet, n'est pas de financer—ou non la production de la Défense, mais de choisir entre différents *niveaux* et *types* de Défense. Or, à cet égard, il est tout à fait concret de dire qu'il est impossible de connaître la valeur *marginale décroissante* qu'un individu donne à chaque unité supplémentaire des services qu'il reçoit, et de la comparer au coût marginal *croissant* qu'il est contraint de supporter pour la financer. Et il est tout aussi impossible de connaître la valeur *relative* d'autres types de services de Défense.

Intéressons-nous à (i). La question, ici, est : la Défense est-elle une activité dont on ne peut exclure les non-payeurs ? c'est-à-dire dont la production ne peut être que publique ? Or il faut prendre garde, ici, à un sophisme aussi subreptice que courant. S'il est question de la Défense *Nationale*, il est évident que les citoyens du pays en question ne peuvent être exclus des bénéficiaires de ce service, mais c'est une *pétition de principe*. Laquelle ne prouve en rien que la protection militaire soit une activité telle qu'il est par essence impossible d'en limiter l'accès aux seuls payeurs / d'en exclure les *free-riders*.

Ce sophisme tient au fait que l'on part du principe qu'il ne peut y avoir de protection militaire qu'à l'échelle nationale—donc produite par un État. Parce que l'on est habitué à associer protection militaire et État, on pense que l'une ne peut pas aller sans l'autre. Et l'on croit donc que la protection militaire est, par essence, non-exclusive.

Pourtant, les États ont des échelles bien différentes : s'il ne peut y avoir de Défense qu'à l'échelle des Etats-Unis, comment se fait-il que chaque État de l'Union Européenne ait sa propre Défense Nationale ?

En fait, la protection militaire est une activité tout aussi exclusive que n'importe qu'elle autre. Simplement, l'État *interdit* de telles exclusions—interdit que ses citoyens s'excluent du financement et des (prétendus) bénéfices de son armée pour pourvoir privativement à leur propre protection militaire.

Étant donné son coût et son bénéfice, cette activité n'est, *comme toute autre*, profitable qu'à une certaine échelle. Mais sa taille, de même que sa forme, ainsi que son contenu, ne peuvent être connus que si les individus qui en retirent les bénéfices sont libres d'en supporter le coût, ou non. Cette liberté assure même que la taille et la forme de chaque zone militairement protégée, de même que la nature de ces protections militaires (équipement, politique, etc.), soient optimales ; car alors seulement le profit est maximal.

Interdisant l'apparition de zones militairement protégées privées et optimales, et obligeant le financement de sa propre activité de Défense Nationale, l'État inflige donc une externalité négative à tous ceux de ses citoyens pour qui la valeur qu'ils donnent à sa protection militaire est inférieure au prix auquel il les force la financer, ainsi qu'à tous ceux qui préféreraient pourvoir privativement à leur propre défense.

Notons, enfin, une différence essentielle entre des zones militairement protégées privées et publiques. Si les premières sont des parties du Monde libre, les secondes, elles, en sont des territoires occupés—monopolisés par un gouvernement, et tous ceux qui bénéficient, aux dépens d'autrui, de sa violence légale.

Il est donc impossible de justifier la réglementation du Marché par l'État au prétexte que le premier connaîtrait des problèmes d'externalités positives ou négatives.

D'une manière générale, ce n'est pas une bonne stratégie que de chercher à justifier l'action publique en cherchant, un peu au hasard, des problèmes que l'État pourrait seul résoudre, ou des biens qu'il pourrait seul produire, c'est-à-dire des services qu'il pourrait seul rendre et des activités qu'il pourrait seul mener.

Si l'on veut justifier l'action publique et l'existence de l'État (mais la question se pose : pourquoi part-on du principe qu'il *faut* leur trouver une justification ?), il faut partir de la définition de l'État, c'est-à-dire de ce qui caractérise l'action publique. Or, ce qui caractérise l'action publique, c'est sa *violence légale*. Ce qui caractérise n'importe quelle action de l'État, c'est le fait qu'elle soit obligatoire, et cela, contrairement à la théorie fantaisiste du « contrat social », bien qu'elle ne corresponde pas à l'exécution d'un marché préalable. Il y a, bien entendu, des activités qu'il n'est possible de mener qu'en ayant recours à la violence légale—par exemple la spoliation et la redistribution. Mais celles-ci ne peuvent de toute façon jamais *justifier* l'État (du point de vue du *droit*). Et elles ne peuvent pas non plus démontrer son utilité, puisqu'elles prouvent au contraire que *l'État ne peut produire que des externalités négatives*.

## Chapitre 6

### Justice et Responsabilité

Monopolisant le marché de l'arbitrage, l'État ne réglemente pas seulement mais *planifie* le système de prix des maux, et empêche l'apparition d'un système qui permettrait aux individus de coordonner leurs actions libres et responsables.

En effet, le marché de la Justice étant monopolisé/planifié, les prix des maux sont arbitraires. Plus exactement, ce ne sont pas des prix, mais des décrets gouvernementaux, lesquels ne peuvent communiquer que de fausses informations, et contraignent donc les individus à agir dans l'ignorance des torts qu'ils pourraient réellement causer à autrui, et dont ils seraient responsables devant lui, dans une société libre.

Et devant les catastrophes qui s'ensuivent, le gouvernement, au lieu de ne plus empêcher la communication d'informations véridiques, étend toujours son pouvoir en limitant, après leur responsabilité, la liberté des individus.

C'est qu'il n'y a que deux manières possibles de coordonner les actions des membres d'une société. La première est un système d'incitations ; la seconde est un système d'ordres, d'interdictions et d'obligations, c'est-à-dire de menaces de coercition.

Or le problème n'est pas que les individus soient plus ou moins libres d'agir comme ils le préfèrent, mais qu'ils soient plus ou moins *responsables* des conséquences (sur autrui) de leurs préférences. Ce n'est que lorsque cette responsabilité est arbitrairement limitée par la législation que la liberté des individus devient dangereuse, parce qu'ils agissent comme ils le préfèrent sur la base de fausses informations, et donc de manière discoordonnée.

Prenons l'exemple de la conduite automobile. C'est un fait bien connu que l'administration judiciaire est particulièrement clémentine (donc injuste envers les victimes) en ce qui concerne les torts causés à autrui par les automobilistes. Un homme causant un accident mortel en raison de sa conduite n'est jamais considéré, ni condamné, pour ce qu'il est : un meurtrier.

Or c'est cette responsabilité limitée qui est communiquée aux individus en fait d'information quant aux torts qu'ils pourraient causer à autrui et dont ils auraient alors à répondre. Logiquement, donc, agissant sur la base de cette (fausse) information, les individus conduisent de manière irresponsable *relativement aux torts réels qu'ils peuvent causer à autrui*, c'est-à-dire dangereusement.

Mais, au lieu de rendre justice aux familles, aux accidentés graves, et de laisser un système judiciaire libre communiquer une information fiable, le gouvernement nuit une nouvelle fois à l'état de droit et limite, après leur responsabilité, la liberté des individus de conduire comme ils le préfèrent – par exemple en réglementant et contrôlant leur vitesse.

On trouve ici un nouvel exemple du fait qu'un gouvernement est toujours incité à prendre des mesures spectaculaires, bien qu'inefficaces, afin de persuader les électeurs de son volontarisme face aux problèmes dont il est lui-même la cause. La vitesse, en effet, ne constitue pas *en elle-même* un facteur d'accidentalité<sup>34</sup>. Tel est le cas, en revanche, de l'insuffisante pression des pneus. Simplement il est moins aisé de faire de la « lutte contre le sous-gonflement » une « grande cause nationale » et de pointer du doigt, pour les culpabiliser et exposer à la vindicte populaire, les « sous-gonfleurs ».

En monopolisant le marché de la Justice, l'État est conduit :

---

<sup>34</sup> Cf. Salin, 2000.

-à limiter la responsabilité des individus, parce qu'il est dans l'incapacité d'évaluer les torts réellement infligés ;

-à limiter l'équité, puisqu'il ne rend alors pas justice aux victimes ;

-à limiter l'efficacité de la coordination entre les libertés individuelles, puisqu'il interfère avec leur communication ;

-à limiter la liberté des individus, afin de prétendre régler un problème qu'il a lui-même posé en limitant leur responsabilité.

Ce qu'il faut comprendre, c'est le lien entre :

-la discoordination entre les torts infligés et la responsabilité (limitée) établie,

-la discoordination entre l'information sur la base de laquelle les automobilistes conduisent et le danger réel qu'ils représentent,

-la discoordination entre la conduite des automobilistes et le danger réel qu'ils représentent,

-la discoordination entre la conduite imposée aux automobilistes et celles qui seraient la leur s'ils étaient libres de conduire comme ils le préfèrent, responsable des torts qu'ils pourraient infliger à autrui, informés de ces derniers, et incités à agir en conséquence.

Ces quatre discoordinations ont leur source dans un manque de régulation : une coordination ne se fait pas qui devrait se faire dans un système efficace, c'est-à-dire bien régulé. Or si cette régulation ne se fait pas, c'est parce qu'elle est empêchée – parce que le marché de la Justice est dirigé.

L'impossibilité dans laquelle il se trouve, en tant que monopole, d'administrer la Justice, si elle est hautement problématique, n'est pas un problème *pour l'État*. Dans un système marchand, un juge dont les arbitrages ne proportionneraient pas torts et responsabilités ne pourraient soutenir la concurrence. Mais, parce que son administration judiciaire est un monopole, l'État n'a pas à produire de bons arbitrages. Il peut être injuste sans avoir à s'inquiéter de la fuite de ses usagers.

C'est de l'interférence du gouvernement avec la libre concurrence et son ordre marchand que proviennent les quatre problèmes de discoordination évoqués ci-dessus.

Bien entendu, le problème serait le même, bien que dans une moindre mesure, si l'État, au lieu de le monopoliser, se contentait de réglementer (plus ou moins) un marché par ailleurs concurrentiel de la Justice. D'une manière générale, l'efficacité de la coordination entre les individus diminue en fonction de l'importance de sa manipulation gouvernementale.

# Idoles et Idéaux



# Chapitre 7

## Justice « Sociale »

*Égalité de droit et pseudo-« droit à l'égalité »*

Le terme de « Justice » fait couramment l'objet d'un double emploi. À la Justice en tant qu'équité, c'est-à-dire *égalité des droits*<sup>35</sup>, vient s'ajouter la Justice en tant qu'un prétendu *droit à l'égalité*, c'est-à-dire la « Justice sociale ».

À la Justice en tant que dynamique *judiciaire* de restitution à chacun de ce qui lui appartient, on juxtapose ainsi la « Justice sociale » en tant que dynamique *politique* de « redistribution des richesses » et d'« égalisation des chances ».

La « Justice sociale », telle qu'on l'entend couramment, est en effet un composé de deux conceptions politiques.

(i) La première prend acte du fait que certains membres d'une société produisent plus de richesses que d'autres, et prétend légitime d'exproprier les premiers au privilège des derniers, afin d'égaliser leurs richesses ;

(ii) La seconde prétend égaliser, non pas les résultats, mais les « chances », des différents membres d'une société.

---

<sup>35</sup> Au sens strict, il est incorrect de parler d'« égalité » des droits, car le terme d'« égalité » n'a de sens qu'en tant que relation entre deux quantités. Or les droits ne sont pas des quantités mesurables. Il faudrait donc parler d'*identité* des droits.

Intéressons-nous d'abord à (i). La première chose à remarquer est qu'une telle politique de « Justice sociale » est *incompatible* avec la Justice au sens propre. En effet, la Justice ne peut pas être à la fois :

Le respect de l'égalité de droit entre individus, et l'exigence juridique de *restitution* à chacun ce qui lui *appartient* ;

et

Le respect du pseudo-droit à l'égalité, et l'exigence politique de *redistribution* des richesses entre les individus.

La Justice consiste à faire respecter le droit égal de chaque individu d'étendre sa liberté (sa propriété de lui-même, de ses propres moyens) à la *totalité* des biens qu'il produit et échange avec autrui. La « Justice sociale », au contraire, consiste à faire respecter le pseudo-droit de chaque individu à une part *égale* du produit de *tous*. En ce sens, un individu X produisant et consommant plus de richesses qu'un autre Y commettrait de *ce seul fait* une *injustice* envers ce dernier – une injustice sociale que Y serait en droit de contraindre X à réparer en l'expropriant d'une partie de ses biens.

Il y a donc bien contradiction entre l'égalité de droit et le pseudo-droit à l'égalité : ils sont la négation l'un de l'autre. Imaginons que, en une année, X ait produit une richesse égale à \$100,000, alors que Y n'ait produit que l'équivalent de \$50,000. Il n'y a ici que deux possibilités :

Ou bien l'on affirme que X a offensé le pseudo-droit à l'égalité » de Y à hauteur de \$50,000, et alors on affirme que Y est en droit de contraindre X à lui céder \$25,000.

Mais alors on nie que X et Y soient égaux en droits, puisque Y seul jouit d'un droit plein et entier sur lui-même (ses propres moyens) et jouit en outre d'un droit sur X, lequel ne jouit pas d'un droit plein et entier sur lui-même, et d'aucun sur Y.

Ou bien l'on affirme que X et Y sont égaux en droits, c'est-à-dire qu'aucun ne jouit d'un droit sur l'autre, mais que chacun jouit d'un droit plein et entier sur lui-même. Mais alors on nie que Y soit en droit de contraindre X à lui céder \$25,000. On affirme, au contraire, que Y offenserait alors l'égalité de droit entre X et lui-même.

Une simple réflexion suffit pourtant à comprendre que le pseudo-droit à l'égalité ne peut pas lui-même être également partagé : il s'agit nécessairement du pseudo-droit d'un Y quelconque sur un X quelconque – d'un pseudo-droit dont X est, au sens strict, dépourvu.

Il est donc clair que le terme « droit » est mal employé, ici, et même à contre-emploi. Comme dans les cas de « droit de cuissage », de « droit de douane », etc., il désigne un *privilège arrogé ou octroyé par la force*, et un *devoir unilatéralement imposé*.

Ceci est vrai, en fait, de *tous* les pseudo-« droits sociaux ». Suivant la distinction de Rothbard<sup>36</sup>, ils ne sont pas, comme les véritables droits, le droit d'un individu *sur* certains moyens (ses propres moyens, ainsi que tous leurs produits, dont ceux acquis par l'échange), mais le pseudo-droit d'un individu *à* certains moyens : non pas le droit de son propriétaire légitime sur son logement, par exemple, mais le droit *à* un logement.

Ces deux types de droits sont, comme les principes dont ils se déduisent, incompatibles, et la négation l'un de l'autre. Les

---

<sup>36</sup> Rothbard, 1982. Cette distinction trouve en fait son origine dans Rand, 1963c.

premiers sont, en effet, des droits de propriété, alors que les seconds sont de pseudo-droits d'expropriation. Or, dire que je dispose d'un droit de propriété, c'est dire qu'il serait illégitime de m'exproprier du moyen correspondant ; et dire que je dispose d'un pseudo-droit d'expropriation, c'est dire que celui qu'il faut exproprier pour me redistribuer son bien n'en est pas légitime propriétaire.

Conséquemment, donc, les pseudo-droits sociaux « à la santé », « au logement », « à l'éducation », etc., contrairement aux véritables droits de propriétés, ne peuvent *pas* être universels. Dire qu'un individu, X, a un pseudo-droit à un bien, implique en effet qu'un autre individu, Y, ait, non pas un droit identique, mais le devoir de produire gratuitement le bien en question pour X<sup>37</sup>. C'est donc dire que X est propriétaire de ses propres moyens *plus* des propres moyens de Y nécessaires à la production du bien en question, et que Y est propriétaire de lui seul *moins* cette part de ses propres moyens. C'est dire que Y appartient partiellement à X – que X dispose d'un pseudo-droit sur Y.

À l'inverse, les droits de propriété sont, eux seuls, universels. Le *véritable* droit « à un logement », ce n'est pas celui de contraindre autrui à en produire un gratuitement pour moi : c'est celui de ne pas être empêché d'employer librement ses propres moyens pour produire son propre logement, et d'en être propriétaire, c'est-à-dire de *ne pas* en être exproprié. De même, dans le cas de la santé, c'est celui de ne pas être empêché d'assurer sa propre santé par des moyens privés, et de ne pas être contraint d'entrer dans un système public.

La « Justice sociale » implique donc la négation de la Justice. De plus, la « Justice sociale » est tout bonnement loufoque. Car, si X commet une injustice envers Y en *produisant* plus de richesses que lui, alors Y ne commet *pas* d'injustice envers X en l'en

---

<sup>37</sup> Cf. Rand, 1963c.

*expropriant* ! Mais comment croire que X commette une injustice envers Y sans jamais enfreindre aucun de ses droits, et que Y rétablisse la Justice en violant le droit de X sur sa propriété ?

La vérité est, bien entendu, inverse : une redistribution quelconque est juste si et seulement si elle répare une appropriation illégitime antérieure, c'est-à-dire *restitue* sa propriété à son légitime *propriétaire*.

Mais, si le principe même de la « Justice sociale », au sens (i), est absurde, son inconsistance est plus évidente encore lorsque l'on remarque que, puisque la Justice et la « Justice sociale » sont incompatibles, il est impossible de les mélanger en quelque façon que ce soit. Ce n'est pas seulement l'un ou l'autre, mais *tout l'un ou tout l'autre*.

D'une manière générale, on ne peut tenir un principe pour vrai sans en admettre *toutes* les conséquences. Ainsi, si l'on définit la Justice comme on l'a fait dans le chapitre 2, alors on doit admettre qu'un individu ne commet jamais aucune injustice envers un autre tant qu'il n'enfreint aucune de ses propriétés – et ce, quelque inégales que soient les richesses qu'ils produisent et consomment.

*A contrario*, si l'on définit la Justice par la Justice sociale au sens (i), on ne peut se contenter d'une redistribution quelconque. Si l'on est cohérent, celle-ci doit être poursuivie jusqu'à égalisation *complète* des richesses.

Si l'inégalité est une *injustice*, alors celle-ci diminue, certes, à mesure que l'on redistribue ; mais elle ne disparaît (la « Justice sociale » n'est rétablie), que lorsque tous disposent de la même richesse, quelle que soit leur production propre.

Il n'y aurait donc aucun moyen rationnel, ni aucun sens de dire que l'on a « suffisamment » redistribué avant terme – comme si l'on pouvait rétablir « suffisamment » la Justice sans une réparation *complète* des torts.

De même, il serait impossible de dire que, au-delà d'un certain seuil, le droit de chaque individu sur lui-même et ses propriétés

retrouve ses droits, comme s'il pouvait y avoir un « juste milieu » entre deux principes de Justice incompatibles qui sont la négation l'un de l'autre.

Si l'on accepte la Justice au sens du chapitre 2, alors on doit refuser la moindre expropriation égalisatrice ; inversement, accepter la moindre expropriation égalisatrice implique de se fonder sur un tout autre principe de Justice, lequel, s'il est juste, doit être suivi jusqu'à ses dernières conséquences.

Il est vrai que les justiciers sociaux ne vont pas couramment jusqu'à de telles extrémités. Rares, s'il en est, sont ceux qui réclament une égalisation complète des richesses. Mais leur inconséquence ne sauve en rien leur doctrine. Elle démontre seulement qu'ils en ignorent les tenants et les aboutissants. Car, pour quelle raison la *moindre* égalisation des richesses de deux individus serait-elle « juste » si l'égalité complète de richesse entre individus n'était la Justice même ?

Or, à nouveau, si tel est le principe, il ne peut y avoir aucune raison de ne pas l'appliquer en toute conséquence, c'est-à-dire jusqu'à égalisation *totale* de *toutes* les richesses de *tous* les individus. Le principe de « Justice sociale » implique donc rien moins qu'un égalitarisme *totalitaire*.

Ce dernier terme est à prendre au sens strict :

Ce qui importe à la Justice, ce ne sont pas les quantités de richesse produites et consommées par chaque individu, mais uniquement les *moyens* employés pour se les approprier : l'absence totale de violence envers autrui.

À l'inverse, ce qui importe à la « Justice sociale », c'est l'égalisation des richesses — *par tous les moyens*, y compris la violence.

Les justiciers sociaux n'ont pas honte de prétendre que les « inégalités » sont des « violences », contrairement au recours à la *force* publique visant à les réduire.

Comme l'expliquait Rothbard<sup>38</sup>, la violence ne peut être que *l'une ou l'autre* de ces formes. Si l'inégalité des richesses produites et consommées est une violence, alors la redistribution *manu militari* n'en est pas une. Et si l'on accepte cette idée, alors on doit accepter le *principe* selon lequel ce n'est pas le recours à la force qui fait la violence d'une interaction entre deux personnes, mais les richesses relatives de l'une et de l'autre.

Et l'on doit aussi en accepter les conséquences – par exemple, que telle femme violente tel homme en ayant une vie sexuelle plus riche que lui, de telle sorte que ce dernier ne la viole pas, lorsqu'il la viole, mais égalise en toute « Justice sociale » la richesse relative de leurs vies sexuelles.

En effet, pourquoi l'égalisation des richesses se limiteraient-elles aux richesses *monétaires* ? pourquoi, même, devrait-elle commencer par elles ?

La monnaie est une marchandise comme une autre : elle est, en tant que moyen d'échange, un moyen d'accès à des vécus futurs. De même, sa valeur est déterminée par la richesse expérientielle à laquelle elle permet d'accéder.

L'opinion, et notamment les anti-capitalistes, identifient richesse et richesse monétaire. Mais il n'est de véritable richesse qu'expérientielle : celle d'expériences vécues. (Et, pour cette raison, il n'est aussi de véritable richesse qu'individuelle et privée).

(Notons, au passage, le non sens que constitue la condamnation courante de la « recherche de l'argent pour l'argent ». Car la monnaie, en tant que moyen d'échange, n'est, comme tout autre moyen d'accès médiat, *jamais* recherchée *pour elle-même*. Elle l'est toujours pour accéder, par l'échange, à d'autres moyens d'accès, et finalement à certains vécus futurs).

---

<sup>38</sup> Cf. Rothbard, 1962.

Ainsi donc, si la Justice requérait l'égalité de richesse entre les individus, elle impliquerait l'égalisation de leurs richesses *expérientielles* – c'est-à-dire l'égalisation de la richesse de leurs *vies*.

Pour cette raison, la « Justice sociale » au sens (i) n'entre pas seulement en contradiction avec la Justice, mais aussi bien avec elle-même. Elle est, en effet, inconsistante *par principe*, car il est totalement *impossible* d'égaliser les richesses de différents individus. Non pas parce que l'égalité des richesses est un idéal inatteignable, mais parce qu'elle est dénuée de sens : il n'y a aucun sens à prétendre égaliser les richesses expérientielles de différents individus, puisqu'il est impossible de les quantifier et de les comparer pour mesurer leurs disproportions.

Il est impossible de les quantifier parce que la richesse expérientielle n'est pas une quantité, mais une qualité vécue; et il est impossible de les comparer, puisque chacun peut seul connaître, c'est-à-dire expérimenter, vivre, ses propres vécus.

Pour que Z puisse égaliser les richesses expérientielles de X et de Y, il faudrait :

Que Z puisse expérimenter les qualités de vie de X et de Y ;

Que Z puisse les quantifier à l'aune d'une même unité de mesure, et ainsi calculer « combien » la vie de l'un est plus riche que celle de l'autre (!?)

Une fausse solution à ce problème consisterait à dire que, si l'on ne peut égaliser la valeur des vécus atteints par tous les différents individus, on peut égaliser celles des moyens dont ils disposent pour y accéder.

C'est là une fausse solution, car, comme on le sait, la valeur des moyens d'accès dépend de celle des vécus auxquels ils permettent d'accéder.

On ne voit généralement pas que c'est là une fausse solution, parce que l'on croit qu'il suffit d'égaliser la valeur *monétaire* de ces moyens.

Mais, on ne peut égaliser *en termes de monnaie* que des *marchandises*, c'est-à-dire des moyens pour lesquels il existe un prix de marché. Plus généralement, égaliser les moyens de tous les différents individus *en termes de monnaie*, cela revient à égaliser leurs possessions d'un seul moyen : la monnaie. Or, les marchandises et, d'une manière générale, la monnaie, ne sont qu'une partie de la combinaison de facteurs dont dépend la richesse *réelle* (expérientielle, vécue) de la vie de chaque individu.

Il est évidemment possible d'égaliser les richesses marchandes de différents individus—c'est-à-dire leurs richesses en termes de monnaie. Si Z entend égaliser les richesses marchandes de X et de Y, il n'a qu'à calculer la totalité des richesses marchandes de chacun, comparer ces quantités, et contraindre le plus riche des deux à céder la moitié de son surplus à l'autre. Mais, même si l'on considère l'égalité des richesses expérientielles comme un idéal (bien qu'elle n'ait aucun sens), on ne peut de toute façon pas prétendre que la spoliation et redistribution *manu militari* des richesses monétaires soit un moyen à cette fin. Car, étant donné que Z est dans l'impossibilité de connaître les richesses relatives de X et de Y en termes de cette autre partie de leurs moyens que sont leurs moyens non-marchands (une « richesse relative » qui, une fois encore, est un non-sens), il est dans l'impossibilité de savoir si, égalisant leurs moyens marchands, il tend, dans l'ensemble, à proportionner, ou bien à disproportionner plus encore, leurs moyens.

Il se pourrait que la « plus grande richesse » de X en termes d'un moyen non-marchand soit telle qu'elle fasse « plus que compenser » sa moindre richesse en termes de moyens marchands. Il peut en être ainsi, par exemple, si Y, bien que plus riche en termes monétaires, est particulièrement laid et complexé, alors que X est une très belle femme à la vie amoureuse et sexuelle particulièrement riche. (Précisons une

nouvelle fois qu'un tel calcul n'a aucun sens : il est absurde de prétendre comparer les richesses *vécues* de différents individus).

On pourrait multiplier les exemples à l'infini : comment savoir si l'on fait un pas en direction de l'égalité en spoliant une famille riche dont la mère vient de décéder pour redistribuer de sa richesse marchande à une famille pauvre expérimentant la joie d'une nouvelle naissance ?

### *Justice Sociale 2.0*

Au sens (ii), la « Justice sociale » exige, selon ses propagandistes, non pas l'égalité des résultats, mais au moins des « chances » de réussite des différents membres d'une société. Il s'agirait donc de défavoriser les plus « favorisés » afin de favoriser les plus « défavorisés », et ainsi d'égaliser leurs « chances de départ ».

Cependant, cette « Justice sociale » seconde version est susceptible des deux mêmes critiques que la première :

Elle entre en contradiction avec la Justice, prise au sens propre.

Et elle insoutenable, car contradictoire avec elle-même – c'est-à-dire absurde et dénuée de sens.

Mais, tout d'abord, quelles sont ces « chances de départ » qu'il s'agit d'égaliser ? Ce sont, selon la propagande, les « conditions sociales » de l'enfance et de l'adolescence.

Maintenant, il est clair que :

« Égaliser les *chances*, c'est-à-dire les « conditions sociales », des *enfants X et Y* »

signifie très exactement la même chose que, et revient dans la pratique à

« Égaliser les *richesses*, en termes de monnaie, des *parents* de X et de Y ».

L'égalisation des chances (des enfants) ne diffère en rien de l'égalisation des richesses (des parents), et l'on peut donc diriger à sa seconde version toutes les critiques adressées à la première version de la « Justice sociale ».

Par exemple, son incompatibilité avec la Justice en tant qu'égalité de droit entre les individus. Cela est plus évident encore si l'on progresse d'une génération. Logiquement, en effet, les « chances » des enfants de X et de Y, c'est-à-dire, selon les justiciers sociaux, les richesses marchandes produites par leurs parents, devront elles aussi être égalisées. De telle sorte que X et Y verront, non seulement leurs « conditions de départ », mais aussi bien leurs *résultats* égalisés.

De même, tout comme celui d'égalisation des « richesses », le projet d'égalisation des « chances » entre non seulement en contradiction avec la Justice, mais aussi bien avec lui-même, car il est tout bonnement dénué de sens.

Les propagandistes de cette « Justice sociale » 2.0. assimilent sans réflexion les « chances » relatives des différents (jeunes) membres d'une société aux « richesses » relatives de leurs différentes familles *en termes de monnaie*. Ils supposent qu'un enfant plus « favorisé » *économiquement parlant* est aussi plus favorisé *en termes de « chances de réussite »*; et inversement.

Or ceci est simplement *faux*. Bien entendu, *toutes choses étant égales par ailleurs*, un enfant se trouve dans une situation d'autant plus « favorable » que ses parents sont plus riches. Ainsi, si le petit X est élevé dans un foyer produisant annuellement \$q, sa situation se trouve améliorée si, tous les

autres facteurs (éléments de son environnement) restant constants, ses parents produisent bientôt \$(2.q)\$. Mais ceci n'a rien à avoir avec le fait – et ne permet absolument pas d'affirmer que le petit Y, élevé dans un foyer produisant annuellement \$(2.q)\$, se trouve *nécessairement* dans un environnement « plus favorable », c'est-à-dire dans une meilleure situation actuelle que X pour ce qui est de leur « réussite » future – de la situation future à laquelle ils pourront accéder.

Même si cela avait un sens que de prétendre comparer les « chances relatives de réussite » de différents individus, cela impliquerait de prendre en compte l'*ensemble* des facteurs, et notamment tous les facteurs autres que la richesse économique parentale. Ne serait-ce que pour cette raison, il est, là encore, impossible de savoir si, égalisant ce seul facteur, on égaliserait – ou non les « chances relatives » de deux enfants.

En outre, il serait impossible de prétendre « prendre en compte » tous ces facteurs pour « mesurer » les chances relatives de différents (jeunes) individus. En effet, ces facteurs sont inquantifiables, et incomparables. Comment « mesurer », par exemple, l'importance relative du fait d'être l'enfant unique de parents absents, le benjamin d'un couple aimant, orphelin de mère, etc. ? Comment mesurer la culture relative de différents parents ? Ou bien encore l'intérêt relatif qu'ils portent à leurs enfants ?

Et d'ailleurs, comment savoir si le désintérêt, voire le dénuement parental, ne sont pas des incitations à l'effort personnel, et donc des facteurs *favorables* ?

Apparaît, ici, une nouvelle idée : si cela n'a aucun sens que de prétendre égaliser les « chances » relatives de différents individus, ce n'est pas seulement parce qu'il est impossible de les calculer, comme on le ferait de *probabilités* de réussite<sup>39</sup>, de telle sorte qu'il est impossible de savoir, de deux individus quelconques, lequel est favorisé ou défavorisé relativement à l'autre. C'est, plus essentiellement, parce que la notion de

---

<sup>39</sup> Cf. Chapitre 1.

« chances de réussite » est *en elle-même* dénuée de sens, car il n'y en a aucun à dire qu'un individu est favorisé ou défavorisé par ses « conditions », c'est-à-dire par sa situation, ou son *vécu* actuel.

Il est, en effet, absurde de référer aux « conditions » dans lesquelles un individu vit *abstraction faite* de cet individu *lui-même* et de sa propre vie. Les premières ne sont donc précisément *pas* des « conditions », puisqu'elles ne conditionnent *pas* la vie d'un individu. C'est l'inverse qui est vrai : à moins d'actes de *violence* antérieurs, c'est la propre vie de chaque individu qui conditionne la situation dans laquelle il est.

Plus précisément, cette dernière est la conséquence de son propre choix, dans sa situation antérieure, de sa prochaine situation. Comme on le sait, la situation actuelle de chaque individu est son vécu actuel, lequel est gros d'une multiplicité de vécus futurs alternatifs, lesquels sont le produit de ses propres moyens spéculatifs. La notion de « chances de réussite » laisse croire que les opportunités ouvertes à un individu sont « données » dans ses « conditions de départ ». Mais ces opportunités sont des cours d'action possibles, lesquels ne sont rien d'objectif, ni de prédéterminé, mais l'œuvre propre de chacun.

Il est vrai que ces cours d'action consistent en différents emplois possibles de différents moyens disponibles. Mais, comme on l'a déjà expliqué, ni ces moyens ne sont objectivement disponibles, ni leurs emplois ne sont objectivement offerts. Ils sont tous, en dernière analyse, le produit des propres moyens de chaque individu : des vécus futurs potentiels<sup>40</sup>.

Ce qui est déterminant, eu égard à la « réussite » relative de différents individus, ce ne sont donc pas leurs « chances » de départ, comme s'ils trouvaient déjà tracées des voies plus ou moins nombreuses, et menant plus ou moins loin ; c'est leur faculté relative à employer leurs propres moyens de la manière

---

<sup>40</sup> Cf. Chapitre 1.

la plus favorable possible—une faculté qui fait partie de ces moyens propres à chacun. Aussi, aucun ne peut être dit plus ou moins favorisé qu'un autre, *sinon par ses propres moyens*.

En outre, pour que les « conditions de départ » de différents individus soient autant de « chances » plus ou moins grandes, il faudrait qu'elles soient quantifiables en termes de probabilités d'accéder à une *même fin préalablement fixée*. C'est-à-dire qu'il faudrait pouvoir donner un contenu objectif à la notion de « réussite ».

Il est, bien entendu, possible de donner une définition *formelle* objective (universelle) de la réussite. Conformément à ce qui a été établi au début de cet ouvrage, elle équivaut, pour chaque individu, à la maximisation de son revenu expérientiel. Mais cette définition implique précisément qu'il est impossible de donner une définition *matérielle* objective (universelle) de la réussite. Car il est impossible de savoir à quels types de vécus tous les différents individus donnent plus ou moins de valeur expérientielle.

Ce sont les *justiciers sociaux* qui identifient la réussite d'un individu à la maximisation de son revenu *monétaire*. Or, de même que précédemment, si, *toutes choses égales par ailleurs*, un meilleur revenu monétaire implique un meilleur revenu expérientiel, cela n'implique *pas du tout* que la vie d'un même individu soit d'autant plus riche qu'il est plus riche. Et cela implique encore moins que, de deux individus, celui qui a la vie « la plus riche » est nécessairement le plus riche des deux. (Répétons une nouvelle fois que de telles comparaisons sont dénuées de sens, mais que l'on est bien obligé de les faire, puisque les justiciers sociaux les font, pour montrer leur absurdité).

La « réussite » n'est pas une fin prédéfinie. C'est là une autre raison pour laquelle les chemins qui y mènent ne sont pas tracés d'avance. Parler de « conditions de départ », et de « chances de réussite », c'est présenter la vie en société comme une course, et prétendre que la compétition est faussée parce que tous les

compétiteurs n'ont pas le même équipement, pas le même entraînement, etc. On pourrait transposer et dire que, égaux par ailleurs, ils partent de plus ou moins loin. Mais, sans ligne d'arrivée fixe, l'image perd tout son sens. Or quelle est la ligne d'arrivée de la « réussite dans la vie » ?

Il n'y a évidemment aucun sens à prétendre définir objectivement et universellement le contenu de « la réussite dans la vie ». Et c'est bien pour cette raison que les propagandistes de la « Justice sociale » prétendent uniquement égaliser les « chances relatives » des différents individus de réussir *économiquement* parlant. Ils ne prétendent jamais qu'il serait justifié d'égaliser les « chances relatives » de différents individus de « réussir », par exemple, *en amour*. Cette réussite-là, pourtant, n'importe pas moins à la réussite d'une vie que la réussite économique.

Ainsi, même si cela avait un sens que de dire qu'un individu est plus favorisé qu'un autre, pour ce qui est de la réussite économique, et que cet autre est plus favorisé pour ce qui est de la réussite amoureuse, il serait impossible de dire lequel est le plus favorisé « dans la vie ». Et il le serait donc de savoir si, égalisant leurs « chances » pour ce qui est de la réussite économique, on proportionne ou disproportionne plus encore leurs chances de réussir *dans la vie*.

Ceci étant dit, plaçons nous sur le terrain de l'adversaire, et parlons réussite économique. Ici même—et ici *surtout*, il n'y a aucun sens à prétendre jauger les « chances relatives » de différentes individus en comparant leurs « conditions de départ ».

En effet, comment s'enrichit-on économiquement, en termes monétaires ? De façon marchande : en réussissant sur le Marché. Et comment réussit-on sur le Marché ? En satisfaisant les demandes, c'est-à-dire en offrant à autrui les moyens d'accéder à ses propres fins—son meilleur vécu futur.

Or celui-ci, c'est une tautologie, n'est pas donné au départ. Il n'est même *jamais* donné, parce qu'il ne peut pas être connu,

sinon par autrui, au moment de son choix. Il ne peut donc être que *spéculé*.

Aussi, même si les « conditions de départ » de différents individus pouvaient être décrites indépendamment d'eux, et comme un ensemble de moyens disponibles, il serait non seulement impossible de savoir, mais même intrinsèquement indéterminé, si ces derniers sont plus ou moins favorables, relativement à cette fin.

De plus, il est clair que, relativement à cette fin, des moyens disponibles seraient insignifiants par rapport aux propres moyens par lesquels chacun en imagine divers emplois possibles. Le facteur déterminant, relativement à la satisfaction des fins futures d'autrui, ce ne sont pas les moyens actuellement « disponibles », mais la faculté de chacun de les employer au mieux en vue de cette fin, c'est-à-dire d'anticiper cette dernière. C'est par ses propres moyens spéculatifs que chaque individu fait valoir les moyens actuellement disponibles dans son environnement en leur donnant la valeur des vécus futurs auxquels ils permettront à autrui d'accéder.

En droit, il est donc dénué de sens de parler de différents individus comme étant relativement favorisés ou défavorisés. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, sous un fallacieux prétexte de « Justice sociale », certains sont privilégiés, aux dépens des autres, par la force publique, c'est-à-dire l'exercice de la violence légale. -Et notons, à cet égard, que, même si ce prétexte n'était pas fallacieux, c'est-à-dire même s'il était vrai que différents individus se trouvent dans des situations plus ou moins favorables, cela ne constituerait de toute façon pas une injustice : ils ne seraient pas privilégiés, car cette différence de situation ne serait pas, *elle*, la conséquence d'un recours à la violence.

On voit ici que l'idée selon laquelle différents individus ont des « chances de réussite relatives » peut bien avoir un sens : à condition que certains soient *priviliégiés*, aux dépens d'autres, par une *autorité* extérieure au Marché. Et telle est, effectivement, la conséquence nécessaire de l'étatisation de la société.

Il est des plus paradoxal, à cet égard, que les propagandistes de la « Justice sociale » présentent l'instruction publique comme le *palladium* de l'égalisation des chances. Tout au contraire, le monopole de l'État sur l'éducation ne peut être que défavorable à certains, et plus défavorable encore à d'autres.

Une École publique est nécessairement défavorable à ses élèves, parce qu'elle substitue nécessairement les besoins de la République à ceux de « ses » enfants (sic) en matière d'éducation. -Il est tout à fait remarquable, à cet égard, que les programmes scolaires, du CP à la Terminale, développent et sélectionnent les aptitudes à la fonction publique.

Mais elle est plus particulièrement défavorable à ceux auxquels elle interdit de tirer le meilleur profit des moyens dont ils disposent. Monopolistique, l'instruction publique devient le passage obligé de la réussite ; de ce fait, elle programme surtout l'échec de ceux qui sont le moins aptes à sa forme très particulière de formation.

Le projet d'égalisation des « chances de réussite » de différents individus n'a sens que si la réussite a été préalablement définie, et si les voies en ont été monopolisées et rendues obligatoires. Relativement à un tel point de mire arbitrairement et autoritairement fixé, alors, oui, les situations de différentes personnes peuvent bien être plus ou moins favorables.

En revanche, lorsque le but à atteindre, tout comme les moyens de l'atteindre, sont laissés à l'inventivité de chacun, alors c'est cette dernière, et cette dernière seule qui est déterminante.

La possession de capital, notamment, n'est pas une condition nécessaire à la réussite économique, car le système capitaliste a découvert divers moyens (le prêt à intérêt, la société par actions, l'intermédiation financière, etc.) par lesquels les individus doués de capacités entrepreneuriales peuvent s'en procurer et, s'ils l'emploient correctement, en accumuler eux-mêmes. Elle n'en est pas non plus une condition suffisante, car, contrairement à une mythologie courante, le capital ne se

reproduit pas de lui-même, mais uniquement s'il est bien investi et génère un revenu suffisant.

# Chapitre 8

## Ethique et Morale

### *Valeur Relative et Absolue*

Aucune confusion n'est plus courante, ni plus grave, que celle de l'éthique et de la morale. Dans la langue courante, on utilise indistinctement l'un et l'autre terme pour désigner ce qu'il serait « bien » de faire. Or il est deux sens très différents dans lesquels il peut être « bien » d'agir d'une certaine manière. Ce peut être :

Ou bien la manière dont un individu préfère agir, à un moment donné, parce qu'il juge ses conséquences meilleures que celles de toute autre action possible ;

Ou bien la manière dont tout individu devrait toujours agir, parce que ne pas agir ainsi serait « mal » agir.

Le premier cas correspond à l'éthique, c'est-à-dire aux préférences de chaque individu quant à sa propre vie. Il y est question d'un ordre de préférence entre des cours d'action alternatifs (et les vécus futurs qui en sont les conséquences prévues).

L'éthique est donc relative et contingente. Elle est relative à chaque individu, et même au vécu actuel de chaque individu, puisqu'elle concerne la préférence d'un individu à un moment donné entre une alternative limitée de possibilités. Elle est donc contingente, parce que d'autres individus, ou bien le même individu à d'autres moments, ou dans d'autres circonstances, pourraient avoir des préférences différentes.

Le second cas correspond à la morale, c'est-à-dire au devoir constant de tout individu. Il y est question, non pas de valeur relative et contingente, mais de Bien et de Mal, c'est-à-dire d'un critère de valeur absolu et obligatoire, lequel devrait être suivi par tout individu, constamment, quelles que soient les circonstances.

La morale signifie qu'il peut y avoir, parmi les cours d'action ouverts à un individu à un moment donné, certains qui lui soient obligés, et d'autres qui lui soient interdits, non pas en raison de la valeur relative qu'il leur donne, mais du fait qu'ils soient en eux-mêmes Bien et Mal. Il est courant de moquer ceux qui croient « encore » au Bien et au Mal. Ce qui est en jeu, pourtant, dans cette distinction, ce n'est pas seulement la morale, mais aussi bien le *droit*. Car ils sont la même chose. Comme on l'a vu, le concept de droit implique que certains types d'action soient illégitimes (et les autres seulement légitimes). Mais c'est la même chose que de parler de légitimité et d'illégitimité ou de Bien et de Mal.

Si l'on ne croit pas que l'initiation de la coercition, c'est-à-dire la violence, soit en *elle-même* un Mal, alors il n'y a rien à objecter à ceux qui prônent le pseudo-droit du plus fort. Il n'y a qu'à leur opposer sa propre force.

Ainsi donc, la morale étant la même chose que le droit, le devoir constant de tout individu consiste simplement à ne pas violer le droit fondamental d'autrui, dans aucune de ses manifestations. Et ce droit fondamental de tout individu est, dans chacune de ses manifestations, celui de vivre sa propre vie en fonction de ses propres valeurs, c'est-à-dire comme il le préfère. La morale est donc le devoir qu'a tout individu de respecter toujours la liberté éthique de tout autre.

*Ou, ce qui est la même chose, elle est le respect de la propriété privée.* Comme on le sait, en effet, les éthiques individuelles ne sont compatibles que dans la mesure où la liberté de chacun est pleine et entière pour ce qui concerne l'emploi de ses propriétés privées, donc nulle pour ce qui concerne l'emploi des propriétés privées de tout autre.

Les questions de morale se réduisent donc toujours à de questions de droit. Elles ne portent jamais sur les fins, qui relèvent de l'éthique, mais uniquement sur les moyens. La question est toujours : qui est propriétaire de quoi ?

Contrairement à ce que l'on pense couramment, le relativisme éthique n'implique donc pas du tout le relativisme moral. C'est l'inverse qui est vrai.

D'un point de vue purement logique, dire que *toute* valeur est relative à la préférence individuelle, c'est dire que cette dernière est un critère de valeur *absolu*. C'est dire que toute valeur provient d'elle, qu'elle est la source de toutes les valeurs, et a donc elle-même une valeur absolue.

Le relativisme éthique implique donc un *absolutisme* moral : le devoir absolu de respecter les préférences éthiques, c'est-à-dire les jugements de valeur de chacun. On contrevient à ce devoir lorsque l'on commet un acte violent, c'est-à-dire lorsque l'on viole la propriété d'un individu sur sa personne ou ses biens, et seulement dans ce cas.

Telle n'est pas la conception courante de la morale. La pseudo-morale courante est au contraire le discours par lequel chaque individu prétend justifier son gouvernement d'autrui, c'est-à-dire le fait de décider *à sa place* de l'emploi de sa personne ou de ses biens selon son éthique propre.

Ainsi, la question morale n'est pas du tout de savoir s'il est bien – ou non de vendre son sang. Celui qui pose la question en ces termes (en termes abstraits et collectifs) présuppose qu'il est le propriétaire du sang de tout individu, et que c'est à lui qu'il revient de décider de son emploi<sup>41</sup>. C'est-à-dire qu'il se place d'emblée dans la position d'un gouvernement s'étant arrogé un pseudo-droit sur le sang de ses citoyens.

Tout au contraire, la question de la vente du sang est une question éthique : il revient à chacun, parce qu'il s'agit de son

---

<sup>41</sup> Cf. Rand, 1963a.

propre sang, d'accepter de le vendre, ou non, à différents prix, ou à aucun prix. Et la seule question morale est précisément celle du respect de cette décision, c'est-à-dire du droit de chaque individu de décider seul de l'emploi de ce qui lui appartient, comme son propre sang.

### *Égoïsme et Altruisme*

L'argument que la pseudo-morale courante utilise lorsqu'elle prétend justifier la violence légale de l'État est presque toujours la condamnation de l'égoïsme et le culte de l'altruisme. Ce sont bien eux que l'on met en avant, par exemple, non seulement pour interdire le commerce du sang, mais aussi pour présenter sous le jour d'un « effort de solidarité national(e) » les diverses taxes finançant les pseudo-droits sociaux.

Afin de clarifier ces termes, on peut dire que l'« égoïsme » est le fait, pour un individu, de poursuivre son propre bien, et l'« altruisme » le fait, pour un individu, de poursuivre le bien d'autrui.

Maintenant, il est clair que, si je dis que l'altruisme (la poursuite, par un individu, du bien d'un autre) est un Bien, alors je fais du bien d'autrui le critère du Bien. Or, cette idée est absurde – dénuée de sens, *d'un pur point de vue logique*.

Lorsque j'agis de manière égoïste, c'est-à-dire lorsque je poursuis mon propre bien, je cherche à faire le bien d'*un individu* : moi-même. Et il en est exactement de même lorsque j'agis de manière altruiste : je cherche alors à faire le bien d'un autre individu que moi-même – ou, ce qui est la même chose, d'*un individu* autre que moi-même. Maintenant, cela ne devrait rien changer à la valeur « morale » de mon action qu'elle vise le bien d'un individu *ou bien d'un autre*. D'ailleurs, le véritable partisan de l'altruisme ne se soucie pas que je fasse le bien de tel

ou tel autre : tout ce qui lui importe c'est que je cherche à faire le bien de *n'importe qui*... à part moi.

Mais pourquoi cette distinction ? Pourquoi serais-je l'unique individu au monde dont il ne serait pas Bien—mais dont il serait Mal que je veuille le bien ?

Une objection possible, ici, consisterait à dire que l'altruisme a été mal défini : qu'il consiste en vérité à faire le bien *des* autres—lesquels sont plus nombreux que moi. Mais c'est là une fausse objection et un mauvais refuge. Le critère de la valeur « morale » d'une action serait alors le plus ou moins grand *nombre* de ses bénéficiaires, et non plus leur *identité* (le fait qu'il s'agisse de moi-même, ou bien d'un ou plusieurs *autres*). Cela revient à opposer, non plus égoïsme et altruisme, mais individualisme et collectivisme. Le critère du Bien et du Mal serait alors le fait qu'une action vise, non pas mon propre bien ou le bien d'un autre, mais un bien individuel ou collectif. Or c'est là tomber dans l'erreur collectiviste consistant à croire que, poursuivre le bien d'un grand nombre d'individus, c'est poursuivre autre chose qu'un bien individuel—un bien d'une autre nature : un bien collectif.

Le fait même qu'il soit question d'un grand nombre *d'individus* rend pourtant évident que la différence entre un bien dit individuel et un bien dit collectif n'est pas une différence de nature, mais uniquement une différence dans le nombre des bénéficiaires—lesquels sont tous des individus. En ce sens, une action vise toujours un bien de nature individuelle, c'est-à-dire le bien d'un certain nombre d'individus.

Maintenant, pour quelle raison une action serait-elle plus ou moins bonne selon le nombre de ses bénéficiaires ? Après tout, le Bien pourrait tout aussi bien être fonction du bienfait reçu par chacun des bénéficiaires d'une action—lequel diminue nécessairement avec leur nombre.

S'il est question de financer la construction d'un orphelinat en Afrique, je dois décider du nombre d'orphelins pouvant être recueillis. (De même, je dois ensuite décider de l'identité des

orphelins pouvant en bénéficier—preuve que ce « bien collectif » ne bénéficie qu'à des individus). Surtout, je dois aussi décider entre capacité et qualité d'accueil : toutes choses égales par ailleurs, plus il y aura d'orphelins, moins aura chaque orphelin. Il est donc clair que le nombre de ses bénéficiaires ne peut pas être le seul critère d'une « bonne action » : cela impliquerait que le mieux serait d'accueillir chaque orphelin dans les pires conditions possibles. Outre le nombre total d'orphelins recueillis, la qualité de l'accueil individuellement reçu par chacun d'entre eux doit évidemment entrer en ligne de compte.

Revenons à l'altruisme. Sa perspective est partielle : il présuppose que le bien de l'individu que je suis a moins de valeur que celui de tout autre. Cela parce qu'il repose sur une perspective partielle : il ne prend en vue que la moitié de la relation entre moi-même et autrui. En effet, s'il est Bien que je fasse le bien d'autrui, alors, en toute logique, il est Bien qu'autrui fasse mon propre bien. S'il agissait autrement, il serait égoïste—ce qui, par hypothèse et selon l'opinion, est Mal. D'où cette conséquence absurde que le bénéficiaire d'un don (un donataire), par exemple, devrait immédiatement en faire don à son généreux donateur—ou plus exactement, devrait *refuser* ce don, car l'accepter serait égoïste de sa part. Évidemment, cela rendrait tout acte altruiste *impossible*, ce qui prouve suffisamment que l'altruisme réciproque de plusieurs individus entre en contradiction avec lui-même.

Je ne peux poursuivre le bien que d'un individu poursuivant lui-même son propre bien, c'est-à-dire d'un individu égoïste—qu'il s'agisse de moi-même ou bien d'un autre. Ainsi, rien ne servirait de construire des orphelinats si les orphelins n'étaient égoïstes, c'est-à-dire refusaient, par altruisme envers leurs donateurs, d'y être accueillis et d'en bénéficier.

Imaginons qu'un individu A, richissime, fasse par pur altruisme le geste incroyablement généreux d'offrir à B un chèque en blanc. Tout aussi altruiste, B pourrait le refuser ; mais, pour l'histoire, imaginons qu'il l'offre immédiatement à C... lequel,

trop altruiste pour en faire quoi que ce soit d'autre, l'offre immédiatement à D, etc. On comprend bien, selon la même logique, que Z finira par rendre son chèque à A. La morale de cette histoire est que, pour que l'altruisme ait un sens, il est nécessaire, à un moment quelconque, que l'un de ces individus encaisse le chèque—c'est-à-dire recherche son propre bien et agisse de manière égoïste. Sans cela, aucun don ne pourra jamais avoir lieu.

En outre, on oublie généralement que si l'on considère que l'altruisme s'oppose à l'égoïsme comme le Bien au Mal, alors il devrait être présenté, non pas comme une exception et un ornement, mais comme la forme normale de l'action. Ce devrait être un devoir, c'est-à-dire la manière dont il faut que chaque individu agisse toujours envers tous les autres. Or, comme on vient de le voir, l'altruisme ne peut pas être une telle obligation universelle—du moins, pas sans entrer en contradiction avec lui-même.

À vrai dire, il y a un raffinement possible. Certains rêvent en effet à une société de dons et de contre-dons, lesquels ne seraient acceptés que « pour faire plaisir à l'autre ». Cependant, ceci présuppose que chacun puisse trouver *son propre bien* dans le bien de l'autre ; or c'est uniquement en *niaant* cette possibilité que l'on peut opposer égoïsme et altruisme.

En effet, dire qu'il est Bien d'être altruiste et Mal d'être égoïste, c'est présupposer que l'on ne peut pas être les deux à la fois. C'est présupposer que ma poursuite de mon propre bien empêche ma poursuite du bien d'autrui, et inversement<sup>42</sup>.

Cette présupposition est évidemment arbitraire et fautive : je peux me réjouir de ce que des orphelins soient recueillis—non pas parce que j'y gagne en bonne conscience, ou en sensation de pouvoir, mais simplement parce que je trouve mon propre bien dans le bien d'autrui.

Maintenant, puisque cela est possible, il ne l'est plus d'opposer l'égoïsme, c'est-à-dire la recherche par un individu de son

---

<sup>42</sup> Cf. Rand, 1963b.

propre bien, et l'altruisme. Au contraire l'altruisme devient un *cas particulier* de l'égoïsme. Et il ne l'est plus non plus d'opposer l'altruisme et l'égoïsme comme le Bien et le Mal. Que je trouve mon propre bien dans celui de l'individu que je suis, ou bien dans celui d'un ou plusieurs autres individus – quelque nombre qu'ils soient, cela n'est pas une question de Bien et de Mal, mais de préférence. Et il n'existe aucun critère permettant de déterminer s'il est objectivement préférable que je trouve mon propre bien dans l'un ou l'autre de ces choix. L'idée même de « préférence objective » est d'ailleurs une contradiction dans les termes.

En tout état de cause, puisqu'il ne s'agit que de mon propre bien, je suis seul en droit d'en faire le choix. C'est seulement si l'on m'empêchait de trouver *librement* mon propre bien qu'il serait, alors, question de Bien et de Mal – c'est-à-dire de mon droit et de la violence qui lui serait faite.

Cette précision apportée aux concepts d'« égoïsme » et d'« altruisme », après ceux d'« éthique » et de « morale », certains pourraient se désespérer de ce que, la morale n'impliquant que le respect de la propriété privée, et toute valeur étant relative à l'égoïsme de chacun, il ne reste plus de place pour la moindre générosité entre les hommes.

Mais c'est l'inverse qui est vrai. Comme on l'a dit, la différence entre l'éthique et la morale est que la première est libre, alors que la seconde est obligatoire. Et c'est là la condition de toute générosité entre les hommes.

En effet, si c'était mon *devoir* que d'être altruiste et charitable, alors, faisant un don quelconque, je ne serais pas généreux envers autrui : je lui rendrais simplement son *dû*, et ne serais pas plus solidaire avec lui que n'importe quel individu remboursant ses dettes, c'est-à-dire respectant le droit de propriété de ses créanciers.

Être charitable envers autrui, cela ne peut *pas* consister à accomplir mon devoir envers lui. Cela ne peut consister qu'à poursuivre son bien *alors que je ne lui dois rien* et que rien ne

m'oblige à le faire. Alors, et alors seulement je suis généreux envers lui : parce que je serais en droit d'agir autrement.

Il est donc risible que l'on en appelle à la « solidarité » pour justifier des taxes qui sont des prélèvements *obligatoires*. Plus exactement, il est triste que tant de gens se laissent avoir.

### *Principe de Charité et Responsabilité*

En fait, il y a une triple contradiction logique à faire de l'altruisme un principe moral. Tout d'abord, on l'a vu, plusieurs individus ne peuvent pas être réciproquement altruistes. Ensuite, l'altruisme ne peut pas être un devoir, même pour un seul individu. Enfin, faire de l'altruisme un *principe*, c'est partir du principe que je suis le seul homme au monde capable de faire le bien d'autrui—c'est présupposer qu'autrui est, par principe, parce qu'il n'est pas moi, incapable de faire son propre bien. C'est donc penser qu'autrui est nécessairement et handicapé *par essence*, qu'il a *fondamentalement* besoin de moi et ne pourrait arriver à rien par ses propres moyens. Or, le véritable altruisme a le sens inverse.

Il se trouve, bien entendu, des *millions* d'individus qui auraient, *de fait*, besoin de ma charité. Ce n'est pas cela qu'il s'agit de remettre en cause. C'est le fait qu'autrui, c'est-à-dire *tout* individu au Monde—à part moi, aurait *par principe*, c'est-à-dire *en droit*, besoin de ma charité.

D'autrui, je ne peux rien savoir, au sens propre, parce que je n'ai accès à aucun de ses vécus, et qu'il n'est que leur suite constante. Tout ce que je peux faire, c'est postuler que, *comme moi-même*, autrui ne subit pas cette suite de vécus, n'est pas passif à son égard, mais s'efforce constamment d'accéder à son meilleur vécu futur.

C'est là un « principe de charité »<sup>43</sup>, parce que je reconnais à autrui, sans pouvoir la connaître, une liberté comparable à la mienne. C'est là le fondement de ma *reconnaissance* d'autrui en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'un être différent de tous ceux que je peux m'approprier par la force – ces simples choses dont il diffère en tant qu'homme.

Je ne reconnais donc autrui qu'en tant que je le conçois par principe, et essentiellement, comme un *alter ego*, c'est-à-dire un individu tout aussi capable que moi, et que je lui reconnais *effectivement* le droit d'évaluer et de poursuivre son propre bien, c'est-à-dire vivre sa propre vie, aussi bien qu'il le peut, et comme il le préfère.

Et, lui reconnaissant une liberté comparable à la mienne, je tiens de ce fait autrui fondamentalement *responsable* de lui-même. Au contraire, le pseudo-altruisme qui consiste à me juger responsable du destin de tout autre implique que je juge autrui incapable, par principe, d'être responsable de lui-même. Or cela revient à ne *pas* reconnaître autrui en tant que tel : un autre moi que moi.

Mais je ne peux être charitable envers autrui que si je ne suis pas responsable de lui, et s'il est seul responsable de lui-même. Je suis charitable envers autrui lorsque j'améliore sa situation *alors même que je n'en suis pas responsable*. Si j'en étais responsable, je ne ferais alors que réparer mes torts.

---

<sup>43</sup> L'expression est empruntée à Quine, 1960.

# Chapitre 9

## Démocratie

Démocratie<sub>1</sub> et Démocratie<sub>2</sub>

Concrètement, il ne change rien que la violence légale soit exercée par une junte militaire, ou bien par un « Peuple souverain », c'est-à-dire la majorité des électeurs, que ce soit indirectement, par le biais de son gouvernement élu, ou bien directement, lors d'un référendum. Ce qui seul importe, concrètement, c'est la mesure dans laquelle la violence légale qu'ils exercent (qui qu' « ils » soient) diminue la liberté et les droits des individus. Or, à cet égard, il n'est pas du tout certain que la démocratie soit le type de régime le plus favorable<sup>44</sup>.

S'il est une opinion aux allures de Dogme, pourtant, c'est bien l'attachement contemporain à la démocratie. Sans égard pour sa vérité ou sa fausseté, sans réflexion, sans attendre, « on » condamnera quiconque ne s'avoue pas sur-le-champ et du fond du cœur « démocrate ».

Il serait bon d'y penser à deux fois, pourtant, car une brève analyse apprend qu'il est *deux* sens du terme « démocratie ». Il n'en est *que* deux d'ailleurs. En effet, « démocratie » signifie :

Ou bien : Société de Marché libre,

Ou bien : Totalitarisme majoritaire.

---

<sup>44</sup> Cf. Hoppe, 2001.

De fait, on donne couramment une double signification au terme « démocratie », mais sans voir qu'il s'agit de deux sens différents – et même *contradictaires*.

En un premier sens (ci-après, « démocratie<sub>1</sub> »), on entend par « démocratie » un régime opposé à toute dictature, c'est-à-dire respectueux des libertés individuelles. Une telle notion est confuse et instable. On pense, par exemple, que la démocratie se caractérise par le respect de certaines « libertés fondamentales », telles que la liberté d'expression. Mais, il faut être cohérent : si l'on croit que cette liberté est un droit inaliénable, alors il faut en accepter la prémisse : cette liberté est sacrée *parce qu'*elle est une manifestation de la liberté de chacun ; et il faut accepter la conséquence d'un tel principe : c'est *la* liberté de chaque personne qui est un droit sacré et inviolable, et cela dans *toutes* ses manifestations. Il est, au contraire, inconsistant de prendre arbitrairement, de-ci de-là, dans les libertés individuelles *certaines* libertés « fondamentales ». Car cela implique que les autres ne le soient pas, c'est-à-dire que la liberté individuelle soit et ne soit pas un véritable principe.

Le concept de démocratie<sub>1</sub> n'est donc cohérent qu'en tant que : respect de la liberté fondamentale, et donc de chacune des libertés, de chaque individu.

Prenons le cas de la liberté d'expression. Cette liberté-là est le Dogme de ce Dogme qu'est la valeur de la démocratie. En pratique, il est vrai, « on » n'accepte pas du tout les conséquences de cette idée. Mais ce n'est pas cette inconséquence-là qui nous importe ici. C'est cette autre : ce qui importe à l'homme libre (sinon au citoyen), ce n'est pas de pouvoir « exprimer » son opinion sur tel et tel sujet ; c'est d'être libre de *vivre* conformément à ses opinions, c'est-à-dire de gouverner sa propre vie. Tout au contraire, la liberté d'expression, telle qu'on l'entend couramment, est une liberté, ou plutôt un pouvoir politique : le pseudo-droit de chaque citoyen de défendre son parti quant aux politiques à mener. Or, à l'analyse, une telle « liberté politique » est contradictoire, car elle est le pouvoir de chacun de diriger la vie *d'autrui*, et de vivre soi-même à ses dépens.

En un second sens, en effet, on entend couramment par « démocratie » un régime de souveraineté populaire, c'est-à-dire un système politique dans lequel la majorité gouverne. Par habitude et passivité intellectuelle, on admet généralement qu'une telle organisation de l'État (démocratie<sub>2</sub>) permet – voire est la condition nécessaire de la démocratie<sub>1</sub>. La moindre réflexion devrait pourtant suffire à rendre clair que rien ne garantit que la majorité d'un ensemble d'individus se prononcera toujours et nécessairement en faveur du respect de tous les droits de tous. Ni même des libertés que l'on s'arroge le droit de dire seules « fondamentales ». La simple expérience prouve assez que tel n'est pas le cas.

Ce n'est pas sur ce point qu'il importe d'insister, cependant. Bien plus essentiel est le fait que, si le respect des libertés individuelles est *le* principe, alors il n'y a *rien* à décider à la majorité, chacun étant en droit de décider de ses propres actions – et de ses seules actions. Inversement, si le gouvernement de la majorité doit être la règle, alors il n'y a rien qui ne doive pas être décidé à la majorité : *tout* doit être décidé à la majorité – chaque action de chaque personne. Dans ce cas, la liberté individuelle disparaît entièrement au profit de la dictature du plus grand nombre.

Comme toujours, en effet, il serait, dans l'un comme dans l'autre sens du terme « démocratie », purement et simplement arbitraire, incohérent, et finalement contradictoire, de ne pas accepter toutes les conséquences du principe choisi.

Prendre la liberté individuelle pour principe, c'est en accepter la conséquence : la souveraineté de chaque individu sur lui-même. Si chaque individu est en droit de gouverner seul l'emploi de ses propres moyens, alors il ne reste simplement rien dont l'emploi doive être voté à la majorité. Dans les limites de sa propriété privée, le droit de chaque individu est alors illimité ; et le fait que tous les autres individus au monde préféreraient voir tel de ses moyens employé à telle autre fin ne change

absolument rien au fait que son propriétaire soit seul en droit de décider de son emploi, et que ces autres violeraient sa liberté en le contraignant à agir autrement.

Prenons un exemple simple. Imaginons que 99,9% d'un ensemble d'individus soit viscéralement opposés à l'avortement, et qu'il n'existe que deux d'entre eux, X et Y, qui soient en faveur du libre choix sur cette question. Maintenant, la véritable démocratie signifie : chaque individu est souverain sur lui-même, et aucun ne dispose d'aucun pseudo-droit sur aucun autre<sup>45</sup>. Elle implique donc que les 99,9% sont en droit de ne pas avorter, *de ne pas pratiquer l'avortement*, et d'essayer par tous les moyens de dissuader quiconque d'avorter, c'est-à-dire de publier des pamphlets, de tenir des conférences, d'organiser des prières, etc. ; mais certainement pas d'empêcher par la force Y d'avorter, si tel est son choix, ni d'empêcher X d'avorter Y, si tel est son choix. De même, Y ne serait pas en droit de contraindre un autre que X, par exemple Z, à pratiquer son avortement. Elle est en droit d'avorter – mais non pas d'être avortée.

On comprend bien, ici, que les 99,9% peuvent organiser tous les referenda qu'ils veulent, et obtenir chaque fois 99,9% des suffrages – une écrasante majorité : la démocratie, ce n'est pas que Y et X se plient à la décision de la majorité, mais que les 99,9% respectent la souveraineté de Y et de X *sur eux-mêmes*. Ce que l'on entendrait par « démocratie », autrement, ce serait la souveraineté des 99,9%, non pas sur eux-mêmes, *mais sur X et Y*. Or cette démocratie<sub>2</sub>-là n'est pas la démocratie<sub>1</sub>, mais, au sens le plus strict, la dictature du plus grand nombre.

---

<sup>45</sup> Comme l'a indiqué Lemmenicier, 2006, la question du droit d'avorter est *totalemtent distincte* de la question du statut juridique du fœtus. Elle concerne uniquement la question du droit de chaque femme sur son propre corps. En effet, *même si* l'on considère le fœtus comme un enfant doué de droits, et notamment du droit de vivre, il ne peut être doué du droit de vivre *aux dépens* de sa mère, en « squattant » son ventre. Non plus qu'aucun autre individu, il ne peut être d'aucun droit sur aucun autre. Une femme, elle, n'exerce aucun pseudo-droit sur un fœtus en refusant simplement de l'accueillir en son sein.

Ce dont on décide, c'est toujours, par définition, des actions humaines. Si l'on prend la souveraineté individuelle pour principe, chaque individu est en droit de diriger ses propres actions—et aucune autre. Si l'on prend la souveraineté de la majorité pour principe, chaque action de chaque individu doit être gouvernée à la majorité. Dans ce cas, le moindre emploi du moindre moyen par quiconque doit donner lieu à un référendum, ou bien être gouverné par un « représentant » majoritairement élu.

On ne peut en effet prendre la démocratie<sub>2</sub> pour principe sans en accepter la conséquence : un collectivisme totalitaire universel. Si l'on considère légitime de décider *quoi que ce soit* à la majorité, alors

On doit en accepter le principe : qu'il est légitime, pour un ensemble d'individus donné, que la majorité gouverne les actions de tous, c'est-à-dire que la totalité soit contrainte d'agir conformément aux préférences du plus grand nombre ;

Mais alors on doit en accepter la conséquence : la totalité des individus doivent se conformer aux préférences du plus grand nombre dans *toutes* leurs actions.

Si cela est vrai de la moindre action, c'est parce que cela est vrai par principe, et par conséquent de toute action. Il est impossible, sans incohérence, d'échapper à cette conclusion.

Cette incohérence serait même une contradiction, car pour limiter la souveraineté de la majorité et en exclure la moindre action, il faudrait se fonder sur le principe opposé : la souveraineté de chaque individu sur lui-même.

Dans la pratique, une véritable démocratie<sub>2</sub> serait grotesquement impraticable et/ou invivable. S'il fallait voter avant que qui que ce soit fasse quoi que ce soit, alors voter serait, pour tous, la seule action possible. S'il fallait s'en

remettre à un « représentant », alors celui-ci devrait décider ce que chacun doit faire à chaque instant. Il devrait décider pour chacun à quelle heure se lever le matin, s'il doit prendre thé ou café, allumer une cigarette, etc. Et chacun devrait aussi lui obéir dans ses choix de lectures et de petites amies, etc.

### *Souveraineté et Propriété*

Surtout, sur quoi repose ce principe ? Pour quelle raison serait-il légitime que la majorité gouverne la totalité ? On sait ce qui fonde démocratie<sub>1</sub> : la liberté individuelle. Mais qu'est-ce qui pourrait bien fonder démocratie<sub>2</sub> ?

Cette question se pose d'autant plus qu'il ne suffit pas de prétendre qu'une majorité est en droit de gouverner une totalité d'individus : il faut encore préciser *quelles* totalités d'individus doivent se gouverner à la majorité, et pour quelle raison.

De quelles totalités d'individus est-il question ? De familles ? De quartiers ? De villes ? De régions ? De pays ? De continents ? Du Monde entier ? De fait, si le principe selon lequel une totalité d'individus doivent se gouverner à la majorité, alors, logiquement, c'est *la* totalité des individus qui le doivent. Mais les propagandistes de la démocratie<sub>2</sub> n'évoquent pas (encore) une telle souveraineté planétaire. Bien au contraire, on entend parler d'un prétendu « droit des peuples de disposer d'eux-mêmes ».

On sait qu'une majorité suffisante parmi les électeurs français serait encore majoritaire même si les électeurs d'un pays voisin beaucoup moins peuplé, comme le Luxembourg, étaient consultés et votaient tous différemment. Mais on n'affirme pas que les Français soient en droit de gouverner les luxembourgeois simplement parce qu'ils sont plus nombreux : on affirme le droit des luxembourgeois de disposer d'eux-mêmes.

Mais, pourquoi les luxembourgeois sont-ils en droit de se gouverner eux-mêmes et de ne pas être soumis aux diktats des Français ? Et, d'une manière plus générale, pourquoi les peuples sont-ils en droit de disposer d'eux-mêmes ? Il ne peut y avoir que deux réponses à cette question :

Parce que les individus qui les composent sont en droit de se gouverner eux-mêmes.

Mais la conséquence en est que la souveraineté de la majorité est illégitime, chaque membre d'un peuple étant en droit de disposer de lui-même.

-Parce que chaque peuple est en droit de disposer de ses membres – c'est-à-dire en est propriétaire.

C'est là la seule justification possible de la souveraineté de la majorité à l'échelle d'un peuple (ni à l'échelle supra-, ni à l'échelle infra-nationale) : affirmer que les individus membres d'un Peuple sont en droit de disposer les uns des autres. Et, de fait, une fois la souveraineté de la majorité comprise comme le (prétendu) droit de propriété d'une totalité d'individus sur chacun d'entre eux, tout s'éclaire :

-Dans démocratie<sub>1</sub>, chaque individu est propriétaire à 100% de lui-même, et à 0% d'autrui ;

-Dans démocratie<sub>2</sub>, chaque membre d'un ensemble de  $n$  individus est propriétaire de  $1/n^{\text{ème}}$  de cet ensemble – c'est-à-dire de  $1/n^{\text{ème}}$  de lui-même, comme de chaque autre ; et propriété à  $(n-1)/n^{\text{ème}}$  d'autrui.

L'idée, dans ce second cas, est que, à travers cette étrange équation (celle-là même du vote majoritaire, comme nous l'allons voir), c'est la souveraineté *du* Peuple sur *lui-même* qui se manifeste. Ce qui présuppose évidemment l'hypostase selon laquelle un Peuple a une vie propre et supérieure à celle des individus qui le composent, lesquels sont de simples moyens qu'il est en droit d'employer aux fins qu'Il préfère – de même que, selon démocratie<sub>1</sub>, un individu est propriétaire des membres de son corps.

Imaginons deux démocraties : l'une qui soit une démocratie<sub>1</sub>, l'autre une démocratie<sub>2</sub>. Imaginons aussi que, dans chacune de ces deux démocraties un vote ait lieu « pour ou contre l'avortement ». Imaginons enfin que le résultat soit le même dans les deux cas : 2 voix pour, 99,9% contre.

Ce résultat identique aura des conséquences opposées dans les deux démocraties, car le vote lui-même y a des significations entièrement différentes. Dans la démocratie<sub>1</sub>, ce vote est un simple sondage dont le résultat est purement informatif. Chaque vote représente ici le droit plein et entier d'un individu sur lui-même et lui seul. Or, si de tels votes peuvent être décomptés, ils ne peuvent en aucun cas être additionnés. Et le fait que le camp des opposants à l'avortement recueille 99,9% des suffrages ne donne pas à ses membres le moindre droit de contraindre les deux seuls partisans du libre choix à se conformer à leur préférence. Cela leur donne uniquement le droit de le préférer, ce qui est un acte de leur esprit, de l'écrire, etc.

Dans la démocratie<sub>2</sub>, le cas est très différent. Le vote y est un référendum. Ici, les votes comptés ne sont pas des souverainetés individuelles, mais des parts de souveraineté collective. Ces parts s'additionnent, et le résultat est que le camp des opposants à l'avortement dispose de 99,9% des parts. Logiquement alors, il l'emporte et il est interdit à la totalité des individus d'avorter. Ici, le résultat n'est pas informatif, mais obligatoire, car la question porte, non pas sur la manière dont chacun préfère gouverner sa propre vie, mais celle de tous.

Il est très clair, ici, qu'il ne peut être question du moindre compromis entre démocratie<sub>1</sub> et démocratie<sub>2</sub>, entre liberté individuelle et souveraineté majoritaire. Elles reposent sur des principes inconciliables :

Ou bien chaque individu est légitime propriétaire de lui-même et de lui seul,

Ou bien chacun est légitime propriétaire et propriété, pour une part, d'une totalité d'individus.

Il est logiquement impossible de combiner ces principes, de quelque façon que ce soit. Et il l'est tout autant d'accepter l'un ou l'autre sans en accepter toutes les conséquences.

Venons-en à l'hypostase selon laquelle un Peuple a une vie propre. On essaie bien de persuader les individus qu'ils appartiennent à des Peuples – de gros individus réels ayant une vie propre et plus essentielle que les leurs. C'est là l'une des tâches de l'Éducation Nationale, et notamment de l'enseignement de l'Histoire.

Cette hypostase n'a évidemment aucun sens, puisque aucune vie ne se vit qui ne soit celle de tel ou tel individu. Il n'est aucune totalité supérieure dont les vies de différents individus seraient des parties, aucune « vie collective », que ce soit celle de la société actuelle, ou bien d'un « Peuple » à travers son « Histoire ».

Pourtant, la plupart des gens sont bel et bien convaincus que les membres d'une société actuelle appartiennent, dans l'ensemble, à un même Peuple, parce que « son » Histoire est leur passé commun. Mais c'est là une hallucination collective et une fausse mémoire fabriquée de toutes pièces.

Le passé d'un individu, c'est ce qu'il a *vécu* dans le passé. Or, pour prendre un exemple typique, la Révolution Française n'est

le passé d'aucun citoyen français actuel. Il n'y a donc aucun sens à dire qu'il s'agit de leur « passé commun », alors qu'il ne s'agit du passé *d'aucun d'entre eux*.

On raconte souvent que, sous la colonisation, on enseignait aux petits Sénégalais leur passé Gaulois, et l'on en rie. Mais l'on oublie toujours d'ajouter qu'il n'était pas moins absurde de l'enseigner aux petits métropolitains.

En fait, il y a même une contradiction logique à prétendre que l'Histoire d'un Peuple est le passé commun de ses membres. Car l'Histoire se définit comme cette partie des événements passés qui n'est plus le passé d'aucun individu. C'est lorsqu'ils quittent la mémoire vivante que des événements passés deviennent historiques.

En vérité, donc, ce n'est pas parce qu'ils ont un passé commun que des individus appartiennent à un même Peuple, mais c'est parce qu'ils supposent appartenir à un même Peuple qu'ils se représentent son Histoire comme leur passé commun. Mais cette « Histoire » du « Peuple » n'est, en réalité, composée de rien d'autres que des propres vies passées d'autres individus qu'eux.

Enfin, outre le fait qu'elle fait fond sur une illusion, la souveraineté populaire est une idée contradictoire avec elle-même, logiquement absurde—donc vide de contenu, et bonne pour la corbeille.

Elle présuppose en effet, comme on l'a vu, la négation de la souveraineté de chaque individu sur lui-même ; *mais elle présuppose aussi son affirmation*, chaque individu étant supposé en droit de voter comme il le préfère.

On retombe ici dans l'alternative évoquée ci-dessus : si l'on reconnaît la *moindre* souveraineté de chaque individu sur lui-même (ne serait-ce que la liberté de son *vote*) on doit reconnaître le principe dont elle se déduit, ainsi que toutes ses conséquences—dont la négation du principe inverse qu'est la souveraineté de la majorité.

Inversement, si l'on affirme cette dernière, alors on doit nier la liberté individuelle, y compris celle de voter selon sa préférence.

Cela est absurde, mais chaque citoyen d'une démocratie<sub>2</sub> devrait se conformer à la majorité *aussi bien dans son vote*. Cette absurdité montre simplement que démocratie<sub>2</sub> ne peut pas même être conçue jusqu'au bout : inconsistante, elle conduit à des contradictions insurmontables.

Un nouveau pas dans cette aporie dévoilera même que l'impossibilité logique de démocratie<sub>2</sub> reconduit nécessairement à démocratie<sub>1</sub>. En effet, si les membres d'une totalité d'individus « lui » appartenaient véritablement, c'est-à-dire s'appartenaient les uns aux autres, alors ils seraient *un seul et même individu propriétaire de lui-même*. Mais alors il ne serait pas nécessaire de voter, ni de décider à la majorité : la sa souveraineté de ce Peuple sur lui-même se manifesterait avec autant de simplicité et de vérité que la souveraineté de tout individu réel sur lui-même. Il gouvernerait sa propre vie et agirait spontanément à travers ses « membres ».

Le processus électoral infirme ainsi lui-même la « volonté générale » qu'il est censé manifester. Au fond, c'est bien l'idée même d'un vote manifestant dans le même temps la souveraineté individuelle du votant, et une part de souveraineté collective du Peuple qui est une bêtise logique.

### *Bien Public et Bien Commun*

Des deux sens que l'on donne couramment à l'idée de « démocratie », seul le premier, une fois rendu cohérent, s'avère justifié et pourvu de sens.

Une telle démocratie<sub>1</sub> est une société telle que chacun de ses membres est souverain sur lui-même – donc sur lui seul. Elle est ainsi un pur Marché libre, car chacun y est propriétaire de ses propres moyens, ainsi que de tous ceux qu'il produit et acquiert par l'échange.

Mais, dira-t-on, où est le « bien commun » dans une société où chacun poursuit ses propres fin au moyen de sa propriété privée ? Et peut-on parler de « société » entre des personnes ne poursuivant aucun bien commun ?

La réponse à cette question est la distinction entre bien commun et bien public. Il n'y a effectivement aucun bien public dans une société libre, *parce qu'aucune violence n'y est légitime*. Or le concept de « bien public » implique celui de « violence légale ».

Un bien est, selon le contexte, le moyen ou la fin d'une action. Il est évidemment possible que plusieurs individus agissent ensemble en vue d'une *même* fin. Mais ce cas ne se distingue en rien de toute autre interaction par laquelle plusieurs individus agissent, par le(s) moyen(s) les uns des autres, chacun en vue de leurs propres fins. Que celles-ci soient, ou non, les mêmes est une question de contenu qui ne change rien à la forme de l'interaction. Celle-ci peut s'analyser en autant de libres actions qu'il y a d'individus associés, et l'on parle alors de co-opération, ou libre association.

Les parties d'un tel marché se servent réciproquement de moyen en vue de leurs propres fins, et celui-ci est donc réciproquement consenti et profitable. Et s'il se trouve que les fins que poursuivent ces différents individus sont les mêmes, alors le bien est commun, c'est-à-dire *unanime*.

Mais tel n'est pas ce que désigne le concept de « bien public ». Par « bien public », on entend tout au contraire une fin qui, *bien qu'elle ne soit pas unanime*, est *obligatoire* pour chaque membre d'une totalité parce qu'une *majorité* d'individus l'imposent. À la libre association entre différentes personnes se substitue donc la domination du plus petit nombre par le plus grand. C'est là ni plus ni moins qu'un acte de violence – mais légal, en raison du principe selon lequel ses victimes appartiennent (prétendument) à une totalité qui « se » gouverne à la majorité.

On pourrait objecter que l'essentiel des fins que l'on a dites « unanimes » sont elles aussi votées à la majorité. La règle de la

majorité n'est-elle pas le cas pour les actionnaires d'une société commerciale, pour les co-propriétaires d'une résidence, etc. ?

Mais, si on l'analyse, cette comparaison, loin d'être une objection, est une confirmation de ce qui précède. Car la différence entre, par exemple, une co-propriété et une démocratie<sup>2</sup> est que les co-propriétaires sont des individus souverains sur eux-mêmes qui, librement associés, dirigent leur co-propriété à la majorité. Les citoyens d'une démocratie<sup>2</sup>, en revanche, sont souverains *les uns sur les autres*. Ici, nulle libre association, mais une appartenance collective obligatoire : les membres d'un Peuple sont prétendus co-propriétaires *les uns des autres*.

Une copropriété n'est pas une propriété collective. Dans une copropriété, différents individus disposent d'un droit de propriété plein et entier sur une part d'un bien. De ce fait, ils doivent décider à la majorité des parts de l'usage de ce bien. Mais ces parts ont été librement acquises, peuvent être librement vendues, et donnent droit à une part équivalente dans le vote. De ce fait, ce dernier est un marché : chacun donne à la majorité des copropriétaires le droit de décider de l'usage de sa part du bien commun et reçoit le droit d'en décider lui-même à proportion de sa part dans la copropriété.

Dans une propriété collective, en revanche, chaque individu dispose d'une part seulement du droit de propriété sur un bien collectif. Le droit de propriété plein et entier est exercé, en théorie, par la totalité des individus et, en pratique, par la majorité d'entre eux.

Ici, le vote n'équivaut pas à un marché. Tout au contraire, la majorité s'est arrogée le bien en question, prétendant qu'il doit être « public », et légalise cette violence en distribuant à chaque citoyen une part égale du droit ainsi mal acquis de décider de l'emploi de ce « bien public » (lequel peut être le propre corps des citoyens, leur revenu, etc.).

Différents individus s'associent lorsqu'ils inter-agissent, c'est-à-dire poursuivent certaines fins par le(s) moyen(s) les uns des

autres. Il y a association et inter-action, ou coopération, dès lors qu'un individu cède un moyen d'action à un autre. Quelle qu'elle soit, une telle cession, en tant qu'elle est réciproquement consentie, constitue un marché, une libre coordination de leurs actions. « La » société, quant à « elle », est, à chaque instant, la concaténation de toutes les associations, i.e. de tous les marchés ayant lieu entre tous les individus. Par de tels marchés, toutes ces personnes poursuivent leurs propres fins, c'est-à-dire leur propre bien, y compris lorsqu'il s'agit du bien d'autrui, ou de fins qu'ils partagent et poursuivent en commun avec d'autres.

L' « action publique », en revanche, l'emploi de moyens publics en vue de fins publiques, implique la *coercition* de ceux qui en supportent le coût par ceux qui en bénéficient. Or, on le sait, deux individus dont l'un initie une contrainte envers l'autre n'inter-agissent pas : ils n'agissent pas ensemble, ni même au moyen l'une de l'autre, mais un seul des deux agit – forçant l'autre à servir de simple moyen en vue de ses seules fins. Cet autre n'est pas acteur de cette interaction : il la subit, et est passive son égard. En fait, il lui résiste même, car cette coercition implique la négation du cours d'action que lui-même aurait préféré poursuivre.

Puisqu'il y a ici unilatéralité, et non réciprocité, il y a conflit, et non association. Philosopher, c'est ne pas avoir peur des mots ; disons-le, donc : la poursuite du bien public, loin d'être la condition de toute société, en est la négation en règle – ni plus ni moins qu'une *guerre civile*.

Société signifie coopération ; or coopération signifie marché, libre échange de biens et de services privés. Un tel libre échange couvre toutes les espèces de dons, comme d'achats et de ventes ; et il vaut aussi bien pour l'union en vue d'un bien commun. En revanche, la poursuite du bien *public* implique, elle, la coercition de certains par d'autres – une violence seulement « légalisée » parce qu'elle est le fait, le plus souvent en théorie seulement, d'un plus grand nombre.

# Chapitre 10

## « Droits Universels »

### et Universalité du Droit<sup>46</sup>

L'un des arguments les plus fréquents des hérauts de la « protection sociale » consiste à affirmer que les « droits sociaux » ainsi octroyés par l'État sont ni plus ni moins que des « droits de l'Homme », c'est-à-dire des droits universels. Pourtant, la *protection nationale*, c'est-à-dire le contrôle de l'immigration, est la limite obligée de toute protection sociale. Il est vrai que ses zéloteurs ne parviennent pas toujours à le comprendre : certains veulent un système étatique de droits sociaux *et* la libre circulation des personnes. Mais l'un et l'autre entrent en contradiction.

La raison en est simple. En fait, la question de la protection d'un système de protection sociale (de son équilibre) n'a pas particulièrement à voir avec la question de l'immigration et de son contrôle. Elle a à voir, d'une manière générale, avec la proportion de ses contributeurs et de bénéficiaires nets. Comme on l'a déjà expliqué, en effet, octroyer un droit « à la santé », « à l'éducation », etc., c'est nécessairement octroyer à certains (bénéficiaires nets) le *privilège* de se soigner, de s'éduquer, etc., par les moyens des autres, et imposer à ces derniers (contributeurs nets) le *devoir* de les produire gratuitement. Si tel n'était pas le cas, le système de protection sociale serait inutile, puisqu'il ne permettrait à *chacun* de se soigner, de s'éduquer, etc., que *par ses propres moyens*.

On retrouve donc ici un problème déjà étudié : le problème du *free-riding* tel qu'il se pose dès lors que l'État ouvre grand l'accès aux bénéfices d'un service public, tout en collectivisant le coût

---

<sup>46</sup> Ce Chapitre 10 est une version remaniée d'un article publié par la revue en ligne *Le Québécois Libre* en Avril 2007.

de sa production. Un tel système de spoliation-redistribution ne peut être maintenu en équilibre—ou plutôt, le déséquilibre ne peut en être limité—qu'à condition que le nombre de ses bénéficiaires nets, ainsi que le montant des transferts qu'ils reçoivent, soient limités, c'est-à-dire contenus dans les « frontières » de ce que peuvent supporter ses contributeurs nets.

Maintenant, si tout système de protection sociale implique un protectionnisme national, cela prouve suffisamment que les « droits sociaux » qu'il octroie ne sont pas universalisables. Mais, s'ils ne sont pas universalisables, alors c'est que ce ne sont pas des droits universels—c'est-à-dire que ce ne sont pas de véritables droits, des « droits de l'Homme », comme on prétend les appeler.

Et, en effet, on ne peut tout à la fois

Justifier la nécessité de droits sociaux « au logement », « à la santé », « à l'éducation », etc., en prétendant qu'il s'agit de « droits universels », lorsqu'il s'agit de les établir à l'intérieur de frontières nationales,

Puis justifier la nécessité de les protéger par ces mêmes frontières nationales par l'impossibilité de les universaliser, ou, comme l'on dit, d' « accueillir toute la misère du Monde » !

Si les pseudo-droits octroyés par un système de protection sociale étaient de véritables droits, c'est-à-dire des droits universels, alors un tel système devrait être, non seulement exportable, c'est-à-dire reproductible, mais bel et bien universalisable, c'est-à-dire global. Il devrait pouvoir s'étendre au Monde entier, *ou, ce qui est la même chose, s'y ouvrir et l'accueillir—lui et toute sa misère.* Et tel est bien le cas du capitalisme qui, lui, se mondialise sans faire de difficultés.

Contrairement à tout système étatique de « droits sociaux », en effet, la libre concurrence, elle, est universalisable, puisque elle se définit par la *liberté d'entrer dans un Marché*, et parce qu'elle implique la liberté réciproque de l'offre et de la demande. Elle est la règle fondamentale d'un état de droit, c'est-à-dire d'un état de stricte identité de véritables droits. Dans un Monde libre, ces droits sont, non pas une somme arbitraire de privilèges que l'État distribue à certains après les avoir prélevés sur d'autres, mais le produit de la liberté que tout Homme possède par lui-même.

L'incohérence, disait Bastiat, est la limite de l'absurdité ; et elle en est aussi la preuve<sup>47</sup>. De fait, le nationalisme est bien la limite et la preuve de l'absurdité socialiste. Seule la double incohérence qu'est l'identification collective des membres de l'État X et leur distinction collective des membres de l'État Y revêt son système de protection sociale d'un semblant de cohérence, c'est-à-dire d'universalité et d'humanité. Elle justifie tout à la fois – du moins tant que l'on reste sans réflexion ni recul – impôts et frontières.

À la réflexion, en revanche, l'idée même d'un système de droits « nationaux-sociaux » est une absurdité manifeste. L'impossibilité d'ouvrir un système de droits au Monde entier n'est pas la preuve qu'il faille les protéger, mais la preuve qu'il ne s'agit pas de droits, mais de privilèges – auxquels il faut mettre, non pas une limite, mais un terme. D'une part pour en finir avec la spoliation ; d'autre part, pour rendre aux individus leur liberté de circulation et de coopération.

---

<sup>47</sup> Bastiat, 1850.



## Conclusion :

### Politique et Politique Négative

Le modèle décrit dans la première partie de cet ouvrage constitue un point de référence parce qu'il est celui d'une société dénuée de toute violence légale, donc parfaitement juste, et unanimement profitable. De ce fait, il constitue aussi un point de comparaison permettant de juger la société actuelle, ou plus exactement l'action publique, en tant que le gouvernement décide, par l'emploi la force publique, du passage constant de son état actuel à l'un de différents états futurs possibles.

Cette action publique peut être de deux types :

Si elle consiste à conserver, ou bien à augmenter la violence légale, c'est-à-dire la violation des droits des individus, elle est *politique*.

Dans ce cas, le passage d'un état à un autre maintient à distance ou éloigne la société du point de référence qu'est le modèle d'une société libre.

-Si elle consiste, au contraire, à diminuer la violence légale, elle constitue une politique *négative*.

Dans ce cas, le passage d'un état à un autre rapproche la société du point de référence qu'est le modèle d'une société libre.

Logiquement, donc, toute politique est toujours mauvaise, et toute politique négative est toujours bonne. La raison en est qu'une politique négative n'est précisément pas une action publique, en vérité, mais consiste, pour un gouvernement, à annuler une action publique antérieure. Toute politique est une

action publique supplémentaire, alors que toute politique négative est une action publique en moins.

Il en est ainsi, par exemple, si un gouvernement autorise le commerce du sang, met fin au salaire minimum légal, diminue le montant des prélèvements obligatoires, ou bien privatise l'éducation, l'assurance-chômage, l'assurance-santé, etc. Dans ces cas, il cesse en réalité simplement d'interdire le commerce du sang, d'employer certains individus, de prélever une part des revenus de ses citoyens, de monopoliser l'éducation, l'assurance-chômage, l'assurance-santé, etc.

L'opinion confond souvent politique et politique négative, prenant la seconde pour un cas particulier de la première – celui d'une « politique libérale ». Or, s'il est vrai qu'une politique négative est un pas vers une société libérale, ce n'est pas un pas politique, mais un pas en retrait hors de la politique, c'est-à-dire du gouvernement de la société par la violence légale.

Contrairement à tout autre système, par exemple le socialisme (mais, en vérité, tous les autres systèmes ne sont que différentes formes de socialisme), le libéralisme n'est pas un système politique, c'est-à-dire n'est pas un système imposé à ses participants.

Si je suis anti-libéral, personne ne me contraint à prendre part au système libéral. Ainsi, si je suis opposé au salariat, personne ne me contraint à vendre mes services à un employeur. Plus généralement, si je suis opposé à toute relation marchande entre les hommes, personne ne me contraint à la moindre d'entre elles, et je suis parfaitement libre, si je le veux, de n'en contracter aucune.

Il n'en va pas ainsi du socialisme. Si je suis opposé aux systèmes de retraite par répartition, de Sécurité Sociale, ou encore d'Éducation Nationale, je suis néanmoins contraint d'y prendre part – précisément parce qu'il ne s'agit pas d'échanges librement consentis, de marchés, mais d'impôts, c'est-à-dire de taxes imposées et obligatoirement prélevées.

Imaginons une société composée d'individus dont certains soient libéraux, et d'autres anti-libéraux. Si les premiers créent divers organismes privés de retraite, d'assurances-santé, d'assurances-chômage, d'éducation, etc., ils ne contraignent évidemment en rien les seconds à y adhérer. Ils les laissent même libres, s'ils le préfèrent, d'organiser *entre eux* des organismes publics. Mais ce n'est pas cela que veulent ces derniers : ce qu'ils veulent, c'est *interdire* aux premiers de créer des organismes privés, et les *contraindre* à adhérer à leurs organismes publics.

Ceci montre bien qu'une « politique libérale » est une politique *négative* : elle ne consiste pas, pour certains individus, à s'approprier par la violence légale les propres moyens d'autres individus. Elle consiste, au contraire, à mettre un terme à une telle spoliation, c'est-à-dire à rendre à chacun ce qui lui appartient et revient de droit. Au sens strict, il n'est pas d'autre Justice sociale possible.

En lieu et place de cette véritable opposition entre politique et politique négative, les débats politiques se fondent encore sur la distinction entre des politiques « de Gauche » et « de Droite ». Mais celle-ci ne recoupe pas du tout la première, et ne permet pas d'aborder les problèmes en termes clairs. Les catégories « politiques de Gauche » et « politiques de Droite » mêlent en effet des politiques et des politiques négatives, car le critère de distinction, ici, est celui, insignifiant, de l'économique et de l'éthique :

La « Gauche » propose d'augmenter la liberté individuelle dans le domaine éthique, mais à la diminuer dans le domaine économique ;

La Droite propose d'augmenter la liberté individuelle dans le domaine économique, mais à la diminuer dans le domaine éthique.

Mais il est clair que ce sont là deux positions intenable. Si chaque individu est en droit de gouverner sa propre vie, ce ne peut-être que dans les deux moments de l'action que sont la production et la consommation.

Ces positions sont contradictoires avec elles-mêmes. Ainsi, si, comme la *Gauche*, on défend la libre circulation des individus, le droit d'immigrer, alors on défend le droit d'entrer sur un marché et d'y faire librement concurrence. Mais alors, de même que celle des frontières, c'est-à-dire de son système de protection nationale, on doit défendre l'ouverture à la concurrence su système de protection sociale.

On a déjà expliqué la simple raison pour laquelle on ne peut, comme la Gauche, clamer son désir d'un système de protection sociale et ne pas oser en revendiquer la condition de possibilité : sa protection nationale par un système étatique de contrôle de l'immigration. Ce serait là une position logique, consistant à mener deux politiques—et non une politique et une politique négative.

Bien que logique, une telle position est cependant deux fois injuste, en plus d'entraver l'enrichissement de tous. La seule solution cohérente, juste, et source d'enrichissement pour tous, consisterait au contraire, ce que ni Gauche, ni Droite ne proposent, à mener deux politiques négatives, ou « libérales » : à mettre un terme à la pseudo-protection nationale-sociale de l'État.

# Index des ouvrages cités

Frédéric BASTIAT

1850 : *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas*, Guillaumin, Paris, 1862.

H-H. HOPPE

2001 : *Democracy, the God that Failed*, Transaction Publishers.

Bertrand LEMENNICIER

2006 : *La Morale face à l'Économie*, Organisation, Paris, 2006.

Carl MENGER

1871 : *Principles of Economics*, LVMI, Auburn, Alabama.

Ludwig von MISES

1912 : *The Theory of Money and Credit*, Yale University Press, New Haven, 1953.

1920 : *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, LVMI, Auburn, Alabama, 1990.

1936 : « La Théorie dite autrichienne du cycle économique », *Bulletin périodique de la Société Belge d'Études et d'Expansion*, décembre 1936.

1949 : *Human Action*, LVMI, Auburn, Alabama, 1998.

1978 : *On the Manipulation of Money and Credit*, Free Market Books, NY, 1978.

Ayn RAND

1963 : *The Virtue of Selfishness*, Penguin, NY, 1964.

1963a : « The Ethics of Emergencies »

1963b : « Collectivized Ethics »

1963c : « Collectivized 'Rights' »

Murray N. ROTHBARD

1956 : « Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics », LVMI, Auburn.

1962 : *Man, Economy and State*, LVMI, Auburn, 2004.

1963 : *America's Great Depression*, LVMI, Auburn, 2000.

1973 : *For a New Liberty*, LVMI, Auburn, 2006.

1982 : *The Ethics of Liberty*, NYU Press, NY, 1998.

W.V.O. QUINE

1960 : *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, USA.

Pascal SALIN

1986 : *La Vérité sur la Monnaie*, Odile Jacob, Paris, 1986.

2000 : *Libéralisme*, Odile Jacob, Paris, 2000.

Thomas E. WOODS, Jr.

2009 : *Meltdown*, Regnery, Washington, DC, 2009.