Pierre Lemieux

[Professeur associé, Université du Québec en Outaouais]

(1983)

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Pierre Lemieux

[Professeur associé, Université du Québec en Outaouais]

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme.

Paris: Les Presses Universitaires de France, 1983, 171 pp. collection: « LIBRE ÉCHANGE ».

Avec l'autorisation formelle de l'auteur accordée le 18 novembre 2005 de diffuser ce livre sur le site des Classiques des sciences sociales.

Email: PL@pierrelemieux.org

Site Web : <http://www.pierrelemieux.org/>

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 24 mars 2007, 19h 45, à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Pierre Lemieux

Professeur associé, Université du Québec en Outaouais

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Paris: Presses Universitaires de France, 1983, 171 pp.
collection: « LIBRE ÉCHANGE ».

Du même auteur

[Retour à la table des matières](#)

[*Confessions d'un coureur des bois hors-la-loi*](#), Montréal, Varia, 2001, 157 pp. Collection : “Sur le vif”. [Version électronique du 22 mars 2007].

[*Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*](#), Paris, Presses Universitaires de France, 1983 ; traduction japonaise : Tokyo, Shunju Sha, 1990. [Texte disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

La Souveraineté de l'individu, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 ; traduction espagnole : Madrid, Union Editorial, 1992.

[*L'Anarcho-capitalisme*](#), Paris, Presses Universitaires de France (« Que sais-je? » n° 2046), 1988 ; traduction en langue turque : Istanbul, Iletisim Yayincilik AS, 1994. [Texte disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

Apologie des sorcières modernes, Paris, Belles Lettres, 1991.

Le Droit de porter des armes, Paris, Belles Lettres, 1993.

Tabac et liberté. L'État comme problème de santé publique, Montréal, Varia, 1997 ; traduction anglaise: *Smoking and Liberty : Government as a Public Health Problem*, Montréal, Varia, 1997.

Table des matières

[Avant-propos](#)

[Introduction](#). Étatisme et anarchie

[L'étatisme actuel](#) - [L'autre chemin](#): l'anarchisme individualiste

Chapitre 1. [Les droits collectifs sont un mythe](#)

[Le droit individuel contre la démocratie](#) - [La liberté collective est réactionnaire](#) - [La liberté de mourir de faim](#) - [Le renard dans le poulailler](#) - [Le droit d'être asocial](#).

Chapitre 2. [La société n'existe pas](#)

[Les vieilles superstitions sociales](#) - [La supposée volonté ou intelligence collective](#) - [L'absurdité du conditionnement social](#) - [Redécouvrir la société](#).

Chapitre 3. [La liberté engendre l'ordre](#)

[Hayek et la société autoré régulatrice](#) - [La suprématie du droit](#) - [Le contrat et l'association](#) - [L'État limité](#) - [La tradition et le progrès](#) - [Liberté et autorité](#).

Chapitre 4. [Laissez-faire](#)

[Des implications inacceptables de l'étatisme](#) - [Une économie libre fonctionne toute seule](#) - [L'environnement et le droit au gaspillage](#) - [Éloge de l'argent et de l'esprit](#) - [Laissez faire et laissez aller](#).

Chapitre 5. [Redécouvrir les droits de l'homme](#)

[*Vrais et faux droits de l'homme*](#) - [*La tyrannie de l'égalité*](#) - [*Le droit de posséder et de porter des armes*](#) - [*Les droits de l'homme sont des droits individuels.*](#)

Chapitre 6. [L'inefficacité de l'État](#)

[*L'incohérence du vote*](#) - [*La crise de Cuba et l'irrationalité de l'État.*](#)

Chapitre 7. [L'anarcho-capitalisme](#)

[*L'État-bandit de Lysander Spooner*](#) - [*Gustave de Molinari et l'économie de l'anarchie*](#) - [*Des arbitres privés*](#) - [*Des polices privées*](#) - [*Des tribunaux privés*](#) - [*La défense dite nationale.*](#)

Conclusion. [L'État minimal](#)

[*Les problèmes de l'anarcho-capitalisme*](#) - [*L'État minimal de Robert Nozick*](#) - [*Les valeurs réconciliées.*](#)

[Bibliographie](#)

À MES FILS
PIERRE-ANTHONY
ET
JACQUES-ALEXIS

[Retour à la table des matières](#)

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Avant-propos

[Retour à la table des matières](#)

Cet essai n'aurait jamais vu le jour sans la généreuse bourse du *Liberty Fund* qui m'a permis de poursuivre mes recherches et réflexions dans l'atmosphère studieuse, détendue, anarchique et anarchiste, de l'« Institute for Humane Studies » à Menlo Park en Californie. À MM. Neil McLeod, président du Liberty Fund, et Kenneth Templeton, secrétaire de l'Institut, je tiens à manifester mes sentiments profonds de reconnaissance.

P. L.

Montréal, octobre 1982.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Introduction

Étatisme et anarchie

« L'homme vivant sous la servitude des lois prend sans s'en douter une âme d'esclave. »

(Georges RIPERT.)

[Retour à la table des matières](#)

Si les gens qui habitent à l'intérieur des frontières marquées « France » ont le droit d'être séparés de l'Europe et du reste du monde, s'ils ont le droit de vivre sous le joug d'un État distinct gouverné par leur seule majorité, il va de soi que les habitants de la région que les jeux de couleurs des cartes identifient comme Paris jouissent du même droit devant le reste du monde et devant la France. Si on reconnaît à une majorité de Français le droit de maintenir la France souveraine, on devra reconnaître à la majorité des Parisiens le droit de séparer Paris de la France. La République une et indivisible ne change pas la logique et la force ne fait pas le droit.

C'est le puissant argument que, dans le contexte canadien, le Premier Ministre Pierre-Elliott Trudeau opposait aux sécessionnistes québécois : si le Canada est divisible, le Québec le serait aussi. Si l'Europe est divisible, la France l'est aussi. Si la France est divisible, Paris l'est tout autant. Et la majorité des habitants du XIX^e arrondis-

sement pourrait légitimement revendiquer le même droit contre la majorité des Parisiens, c'est-à-dire le droit de séparer son quartier de Paris pour le faire gouverner par sa propre majorité.

L'argument du droit de sécession par décision majoritaire, qui revient au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, va beaucoup plus loin que ne le soupçonnent la plupart de ses avocats. Si la majorité des habitants de la France ou de Paris ou du XIX^e arrondissement a le droit de constituer son territoire en État souverain, on doit aussi reconnaître à la majorité des résidents du quartier des Buttes-Chaumont le droit de séparer leur quartier de l'arrondissement ; le même droit s'ensuit pour n'importe quelle partie du quartier des Buttes-Chaumont ; et de même pour n'importe quelle propriété individuelle qui s'y trouve. En poursuivant la logique de la souveraineté démocratique, on en arrive au droit de tout *individu* de séparer de l'État souverain le territoire qu'il occupe, d'en soustraire la juridiction à toute majorité, autre que lui-même, qui prétendrait le gouverner. On arrive à la souveraineté de l'individu, à l'anarchie.

Logiquement, l'État démocratique et souverain est absurde. La majorité territoriale qui le définit est essentiellement arbitraire et s'appuie en définitive sur le droit du plus fort. Qui dit que les gens doivent se soumettre corps et biens à une majorité territoriale pour la simple raison que les hasards géographiques de la naissance et les manipulations de frontières des guerres précédentes les ont jetés dans une geôle patriotique plutôt qu'une autre ?

Qu'est-ce qu'une majorité électorale a-t-elle donc de si sacré ? Pourquoi 51% est-il plus magique ou moins magique que 41% ou 66% ? Aurions-nous une démocratie de droit divin ? Imaginons un monde de trois individus dont deux que les hasards de la naissance auraient faits aveugles alors que le troisième aurait été favorisé d'une double vision perçante. Supposons maintenant que les deux aveugles organisent un référendum qui pose la question : « Yeux-de-lynx doit-il être forcé de donner un de ses yeux à chacun des deux autres citoyens ? » Une telle redistribution de la richesse, après tout, ne ferait qu'appliquer le principe du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Après un long débat, le dépouillement du scrutin donne deux

oui et un non. Est-ce suffisant pour conférer à la majorité souveraine le droit d'exproprier l'individu minoritaire ?

De qui l'État tiendrait-il le droit de soumettre les individus minoritaires ? Le contrat social que l'on invoque a des fondements plutôt fragiles, en droit comme en fait. En fait : nous n'avons aucune indication que pareil contrat ait jamais été signé par qui que ce soit, et pas davantage par les citoyens actuels. En droit : la notion de contrat exige l'accord volontaire de chacune des parties, une obligation imposée n'est pas un contrat. Un contrat social devrait donc être unanime pour être obligatoire. Or, dans toute société ayant dépassé le stade tribal, la possibilité d'un tel contrat universel et unanime est tout à fait chimérique.

S'il existe une souveraineté, c'est celle de l'individu. Aucune autre n'est défendable, surtout pas celle de l'État démocratique.

L'étatisme actuel

[Retour à la table des matières](#)

Pourtant, à cet État dont les fondements logiques sont si fragiles, la plupart de nos contemporains, mêmes rationalistes, accordent une légitimité indubitable. À gauche comme à droite, les idées politiques de notre temps sont étatistes. Partout on réclame l'intervention de l'État pour assurer l'ordre et la justice sociale. L'observation de Tocqueville demeure bien actuelle : « Qu'on écoute attentivement la voix de nos différents partis... La plupart estiment que le gouvernement agit mal ; mais tous pensent que le gouvernement doit sans cesse agir et mettre à tout la main » ¹.

Sollicité à gauche comme à droite, l'État ne se fait pas prier pour intervenir de plus en plus dans la vie des gens. Et à mesure que s'accroît l'emprise de l'État, le domaine de l'indépendance individuelle diminue.

¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 314. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Dans sa préface à l'édition « Pluriel » de *La liberté chez les Modernes* de Constant, Marcel Gauchet nie l'incompatibilité de l'étatisme et de l'indépendance individuelle. Contrairement à ce qu'ont cru les penseurs libéraux comme Benjamin Constant, dit Gauchet, « l'appesantissement de l'étreinte étatique » s'est révélé inséparable de « l'expansion de la zone d'indépendance individuelle », « la dynamique de la libéralisation est simultanément et indissociablement dynamique du renforcement de l'État administratif »². Cette idée, qui donne à réfléchir, est profondément ressentie par bien des intellectuels. Un moment de réflexion donne la clé de l'énigme : dans nos sociétés, les intellectuels sont payés et choyés par un État qui leur demande peu de chose en retour. Or, si l'aventure de l'intellectuel n'est pas étouffée par l'État administratif, il en va bien autrement pour toute autre aventure originale. Même l'homme du commun se bute de plus en plus souvent aux permis et autorisations qu'il doit demander à l'État. Et pour ceux qui poursuivent des aventures hors de l'ordinaire ou de l'intellectuel, l'État est devenu un obstacle continu.

En 1975, deux funambules français, Philippe Petit et Henry Rechatin, décident de répéter les exploits bicentennaires de Blondin en traversant les chutes du Niagara sur un fil. Forts de l'enthousiasme soulevé par leur projet, les deux aventuriers s'adressent à l'administration de chacun des deux parcs qui, du côté canadien et du côté américain de la rivière Niagara, bordent les chutes. En plus des nombreuses exigences de ces deux administrations, Petit et Rechatin apprennent qu'ils devront aussi obtenir des autorisations de l'État de New York, du corps polytechnique de l'armée américaine et même de la garde côtière, qui ont chacun certaines juridictions sur la rivière. De plus, leur câble et ses ouvrages de soutien devront respecter les normes de construction du ministère fédéral des Transports ainsi que certaines normes techniques de l'État de New York. L'ouvrage étant érigé sur des terres de l'État, les pouvoirs publics américains exigeront aussi une étude de son impact environnemental. Comme le câble passera en territoire canadien au milieu des chutes, il faudra obtenir toutes les autorisations correspondantes du gouvernement de la Province d'Ontario et

² Marcel Gauchet, préface de Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, p. 71-81.

du gouvernement fédéral du Canada. Deux commissions internationales canado-américaines devront aussi être consultées. Enfin, déclare un officier canadien de l'immigration, les deux funambules devront obtenir un visa d'entrée au Canada, sous peine d'être arrêtés immédiatement en descendant de leur fil. Deux ans plus tard, l'administration des parcs de l'État de New York, accablée par la complexité administrative du projet, décida de l'interdire ³. On ne traversera plus le Niagara sur un fil, l'État l'interdit.

Le 18 juillet 1980, un jeune Californien décolle de Farmingdale dans l'État de New York à bord du « Spirit of California », un mini-planeur équipé d'un moteur de motoneige. Il salue la statue de la Liberté au passage et met le cap sur le Canada, première étape de sa grande aventure : dans quelques jours, il se lancera à l'assaut de l'Atlantique et, via le Groenland et l'Écosse, il prévoit atteindre Paris dans six semaines. Trois jours plus tard, à l'escale de Baie-Comeau au Québec, le ministère canadien des Transports cloue au sol ce coucou défini comme un avion, niais qui ne satisfait pas aux normes réglementaires de sécurité aérienne. Le jeune aventurier risque sa vie, expliquent les porte-parole du gouvernement, et s'il devait être secouru en territoire canadien, les recherches coûteraient cher aux contribuables. « C'est mon aventure et je suis prêt à en payer le prix », réplique Eagle Sarmont, qui offre aux autorités canadiennes de signer une renonciation les libérant de toute responsabilité. L'État administratif refuse et oblige le jeune aventurier à rapatrier sa machine volante par voie de terre ⁴. Il y a loin du Spirit of Saint-Louis au Spirit of California.

L'État est l'ennemi de l'aventure et de tout ce qui sort de l'ordinaire. Vous partez en camping sauvage avec vos enfants et, en bon père de famille, vous voudriez glisser un revolver dans votre sac à dos, au cas où... Ou encore, vous aimez tout simplement les armes à feu et vous voudriez aller faire du tir au revolver en forêt, à plusieurs kilomètres de toute habitation. Le code pénal canadien et la réglementation des armes à feu vous l'interdisent : pour un simple citoyen, il est illégal de

³ *The Wall Street Journal*, 29 novembre 1977.

⁴ *The Gazette* (Montréal), 21, 22, 23, 25 et 26 juillet 1980, 2 et 4 août 1980.

transporter une arme de poing ailleurs que de chez lui à un club de tir officiel.

« Vous n'avez qu'à devenir membre d'un club de tir, c'est simple », dira l'intellectuel moyen. Vous n'avez qu'à descendre à l'hôtel plutôt que de coucher en forêt. Et pourquoi diable traverser les chutes du Niagara sur un fil, il y a un pont plus haut. Pour traverser l'Atlantique, prenez le vol régulier d'Air France Montréal-Paris. Et à Saint-Exupéry : « Prenez donc le chameau comme tout le monde... »

Aucun pays occidental n'a échappé à la vague étatiste, pas même les Etats-Unis d'Amérique : « Il y a bien des corrections à apporter à la conviction si répandue que l'économie américaine est restée fidèle au modèle libéral classique » ⁵, écrit fort justement Jean-François Revel. Mais les meilleurs modèles d'étatisme contemporain sont ailleurs. Il y a déjà plus d'un quart de siècle, Georges Ripert écrivait des lignes devenues classiques ⁶ sur l'étatisme français et la prolifération des lois que l'honnête citoyen ne peut s'empêcher de violer. « Nous continuons à dire que nul n'est censé ignorer la loi. Mais ironisait Ripert, il faut reconnaître quelque mérite à ceux qui la connaissent. » Il observait que « notre siècle voit tous les jours le miracle de la multiplication des lois », que les gouvernements démocratiques sont devenus des « machines à fabriquer des lois ».

Est-on moins étatiste à gauche ? Prenez *La nouvelle économie française* de Jacques Attali. Cette pensée n'exprime-t-elle pas le paradoxal espoir de repousser l'État en accroissant ses pouvoirs ? Avec une intelligence qui manque à plusieurs de ses confrères, Attali reconnaît d'abord que nous ne vivons pas dans un vrai régime capitaliste. Le modèle libéral s'est écroulé devant « l'État keynésien ». Et alors qu'une économie de marché, « le capitalisme théorique, sans État », s'adapterait sans heurts graves aux mutations de l'offre et de la demande, le capitalisme actuel a besoin de crises pour organiser le changement.

⁵ Jean-François Revel, *La tentation totalitaire*, p. 34.

⁶ Voir *Le Déclin du Droit* et *Le régime démocratique et le droit civil moderne*.

Le « capitalisme d'autosurveillance » qui nous guette au sortir de la crise serait « un nouveau capitalisme, plus froid, plus dur (...) où chaque individu apprendra (...) à désirer consommer les moyens de sa propre surveillance ». L'État, écrit Attali, « trouvera sa légitimité dans la réponse qu'il pourra donner à l'insécurité, qu'il aura lui-même produite (...) Cela ne signifie pas qu'un retour au libéralisme économique est prévisible (...) Mais, au contraire, cela annonce la prolifération de l'État, pour camoufler sa faiblesse fondamentale, par un mélange d'interventionnisme et d'irresponsabilité, de bureaucratie et de marché, de réglementation et de laissez-faire, de sélection naturelle et de sauvetage ponctuel, de privatisation et de nationalisation ». L'action collective, poursuit le théoricien socialiste, « prendra alors des formes quasi totalitaires ».

Mais nous pouvons encore choisir la voie socialiste : « une libération des conditions de production de la demande venant contrôler l'offre au lieu d'être produite par elle ». Il s'agit de « libérer la demande pour en faire l'outil de la liberté »... C'est, pour ainsi dire, un beau socialisme capitaliste auquel nous convie Attali : « Le marché parfait, où les consommateurs déterminent l'évolution de la production, n'a jamais été une réalité capitaliste et devient une des dimensions de l'utopie socialiste. »

Nouvelle « hiérarchie » des revenus, « nouvelles conditions d'enseignement dès l'enfance », accès facile aux « réseaux » de la technologie et des relations humaines, tout cela conduit à la « libération du sens », selon le titre ésotérique d'un chapitre de *La nouvelle économie française*. Centralisation des communications et de l'énergie ainsi que d'une bonne partie de la santé et de l'éducation, multiples contrôles et rapports imposés à l'entreprise dite « privée » ou « autogérée », nationalisation de tout ce qui ressemble à un monopole, un monopsonne ou un « réseau », « sélectivité » du crédit évidemment nationalisé, encadrement strict de douze « filières clés de développement » qui vont de l'information au matériel ferroviaire en passant par « l'industrie de l'habitat » (qu'est-ce à dire ?) : et voilà « la production réconciliée ». Rien n'y manque, pas même le « service public » obligatoire « d'un certain nombre de jours par an », que, dans des temps où le sens n'était point libéré, on appelait simplement des corvées.

La « nouvelle politique économique » confirme le rôle d'un État omniprésent. Il y a un plan, des agences de ci et de ça, des réseaux contrôlés, des filières encadrées... Et, pince-sans-rire : « Cet ensemble d'institutions devra permettre de réduire considérablement le poids des administrations centrales... » Mais comment donc, avec un tel État, peut-on rêver que la « demande collective et individuelle (...) s'organise largement autour de l'autoconsommation (sic), de l'inutile, du jeu, de l'absence de sens, de l'affirmation généralisée de l'éphémère créatif et de l'indiscipline » ? Alors que, comme dans les pays où l'oisiveté est un crime, il y a « du travail dû par chacun à la collectivité »...

Il charrie un peu, le camarade Attali. Des périodes marquées du sceau de l'Histoire s'organisent dans le plus grand sérieux autour des voitures qui s'autodéplacent, des cuisines qui s'auto-entretiennent (au fait, depuis quand ?) et des calculateurs de poche qui annoncent l'auto-surveillance. Petites causes, grands effets. Ce qu'il s'en passe des choses en quelques années : transformation ici, mutation là, nouveau réseau par-ci, nouvelle société par-là, les lois de l'histoire sont devenues bien fécondes. Même la France n'est plus la France : « Presque aucune des valeurs aujourd'hui acceptées ne sera encore respectée dans la France de l'an 2000. » Et, tenez-vous bien, *vingt ans* après l'arrivée au pouvoir de la gauche, « émerge et se reproduit la société socialiste relationnelle » ! Mais attention, « si un seul des éléments de la transformation ici évoqués n'est pas disponible et efficace à la date où il est nécessaire, l'ensemble bascule dans l'autosurveillance ». On sent bien que c'est la CIA qui prendra le blâme et les dissidents qui recevront les coups.

Ne nous étonnons pas que le socialisme soit étatiste, lui qui doit tant au marxisme. Mais, objectera-t-on, le marxisme n'est-il pas plus libertaire qu'étatiste ? L'État, dit Lénine, n'est qu'un pouvoir spécial de répression destiné à mater une classe déterminée. Quand, la révolution accomplie, l'État sera devenu l'État prolétarien, qu'il représentera effectivement toute la société, le pouvoir spécial de répression qui le définit aura perdu sa raison d'être et l'État se rendra lui-même superflu. L'État prolétarien est transitoire, un « État en voie d'extinction, c'est-à-dire constitué de telle sorte qu'il commence immédiatement à

s'éteindre et qu'il ne puisse pas ne point s'éteindre » ⁷. Engels décrit remarquablement bien l'espoir marxiste : « La société (...) reléguera toute la machine de l'État là où sera dorénavant sa place : au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze ⁸. »

L'observation des sociétés contemporaines qui se réclament de la philosophie de Engels suggère au profane que le socialisme a plutôt pour effet de ramener l'économie justement là, à l'époque du rouet et de la hache de bronze, pour tenir compagnie à un État dont la disparition ne semble pas imminente. Sous l'État prolétarien transitoire, Lénine voyait « toute l'économie nationale organisée comme la poste ». Et quand il ajoute « sous le contrôle et la direction du prolétariat armé », on se rend compte que la hache de bronze ne sert pas seulement à distribuer le courrier.

Évidemment, Lénine n'a jamais prétendu que l'État prolétarien transitoire serait un pique-nique. Pour la phase inférieure du socialisme, il parle d'une « discipline de fer », d'un châtiment prompt et rude imposé par les « ouvriers armés » à ceux qui se soustrairaient à « l'enregistrement et au contrôle » ; et il nous prévient que l'extinction « future » de l'État « constituera nécessairement un processus de longue durée ». Un marxiste libertaire soutiendrait que toute cette coercition se veut quand même dirigée vers l'objectif de la disparition de l'État.

Mais le marxisme demeure irrémédiablement étatiste. Lénine, Engels et Marx n'ont jamais compris que, comme disait Proudhon, l'ordre est fille et non mère de la liberté ; ils ont posé la nécessité de l'autorité pour maintenir l'ordre. Il s'ensuit que, dans la théorie marxiste, la chose qui s'éteint (si l'on est prêt à attendre) n'est pas réellement l'État, mais seulement l'une de ses multiples formes possibles, l'État dit bourgeois. Car n'en déplaise à Lénine et Engels, l'État ne s'éteint pas quand le « gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production » par la « majorité du peuple ». En effet, l'administration des choses et le

⁷ Lénine, *l'État et la révolution*.

⁸ Cité par Lénine, *ibid.*

contrôle de la production constituent des conditions suffisantes au gouvernement des personnes.

Qu'arrivera-t-il dans la société communiste dite sans État si un individu décide d'utiliser la production à des fins non approuvées par la collectivité, s'il décide de publier des livres dissidents par exemple ? La *répression*, répond naïvement Lénine, une répression maintenant dirigée contre des « excès *individuels* » (souligné par Lénine) et non contre des classes, viendra du « peuple armé (qui) se chargera lui-même de cette besogne ». L'État n'est pas disparu, il n'a fait que changer de propriétaire.

Même l'homme marxiste tout à fait réformé n'échappe pas à l'étatisme. La majorité du peuple s'étendra alors à sa totalité, les minorités s'étant habituées à suivre la majorité à la queue leu leu, « sans violence et sans soumission », dit Lénine. Les « excès individuels » eux-mêmes disparaîtront, soufflant la bougie de l'État. Ce qui ne va pas là-dedans, c'est qu'en emportant avec lui l'indépendance individuelle et l'indocilité, l'État disparu aura emporté la liberté. Le pouvoir politique arraché à l'État bourgeois appartiendra maintenant à une masse réformée uniforme, uniformisatrice et toute-puissante.

Malgré ses prétentions, le marxisme débouche donc infailliblement sur l'État. Il est foncièrement incompatible avec l'anarchie, ce qui explique, au fond, l'acharnement que met Lénine à pourfendre les anarchistes dans un pamphlet qui est censé démontrer la disparition de l'État.

Quant à la social-démocratie, elle repose sur deux concepts qui ne sont en réalité que des slogans ambigus. Social n'est pas synonyme de bon, et démocratique n'est pas synonyme de juste. Vague et indécise, la social-démocratie offre un éventail idéologique dont l'un des extrêmes frôle sans doute un certain libéralisme, tandis que l'autre extrême touche au socialisme étatiste. Le problème est qu'entre ces deux extrêmes rien ne prouve qu'il existe des positions stables.

L'autre chemin : l'anarchisme individualiste

[Retour à la table des matières](#)

Les idées et des pratiques contemporaines sont étatistes. Quand une intervention de l'État produit des effets pervers, ce qui arrive à peu près toujours, on se retourne suppliant vers l'État pour qu'il corrige par d'autres interventions les effets de ses interventions antérieures. De fil en aiguille, de problème en problème, de crise en crise, on aboutit à un État de plus en plus omniprésent et que personne ne semble vouloir mais qui s'impose d'une manière que l'on dirait inévitable.

Le grand problème de notre époque est de sortir de l'étatisme. Si l'État a échoué pour résoudre les problèmes de notre temps, ne cherchons pas la solution dans l'agrandissement de l'État.

L'anarchisme alors ? Le problème de l'anarchisme est que son alliance historique avec le socialisme l'a rendu incohérent et irréaliste : comment peut-on à la fois abolir l'État et imposer l'égalité et la collectivisation ? Ou bien les individus sont libres, ou bien ils ne le sont pas. L'anarchie ne peut pas interdire les actes capitalistes entre adultes consentants.

Contrairement à ce que pensent la plupart des gens, il existe une autre tradition anarchiste, qui n'est pas socialiste mais qui est individualiste et libérale. Lancé aux XVIII^e et XIX^e siècles par des théoriciens comme William Godwin, Benjamin Tucker, Auberon Herbert, Lysander Spooner et quelques autres, l'anarchisme individualiste soutient que les intérêts égoïstes des hommes sont harmoniques dès lors qu'ils s'exercent dans la liberté ; et qu'il faut remplacer la coercition de l'État par l'extrême liberté contractuelle.

Ceux que l'on appelle aujourd'hui les libertariens continuent la tradition de l'anarchisme individualiste. Inventé à Paris et propagé par Henri Lepage pour rendre l'Américain *libertarian*, le terme « libertarien » recouvre un vaste éventail philosophique qui va du libéralisme classique à l'anarcho-capitalisme. Voyons-y de plus près.

Si on prend la droite comme le lieu des idées les plus conventionnelles et la gauche comme signifiant le moins conventionnel, on peut commodément représenter l'éventail idéologique libertarien avec le traditionnel axe droite-gauche. A l'extrême droite libertarienne, on rencontre d'abord la fameuse école de Chicago et son leader, Prix Nobel de science économique en 1976, Milton Friedman, tant décrié par ceux qui n'ont jamais osé lire son *Capitalisme et liberté*. Dans le voisinage immédiat de Friedman, d'autres courants contemporains se réclament de la science positive et associent le capitalisme et la liberté : l'école de Virginie avec les Prs Gordon Tullock et James Buchanan et leurs théories du *Public Choice* ; les théories économico-historiques sur les droits de propriété développées par les Ronald Coase, Harold Demsetz, Armen Alchian ; « l'économie généralisée » de Gary Becker et compagnie... C'est principalement à ces économistes libéraux et positivistes que se rattachent ceux qu'on a appelés les « nouveaux économistes » français : Henri Lepage, Florin Aftalion, Georges Gallais-Hamonno, Pascal Salin, Jean-Jacques Rosa, André Fourçans, Maurice Roy, Jacques Garelo et quelques autres.

À peu près au même endroit sur l'éventail libertarien, on retrouve le libéralisme classique anglais tel que synthétisé et reformulé par Friedrich Hayek, Prix Nobel de science économique en 1974. Économiste, Hayek s'est de plus en plus intéressé aux aspects philosophiques, politiques et juridiques du libéralisme dans la tradition des Adam Smith, Adam Ferguson, David Hume, Alexis de Tocqueville... Si nous voulons quitter la *route de la servitude* (titre d'un intéressant petit livre qu'il publiait dans les années 40), argue Hayek, il nous faut revenir au constitutionnalisme libéral et à l'économie de marché.

Sur notre axe, les disciples contemporains de l'école « autrichienne » d'économie se situent un peu plus à gauche. Née dans la Vienne du début du siècle avec l'enseignement des Ludwig von Mises, Carl Menger, Eugen Böhm-Bawerk et, plus tard, Hayek lui-même, l'école autrichienne propose une approche qui tend vers la conclusion que toute intervention économique de l'État est inefficace. Les autrichiens contemporains les plus radicaux soutiennent même que le marché pourrait offrir, et plus efficacement, tout ce que l'État fournit maintenant d'utile.

C'est à peu près id que l'on retrouve les économistes laissez-fairistes français du XIXe siècle, parmi lesquels Jean-Baptiste Say, Frédéric Bastiat et Charles Dunoyer sont sans doute les mieux connus. Ces économistes n'étaient pas loin de penser que le seul État économiquement défendable est un État qui se confinerait dans le seul rôle où il soit vraiment irremplaçable : la protection publique. Le seul État utile serait l'État-veilleur de nuit.

Peut-on ainsi passer du libéralisme à l'anarchie ? Ne sommes-nous pas tout près de l'anarchie ? Un juriste du XIXe siècle à l'esprit rousseauiste s'en prenait à « l'individualisme excessif de certains économistes, auxquels il ne resterait qu'un pas à faire pour se retrouver avec les anarchistes » ⁹. Dans son fascinant *Éloge de la société de consommation*, Raymond Ruyer met plutôt au crédit du libéralisme d'être « l'anarchisme véritable, réalisable et réalisé, et non resté à l'état de déclaration sentimentale » ¹⁰. Nous voilà au cœur du sujet : sur l'éventail politique libertarien, il existe une voie anarchiste en continuité avec le libéralisme.

Un peu plus à gauche sur notre axe, après l'État-veilleur de nuit des économistes libéraux du XIXe siècle, voici l'État minimal de Robert Nozick. Dans son livre de 1974, *Anarchy, State and Utopia*, qui fit beaucoup de bruit dans les milieux universitaires de Cambridge au Massachusetts, à Cambridge en Angleterre, le jeune philosophe de Harvard proposait une théorie éthique des droits de propriété qui ne reconnaît d'État légitime que celui qui se limiterait à la protection policière. Nozick attirait l'attention sur l'existence d'une riche tradition intellectuelle à la fois libertaire et capitaliste.

Il existe plusieurs courants parmi les libertariens partisans de l'État minimal. Si nous les plaçons plus à gauche que les économistes autrichiens et que la plupart des laissez-fairistes français, c'est en partie afin de bien marquer l'importance que prennent chez eux les arguments éthiques. Ils sont habituellement d'abord philosophes et

⁹ Émile Beaussire, *Les principes du droit*, p. 97.

¹⁰ Raymond Ruyer, *Éloge de la société de consommation*, p. 267.

condamnent *Big Brother* non pas seulement parce qu'il est inefficace, mais surtout parce qu'il viole les droits de l'homme.

Les anarcho-capitalistes poussent les principes libertariens jusqu'au bout de leur logique : une société capitaliste sans État, l'abolition de l'État, l'anarchie capitaliste. Le premier anarcho-capitaliste fut un économiste et publiciste français, Gustave de Molinari, qui, dans un brillant article de 1849, se demanda pourquoi les avantages de la concurrence sur les monopoles gouvernementaux ne s'appliqueraient pas aussi à la protection publique, à ce qu'il appelait « l'industrie de la sécurité ». Il concluait de son analyse que les consommateurs devraient jouir de « la liberté de gouvernement », c'est-à-dire de la liberté d'acheter les services de protection (policière, judiciaire, militaire) qu'ils désirent auprès d'entreprises privées sur le marché.

Mêmes conclusions chez Lysander Spooner, avocat et anarchiste américain du siècle dernier, qui allait encore plus loin. Le gouvernement, écrivait-il en 1870, n'est qu'une « bande de brigands et d'assassins » ; le gouvernement démocratique, « une bande clandestine de brigands et d'assassins » (*a secret band of robbers and murderers*). Les impôts ne sont qu'une extorsion de brigand, et pire encore puisque déguisée et continuelle. Les individus ont le droit de résister aux agents du gouvernement comme à n'importe quel brigand.

Telles sont essentiellement les idées que reprend aujourd'hui le grand prêtre de l'anarcho-capitalisme, Murray Rothbard, professeur d'économie dans un collège de New York. Auteur prolifique, dans la cinquantaine, Rothbard a déjà publié une oeuvre volumineuse, qui va de son *For a New Liberty*, véritable manifeste de l'anarcho-capitalisme, jusqu'à de savantes oeuvres d'économie et d'histoire comme *America's Great Depression*, où il soutient que la crise des années 30 fut un produit de l'intervention grandissante de l'État. Plusieurs autres auteurs, comme par exemple l'économiste David Friedman, fils de Milton, confèrent à l'anarcho-capitalisme une importance intellectuelle qu'on ne peut plus négliger.

Si l'étatisme est en faillite, si le collectivisme a échoué, n'est-ce pas dans l'anarchisme individualiste et dans l'anarcho-capitalisme qu'il faut rechercher des solutions nouvelles et originales aux problèmes de

notre temps ? Peut-on trouver dans ce nouvel anarchisme une alternative à l'étatisme contemporain ? jusqu'où aller dans l'anarchie ? Ces questions constituent la trame du présent essai.

Nous commencerons par mettre au jour le mythe de la liberté collective et des conceptions contemporaines de la société (chap. 1 et 2). Ensuite, nous étudierons chez les penseurs libéraux l'idée proudhonienne que c'est la liberté qui engendre l'ordre et non pas l'inverse (chap. 3). Nous pousserons ces principes jusque dans les théories économiques du laissez-faire (chap. 4). Nous nous interrogerons ensuite sur ce que sont véritablement les droits de l'homme et ce qu'ils impliquent pour les relations entre l'État et l'individu (chap. 5). Après avoir observé la faillite de l'État (chap. 6) et considéré les théories contemporaines de l'anarcho-capitalisme (chap. 7), nous conclurons sur l'idée d'un État minimal et d'un nouvel anarchisme.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Chapitre 1

Les droits collectifs sont un mythe

« Comme dans les démocraties le peuple paraît faire à peu près ce qu'il veut, on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernements, et on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple. »

(MONTESQUIEU, *L'Esprit des Loix.*)

[Retour à la table des matières](#)

Pour échapper à l'étatisme à la mode et trouver une voie de solution nouvelle aux problèmes de notre temps, le commencement de la sagesse consiste à questionner le concept de « droits collectifs » ou « liberté collective » que les intellectuels à la mode identifient à la démocratie et opposent à la liberté individuelle. La véritable liberté, dit-on, c'est la démocratie ; la liberté individuelle, c'est le pouvoir de l'argent, la liberté de mourir de faim, la liberté du renard dans le poulailler.

Supposons que vous êtes l'un des mille esclaves d'un même maître. Devenant plus libéral, votre maître décide de dispenser ses esclaves de tout service direct, de les laisser libres de leurs activités pourvu qu'ils lui rapportent les revenus qu'ils gagnent deux jours sur sept et qu'ils se soumettent aux règlements qu'il édicte pour protéger leur capacité

productive. Votre maître accepte ensuite que toute décision qui concerne ses mille esclaves, y compris vous, soit prise à la majorité des voix, mais la vôtre exceptée. Vos 999 ex-collègues, devenus votre nouveau maître, décident un jour de vous permettre de voter en cas d'égalité de leurs voix. Puis, ils vous donnent le droit de voter comme eux, sachant que de toute façon, votre vote ne comptera que dans le cas bien improbable d'égalité de leurs voix.

Voilà la liberté collective. Comme tout le monde également, vous participez à la gestion des affaires de tout le monde. Comme tout le monde également, vous êtes l'esclave de tout le monde, ce qui est l'autre côté de la même médaille. Nozick pose la question ¹¹ : Quand avez-vous cessé d'être esclave ? N'est-ce pas plutôt que vous jouissez maintenant d'une servitude égale ?

Le droit individuel contre la démocratie

[Retour à la table des matières](#)

Si la liberté consiste à participer également au pouvoir politique, comment définir des droits individuels qui soient à l'abri de la tyrannie de la majorité ? Comment s'opposer, par exemple, à la décision d'une majorité d'exterminer les juifs ou d'exproprier une minorité ? Cette question est insoluble pour les tenants des droits collectifs, qui, selon la brillante formule de Montesquieu, confondent le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple.

Le Prince n'a pas tous les droits. Contrairement aux prétentions du positivisme juridique, il existe un droit antérieur et supérieur à l'État et qui lie le Prince lui-même, démocratique ou pas. Affirmer cela, c'est affirmer l'existence de droits individuels, de droits dont l'individu peut se réclamer contre la collectivité. C'est opposer la liberté et les droits individuels à la notion de droits collectifs et de liberté collective.

¹¹ *Anarchy, State and Utopia*, p. 290-292.

Pour tenter de réconcilier l'individu et la collectivité, les tenants des droits collectifs érigent les droits collectifs des minorités comme une barrière contre les droits collectifs de la majorité. Ce qui pose plusieurs problèmes. D'une part, la minorité ultime est l'individu, de sorte que la quête des droits des minorités aboutit logiquement aux droits individuels. Or, ces droits individuels ne sont pas moins réfractaires aux droits collectifs d'une majorité pour la seule raison que celle-ci est définie comme une minorité par rapport à quelque autre majorité. Une minorité collective bien protégée devient souvent la plus tyrannique des majorités. Ainsi, on justifie la tyrannie de la majorité des Québécois par la menace que le Canada anglais fait peser sur le Québec minoritaire.

Un autre problème est qu'il est antinomique de vouloir protéger les « droits collectifs » de toutes les minorités. Car les minorités protégées deviendront alors une nouvelle majorité d'autant plus tyrannique qu'elle se prétend persécutée. George Gilder estime que 70% des Américains (qui détiennent plus de 75% de la richesse) font partie des diverses minorités protégées contre la discrimination et favorisées par la loi ¹², de sorte que la seule véritable minorité exploitée est maintenant formée de ceux qui ne peuvent se réclamer d'aucune minorité collective. En essayant de protéger toutes les minorités, ou bien on ne protège personne, ou bien on crée de nouvelles minorités persécutées.

La démocratie se définit-elle essentiellement par le pouvoir de la majorité ? Des penseurs libéraux soutiennent qu'à l'origine le parlementarisme et la démocratie n'impliquaient pas la souveraineté des majorités politiques. L'assemblée athénienne de l'époque classique n'avait pas le droit de changer la loi par simple décision majoritaire, et celui qui proposait un tel changement pouvait être poursuivi et puni ¹³. La loi des tribus germaniques n'exigeait souvent rien de moins que l'unanimité de leurs assemblées. Dans les premiers parlements anglais de notre ère, le principe *no taxation without representation* ne signifiait pas que la majorité pût imposer tout le monde, mais plutôt qu'un noble contribuable auquel le roi demandait une contribution ne pouvait être imposé sans son propre

¹² George Gilder, "The Myths of Racial and Sexual Discrimination", *National Review*.

¹³ Voir Hayek, *Droit, législation et liberté*, vol. 1, et *The Constitution of Liberty*.

pouvait être imposé sans son propre consentement ¹⁴. Jusqu'au XVIII^e siècle, il est douteux que le Parlement anglais pût faire des lois incompatibles avec la *Common Law* ; à la fin de ce siècle, le député anglais William Pitt défendait encore l'opinion que le Parlement anglais n'avait pas le droit de violer les droits coutumiers des sujets.

Ainsi, soutient Hayek, ces assemblées auraient eu pour fonction d'administrer le gouvernement plutôt que de changer le droit existant. Le Parlement anglais ne s'occupait que de droit public, c'est-à-dire des règles d'administration de l'État, laissant inchangé le vrai droit, le droit privé, qui gouverne les relations entre les individus et s'impose autant à l'État et à ses agents qu'eux simples citoyens.

À Athènes, c'est dès la fin du Ve siècle avant J.-C. que s'installe l'idée que l'assemblée des citoyens a le pouvoir de tout faire ¹⁵ – et que commence la décadence d'Athènes. Aux XIX^e et XX^e siècles, le Parlement anglais devient souverain et l'Angleterre décline. L'idée de la toute-puissance d'une majorité politique semble marquer dans l'histoire les périodes de décadence.

La conception actuelle de la démocratie est revenue à l'ancien idéal de la majorité souveraine. La majorité peut décider de tout selon son bon plaisir arbitraire. Bien sûr, les démocrates éclairés croient que la majorité ne peut errer, qu'elle sera libérale, mais on ne lui refuse aucun pouvoir, persuadé que la liberté du peuple se confond avec le pouvoir du peuple.

Alexis de Tocqueville considérait « comme impie et détestable cette maxime qu'en matière de gouvernement la majorité d'un peuple a le droit de tout faire ». Et « pourtant, ajoutait-il, je place dans les volontés de la majorité l'origine de tous les pouvoirs. Suis-je en contradiction avec moi-même ? ». Autrement dit, qui, sinon la majorité, peut prétendre faire le droit ? Tocqueville répondait que le droit et la justice sont définis par la majorité de tous les hommes, qu'une « loi générale » s'est ainsi développée qui « forme la borne du droit de chaque

¹⁴ Bruno Leoni, *Freedom and the Law*, p. 119-120.

¹⁵ Cf. G. Glotz, *La cité grecque*.

peuple » ¹⁶. Autrement dit, le droit des gens (*ius gentium*) prime le droit de la cité, les droits de l'homme ont préséance sur les droits des seuls citoyens. En termes hayekiens, la seule prérogative de la majorité consiste à établir ou reconnaître les principes de droits généraux et abstraits qui limitent tout pouvoir arbitraire y compris le sien propre.

Le libéral croit à la liberté ; le démocrate, au pouvoir de la majorité. Émile Faguet, le critique littéraire du début du siècle et grand libéral, établissait bien la distinction. Critiquant la Déclaration de 1793 pour avoir introduit l'idée antilibérale de souveraineté nationale, Faguet invoque quand même l'article 26, selon lequel « Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier. » Cet article, dit Faguet, « est retourné contre les démocrates par les libéraux, qui font remarquer avec raison que « portion » ne veut dire ni majorité ni minorité, mais bien « portion » ; que la majorité qui opprime la minorité est une portion du peuple qui exerce la puissance du peuple entier et qu'elle viole l'article 26 ¹⁷... ». Les rédacteurs des deux Déclarations françaises, écrit Faguet, « ont confondu les droits de l'homme et le droit du peuple ». Il aurait fallu choisir : ou bien être démocrate et rousseauiste, affirmer la souveraineté et nier les droits de l'homme ; ou bien être libéral, affirmer les droits de l'homme et, par conséquent, nier la souveraineté ¹⁸. La révolution française fut démocratique mais non républicaine : « la théorie du bon plaisir royal, explique Faguet, est devenue la théorie du bon plaisir populaire » ¹⁹.

On peut voir que la notion de souveraineté populaire est incompatible avec les droits de l'homme en considérant comment un État démocratique pourrait exister sans que personne ne soit forcé d'y consentir contre son gré. En tentant de répondre à cette question, Nozick montre que l'essence de la démocratie réside dans la propriété des individus par l'État, et que l'État démocratique souverain institue une véritable dictature de la majorité. Ne cherchez pas ailleurs la dictature du prolétariat, elle est parmi nous.

¹⁶ *De la Démocratie en Amérique*, p. 145. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁷ Émile Faguet, *Le libéralisme*, p. 249-250.

¹⁸ *Ibid.*, p. 7-8.

¹⁹ *Ibid.*, p. 328.

En l'absence de l'impossible unanimité contractuelle, l'État démocratique souverain aurait-il pu être créé sans que personne ne soit contraint de s'y rallier par la force ²⁰ ? Oui, répond Nozick, mais seulement de la manière suivante. Supposons que certains hommes libres décident de se constituer individuellement en sociétés par actions et de vendre des parts dans le capital-actions de leur propre personne. Seraient preneurs de ces titres d'un nouveau genre tous ceux qui, pour quelque raison, désirent influencer le comportement d'autrui. Comme une action constitue un titre de propriété conférant le droit de participer au contrôle de la propriété désignée, une part dans la personne d'autrui vous donnerait le droit de participer au contrôle de son comportement. Peu de gens voulant se vendre en esclavage tout d'un coup, des droits bien spécifiques s'échangeraient d'abord : certains individus vendraient des parts dans leur droit de décider de qui ils achèteront certains biens (ils vendent alors le droit de réglementation professionnelle que l'État s'arroge aujourd'hui), ou dans leur droit d'importer des biens et services de l'étranger (droit de contrôle des importations), ou encore dans leur droit de consommer des denrées jugées dangereuses (droit de restriction des drogues), de dépenser leur revenu aux seules fins qu'ils approuvent (droit d'imposition fiscale), de s'adonner à certaines activités qui choquent leurs voisins (droit de moralité), de décider qui ils combattront et dans quelles conditions (conscription), d'échanger librement (contrôle des prix et salaires), de s'associer avec qui leur plait (droit anti-discrimination), etc.

On verrait ainsi se développer et se diversifier des marchés où s'échangeraient des droits de propriété personnelle. Viendrait un moment où, nous supposons, à peu près tous les individus vendraient des parts dans leurs droits, chacun se réservant cependant toujours une part dans chacun de ses droits afin de pouvoir participer aux assemblées générales d'actionnaires qui contrôlent l'exercice du droit aliéné. Viendrait un moment où à peu près tout le monde, aussi, serait actionnaire de plusieurs autres personnes. Des milliers d'assemblées générales d'actionnaires se tiendraient chaque année : celle de ceux qui détiennent des droits dans le domaine de la liberté de travail de tous les

²⁰ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 282-290.

individus, celle de ceux qui détiennent des droits divers dans un individu donné, etc.

Pour simplifier cette organisation complexe et inefficace – pour réduire les coûts de transaction, diraient les économistes – tout le monde s'entend pour participer à une grande assemblée de consolidation. Après plusieurs jours de marchandage et d'agiotage, chacun se retrouve avec exactement une part dans chacun des droits de chacun des autres individus. La grande société politique par actions, c'est-à-dire la démocratie, est née. Ainsi peut apparaître la souveraineté populaire sans violer les droits individuels de personne.

Par décision des actionnaires, l'assemblée générale annuelle, trop nombreuse, confuse et houleuse, se fera remplacer par un conseil d'administration élu, un parlement. Tout est encore légitime, aucun droit individuel n'a été violé. Peut-être n'aimeriez-vous pas vivre dans cette grande société démocratique par actions, mais vous demeurez libre de ne jamais y adhérer ou encore, si vous avez déjà vendu des parts dans votre personne, de les racheter sur le marché et de vous retirer de la démocratie.

Le problème de légitimité survient quand les actionnaires ou leur parlement réclament la souveraineté, le pouvoir d'obliger tout le monde à être actionnaire. Brisant un processus jusque-là légitime, la grande compagnie démocratique refuse aux enfants qui atteignent l'âge adulte le droit de ne pas adhérer au système et nie le droit de sécession, c'est-à-dire le droit d'un individu de racheter les parts dans sa personne pour vivre en marge de la grande compagnie démocratique. Et voilà notre État démocratique souverain.

Cette servitude démocratique égale est exactement ce que proposait Jean-Jacques Rousseau. Le contrat social, écrivait Rousseau, se réduit à « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », et « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ». Ce que Rousseau propose correspond bien à notre grande compagnie démocratique :

Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on *lui* cède sur

soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd... *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale* ²¹...

La liberté collective est réactionnaire

[Retour à la table des matières](#)

Cette idée de liberté collective que Jean-Jacques Rousseau a transmise aux socialistes contemporains et que l'on oppose aujourd'hui à la liberté individuelle n'est rien d'autre que la conception antique de la liberté. Les socialistes, qui se croient modernes, reprennent ainsi à leur compte de vieilles idées tyranniques dont on aurait cru que la conception moderne de la liberté individuelle nous aurait débarrassés. Quoique bien connue, la thèse classique de Benjamin Constant à ce sujet vaut la peine d'être rappelée.

Benjamin Constant est bien libéral. Il croit aux droits de l'individu, y compris à la « liberté d'industrie ». Il propose un État limité : « Châtiment des délits, résistance aux agressions, telle est la sphère de la législation dans les limites du nécessaire. (...) on pourrait concevoir un peuple dont le gouvernement n'aurait pas d'autre mission que de veiller à ces deux objets. L'existence des individus et celle de la société seraient parfaitement assurées » ²².

Dans son fameux discours prononcé à l'Athénée royal de Paris (une société d'enseignement libre) en 1819 ²³, Benjamin Constant oppose la liberté des modernes à liberté des anciens. Qu'est-ce qu'un Anglais, un Français, un Américain entendent par le mot liberté ? C'est pour chacun, répond Constant, le droit de n'être soumis qu'aux lois ; de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière par la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs indivi-

²¹ *Du Contrat social*, p. 51-52. C'est Rousseau qui souligne. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²² Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, p. 70.

²³ *Ibid.*, p. 491-515.

dus ; de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller et venir sans en obtenir la permission et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches ; de se réunir à d'autres individus ; et, ajoute-t-il en dernier lieu, d'influer sur l'administration du gouvernement. Quant aux anciens, ils ne voyaient dans la liberté que le pouvoir d'« exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière », et « ils admettaient comme compatible avec cette *liberté collective* ²⁴ l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble ». Dans les sociétés anciennes, toutes les actions privées sont surveillées. Le jeune Spartiate, par exemple, ne peut visiter librement son épouse. « Les lois règlent les mœurs, observe Constant, et comme les mœurs tiennent à tout, il y a rien que les lois ne règlent. » Comme la religion et les opinions, l'industrie est soustraite à l'indépendance individuelle : selon la légende, le Spartiate Terpendre fut condamné à l'amende pour avoir ajouté une corde à sa lyre.

« Ainsi, conclut Constant dans une sentence remarquable, chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. (...) Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans la vie privée, n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence. »

Benjamin Constant trouve à Athènes la seule exception de l'Antiquité. Hayek, qui voit dans la République romaine une autre exception à la tyrannie antique, reproche à Constant de l'avoir trop cavalièrement écartée. À l'autre extrême, Charles Beudant, qui reprit avec brio la thèse de Constant, soutenait qu'Athènes elle-même devait être exclue de la conception individualiste de la liberté : « Le génie grec fut porté à la conception de l'État tout-puissant, de l'État tutélaire ayant charge de tout régler et de tout conduire. » Même pour les penseurs athéniens, « la vie privée n'est toujours qu'une dépendance de la vie publique ; l'individu disparaît encore devant le citoyen ; il est absorbé par l'État, et il n'a pas de droits en dehors de ceux que la loi lui confère ». Si, poursuit Beudant, l'intervention du souverain « fut sans contrepoids à Sparte, la ville dure et égalitaire », à Athènes, « elle se fit forcément discrète en présence d'une population spirituelle et fron-

²⁴ C'est nous qui soulignons.

deuse, éprise d'art, de science et de poésie ». Mais vienne le gouvernement populaire et ce qu'il y avait de liberté à Athènes sera vite emporté par le torrent totalitaire : « Thucydide exilé, Aristophane poursuivi, Eschyle et Euripide allant mourir en Sicile et en Macédoine, Socrate condamné, Platon tremblant pour sa liberté et sa vie, Aristote s'éloignant pour éviter à Athènes un nouveau crime contre la philosophie, l'autorité sans frein reste au 'bonhomme Demos... » ²⁵.

Le débat historique nous intéresse peu ici. Seule importe une idée essentielle : entre la liberté collective à l'ancienne et la liberté individuelle à la moderne, il y a incompatibilité fondamentale.

La liberté de mourir de faim

[Retour à la table des matières](#)

Pendant longtemps, quand on n'en avait guère, on a considéré la liberté comme tellement désirable, comme la condition nécessaire de tellement d'autres biens, qu'on a fini par les lui assimiler tous. On en est venu à prendre la liberté comme une condition *suffisante* de tout ce qui est bon et désirable. Or, la liberté n'est pas tout, et cette confusion l'a autant desservie qu'elle a nui à une discussion éclairée.

D'abord, la liberté n'est pas le bonheur. Qu'est-ce que le bonheur ? Quelle que soit votre définition, vous trouverez des gens dont vous serez prêt à dire qu'ils sont libres mais non heureux. Sans doute la liberté constitue-t-elle une condition nécessaire du bonheur, mais certes pas une condition suffisante.

Il faut aussi distinguer la liberté et les capacités physiques. Le fait que l'homme soit incapable de voler le rend moins puissant mais pas moins libre. On peut être libre tout en manquant de capacités physiques, et ne pas être libre malgré qu'on en ait. Qui dira que le citoyen soviétique en bonne santé est plus libre que le dissident malade qui a échappé au Goulag et s'est établi à l'ouest ? Bien sûr, il est bon de

²⁵ Charles Beudant, *Le Droit individuel et l'État*, p. 42-46.

pouvoir briser certaines nécessités que la nature imposait à l'homme, d'avoir des « avions qui dament le pion au soleil », mais la liberté est autre chose.

Avoir le choix n'est pas non plus équivalent à être libre. Avoir le choix renvoie à la possibilité de prendre l'une ou l'autre d'au moins deux options. On peut certes avoir un choix sans être libre, par exemple devant le brigand qui offre l'alternative « la bourse ou la vie ». De même, on peut être libre sans avoir le choix, comme dans le cas où personne ne vous interdirait de faire la cour aux femmes mais qu'aucune d'elles ne voulût de vous.

La liberté n'est pas davantage le pouvoir. Dans un contexte social, la notion de pouvoir signifie la capacité d'augmenter le domaine de ses Options en réduisant le domaine des options disponibles à autrui. De même que l'on peut être libre sans avoir le choix, ainsi on peut être libre sans avoir grand pouvoir. Inversement, on peut avoir du pouvoir sans être libre, comme le fonctionnaire russe qui peut refuser un visa d'émigration mais qui n'est pas lui-même libre d'émigrer.

Les choses de la vie sont telles que les différentes options accessibles à un individu seront parfois toutes désagréables ou détestables. La marge des choix disponibles obligera parfois l'individu à prendre une option qui, bien que préférée aux autres, reste désagréable sous certains aspects. Travailler est souvent désagréable, bien que ce soit préférable à ne pas avoir d'argent. Mais chaque fois qu'on ne choisit pas l'option toujours (ou presque toujours) possible du suicide, on démontre qu'au moins une des autres options disponibles résulte tout compte fait en une satisfaction nette. Il vaut mieux avoir le choix entre plusieurs options désagréables que d'être contraint d'en choisir une. Et si celui qui est victime de la contrainte d'autrui n'est évidemment pas libre, celui-là demeure qui peut encore minimiser ses inconvénients sans interférence coercitive.

C'est dire que la liberté inclut bel et bien celle de mourir de faim. Liberté et pain, liberté et prospérité ne sont pas synonymes – encore que la faim est bien plus souvent associée à l'esclavage qu'à la liberté. Pour échapper aux ornières des idées à la mode, il faut réaliser que la

liberté comporte des risques, qu'elle ne produit pas l'égalité matérielle, qu'elle inclut aussi le risque de mourir de faim.

Mais la liberté ne peut nourrir les uns au moyen de la coercition des autres. S'il y a quelque chose d'antinomique avec la liberté, c'est justement l'action coercitive. Il faut définir la liberté de manière à exclure l'action coercitive, mais l'action coercitive seule. Si vous mourez de faim parce que vous avez fait une erreur ou parce que vous avez été malchanceux ou parce que personne ne veut commercer avec vous, mais que personne non plus ne vous empêche coercitivement de gagner votre pain, vous demeurez libre. Une conception soutenable de la liberté ne peut exclure la faim sans interdire la bohème et le droit de posséder une chaîne stéréo alors que le Tiers Monde crève de faim.

Soucieux que chacun fasse de sa liberté les seuls usages socialement admissibles, le socialiste est naturellement amené à concevoir les libertés comme des obligations. La liberté du travail devient l'obligation de travailler pour ses concitoyens ou de faire partie du syndicat. La liberté de s'occuper de sa santé devient l'obligation d'en prendre soin pour ne pas imposer des coûts à la collectivité. La liberté de vivre devient l'obligation de ne pas s'adonner à des activités dangereuses, de boucler sa ceinture en voiture et autres impératifs du genre.

Si la liberté doit signifier autre chose qu'une série de vœux pieux ou d'obligations, elle doit comprendre la liberté de faire des erreurs, la possibilité d'être malchanceux. La liberté de mourir de faim est inséparable de la liberté de vivre.

Le renard dans le poulailler

[Retour à la table des matières](#)

Une définition de la liberté doit rendre possible une liberté égale pour tous, elle doit délimiter pour chacun une sphère protégée égale, c'est-à-dire être telle que les conflits de droits soient en principe éliminés. Une conception utile et défendable de la liberté doit exclure *par définition* la possibilité que l'usage de ma liberté brime la vôtre.

Autrement, on aura toujours de bonnes raisons de limiter la liberté d'autrui.

L'approche libérale conçoit la liberté de manière négative, comme l'absence de coercition par autrui. Bien sûr, on peut considérer tellement de choses comme coercitives que tout devient coercition et que le concept de liberté, comme celui de coercition, perd tout son sens à force d'en avoir trop. Si, par exemple, influencer ou tenter de persuader quelqu'un,, par la publicité ou d'autres moyens pacifiques, constitue de la coercition, alors la liberté n'existe tout simplement pas tant ces actions sont inséparables des relations humaines. Pour définir une liberté possible, restreignons le concept de coercition à la seule contrainte physique. Le concept demeure difficile à circonscrire, surtout si nous cherchons à énoncer l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes de l'action coercitive ²⁶. La coercition fait partie de ces concepts abstraits que nous ne pouvons décrire exhaustivement bien que nous en reconnaissons spontanément les manifestations dans la réalité. je suis certainement victime de coercition si un individu ou un groupe d'individus me forcent *physiquement* à faire quelque chose ou m'en empêchent par la force, usent de *violence physique* contre moi, ou me menacent de le faire. Mais je ne peux raisonnablement prétendre être victime de coercition si on influence pacifiquement mes actions, si on me persuade pacifiquement de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose, si quelqu'un refuse de s'engager envers moi, ou si certaines institutions restreignent sans violence la marge de mes choix. Les cas extrêmes, en tout cas, semblent faciles à classer. Définissons donc la liberté comme l'absence de coercition ou contrainte physique par autrui.

La reconnaissance d'un droit inclut naturellement le droit de le défendre. Si la liberté est un droit, elle admet donc la légitime défense et toute coercition nécessaire contre ceux qui prennent l'initiative de la coercition. Il existe donc une coercition arbitraire et anti-libertaire, et une coercition légitime pour défendre la liberté. À l'occasion de cette distinction, la voie individualiste bifurque : d'un côté, les libertariens ; de l'autre, les libéraux plus classiques.

²⁶ Pour un aperçu de la complexité de la question, voir Robert Nozick, Coercion, in *Philosophy, Science and Method*.

Pour les libertariens rationalistes et radicaux, la coercition arbitraire est l'emploi de la force (ou de sa menace) pour toute autre raison que celle de se protéger contre qui l'a employée le premier. La liberté consiste alors à n'être soumis à aucune coercition, si ce n'est à la menace de l'être si on prend soi-même une initiative coercitive. Cette approche n'est pas sans problème. Car déterminer qui commence la coercition suppose que l'on sache d'abord qui était dans son droit : entre le voleur et le volé, n'est pas automatiquement coupable le premier qui frappe, mais bien le premier qui vole, c'est-à-dire le premier qui viole les droits d'autrui. La coercition n'existe que par référence à un droit antérieur. Celui-ci, pour sa part, semble présupposer une définition de la coercition, car comment déterminer mon droit sans en écarter ce que j'aurais obtenu par la coercition. Y a-t-il, dans la définition libertarienne de la liberté, une pétition de principe ²⁷ ?

Pour distinguer la coercition légitime de celle qui ne l'est pas, les empiristes et libéraux classiques, quant à eux, invoquent la doctrine de la suprématie du droit, du *Rule of Law*. La liberté n'est pas incompatible avec une menace de coercition qui s'applique *également* à tous. La coercition est illégitime quand elle est le fait d'une volonté *arbitraire*. La liberté, absence de coercition, est circonscrite par un système de lois générales et abstraites, qui s'appliquent à tous les individus et à tous les cas particuliers. La liberté requiert un gouvernement, mais un gouvernement de lois (*government of laws*) ; un gouvernement personnel (*government of men*) est coercitif et contraire à la liberté.

Si personne ne se voit soumis contre son gré à qui que ce soit, mais seulement à des lois qui s'appliquent également à tous y compris à l'État et à ses agents, à des lois qui délimitent une sphère protégée égale pour tous, peut-on dire que la liberté dont jouira l'individu correspond à celle qui se définit par opposition à la pure contrainte physique ? Une réconciliation complète de la conception libérale classique avec la conception libertarienne est une tâche difficile qui déborde les cadres de notre propos actuel. Ce qui importe, c'est d'établir que la liberté individuelle doit être conçue comme l'absence de coercition

²⁷ Sur ces difficultés théoriques, voir John Hospers, Some Problems About Punishment and the Retaliatory Use of Force, *Reason*.

arbitraire de l'individu par autrui – quitte à préciser le sens exact de la coercition arbitraire. Toute autre conception de la liberté individuelle est vague, inégalitaire et autodestructrice.

Dans son deuxième *Traité de gouvernement civil*, John Locke a brillamment soutenu que la liberté permet l'appropriation privée de certaines choses qui ne sont pas encore possédées, qui n'ont pas déjà été appropriées. S'approprier une pomme qui n'appartient à personne n'impose aucune coercition à qui que ce soit et, par conséquence, relève du domaine de la liberté de l'individu. On peut soupçonner qu'il en va de même pour l'appropriation du sol ou d'autre chose, bien que deux questions se posent ici : 1° Comment s'approprie-t-on un bien que l'on ne consomme pas immédiatement comme le sol ? 2° L'appropriation du sol n'entraîne-t-elle pas une coercition indirecte à l'endroit de ceux qui s'en voient dès lors exclus ? A la première question, Locke répondait que c'est en y mêlant son travail - la propriété privée par excellence - que l'on s'approprie légitimement une chose : on s'approprie un lopin de terre non possédé en y travaillant. Et il réglait la deuxième question en imposant à l'appropriation privée du sol la condition qu'il « en reste assez et d'aussi bonne qualité pour les autres » ²⁸. Ces réponses (la deuxième en particulier) ne sont pas sans difficulté ²⁹, mais il nous suffira pour le moment de retenir que, dans certaines conditions du moins, l'appropriation privée n'a rien de coercitif, que la liberté implique le principe de la propriété privée.

Contrairement à ce qu'ont cru les anarchistes collectivistes, la possibilité d'une appropriation privée de choses extérieures aux simples constituantes biologiques de la personne constitue une extension naturelle et nécessaire de la propriété privée de la personne par elle-même. La liberté est vide de sens si on interdit à l'individu les actions non coercitives par lesquelles il prolonge sa personne sur le monde en acquérant un contrôle exclusif sur un certain domaine de son environnement.

Ceux qui cherchent à établir une distinction de nature entre la propriété de la personne et la propriété privée ne peuvent que tracer une

²⁸ John Locke, *Two Treatises of Government*.

²⁹ Cf. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 174-175.

frontière tout à fait arbitraire, quand ils n'en viennent pas tout simplement à nier la propriété privée de la personne. Car où tracer la frontière entre la propriété légitime et « l'exploitation capitaliste » ? Un individu pense. Il communique oralement ses pensées à qui veut l'entendre. Il abat un arbre dans une forêt vierge pour fabriquer du papier sur lequel coucher ses réflexions ; ou il en fait des planches qu'il échange contre du papier appartenant à quelqu'un d'autre. Il vend son manuscrit à qui veut le lire. Il fabrique une presse à imprimer pour en tirer plusieurs exemplaires ; ou il achète une presse à imprimer ; ou encore, il offre à quelqu'un des planches pour l'inciter à lui fabriquer une presse. Il vend son livre à qui veut l'acheter. Avec les revenus de ses droits d'auteur, il achète une automobile pour mieux distribuer son livre. Las de la vie intellectuelle, il décide d'utiliser son automobile comme taxi, un autre instrument de production. Enfin, notre individu pensant lègue à son fils un exemplaire de son livre, toute sa bibliothèque, son automobile...

Au-delà des arguments lockéens, on peut invoquer un argument plus utilitaire et politique. Si la propriété privée des choses est interdite aux individus, leurs actions entreront en conflit chaque fois qu'ils chercheront à promouvoir leurs idées et à poursuivre leurs objectifs personnels. Car à qui la collectivité, c'est-à-dire l'État, permettra-t-elle de couper des arbres afin de fabriquer du papier pour propager ses idées ? Tout processus politique de décision implique le rationnement, la censure et la coercition. L'État qui enlève aux individus leurs moyens de production contrôle tout. On le voit bien dans les pays de l'Est où, par exemple, un dissident ne peut légalement acheter une photocopieuse.

L'anarchisme et la propriété privée, loin d'être antinomiques, procèdent du même désir autonomiste. L'anarchisme et la propriété privée doivent être réconciliés.

La liberté d'échange s'ensuit. Car le droit de contrôler une chose, qui est la propriété, implique évidemment le droit de l'échanger avec autrui. On n'est pas propriétaire d'une chose dont on ne peut disposer à sa guise. Vous n'êtes pas propriétaire des sociétés d'État, puisque vous ne pouvez vendre vos actions. De même que la propriété privée implique la liberté d'échange, de même la liberté d'échange implique la

propriété privée, car on ne peut échanger des choses que l'on ne possède pas. Ainsi la liberté, la propriété et la liberté économique sont-elles indissociables. Et l'anarchie, impensable sans elles.

Cette liberté individuelle, va le slogan, c'est la liberté de l'argent contre l'infortune, c'est la liberté du renard dans le poulailler. Étrange association d'idées que celle-là, puisque la liberté s'oppose explicitement et exclusivement à la seule méthode connue du renard dans le poulailler : la coercition, la contrainte physique. Dans le poulailler, le renard serait bien inoffensif si ses moyens d'action se limitaient à la persuasion, à la publicité ou à « l'esclavage du salariat »...

Qui est davantage renard dans le poulailler ? La poule qui devient chef d'entreprise, ou l'État dont la seule méthode propre d'action est justement celle des bêtes sauvages, la force ? Avec la plus méchante des multinationales, vous pouvez choisir de n'avoir aucune relation : vous vous passerez de ses produits et elle n'obtiendra pas un sou de vous. Puis essayez de faire la même chose avec l'État : refusez ses services et cessez de payer l'impôt. Vous verrez qui a le pouvoir dans le poulailler.

Le droit d'être asocial

[Retour à la table des matières](#)

La liberté collective impose d'être politisé. La liberté individuelle, au contraire, inclut le droit pour l'individu d'être apolitisé, le droit de vivre en marge et en paix. Évoquant une époque où il était sans le sou mais libre, André Thirion observe qu'aucun capitaliste ne pouvait invoquer contre lui l'intérêt général (« cet ennemi implacable de l'homme »), « ce qui était, hélas, à la portée du premier fonctionnaire rencontré dans les couloirs de la préfecture de la Seine » ³⁰.

La liberté collective est l'obligation de l'individu de se soumettre aux décisions majoritaires ; la liberté individuelle, le droit de passer son chemin, de vivre sa vie hors des cadres politiques. Mme de Staël,

³⁰ André Thirion, *Révolutionnaires sans Révolution*, p. 549.

amie de Benjamin Constant, exprimait déjà cette idée avec des accents thirioniens :

Les citoyens d'un État peu nombreux, tous individuellement connus, étaient soumis à chaque instant aux volontés d'un peuple délibérant sur la place publique. La célébrité était, comme de nos jours, dangereuse ; mais la garantie de l'obscurité n'existait point, et les calculs personnels ne pouvaient jamais être indépendants. Il n'y avait donc pas, comme dans nos grands États, une masse d'hommes paisiblement égoïstes se moquant des insensés qui font parler d'eux et pouvant, à l'aide de tous les moyens individuels, de l'étendue du pays et de l'organisation actuelle du commerce et de la propriété, faire leur destinée à part des événements publics ³¹.

La garantie de l'obscurité, les calculs personnels, des hommes paisiblement égoïstes, les moyens individuels, faire sa destinée à part des événements publics... Que de belles idées, mais tellement éloignées de l'idéal contemporain des droits collectifs, qui n'est en réalité qu'un retour réactionnaire à la tyrannie antique.

Louis Pauwels, qui redécouvre des idées libérales en cherchant une alternative à la confusion de notre temps, écrit que « si l'engagement est parfois une nécessité, il n'est jamais une valeur ». « je réclame, parmi les droits de l'homme, le droit à l'indifférence. (...) Pour moi, la seule politique acceptable est celle qui me fait une société dans laquelle je peux cultiver des valeurs non politiques » ³².

Toute la rhétorique des droits collectifs et de la liberté collective consacre l'attribution à l'État d'une mission redoutable : façonner et contrôler le destin des individus. « Inventer une nouvelle société » et tous ces grands rêves d'ingénierie sociale ne signifie rien d'autre que de se faire imposer une nouvelle vie par l'État. Et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes qu'invoquent les nationalistes n'est en somme que le droit des États de disposer de leurs ressortissants.

Il n'y a de liberté que la liberté individuelle.

³¹ Mme de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution* (1798), cité par l'éditeur de Benjamin Constant, *op. cit.*, p. 631-632.

³² Louis Pauwels, *Ce que je crois*, p. 158.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Chapitre 2

La société n'existe pas

Les vieilles superstitions sociales

[Retour à la table des matières](#)

On nous a fait croire à la société. On nous l'a présentée comme un être vivant, animé même, qui est à l'individu ce que le tout est à la partie, un être qui agit selon des objectifs déterminés et auquel l'individu doit sacrifier ses intérêts particuliers. Le jargon politique moderne reflète ces superstitions.

La loi du 7 mai 1794, adoptée par la Convention à l'instigation de Robespierre, décrétait à l'article premier : « Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme. » Héritier sans le savoir des jacobins français, le Premier Ministre du Québec, dans son discours inaugural prononcé devant l'Assemblée nationale québécoise le 8 mai 1979, présentait la société comme un organisme biologique en évolution et même comme une personne humaine : la société grandit, disait-il, « fait le point sur elle-même », s'exprime ; il parlait de « l'activité et la richesse collective », de la « santé collective ». Une savante étude du Conseil de planification et de développement du Québec, publiée en 1981, commence par ces mots : « Une société doit périodiquement réfléchir sur son passé et son avenir. » Un

article récent du *Monde* présentait le Groenland comme « une société traumatisée ». On pourrait multiplier les exemples.

Dans ces métaphores ridicules, on retrouve la vieille intuition organiciste, animiste, voire anthropomorphiste de la société. C'est en l'an 493 avant J.-C. que la métaphore organiciste prit son essor. Pour calmer les plébéiens de Rome retranchés sur le Mont Sacré, le consul Menenius Agrippa leur raconta la fameuse fable des membres et de l'estomac – « dans un langage primitif et inculte » (*prisco illo dicendi et horrido modo*), précise Tite-Live, qui rapporte l'épisode dans son style si vivant. Plusieurs socialistes à la mode se retrouveraient bien dans l'histoire de Tite-Live :

Le Sénat décida donc d'envoyer comme porte-parole Menenius Agrippa, un homme éloquent et que ses origines plébéiennes rendaient acceptable à la plèbe. Il fut introduit dans le camp et on rapporte que, dans un langage primitif et inculte, il raconta tout simplement ceci : « A l'époque où tous les membres du corps ne s'entendaient pas comme aujourd'hui, mais où chacun suivait son propre avis et parlait son propre langage, les membres, indignés de voir que par leurs soins, leur travail et leur diligence, tout était apporté à l'estomac qui, passif au milieu d'eux tous, ne faisait que jouir des plaisirs qui lui étaient donnés, conspirèrent pour que la main n'apporte plus de nourriture à la bouche, que la bouche refuse toute nourriture offerte et que les dents ne la mastiquent point. Dans leur colère, alors qu'ils cherchaient à dompter l'estomac par la faim, les membres eux-mêmes et tout le corps s'anémièrent au dernier degré. D'où il apparut que les offices de l'estomac n'étaient pas inutiles, et qu'il ne recevait pas davantage en nourriture que ce qu'il donnait en envoyant à toutes les parties du corps ce sang par lequel nous vivons et croissons, réparti dans toutes les veines après avoir été mûri par la digestion des aliments. » Au moyen de cette comparaison, et en montrant que la sédition interne du corps ressemblait à la colère de la plèbe envers les patriciens, il fit fléchir l'esprit de ses auditeurs ³³.

Cette comparaison de la société avec un organisme vivant n'est qu'une façon de parler, dira-t-on. Le problème est que les façons de parler manifestent souvent des façons d'agir ou finissent par y conduire. Dans son intéressant ouvrage de 1891, *Le Droit individuel et l'État*, le juriste Charles Beudant faisait une observation que le recul

³³ Tite-Live, *Ab Urbe Condita*, II, 32.

de l'histoire rend particulièrement troublante : déjà en Allemagne, écrivait-il, l'organicisme social « qui n'a été longtemps qu'une figure de langage est pris maintenant au pied de la lettre et devient une réalité » ³⁴.

La fortune de l'intuition démagogique de Menenius Agrippa devait être étonnante tout au long de l'histoire de la pensée. Hegel exploita brillamment la conception animiste de la société. Les théoriciens français de la théocratie au XIXe siècle versèrent sans retenue dans l'anthropomorphisme social. L'un d'eux, de Bonald, concevait la société comme un être vivant avec une enfance, une adolescence, une virilité. « J'ai voulu, disait-il, faire la philosophie de l'homme social, du nous... » Auguste Comte prêta même des prétentions « scientifiques » à ce verbiage : selon lui, les individus sont des « abstractions », les hommes ne sont que « des organes du grand Etre ». Pour Durkheim et toute l'école sociologique de la fin du XIXe siècle, l'individu n'est qu'un simple organe social ³⁵.

Henry Michel avait bien vu « qu'une fois l'identification admise entre l'organisme vivant et l'organisme social, une politique en découle, qui étend d'une manière démesurée les droits de l'État sur l'individu ». Car qui voit la société comme un organisme vivant croira, comme Sismondi, l'économiste « social » du XIXe siècle, que « quel que soit le prix de la vie de l'individu, la vie de l'État est plus précieuse encore, et c'est ainsi que la société est autorisée à sacrifier la partie pour le tout ». L'individu étant un membre de la société, on l'éliminera comme on ampute un membre atteint de gangrène si cela est nécessaire pour protéger la vie de l'organisme total : la société, disait le sociologue Danten, peut sacrifier ses membres à son utilité « au même titre que le particulier, soucieux de sa conservation, peut s'imposer un régime, condamner l'un de ses membres à l'immobilité, ou même le retrancher pour le plus grand bien de la santé générale ». Si la société est un organisme conscient, il s'ensuit qu'elle doit être fermement dirigée par son cerveau, son élite : « Il appartient donc à la pensée consciente de vouloir pour le Tout », écrivait Hegel, qui avait cristallisé dans le concept d'État les vieilles intuitions organicistes sur

³⁴ Charles Beudant, *Le Droit individuel et l'État*, p. 206 Sq.

³⁵ Voir le livre fondamental d'Henry Michel, *L'Idée de l'État*.

la société. N'étant aux yeux de Durkheim qu'un simple organe social, l'individu occupe une place fixe dans la division du travail. Selon Auguste Comte, « nul ne possède plus d'autre droit que celui de faire son devoir ». Hitler croira que l'individu vit pour préserver l'espèce, à qui on doit le sacrifier au besoin.

Les membres que son cerveau décide de ne pas amputer – pour le moment, en tout cas –, le « grand être » en prend bien soin. Témoin de la symbiose entre la société fictive et le pouvoir de l'État, de Bonald écrivait : « L'homme n'existe que pour la société, la société ne le forme que pour elle-même. » Niant tout droit individuel, l'avocat de la théocratie prônait un État patriarcal, une « grande famille » propriétaire des « individus délaissés », un État omniprésent et dépositaire de l'autorité divine. Les gouvernements, ajoutera son collègue Ballanche, doivent « marcher dans la voie du progrès et du développement, à la tête du troupeau qu'il leur a été donné de conduire » ³⁶. Sur la voie du totalitarisme, on rencontre donc « l'État tutélaire », cette « tyrannie douce, réglée, paisible » que Tocqueville craignait. C'est ainsi que l'on arrive à la plus dure des tyrannies en passant par le plus doux des esclavages.

Telle que conçue par la pensée organiciste, la société n'existe pas. La société n'est pas un organisme vivant. Elle n'a pas de système nerveux localisé ou d'organes vitaux dont la défaillance lui serait fatale. Alors que la plupart des éléments de l'organisme vivant adulte occupent des places naturellement déterminées et impossibles à changer, les « éléments » d'une entité sociale sont plus ou moins mobiles. De plus, un organisme biologique apparaît immédiatement aux sens comme un tout, ce qui n'est pas vrai d'un ensemble social. Enfin, les « éléments » de la société, contrairement à l'estomac de la fable, ont des objectifs individuels et personnels.

Cette critique de l'organicisme social comme fondement théorique ou intuitif de l'étatisme ne signifie pas le rejet du genre de rapprochement entre le social et le vivant qu'établit l'approche cybernétique d'un Edgar Morin. La conception libérale de la société a constitué le pre-

³⁶ On retrouvera la plupart des citations qui précèdent ainsi que leurs références *ibid.*, p. 464 sq.

mier modèle cybernétique et, en faisant de la cybernétique le dénominateur commun du social et du vivant, on ne fait que boucler la boucle de la sociologie libérale. Dans son *Éloge de la société de consommation*, Raymond Ruyer explique bien le sens cybernétique dans lequel on peut dire que la société ressemble à un être vivant : la société fonctionne toute seule au moyen de processus de rétroaction qui ajustent le fonctionnement de ses différentes parties de manière cohérente (comme sur le marché libre). Mais cette analogie du social et du vivant comme cas spéciaux du modèle cybernétique ne fait pas de la société un organisme animé qui serait supérieur à ses « membres ».

En un sens, le tout est plus grand que la somme de ses parties, puisque les relations entre les parties font aussi partie du tout. Trois pommes sur un plateau constituent plus qu'une simple somme de par les relations de grandeur, de position, etc., qui existe entre elles. De même, on peut déclarer que la société est plus grande que la simple somme numérique des individus qui la composent, la différence se trouvant dans les relations entre les individus. Mais il est bien évident que le tout n'est pas plus important que la somme de ses parties si les relations entre les parties sont incluses dans ce que nous appelons le tout. Dire que la société est plus grande que la somme de ses parties est donc ou bien un truisme ou bien un mythe dangereux.

La supposée volonté ou intelligence collective

[Retour à la table des matières](#)

La conception organiciste culmine dans l'utilisation des expressions « intelligence collective », « volonté collective », « préférences sociales » et « objectifs sociaux ». La société est non seulement vivante mais aussi intelligente. La société pense telle chose, la société veut telle chose, la société fait tel choix, dit-on couramment sans songer qu'il n'y a rien là-dedans qui corresponde à la réalité.

N'ayant rien d'un être animé, la société ne peut avoir de préférences propres qui motiveraient des choix et des actions semblables à l'action motivée de l'individu. Seuls existent des préférences, des objectifs et des actions individuels. Il est vrai qu'il se trouve dans la société des organisations particulières (associations, clubs, entreprises) constituées par des groupes d'individus qui leur assignent certains objectifs communs. De plus, la plupart des individus trouvent les relations sociales utiles à l'accomplissement de leurs objectifs individuels : on dit que le but de la société est l'utilité commune. Mais objectifs communs et utilité commune ne font pas de la société une organisation particulière. La société comme telle n'a jamais été constituée par personne en particulier, et seul un État autoritaire peut prétendre lui imposer des objectifs déterminés.

La société est ce dans quoi les individus et les organisations particulières agissent et poursuivent leurs objectifs particuliers. La société ne peut elle-même ni faire ni viser quoi que ce soit.

Les valeurs ou modèles culturels que l'on retrouve dans une société donnée n'ont rien d'anthropomorphe. Ces valeurs ou *patterns* émergent de la somme des actions individuelles et, quand ils ne sont pas imposés par l'État, manifestent l'existence de certaines préférences communes à un grand nombre d'individus. Mais il n'y a aucun sens à dire que la société agirait *en fonction de* ces « préférences ». Du reste, sauf dans les groupes les plus intimes comme la famille et la tribu, les prétendues préférences collectives ou choix collectifs ne sont jamais littéralement unanimes, il y a toujours des actions individuelles discordantes.

Les plus importantes de ces valeurs communes consistent en de grandes règles de justice qui gouvernent les relations entre les individus : « Tu ne tueras point », par exemple. C'est l'acceptation de ces grandes règles, soutient Friedrich Hayek, qui distingue une société d'une simple collection d'individus ³⁷. Ces règles de justice n'établissent aucun objectif social puisqu'elles n'imposent aucun *pattern* prédéterminé à la distribution des choses, des libertés et du bonheur, mais qu'elles se limitent à établir des *procédures* non conflictuelles dans les

³⁷ Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 106-107

relations d'individus qui continuent chacun de poursuivre ses objectifs propres. C'est d'ailleurs parce qu'elles sont tellement générales et non directives qu'elles peuvent être si généralement acceptées. Plus les règles sont directives, moins le consensus est possible.

En fait, les supposés objectifs sociaux ou volonté collective que l'on invoque masquent des desseins particuliers ou représentent les objectifs de l'organisation particulière qui s'appelle l'État.

L'absurdité du conditionnement social

[Retour à la table des matières](#)

La société a remplacé la providence et la fatalité comme ennemi de la liberté. L'individu n'est pas libre, dit-on, il est tout à fait conditionné par le milieu dans lequel il vit ou dans lequel il a vécu. Si cet homme a massacré sa femme et ses deux enfants, ce n'est pas sa faute, c'est à cause de son enfance malheureuse. Tous ceux qui ont eu une enfance malheureuse massacrent leur femme et leurs deux enfants. Les préférences et les connaissances individuelles sont de simples émanations de la société. L'individu est défini en fonction des modèles culturels de la société ou du groupe social dont il fait partie.

On ne peut nier l'influence que les préférences de certains individus exercent sur d'autres individus, ni non plus l'influence primordiale que joue l'enfance dans la vie d'un homme. Mais l'idée du conditionnement social déterminant est logiquement intenable.

Considérons la définition suivante du barbier du village : celui qui rase tous les hommes du village qui ne se rasent pas eux-mêmes. Mais alors, qui rase le barbier ? Se rase-t-il lui-même ou se fait-il raser par quelqu'un d'autre ? S'il se rase lui-même, alors il ne se rase pas lui-même puisque, par définition, il ne rase pas ceux qui se rasent eux-mêmes. Mais s'il ne se rase pas lui-même, alors il se rase lui-même, puisqu'il rase tous ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes. Notre définition nous a conduits à une contradiction logique. C'est là un exemple du fameux paradoxe de Russell qui illustre le phénomène étonnant des

antinomies logiques, auxquelles se sont heurtées la logique et les mathématiques contemporaines. Les logiciens n'ont cessé de se débattre contre les antinomies qui, minant les fondements de la théorie des ensembles, menacent tout l'édifice mathématique ³⁸. À la source des antinomies, on décèle des définitions dites imprédicatives, qui consistent à définir un objet (le barbier du village, par exemple) en fonction d'une totalité dont il fait lui-même partie (le village) ; définitions qui, autrement dit, sont des cercles vicieux.

Or, c'est justement sur ce genre de définition imprédicative que repose la conception totalisante de la société qui concède tout au conditionnement social. On ne peut, sans tomber dans un cercle vicieux, définir un individu en fonction d'une totalité sociale dont il fait lui-même partie. Bref, le phénomène des antinomies logiques met en cause la société elle-même ou, en tout cas, celle des sociologues contemporains.

L'absurdité du conditionnement social absolu apparaît bien dans l'idée que nos options et choix ne seraient qu'un produit de la société : « Oh ! vous savez, vous ne pensez cela que parce qu'on vous a conditionné ainsi. » Or, ceux qui énoncent cette critique ne sont-ils pas tout aussi conditionnés que ceux qu'ils visent ? Comment peut-on condamner les « stéréotypes sociaux » au nom d'idées à la mode qui ne sont pas moins conditionnées ? Si nous sommes conditionnés à quelque chose, c'est bien à croire que nous sommes conditionnés. En condamnant les stéréotypes sociaux et les idées d'autrui au nom du conditionnement, on condamne par le fait même le fondement de son énoncé qui est l'hypothèse du conditionnement social absolu.

³⁸ Cf. Michel Combès, *Fondements des mathématiques*.

Redécouvrir la société

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie qui conçoit la société comme un être réel et supérieur à l'individu repose sur des erreurs épistémologiques plus profondes. « Enfin, écrivait Henry Michel, je compris que la théorie de l'organisme social, à laquelle nous accordons si légèrement créance, n'exerce un prestige sur nos esprits que grâce à son rapport avec d'autres thèses de philosophie générale, elles-mêmes non vérifiées, et solidaires d'une conception antiscientifique de la « science positive totale »³⁹. Friedrich Hayek croit que seules des erreurs méthodologiques dans l'étude de la société expliquent les divergences idéologiques, que les désaccords entre socialistes et non-socialistes reposent « sur des questions purement intellectuelles susceptibles de résolution scientifique et non sur des jugements de valeur différents »⁴⁰. On pourrait alors résoudre scientifiquement les grands débats politiques contemporains. Que cet optimisme soit ou non justifié, on doit se pencher sur les fondements épistémologiques des sciences sociales et le danger du scientisme.

Le progrès des sciences exactes, observe Hayek, a résulté d'efforts pour remonter aux faits objectifs⁴¹. Trempés dans les méthodes des sciences naturelles, certains hommes de science oublient que les phénomènes sociaux dépendent essentiellement de faits subjectifs, c'est-à-dire des opinions et des idées des gens. En ignorant que l'individu est, lui, anthropomorphe, les scientifiques transfèrent l'anthropomorphisme au niveau de la société, qui, elle, ne l'est point.

La science sociale s'intéresse à ce que l'on peut appeler les faits de la pensée humaine – perceptions, concepts et opinions –, qui sont réels et déterminants dans le domaine des phénomènes sociaux. Les relations sociales sont en effet gouvernées par des choix individuels qui

³⁹ Henry Michel, *L'Idée de l'État*, p. viii.

⁴⁰ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, vol. I, p. 7.

⁴¹ Cf. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*.

sont eux-mêmes tributaires de ces faits de la pensée. Même si ceux-ci étaient eux-mêmes déterminés par des causes biologiques ou sociales, leur existence comme faits de la pensée et leur influence sur l'action humaine et les relations sociales n'en seraient pas affectées. Voyez, par exemple, comment les actions d'un père envers l'enfant qu'il croit de son sang sont influencées par cette conviction subjective seule : qu'il y ait une réalité « objective » différente mais ignorée n'aurait aucune signification pour l'action.

Pour Hayek, les sciences sociales ne visent pas à expliquer les croyances et les attitudes individuelles – tâche qui, dans la mesure où elle est possible, reviendrait à la psychologie et aux autres sciences humaines non sociales. Les sciences sociales cherchent plutôt à expliquer comment les individus agissent à partir de leurs idées subjectives ; et comment ces actions produisent des résultats sociaux qui débordent les desseins individuels. L'interaction sociale a en effet ceci de particulier qu'elle produit des résultats qui échappent à la volonté individuelle de chacun des participants. Le langage, par exemple, est un produit de l'interaction des individus mais il n'a jamais été inventé par aucun d'entre eux.

L'explication de la société requiert donc une approche subjectiviste. La société et ses éléments ne sont pas des objets physiques à étudier de l'extérieur, sans considération de ce que les individus pensent des relations qui définissent cette société. Les données de base des sciences sociales sont subjectives, puisqu'elles se trouvent dans les idées que les gens se font de choses dont les caractéristiques purement physiques ne sont pas directement pertinentes. « Pour ce qui est des actions humaines, écrivait Hayek, les choses sont ce que les gens pensent qu'elles sont. »

L'économie, qui est la plus développée des sciences sociales, témoigne bien de la nécessité et de la fécondité de l'approche subjectiviste. Il est clair, écrit Hayek, que « les objets de l'activité économique ne peuvent être définis de façon objective, mais seulement par référence à un dessein humain (...) d'après les opinions que les gens entretiennent à l'égard de ces choses ». La théorie des prix n'a rien à dire sur les choses physiques comme telles, sur le fer ou la laine, par exemple, mais seulement sur ces choses telles que perçues par les

gens. De la même façon, il est impossible de définir en termes « objectifs » ce qu'est une maison unifamiliale : elle n'est rien d'autre que ce en quoi la plupart des gens croient qu'elle consiste, à une époque et dans une société donnée. C'est à ces entités subjectives seules, à leurs valeurs subjectives, à leurs prix, que la théorie économique s'intéresse.

Les prix déterminés sur le marché résultent de l'interaction de plusieurs participants, chacun agissant sur une base subjective. Ceci est fondamental pour la compréhension du fonctionnement d'une économie de marché : sur le marché, les prix sont déterminés par les idées subjectives que les gens se font des choses ; et les prix changent parce que les gens changent d'idée. Quand, au XVIII^e siècle, la mode des chapeaux de castor est apparue sur les marchés européens, les prix de cette fourrure ont grimpé partout dans le monde : les gens avaient changé d'idée.

L'économie tâche de comprendre et de suivre la logique de l'action humaine à partir de ces faits subjectifs, d'expliquer les faits objectifs et observables qui en résultent. Les gens achètent ou produisent des choses en fonction de leurs préférences subjectives et de leur perception des contraintes auxquelles ils font face. L'ensemble de leurs actions produit une constellation de prix et de mouvements de ressources qui débordent les desseins individuels de qui que ce soit parmi eux. La science économique doit expliquer, comprendre ces résultats factuels dont la source est subjective.

La redécouverte nécessaire de la société humaine passe donc par deux constatations qui sont tout à l'opposé des idées sociologiques à la mode. Premièrement, la société n'a rien d'un organisme animé. Ce que nous appelons « société » est un ensemble d'interrelations et de résultats d'actions individuelles dont les fondements sont subjectifs et qui ont leur logique propre. La société fonctionne toute seule à partir de ce que les individus croient et font.

Deuxièmement, contrôler la société ne signifie rien d'autre que de contrôler les gens et leurs relations sociales. L'État contrôleur ne réalise pas quelque supposée volonté collective de la société, mais il contrôle les individus et détruit le fonctionnement autorégulateur des mécanismes sociaux.

Non seulement l'État contrôleur écrase-t-il la spontanéité essentielle de la société, mais il est lui-même dangereusement incontrôlé. Il est logiquement impossible de contrôler toutes les relations sociales : cela crée en effet de nouvelles relations, qui doivent elles-mêmes être contrôlées au moyen d'autres relations, et ainsi de suite à l'infini. Ainsi doit-on sans cesse créer de nouveaux pouvoirs étatiques pour contrôler ceux qui existent déjà. L'État contrôleur est nécessairement incontrôlable.

Nous approfondirons ces idées tout au long des chapitres qui suivent.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Chapitre 3

La liberté engendre l'ordre

« Nous avons été les premiers à affirmer que plus les formes de civilisation sont compliquées, plus la liberté doit être restreinte. »

(MUSSOLINI.)

[Retour à la table des matières](#)

Ce qu'il faut comprendre pour échapper au carcan des idées reçues, c'est comment des individus qui agissent chacun pour soi engendrent un ordre social efficace. Il faut comprendre comment l'individualisme est socialiste.

Cette idée fondamentale est aux antipodes de l'étatisme, qu'il soit de droite ou de gauche. Comme Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes croyait que la liberté individuelle est autodestructrice et qu'il faut une autorité étatique totalitaire pour réconcilier l'individu et la société. Comme un social-démocrate actuel, Mussolini croyait que la complexité de la société justifie la restriction de la liberté individuelle. Malgré quelques intuitions intéressantes sur les dangers de l'État, la pensée de Charles Maurras reposait sur l'idée inévitablement étatiste que l'ordre est antérieur à la liberté.

Au fond, toute la question est là : est-ce la liberté qui engendre l'ordre ou l'ordre qui permet la liberté ? À l'opposé des étatistes, Proudhon disait que l'ordre est fille et non mère de la liberté. Les libéraux classiques, qui étaient plus près de Proudhon qu'on ne l'a cru, soutenaient qu'une société fondée sur la liberté individuelle fonctionne toute seule. Rappelons Adam Smith : en poursuivant son intérêt personnel, l'individu est amené comme par une main invisible à contribuer au bon fonctionnement de la mécanique sociale ⁴². La grande contribution de la théorie sociale libérale fut de développer une conception cybernétique de la société où, en réagissant spontanément aux signaux de son environnement immédiat, chaque individu est amené à contribuer au fonctionnement d'un vaste système autorégulateur d'interactions sociales ⁴³.

L'idée libérale et anarchiste que la société peut fonctionner sans autorité organisatrice, que l'intérêt individuel tient lieu de mécanisme régulateur, réapparaît aujourd'hui dans les théories libérales et libertariennes, mais aussi à l'avant-garde de la gauche : « Il est dans l'intérêt général que tous travaillent contre l'intérêt général », écrit Edgar Morin ; et Michel Bosquet de commenter : « L'auto-organisation spontanée des écosystèmes correspond au paradigme du libéralisme radical » ⁴⁴.

Hayek et la société autorégulatrice

[Retour à la table des matières](#)

L'idée qu'une société libre s'autorégule constitue la grande conclusion de la sociologie hayekienne. Hayek considère ses idées comme en continuité avec la tradition libérale anglo-saxonne représentée par les John Locke, Bernard Mandeville, David Hume, Josiah Tucker, Adam Ferguson, Adam Smith, Edmund Burke... Ce « véritable individualisme », argue Hayek, s'oppose au « faux individualisme » de la

⁴² Adam Smith, *The Wealth of Nations*, p. 423. [Version française disponible, en texte intégral dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁴³ Voir aussi Raymond Ruyer, *Éloge de la société de consommation*.

⁴⁴ *Le Nouvel Observateur*, 5 janvier 1981.

tradition continentale, aux doctrines des encyclopédistes et de Rousseau, des physiocrates et de Condorcet. Reprochant à l'individualisme continental un certain rationalisme cartésien naïf, Hayek soutient qu'il débouche naturellement sur le socialisme, qui est l'antithèse de l'individualisme anglais. Séparation géographique qui n'est évidemment pas étanche : Hayek classe Montesquieu, Benjamin Constant et Tocqueville dans la tradition « anglaise » ; et il rejette John Stuart Mills, Herbert Spencer et Thomas Hobbes dans la « tradition continentale ».

Le fonctionnement efficace et pacifique de la société requiert l'ajustement et la compatibilité des actions individuelles. Si elle n'est pas imposée par l'autorité, cette compatibilité exige un système d'interactions sociales par lequel chaque individu est informé des actions d'autrui et incité à poser des actes dont les effets sont compatibles avec celles-ci. Or, dans une grande société, dans une société non tribale, nous ignorons tout de la plupart des gens et de ce qui importe pour eux ; et nous ne pouvons connaître ni contrôler les effets lointains de tous nos actes. Ce genre d'information est dispersé parmi tous les individus. Chacun n'en possède et n'en peut posséder qu'une partie infime ; chacun ne connaît que les informations qui se trouvent dans son environnement immédiat. Le premier problème d'une société autorégulatrice est que les individus doivent tenir compte d'informations qu'ils ne possèdent pas mais qui sont nécessaires pour la compatibilité des actions et des plans individuels.

Or, soutient Hayek, un tel système d'information apparaît spontanément dans une société libre. Car l'individu qui est à l'abri de la coercition d'autrui utilisera naturellement les informations immédiates dont il dispose afin de réaliser ses objectifs personnels – quels qu'ils soient, égoïstes ou altruistes. Ce faisant, chaque individu contribue à l'utilisation de la somme totale de l'information dispersée dans la société. Chacun incorporant dans ses actions les informations immédiates dont lui seul dispose, l'ensemble de l'information dispersée se reflétera dans la constellation des actions individuelles. Comme, d'autre part, l'environnement social immédiat d'un individu est modelé par tout le réseau des relations sociales, l'information sur la base de laquelle un individu agit incorpore des informations que cet individu ne connaît pas. Par exemple, le changement de vos revenus vous signale un changement dans les désirs de personnes inconnues, dans les

conditions multiples et souvent lointaines de la demande et de l'offre : si, par exemple, les consommateurs préfèrent maintenant les tissus fabriqués à Taiwan, cette information sera communiquée aux tisseurs domestiques par la chute de leurs salaires. Quand chaque individu adapte ses actions aux informations qu'il connaît, il prend ainsi en considération une multitude de faits inconnus et d'actions de personnes inconnues.

D'où un théorème fondamental de l'économie de la connaissance : une utilisation maximale de l'information dispersée dans la société requiert que chaque individu soit libre de fonder ses actions sur ses propres informations, au lieu qu'une autorité prétendue plus savante lui prescrive quoi faire. L'interaction libre des individus permet l'utilisation d'une somme d'informations que personne en particulier ni aucune autorité ne peut posséder. La liberté permet de coordonner les actions de multiples individus pour les rendre efficaces et harmoniques. La liberté engendre un ordre efficace.

Pour emprunter un terme à la cybernétique, la liberté institue un mécanisme de *feedback* par lequel les individus sont incités à ajuster automatiquement leurs attentes, leurs intentions et leurs actions respectives. Pour réussir dans la poursuite de ses objectifs, en effet, chacun doit tenir compte des réactions de son environnement. Or, ces réactions, favorables ou défavorables (par exemple, le patrimoine d'un individu augmente ou diminue), lui signalent justement des faits inconnus dont il devrait tenir compte pour que ses désirs et ses actions s'accordent avec ceux d'autrui. Bien sûr, certaines attentes seront déçues, cela est inévitable dans un processus continu d'ajustement au changement. Mais en général, les attentes raisonnables seront compatibles avec les actions d'autrui.

Non seulement la liberté est-elle compatible avec une civilisation complexe, mais c'est la liberté même qui la rend possible par l'utilisation optimale de l'information. À Mussolini, Hayek réplique que c'est par la liberté individuelle que la civilisation devient complexe et efficace.

L'idée hayekienne d'un ordre social autorégulateur – ou, dans la terminologie originale de Hayek, d'un ordre social spontané – présente

un deuxième aspect, plus historique et macroéconomique : c'est le phénomène de l'évolution des institutions, un autre processus de type cybernétique par lequel l'interaction libre des individus utilise l'information et engendre un ordre social autorégulateur.

Hayek distingue deux approches à l'étude de l'activité humaine. La première est celle du « rationalisme constructiviste » (le « rationalisme naïf » de Karl Popper), qui conçoit les institutions humaines comme le produit des plans humains, et qui propose de construire de nouvelles institutions pour réaliser des objectifs déterminés. Or, dit Hayek, les faits montrent que ce n'est pas d'abord par déduction logique que les hommes ont acquis une certaine maîtrise de leur environnement social, mais plutôt par l'emploi de règles coutumières et intuitives, par l'adhésion à des institutions coutumières. Cette deuxième approche est celle de l'évolutionnisme social (le « rationalisme critique » dans les termes de Popper) : les institutions humaines (le langage, la monnaie, les règles morales, le droit, etc.) se sont surtout développées par un processus évolutif d'essais et d'erreurs ; celles qui ont survécu (la famille nucléaire, par exemple) se sont ainsi révélées les plus utiles à l'activité humaine. Le nombre et la complexité des facteurs dont tient compte ce genre d'évolution rendent impossible de construire consciemment un ensemble d'institutions nouvelles qui soient aussi généralement acceptées et aussi efficaces que les produits de l'évolution.

Que l'on pense aux bonnes manières, aux règles morales ou aux institutions sociales et économiques complexes, les règles de conduite héritées de la civilisation constituent des adaptations à notre ignorance de faits particuliers dont il nous faut cependant tenir compte dans l'action. L'adaptation d'un individu à son environnement ne peut se fonder sur une connaissance rationnelle exhaustive de l'infinité des relations de cause à effet qui l'entourent, mais doit plutôt s'appuyer sur le respect de règles de conduite qui sont, elles, bien adaptées à l'environnement. Nos règles de conduite et les institutions sociales qui en découlent sont efficaces parce que leur contenu en information utile a passé le test de l'évolution, parce qu'elles ont été soumises au processus de sélection naturelle des institutions humaines.

La sélection naturelle des institutions signifie que les groupes sociaux dont les institutions se révèlent inefficaces déclinent au profit des groupes dont les institutions offrent des conditions plus propices à la coopération et au développement des individus. L'émigration européenne qui a peuplé les États-Unis révèle beaucoup sur l'efficacité des institutions d'une économie de marché par rapport à celles de vieilles sociétés de classes sclérosées ⁴⁵. On peut en dire autant de la fuite actuelle des artistes russes – pour éviter le Goulag – ou scandinaves – pour échapper au fisc et à la grisaille – vers la Suisse ou les États-Unis. Et n'oublions pas que ces phénomènes d'émigration et de « fuite des cerveaux » seraient bien plus prononcés si ce n'était des restrictions que les États imposent maintenant à l'immigration. À un autre niveau, d'autres manifestations du phénomène de la sélection naturelle des institutions ont produit la suprématie des sociétés occidentales sur les autres sociétés.

Les institutions et phénomènes sociaux sont ainsi à la fois « naturels » et « artificiels » : naturels en ceci qu'ils ne sont l'invention de personne, qu'ils constituent le résultat naturel des actions de plusieurs individus mais non de leurs desseins ; et artificiels ou conventionnels en ce sens qu'ils ne répondent pas à des lois physiques immuables, mais à des conventions qui ont prouvé leur utilité dans un contexte social. Entre les phénomènes naturels au sens physique strict et les créations purement artificielles, se trouve tout le domaine des phénomènes sociaux proprement dits, qui sont naturels par opposition à des inventions humaines intentionnelles, mais qui restent conventionnels en tant que produits de l'activité humaine.

Parmi les individus, le processus de sélection naturelle se traduit tout simplement par l'insuccès de ceux qui suivent des règles de conduite ou adhèrent à des institutions inefficaces : ils réussissent moins bien ce qu'ils veulent faire dans la vie. Il faut se garder d'identifier la sélection naturelle des institutions à ce qu'on a appelé le « darwinisme social ». Loin d'être un plagiat de Darwin, la théorie de l'évolution des institutions est historiquement antérieure aux théories bio-

⁴⁵ De 1831 à 1930, 32 000 000 d'Européens ont immigré aux États-Unis. Cf. Bureau of the Census, *Historical Series of the United States, Colonial Times to 1970*, Bicentennial Edition, t. 2, Washington Dc, 1975, p. 105-106.

logiques évolutionnistes. En soutenant que les institutions se développent par un processus d'élimination des moins efficaces au profit de celles qui réussissent le mieux réussi à réconcilier les intérêts divergents des individus, les théoriciens libéraux comme Adam Smith furent « darwiniens avant Darwin » ⁴⁶. On sait, observe aussi Jouvenel, que l'idée de sélection naturelle « n'a pas été suggérée à Darwin par le spectacle de la nature, mais qu'au contraire, il l'a tirée des philosophies individualistes » ⁴⁷. Ce qu'on a ensuite baptisé « darwinisme social » regroupe des théories qui, négligeant ces précurseurs évolutionnistes, retransplantèrent naïvement – et dangereusement – Darwin dans les sciences sociales.

Une société autorégulatrice contient toujours des organisations particulières, bien que l'« organisation » comme telle soit un type d'ordre social bien différent. Alors qu'un ordre spontané est complexe et ne poursuit aucun but particulier, une organisation est plus simple et directement orientée vers les objectifs particuliers qui ont présidé à sa formation. À ces deux types d'ordre social correspondent deux types de règles de conduite. Les règles de conduite d'un ordre spontané sont générales, impersonnelles et indépendantes de tout objectif déterminé, la seule fin d'un ordre spontané est d'aider tous les individus à réaliser leurs objectifs personnels. Les règles d'organisation, quant à elles, sont essentiellement des directives de l'autorité visant la réalisation des buts particuliers de l'organisation.

La connotation du terme organisation est claire : organiser, structurer, diriger en vue de la réalisation d'objectifs déterminés. Telles sont, à des degrés divers de hiérarchie, toutes les organisations que l'on retrouve à l'intérieur de la société : associations politiques ou sportives, sociétés de bienfaisance, syndicats, sociétés commerciales. En un sens, une grande société commerciale – une multinationale, par exemple – constitue le prototype d'une société organisée, d'une société socialiste : l'autorité y dirige les actions individuelles en vue de la réalisation des objectifs de l'organisation ; et les individus, employés de l'organisation, fonctionnaires, sont jugés en fonction de leur contribution à l'effort commun. Or, s'il est naturel et nécessaire que des orga-

⁴⁶ Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, p. 100-104.

⁴⁷ Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir*, p. 426.

nisations particulières existent à l'intérieur de la grande société, transformer la société en organisation lui enlèverait toute sa spécificité spontanée et autorégulatrice. Comme le fascisme et toutes les formes d'étatisme, le socialisme vise à transformer la société en une vaste organisation où l'ordre, au lieu d'être spontané, subordonne les objectifs individuels aux objectifs particuliers de l'organisation c'est-à-dire de l'État. L'ordre socialiste est autoritaire plutôt qu'autorégulateur.

Les organisations particulières sont compatibles avec la liberté si et seulement si la société est libre, si et seulement si la société ne tend pas elle-même vers la forme organisationnelle. « L'usine doit produire, écrit Thirion ; il n'y a pas d'emploi dans les ateliers pour les chasseurs de papillons *mais il faut que la vérité de l'usine s'arrête à la porte...* Le danger pour l'homme est du côté des niveleurs et des préposés aux plans ⁴⁸. » L'organisation doit demeurer à l'intérieur de la société et ne pas se confondre avec elle.

Le respect des institutions et des règles morales qui se sont développées spontanément, soutient Hayek, est inséparable de la liberté. L'alternative, une organisation sociale « rationnellement » construite ou inventée, requiert une autorité coercitive pour s'imposer et se maintenir. Ce n'est pas dire que l'on doive imposer une soumission inconditionnelle aux traditions. Au contraire, la plupart de celles-ci consistent en des règles purement morales dont la violation n'entraîne aucune sanction coercitive organisée contre son auteur, qui s'expose simplement à la désapprobation d'autrui. Car si le maintien de l'ordre social spontané requiert que la plupart des gens suivent des règles morales coutumières, il est tout aussi important que l'individu soit libre de rejeter des règles existantes s'il juge que les inconvénients de la désapprobation sociale sont plus que compensés par les avantages de violer la règle. Il faut, comme le dit si bien Thirion, « savoir désobéir » ⁴⁹. C'est cette possibilité de révolte *responsable* contre la tradition qui rend possible l'évolution de la société en même temps que le respect des institutions efficaces.

⁴⁸ André Thirion, *Éloge de l'indocilité*, p. 291-295. C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ André Thirion, *Défense de...*, p. 31 et 130.

Les lois comme les autres règles d'un ordre spontané écartent seulement des moyens d'action illégitimes (« tu ne tueras point ») sans dicter d'objectifs précis aux individus. Une loi générale est moins impérative qu'un commandement particulier, elle permet une marge de manœuvre individuelle beaucoup plus grande. L'étatisme conçoit des objectifs « sociaux » auxquels les individus seront forcés de sacrifier leurs objectifs personnels ; une fin socialement désirable justifie l'État d'utiliser les moyens qu'il faut pour l'atteindre. Pour le libéral – et pour l'anarchiste –, une fin devient inacceptable dès lors qu'il faudrait, pour l'atteindre, employer des moyens illégitimes. Pour l'étatiste, la fin justifie les moyens, la fin est déterminée et les moyens de l'État, illimités. Pour le libéral, les moyens sont restreints mais les fins individuelles, illimitées.

La suprématie du droit

[Retour à la table des matières](#)

Pour Hayek, la loi n'est que le sous-ensemble des règles que l'on doit considérer obligatoires. Si la loi est inséparable de la société, c'est au sens où les règles de conduite en général le sont : leur fonction est de maintenir l'ordre et de guider les attentes des gens. La loi ne tient pas son autorité de l'État mais du simple fait qu'il faut quelques règles obligatoires pour que soit maintenu un ordre généralement autorégulateur.

Le concept de suprématie du droit (le *Rule of Law*) veut dire que ce sont les lois et non des hommes qui gouvernent (a *government of laws, not of men*) ; que personne, y compris les dirigeants politiques, n'est au-dessus des lois. Le juriste Dicey a donné une définition classique de la suprématie du droit : « la suprématie ou primauté absolues des lois établies par opposition à tout pouvoir arbitraire, à toute prérogative, même à l'extension du pouvoir que s'accorderait le gouvernement » ⁵⁰. Le gouvernement doit être constitutionnel, c'est-à-dire limi-

⁵⁰ Cité par Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 77, traduction libre.

té. Ainsi, dit Hayek, le constitutionnalisme et le libéralisme ont-ils la même histoire.

On retrouve ici un autre aspect de la conciliation libérale de la liberté et de l'ordre. Le droit contribue à maintenir l'ordre, mais c'est en protégeant la liberté. Le pouvoir doit être soumis aux mêmes règles que tout le monde.

Pour assurer la suprématie du droit contre les empiètements du pouvoir, celui d'une majorité politique y compris, les hommes libres n'ont jamais trouvé de recours que dans la résistance armée ou bien chez le juge. Il faut un pouvoir juridictionnel « qui ait le droit de permettre aux citoyens de ne pas obéir à la loi quand elle viole les droits de l'homme et qui frappe, par conséquent, de caducité et de nullité la loi qui les viole » ⁵¹, écrivait Émile Faguet. Le juge, dit Jouvenel, doit arrêter le pouvoir ⁵². Un jugement de Lord Camden, à la fin du XVIIIe siècle, exprimait bien cette idée : « En ce qui concerne l'argument de la raison d'État (*state necessity*), c'est-à-dire cette distinction qu'on a voulu établir entre les délits contre l'État et les autres, la *Common Law* ne comprend pas ce genre de raisonnement, et nos manuels ne font référence à aucune distinction du genre » ⁵³. Parlant du contrôle juridictionnel des lois aux États-Unis, Tocqueville observait que « le pouvoir accordé aux tribunaux américains de prononcer sur l'inconstitutionnalité des lois forme encore une des plus puissantes barrières qu'on ait jamais élevées contre la tyrannie des assemblées politiques » ⁵⁴.

Le contrôle juridictionnel des lois ne fait pas bon ménage avec la souveraineté de la majorité. Jouvenel montre que la Révolution française « a enlevé à la justice la fonction qu'elle exerçait auparavant, de défendre l'individu contre les entreprises du Pouvoir », et que « le cantonnement de la justice et le désarmement de l'individu ne sont pas

⁵¹ Émile Faguet, *Le libéralisme*, p. 181.

⁵² *Du Pouvoir*, p. 380.

⁵³ Cité par Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 466-467.

⁵⁴ *De la Démocratie en Amérique*, pp. 94-95. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

l'œuvre de la Terreur niais de la Constituante » ⁵⁵. Celle-ci a commencé par soustraire du droit de regard des tribunaux les actes de l'administration (instruction du 8 janvier 1790 et loi du 24 août 1790). Rapidement, la Convention renversera l'opposition des tribunaux en cassant l'élection de juges et en établissant des tribunaux à ses ordres. Impuissant, le juge n'arrête plus le pouvoir.

Dans un ordre autorégulateur, les lois doivent être générales, c'est-à-dire n'exercer aucune discrimination en faveur ou au détriment de quelque individu ou groupe particulier, ne conférer aucun privilège spécial et n'imposer aucune obligation spécifique. Et seules des actions orientées vers autrui (*opera quae sunt ad alterum*) doivent tomber sous la loi, chaque individu ou groupe d'individus demeurant libres dans les actions privées, qui ne concernent qu'eux-mêmes.

Pour Hayek, le droit aussi est une institution qui se développe spontanément, le droit constitue une autre manifestation de l'ordre social autorégulateur. Plutôt qu'un régime de droit écrit, où le juge est lié par la lettre d'un droit codifié et promulgué par le législateur, les libéraux anglo-saxons préfèrent un régime de droit coutumier, de *Common Law*, fondé sur le développement de la jurisprudence par les tribunaux. À l'instar du droit athénien, du droit romain et du droit médiéval, dit Hayek, la *Common Law* suppose que le droit est quelque chose de donné, qui existe indépendamment de la volonté humaine. On ne doit pas inventer la loi, mais la découvrir dans l'ordre spontané de la société. L'histoire démontre l'efficacité de la *Common Law* : c'est dans le développement coutumier du *ius gentium*, du droit marchand et des usages des ports et foires, dit Hayek, que nous devons principalement chercher les étapes de l'évolution du droit qui ont rendu possible une société ouverte.

Nous ne nous embarquerons pas ici dans le débat entre les partisans du droit coutumier et ceux du droit écrit, sinon pour remarquer que l'idée d'un droit coutumier non codifié et développé directement par le peuple est sans doute assez proche des intuitions anarchistes et écologistes. De même, du reste, l'idée générale que le droit assure l'ordre en protégeant la liberté.

⁵⁵ *Du Pouvoir*, p. 121.

C'est sur la question de la propriété que la conception libérale du droit diverge de l'idéal des anarchistes traditionnels. Si les anarchistes socialistes n'ont jamais pu expliquer comment, en pratique, la liberté crée l'ordre, c'est en bonne partie parce qu'ils n'avaient pas compris que la propriété privée est indispensable pour donner corps à la liberté, pour donner un contenu à la sphère protégée de chaque individu. Car sans propriété privée, les actions individuelles se heurtent sans arrêt, il n'est pas d'endroit ou de domaine qui appartienne en propre à l'individu. La liberté et l'ordre, bref l'anarchie, sont impossibles. Le grand progrès de la théorie anarchiste fut l'intégration de la notion libérale de propriété privée par l'anarchisme individualiste. Alors, l'anarchie devient possible.

Le contrat et l'association

[Retour à la table des matières](#)

Dans une économie libérale, chaque individu ou chaque groupe d'individus peut disposer librement de sa propriété pour établir avec autrui des relations contractuelles mutuellement acceptables, sous réserve de lois abstraites qui s'appliquent à tous. Il est interdit d'interdire les échanges privés qui ne concernent et n'affectent directement que les parties en cause.

Le contrat est un élément essentiel de la théorie libérale. Plus ou moins formel, il fixe les conditions mutuellement acceptées d'un échange privé. La loi reconnaît le contrat, elle en fixe d'ailleurs les limites : on ne peut, par exemple, forcer l'exécution judiciaire d'un contrat d'emploi perpétuel. Mises à part quelques exceptions du genre, le contrat devient véritable source de droit : sur le fond de scène des droits généraux de l'individu, le contrat est source d'obligations particulières et de droits sur des choses spécifiques. Chacun des contractants acquiert un droit en échange de l'obligation qu'il accepte. Le contrat crée du droit, les contractants créent leur propre droit.

La liberté contractuelle réconcilie la règle et l'exception. La règle est donnée par le contexte juridique qui fixe les conditions générales des relations humaines. À partir de là, le contrat crée des exceptions en faisant naître des privilèges particuliers.

Comme le droit libéral, l'économie libérale est individualiste. Mais elle n'exclut pas l'action commune si celle-ci procède d'ententes contractuelles libres. La société libérale permet l'action communales sans l'imposer. L'individualisme permet le socialisme volontaire. Une société fondée sur le contrat est tout à l'opposé d'une société socialiste, qui (comme le dit Nozick) interdit les actes capitalistes entre adultes consentants.

Dans une économie libérale, la coopération est une affaire de tous les jours. Le consommateur qui achète de la viande auprès de son boucher établit avec lui une relation coopérative par laquelle l'un accepte de se départir d'un bien – la viande – en échange d'autres biens – représentés par l'argent qu'il acquiert en retour. En devenant membre d'une association volontaire, l'individu établit des relations contractuelles plus continues.

L'association volontaire constitue un élément important d'une économie libérale. Elle représente essentiellement un prolongement du contrat. Plusieurs individus s'unissent à des conditions mutuellement acceptées afin de promouvoir certains objectifs communs. Sous ses différentes formes, qu'elle soit à but lucratif (société commerciale) ou sans but lucratif (association de secours mutuel, association culturelle, organisme charitable, coopérative), une association volontaire n'est qu'un contrat libre institutionnalisant et étendant dans le temps un échange de biens, de bons offices et d'actions coopératives.

Rousseau voulait l'individu seul devant l'État. Entre l'individu si petit et l'État si grand, aucun groupe, aucune association ne devait intervenir. Le libéral pense bien différemment : loin d'être incompatibles avec l'individualisme libéral, les associations volontaires en découlent naturellement et y apportent un appui important.

L'utilité de l'association dans une société libre est multiforme. Les sociétés commerciales – sociétés en commandite, sociétés par actions,

sociétés à responsabilité limitée, etc. – démontrent une efficacité économique qui explique leur succès. Si la société commerciale n'était pas efficace, la concurrence l'éliminerait rapidement au profit d'autres formes de coopération contractuelle. Les formes les plus complexes de sociétés commerciales sont tellement efficaces qu'au XIXe siècle, l'État français dut, contre son gré, atténuer les restrictions qu'il imposait aux sociétés par actions, afin de permettre aux entreprises françaises de faire face à la concurrence des sociétés par actions anglaises ⁵⁶.

Une firme commerciale est une organisation dont la structure interne est autoritaire et qui se substitue à des relations contractuelles *ad hoc* entre individus-entrepreneurs. Toutes les tâches accomplies par une firme pourraient être prises en charge par un individu-entrepreneur coordonnant le travail d'un grand nombre de sous-traitants. En fait, pour réaliser certaines tâches, on préfère souvent recourir à des sous-traitants plutôt que d'engager des employés. Comment expliquer l'efficacité et l'existence sur le marché libre d'une organisation autoritaire comme la firme ? Pourquoi l'autorité en petit dans le grand marché ? La société commerciale, expliquent les économistes, naît quand les coûts de la coordination de relations contractuelles complexes deviennent plus grands que les coûts qu'une autorité organisée implique en termes de perte de motivation des coopérants ⁵⁷.

Pour réaliser comment l'économie libérale favorise la coopération volontaire, il faut aussi comprendre l'utilité des associations sans but lucratif. Dans une société libre, la plupart des activités civiques sont prises en charge par des associations de secours mutuel, de charité, d'éducation et de coopération économique. Dans une société « organisée », dans une société étatisée, l'État socialise l'esprit civique et y substitue l'impôt coercitif. La charité, l'éducation et les autres activités civiques deviennent affaire d'État et, au bout du compte, affaire de

⁵⁶ Voir Jean-Paul Pic, *Traité général théorique et pratique de droit commercial*, t. 1, p. 114 sq.

⁵⁷ Voir R. H. Coase, *The Nature of the Firm*, *Economica*, nouvelle série, vol. 4 (1937), pp. 386-405 ; et Armen Alchian et Harold Demsetz, *Production, Information Costs, and Economic Organization*, *American Economic Review*, vol. 62, no 5 (déc. 1972), p. 777-795.

police. L'esprit politique remplace l'esprit civique, la contrainte remplace l'humanisme.

Non seulement les associations privées favorisent-elles le véritable esprit civique et la participation des individus aux activités qui les intéressent, mais elles permettent aussi l'expérimentation et le développement de nouvelles formes de coopération. Avant que l'État ne se mêle de protéger les individus contre tout, des associations de secours mutuel et des organismes charitables se développaient pour aider les gens. Le marché inventa même l'assurance-santé privée. Aux États-Unis, encore, la plus grande partie des frais médicaux sont couverts par des polices d'assurance-santé offertes soit par des organisations sans but lucratif (comme la « Croix Bleue ») soit par des sociétés commerciales. Une proportion importante des salariés américains obtiennent un régime d'assurance-santé privé parmi les avantages sociaux attachés à leur emploi. Un individu peut aussi acheter une police complète d'assurance-santé auprès de compagnies comme la Prudential of America ou la Mutual of Omaha. Les grands régimes offerts par ces deux compagnies offrent une protection plus complète que bien des programmes publics d'assurance-santé dans d'autres pays. De plus, au cours des dernières années, sont apparues des entreprises appelées *Health Maintenance Organizations* (dites HMO) qui possèdent leurs propres cliniques et hôpitaux et qui engagent leurs propres médecins. Même en offrant des services meilleurs, l'assurance-santé privée coûte généralement moins cher que les régimes publics : par exemple, au Québec, le coût de l'assurance santé étatisée revient à \$ 3 295 par famille, soit 72% de plus que le régime d'assurance-santé privé dont jouit la famille de chaque employé de la Honeywell à Minneapolis aux États-Unis.

La recherche du profit et la coopération libre ont ainsi réussi, en partie du moins, à remplacer la charité et le secours mutuel par le droit contractuel qu'est l'assurance. Le développement de l'assurance privée – l'assurance-vie, l'assurance-santé et l'assurance-salaire en particulier – a sans doute contribué davantage à la véritable sécurité sociale que n'importe quel programme étatique d'assistance.

L'association sert aussi de pouvoir intermédiaire entre l'individu isolé et la puissance de l'État. Parlant des associations politiques, Toc-

queville écrivait que « la liberté d'association est devenue une garantie nécessaire contre la tyrannie de la majorité » ⁵⁸. L'association permet aux individus de poursuivre des objectifs communs à l'écart de l'autorité étatique. Les associations qui débordent les frontières nationales, qu'il s'agisse d'Églises, de sociétés savantes, d'associations de loisirs ou d'entreprises multinationales, ont une importance stratégique particulière pour tenir l'État en laisse.

En un certain sens, le libéral préfère le lointain au prochain. Il redoute la tyrannie du village et ne voit l'État central que comme un protecteur contre la tyrannie locale. Il aime le commerce international et s'oppose au protectionnisme. Mais, comme disait Jouvenel, nous sommes restés des primitifs, nous éprouvons tous un certain besoin tribal d'appartenance. Reporté sur l'État ou la nation, ce besoin se traduit par les manifestations irrationnelles du nationalisme ou du racisme ; reporté sur des communautés locales, il cautionne la tyrannie du village. Un autre avantage des associations libres comme la famille, les Églises, les clubs de toutes sortes, les coopératives et même les entreprises capitalistes, est qu'elles peuvent satisfaire notre besoin d'appartenance sans nous imposer la rançon de la tyrannie.

L'association ne doit disposer d'aucun pouvoir coercitif, ni pour recruter ses membres, ni pour poursuivre ses objectifs. La liberté d'association est la liberté pour les individus de s'associer, pas la liberté des associations de recruter par la force. Seuls les membres volontaires d'une association peuvent être requis de contribuer à la poursuite de ses objectifs. Ce que l'on appelle la « liberté syndicale » en Amérique du Nord consiste dans le pouvoir d'un syndicat qui reçoit l'appui de 50% plus un des employés d'une entreprise de forcer l'ensemble des employés à en être membres ou, du moins, à y cotiser. Pareil pouvoir, garanti par la loi, est tout à fait antilibéral. Le problème serait différent si un employeur acceptait librement un syndicat obligatoire dans son entreprise. Car cette exception contractuelle ne porterait pas atteinte au droit général d'un autre employeur de ne pas limiter ainsi sa liberté et celle de ses employés. Une exception librement acceptée par celui qui a la liberté de le faire, ou proposée comme condition d'une relation

⁵⁸ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, p. 112. [Texte disponible, en texte intégral, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

contractuelle particulière, n'est pas de la coercition. La coercition n'existe qu'au niveau de la société ou de l'État en général, quand on impose à tous les individus des contraintes auxquelles on ne peut échapper légalement.

La liberté admet que l'on s'impose volontairement des restrictions contractuelles. La non-liberté, elle, prohibe la liberté par définition.

L'État limité

[Retour à la table des matières](#)

Dans une société libérale autorégulatrice, le rôle de l'État est forcément limité : l'État maintient l'ordre spontané et la suprématie du droit. La coercition, écrit Hayek, est légitime « seulement si elle est employée pour la mise en vigueur de règles universelles de conduite juste qui s'appliquent à tous les citoyens » ⁵⁹. L'État doit être soumis aux mêmes lois qui gouvernent les relations des citoyens entre eux. Pour Hayek, c'est le grand principe qui doit servir de critère à l'intervention de l'État. En pratique, cela signifie que l'État n'utilisera la coercition qu'à deux fins : 1° faire respecter le droit libéral ; 2° lever les impôts nécessaires à l'accomplissement de son rôle.

Pourvu que ces conditions soient réalisées, Hayek – on le remarquera – ne s'oppose pas a priori à ce que l'État s'engage dans certaines activités économiques qui débordent son rôle exclusif, mais qui sont utiles à tous et que l'initiative privée ne peut organiser de manière satisfaisante.

Les libéraux ne s'opposent généralement pas à ce que l'État assure la production de ce que les économistes appellent les « biens publics », c'est-à-dire les biens qui ne peuvent être offerts à certains sans être offerts à tous : les routes, les places publiques, la défense nationale, certains travaux publics... L'argument économique classique soutient qu'il est impossible de faire payer le prix de ces biens par ceux

⁵⁹ Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, p. 50.

qui en bénéficieront ; et que, par conséquent, l'entreprise privée ne les produira pas. Mais attention ! dit Hayek, ce faisant, l'État ne doit se réserver aucun monopole. Si l'État peut aller jusqu'à posséder des entreprises dans le domaine de la poste, des communications, de l'électricité, il est inadmissible qu'il s'y réserve des monopoles. Si l'État prétend qu'il peut offrir ces services mieux que l'entreprise privée, qu'il le prouve en acceptant la concurrence potentielle ou actuelle du marché. L'État n'a pas le droit de mettre ses activités économiques à l'abri de la concurrence privée.

Hayek ne voit pas non plus de principe qui s'oppose à ce qu'un État libéral dans une société riche assure un revenu minimum à ceux que les hasards de la naissance et de la vie ont rendus incapables de se suffire à eux-mêmes. Mais cette assistance ne doit pas interférer directement avec le fonctionnement du marché. L'État ne doit pas se mêler de la fixation des prix, des salaires et des rémunérations. Il se contentera plutôt de verser des allocations directes ou d'offrir des services gratuits aux malheureux, laissant d'autre part le marché et les relations sociales fonctionner librement. On sait d'ailleurs que Milton Friedman fut l'un des premiers aux États-Unis à recommander le remplacement de toutes les mesures d'aide sociale existantes par un programme unique de revenu annuel garanti pour que personne ne tombe au-dessous d'un seuil déterminé de pauvreté.

Hayek précise bien que l'impôt direct nécessaire au financement de ces activités gouvernementales doit être levé sur tous les revenus dans la même proportion, qu'il doit être proportionnel et non progressif comme l'est en principe l'impôt actuel sur le revenu. Les contribuables imposés aux taux marginaux supérieurs contribuent peu aux revenus de l'État en raison de leur petit nombre ; les taux d'impôts progressifs sont punitifs, anti-économiques, et violent le principe d'une loi également applicable à tous.

Comment limiter l'État ? Comment faire pour que les gens au pouvoir n'agrandissent pas toujours leur domaine ? Dans le troisième volume de son *Law, Legislation and Liberty*, Hayek propose des solutions qui vont plus loin que l'idée libérale classique d'une charte des droits de l'homme enchâssée dans une constitution. Il suggère la création d'une deuxième assemblée parlementaire dont les membres, ni

trop jeunes ni trop vieux, seraient élus Pour un mandat unique de dix ans et dont le rôle consisterait seulement à faire respecter les principes généraux du droit. Il s'agirait de soumettre les parlements actuels, surtout préoccupés d'administration gouvernementale, au contrôle d'une deuxième assemblée représentant *l'opinion* de ce qui est juste. Bref, dissocier le droit et le gouvernement et soumettre celui-ci à celui-là.

La tradition et le progrès

[Retour à la table des matières](#)

La tradition signifie le droit des gens de ne pas être bousculés, de ne pas changer leur mode de vie pour un oui ou pour un non. Le progrès, quant à lui, vient de la découverte de nouvelles formes de coopération, de nouveaux styles de vies, de nouvelles idées efficaces. Comment concilier l'un et l'autre sinon avec la conception libérale de la liberté ?

Chacun étant libre de faire ce qu'il veut de sa liberté, de nouvelles formes de coopération, de nouveaux styles de vie, de nouvelles idées seront sans cesse inventés et expérimentés, mais ceux qui préféreront s'en tenir aux méthodes éprouvées pourront continuer de le faire. Alors que les grandes visées de l'État jettent des chambardements continuels dans la vie des gens, le progrès dans la liberté est généralement lent et n'affecte un grand nombre qu'après avoir démontré son utilité à tous les intéressés directement impliqués. Au lieu d'imposer le progrès ou d'imposer la tradition, pourquoi ne pas laisser l'interaction libre des gens en déterminer le partage ? La liberté fera les arbitrages nécessaires. La liberté engendre l'ordre.

La Révolution industrielle, un des plus grands progrès de l'histoire, fut sans doute relativement rapide, mais on a beaucoup exagéré les souffrances que certains idéologues voudraient qu'elle eût causées. Car que serait-il advenu, sans elle, de ces prolétaires urbains qu'on lui reproche d'avoir jetés dans la misère ? Ou bien, comme par les siècles précédents, ils seraient morts de faim ou auraient été décimés par les épidémies ; ou bien leurs parents n'auraient tout simplement pas été en

mesure de les mettre au monde. Une lecture des articles colligés par F. A. Hayek dans *Capitalism and the Historians* décante bien des idées à la mode. La Révolution industrielle capitaliste fut sûrement plus libre, plus ordonnée et plus humanitaire que toutes ces répliques de révolution industrielle que les États totalitaires contemporains essaient de produire et qui causent des bouleversements d'autant plus sauvages et imprévisibles qu'ils sont justement imposés par la coercition et la violence, et d'autant plus frustrants que le décollage économique qu'on prétend ainsi amorcer n'en finit plus de commencer.

Le progrès que contestent les écologistes résulte souvent de décrets de l'État. Plusieurs aéroports et autoroutes n'existeraient pas ou auraient été construits ailleurs si ce n'était des pouvoirs d'expropriation pour fin « d'utilité publique » que s'est accordés l'État. L'expropriation, c'est le progrès forcé. Dans *L'homme-sandwich*, l'excellent film de Michel Polac avec Jacques Denis, un paysan est plongé d'un coup dans un monde nouveau par un décret étatique expropriant un couloir de sa ferme pour une autoroute, et il est bien caractéristique de notre époque que cet individu exproprié et déboussolé soit présenté comme une victime de la société de consommation, alors qu'aucune compagnie privée n'aurait pu, comme l'État, envoyer les gendarmes pour le forcer de changer son mode de vie.

Ce pouvoir étatique d'expropriation pour fin d'utilité publique, que l'on appelle le « domaine éminent » de l'État, n'existe que pour légaliser l'expropriation. Certains s'imaginent que le dédommagement offert aux expropriés par les pouvoirs publics enlève à l'expropriation tout caractère coercitif. C'est une illusion. En effet, un dédommagement n'est qu'arbitraire si tant est que le propriétaire aurait refusé de vendre volontairement à ce prix. Et il est clair qu'il aurait refusé puisqu'on a dû utiliser l'expropriation ou la menace d'expropriation pour le forcer à vendre. Forcer quelqu'un à céder sa propriété à un prix qu'il ne juge pas satisfaisant n'est pas moins de l'expropriation parce qu'on lui consent une indemnisation arbitraire et que l'on invoque tous les dieux de l'intérêt général contre lui.

Si l'État était dépouillé de son domaine éminent, s'il devait plutôt, comme une entreprise privée, offrir aux propriétaires des incitations suffisantes pour qu'ils cèdent volontairement leur propriété, le progrès

ne se ferait pas sur le dos de ceux qui le rejettent. Le coût réel des projets gouvernementaux devrait alors être assumé par leurs initiateurs ou par leurs usagers, et non pas par quelques victimes arbitraires que l'on immole démocratiquement sur l'autel d'un intérêt dit général. Si l'État continuait à assumer ce genre de travaux, ou bien les contribuables devraient ultimement en payer la note, et on peut alors supposer qu'ils n'accepteraient pas de payer n'importe quel prix pour n'importe quoi ; ou bien on devrait faire payer les avantages de ces projets par les usagers eux-mêmes (à l'aide de péages routiers, par exemple), ce qui éliminerait tous ces projets non économiques que certains ne désirent qu'à condition d'en imposer le financement à d'autres.

Il n'est pas certain que Hayek et les libéraux classiques iraient jusqu'à proposer l'abolition du domaine éminent de l'État. Mais la voie est bien tracée : laissez à chaque individu la liberté de maintenir sa propriété à l'abri du progrès ou, au contraire, de l'y faire contribuer, et vous aurez un mécanisme aussi parfait qu'il est possible pour résoudre selon les demandes réelles des gens le vieux conflit entre la marche du progrès et le respect de la tradition. Conjuguée à la propriété, l'anarchie réconcilie tradition et progrès. Nous reviendrons sur cette question quand nous traiterons de l'environnement au chapitre suivant.

Liberté et autorité

[Retour à la table des matières](#)

Les socialistes sont incapables de réconcilier liberté et ordre, individu et société. Pour eux, l'ordre, c'est-à-dire les objectifs de l'État, auront toujours préséance sur la liberté, la société passera toujours avant l'individu. L'approche libérale de Friedrich Hayek, au contraire, fait naître l'ordre de la liberté, et la société de l'individu. C'est dans cette direction qu'il nous faut chercher de nouvelles solutions aux problèmes de notre temps.

La conciliation hayekienne n'est pas sans problème, surtout dans le domaine des règles de conduite et des institutions produites par l'évolution sociale. Les règles traditionnelles produites par l'ordre spontané

ne peuvent-elles pas elles-mêmes être oppressives et antilibérales ? Certaines traditions ne peuvent-elles pas même empêcher l'évolution future de la tradition ? N'en est-il pas justement ainsi de notre État omniprésent devenu partie de la tradition ? Hayek soutiendrait que la compréhension du fonctionnement d'une société autorégulatrice peut alors nous permettre d'intervenir pour en corriger les effets potentiellement autodestructeurs. Mais le problème reste posé.

À un autre niveau, la conception hayekienne du droit pointe vers une réconciliation du droit et de la règle avec l'exception et la liberté. Les seules règles imposées par la loi sont celles qui sont indispensables à la continuation d'un ordre où la liberté et l'exception sont en quelque sorte la règle. Le critère de légitimité des lois réside dans leur caractère général et abstrait.

Certains libertariens ont objecté à cela que des lois générales et abstraites peuvent quand même verser dans la tyrannie. Par exemple, imaginons une société où, la très grande majorité des individus étant passionnément athées, la loi prohiberait tout culte religieux ; ou encore une société puritaine où les relations sexuelles avant le mariage seraient interdites par la loi. Hayek a répliqué que seules les règles de conduite concernant les actions orientées vers autrui peuvent devenir obligatoires puisqu'elles seules peuvent donner lieu à un litige en *Common Law*. La réponse est-elle satisfaisante ? Peut-être pas. Peut-être cette théorie fait-elle trop confiance à la seule forme de la loi pour limiter le pouvoir.

On retiendra quand même des théories hayekiennes deux idées essentielles. Premièrement, même pour créer les institutions de coordination des actions individuelles, l'intervention constante de l'État est loin d'être nécessaire. Une société fondée sur la liberté constitue un ordre spontané autorégulateur. Deuxièmement, l'idée d'un droit antérieur et supérieur à l'État est une condition nécessaire de la sauvegarde de la liberté. Pour protéger l'individu contre la tyrannie collective, autant il faut dénationaliser la nation, autant il faut désétatiser le droit.

Le libéralisme fait-il encore trop de place au pouvoir ? Prenons le problème classique de l'injustice et du désordre. Faut-il préférer l'obéissance à une loi injuste ou le désordre de la désobéissance ? En

accordant un si grand bénéfice du doute à la coutume, la théorie hayekienne justifie peut-être trop aisément des lois existantes même injustes. Que faire devant une injustice produite par l'ordre social autorégulateur ?

C'est un trait commun des étatistes et autoritaires de tout crin que de préférer l'injustice au désordre. Émile Beaussire le dit bien : « De mauvaises lois valent mieux que l'absence de lois. Les citoyens les plus intelligents et les plus honnêtes ne refuseront donc pas leur obéissance à des lois odieuses, à des lois qui blessent profondément leurs sentiments et leurs convictions. » Il ajoutait quand même, se démarquant par là de Rousseau : « Il peut cependant se présenter des cas où la résistance à une loi oppressive leur apparaîtra comme un devoir... » ⁶⁰.

Contrairement à Beaussire et aux étatistes, les libéraux français ont généralement cru que le désordre est préférable à l'injustice. On est donc étonné de lire sous la plume de Charles Beudant : « A cet égard, une loi même vicieuse vaut mieux que les incertitudes de l'arbitraire, de même que le danger connu est moins redoutable qu'une menace incessante ; si haïssable que puisse devenir la justice quand elle est rigoureuse et dure, elle vaut mieux que le règne du bon plaisir » ⁶¹. Mais il éteint le doute en ajoutant aussitôt que cela est vrai à *condition* que les lois soient soumises au droit.

En insistant sur cette dernière idée, Benjamin Constant a donné la réponse libérale définitive. Critiquant Montesquieu, qui définissait la liberté comme « le droit de faire tout ce que les lois permettent », Constant observe que cette définition « n'explique pas ce que les lois ont ou n'ont pas le droit de défendre. Or, continue Constant, c'est là que la liberté réside. La liberté n'est autre chose que ce que les individus ont le droit de faire et ce que la société n'a pas le droit d'empêcher ». Il écrit encore : « Par liberté j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité. (...) Lorsque l'autorité commet de pareils actes (usurpateurs),

⁶⁰ Beaussire, *Les principes du droit*, p. 9.

⁶¹ Beudant, *Le Droit individuel et l'État*, p. 11.

il importe peu de quelle source elle se dise émanée, qu'elle se nomme individu ou nation ; elle serait la nation entière, moins le citoyen qu'elle opprime, qu'elle n'en serait pas plus légitime » ⁶².

Montesquieu lui-même avait d'ailleurs écrit que « comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien » ⁶³. De même, dans un commentaire sur *L'Esprit des Lois* de Montesquieu, Augustin Thierry affirme que « l'excès de la police a de plus funestes effets que l'absence même de toute police » ⁶⁴. « On ne saurait préférer une injustice à un désordre, écrivait Ripert, car l'injustice est aussi un désordre, désordre intellectuel et moral, souvent pire que l'autre » ⁶⁵.

Peut-être faut-il établir une présomption libertaire encore plus forte que celle de Hayek, pousser plus loin la liberté au détriment de l'ordre et l'exception au détriment du droit ; bref, laisser faire comme la théorie économique nous y invite. Dans notre recherche de solutions nouvelles aux problèmes de notre temps, c'est la voie sur laquelle nous nous engageons maintenant.

⁶² Cité par Mireaux, *Philosophie du libéralisme*, p. 135.

⁶³ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, p. 57. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶⁴ A. Thierry, Commentaire sur l'Esprit des Lois de Montesquieu, in *Le Censeur européen*, t. 7, 1818, p. 241.

⁶⁵ Georges Ripert, *Le Déclin du Droit*, p. 94.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Chapitre 4

Laissez-faire

[Retour à la table des matières](#)

On attribue au marchand François Legendre (ou Le Gendre) la paternité de l'expression laissez-faire. « Laissez-nous faire » ou « laissez faire », répondit-il à Colbert qui lui demandait comment le gouvernement du roi pouvait aider le commerce.

Peut-on véritablement laisser faire ? Comment fonctionne une économie laissée à elle-même ? Doit-on préférer les choix politiques au laissez-faire des choix individuels ?

Des implications inacceptables de l'étatisme

Le dénominateur commun de tous les étatistes réside dans la croyance que les choix politiques, les mécanismes étatiques de décision, sont *a priori* supérieurs au laissez-faire des choix privés. La rationalisation de la présomption étatiste tourne autour de deux thèmes : assurer l'ordre social et la rationalité des choix sociaux, d'une part ; et, d'autre part, réaliser la justice et l'égalité sociale.

L'étatisme possède sa logique interne. Une fois acceptés les postulats interventionnistes, il est difficile d'en limiter le champ d'applica-

tion. Si les choix politiques ont cette primauté essentielle, pourquoi ne pas les étendre à tous les domaines de l'activité humaine ? Pourquoi l'État ne devrait-il pas contrôler l'ensemble des relations humaines autant que l'économie ? En effet, il n'est pas toujours facile de distinguer les relations économiques des relations humaines en général : celles-là sont membres à part entière de celles-ci, et la plupart des relations humaines ont des aspects économiques. Les raisons que l'on évoque pour justifier l'intervention de l'État dans les domaines présentés comme exclusivement économiques – mais qui débordent continuellement leurs frontières de la veille – s'appliquent aussi bien à d'autres relations humaines.

Le marché est l'ensemble de ces institutions qui permettent à des acheteurs et vendeurs, consommateurs et producteurs, employeurs et employés, demandeurs et offreurs, de se rencontrer pour échanger leurs biens à des conditions dont la seule exigence (si le marché est libre, au sens où personne n'y emploie la violence physique comme moyen de marchandage) est qu'elles soient mutuellement acceptables. L'interaction libre des participants déterminera une constellation de prix, de termes d'échange, de transactions et, finalement, un nouveau panorama des possessions des participants.

L'argument étatiste de l'ordre et de la rationalité affirme que, laissé à lui-même, le marché ne peut fonctionner dans l'ordre, que les résultats qu'il produit sont irrationnels : certains participants ne réussiront pas à se rencontrer ou à s'entendre, les termes de l'échange seront divorcés de la valeur « réelle » des choses échangées, les transactions seront aléatoires, certaines choses utiles ne seront pas produites assez abondamment alors que des choses inutiles satureront le marché, le développement économique sera compromis et, une fois la poussière dissipée, la répartition des choses échangées ne montrera aucun fondement rationnel. En conséquence, dit-on, l'État doit intervenir afin d'assurer la rationalité du processus et l'ordre de ses résultats. On en arrive ainsi à l'enregistrement et la surveillance des entreprises, au contrôle des prix, à des limitations diverses de la capacité contractuelle, à la planification, au dirigisme, à l'étatisation. La planification et la réglementation ne sont-elles pas que l'emploi de la raison pour ordonner les affaires humaines ?

Le problème se pose de la même manière dans le domaine des relations amoureuses. Bien que les échanges ne s'y fassent habituellement pas sous une forme explicitement monétaire, il existe un marché libre des relations amoureuses, c'est-à-dire un ensemble de moyens et d'institutions qui permettent aux hommes et aux femmes de se rencontrer pour échanger des sentiments et des expériences à des conditions dont la seule exigence est qu'elles soient mutuellement acceptables. L'interaction libre des hommes et des femmes déterminera une certaine constellation des relations et de leurs conditions. Poursuivons la logique de l'argument étatiste de l'ordre et de la rationalité. Laissé à lui-même, ce marché des relations humaines ne peut fonctionner dans l'ordre, les résultats qu'il produit sont irrationnels : des couples « faits l'un pour l'autre » ne réussiront pas à se rencontrer ou à s'entendre, les conditions des relations seront divorcées de la valeur « réelle » des sentiments, les relations seront aléatoires, certaines belles aventures ne seront pas vécues alors que proliféreront les expériences médiocres ou dégradantes, le développement humain sera étouffé et, une fois dissipées les odeurs des premières rencontres (Baudelaire : « Nous aurons des lits pleins d'odeurs légères » ; Brassens : « Y'a dans la chambre une odeur/D'amour tendre et de goudron... »), le partage de l'amour, de l'amitié et de l'affection ne montrera aucun fondement rationnel. En conséquence, l'État doit intervenir afin d'assurer la rationalité du processus d'union et l'ordre de ses résultats. Pourquoi pas des agences publiques de rencontre, des permis d'union, un contrôle des relations amoureuses, des unions arrangées par les ordinateurs de la Sécurité sociale, un manuel officiel du parfait petit amoureux ? La planification et la réglementation ne sont-elles pas que l'emploi de la raison pour ordonner les affaires humaines ? Le Plan, c'est l'anti-hasard.

Prenons maintenant l'argument étatiste de la justice et de l'égalité. Le marché libre produit une constellation injuste des possessions, une répartition inégale des biens et services. Par rapport à leurs besoins « réels », à leur dignité, à leur valeur morale, à leurs efforts ou à quelque autre critère d'égalité, certains participants se retrouveront avec trop peu, d'autres avec trop. Ces résultats injustes proviennent, d'une part, de l'inégalité des dotations initiales en biens et talents naturels, de l'inégalité des chances au départ ; et, d'autre part, du fonctionnement irrationnel et désordonné du marché. l'État doit donc intervenir pour garantir la justice et l'égalité économique : égaliser les chances

au départ, corriger l'influence des inégalités sociales et du fonctionnement du marché, redistribuer les choses échangées. C'est pourquoi l'État impose des droits de succession, l'instruction publique, le plafonnement des loyers, les lois contre la discrimination dans les relations dites économiques, l'impôt progressif, la Sécurité sociale, etc.

Mais pourquoi ne pas faire la même chose dans les relations amoureuses ? L'interaction libre des participants y produit une constellation injuste de l'affection et une répartition inégale des partenaires. Quelques hommes auront de belles grandes blondes aux yeux bleus ; d'autres, tout aussi amateurs d'icelles, devront se contenter de petites brunnets grassouillettes – ou *vice versa*. Ces résultats injustes proviennent de l'inégalité des dotations initiales des gens, de l'inégalité des chances au départ : quelques-uns sont riches, d'autres pauvres ; certains beaux, d'autres laids ; il y a des hommes fiers qui invitent leurs dulcinées aux grands restaurants et discourent comme de grands livres autour des boissons exotiques et des flambées odorantes, et de petits hommes timorés, pleins de tics, qui sortent leur bourrique au *Wimpy Bar* et bégayent en commandant un hamburger ; certains voyagent et augmentent leurs chances de rencontres alors que d'autres sont confinés dans leur tribu... L'information ne circule pas parfaitement, les conditions proposées ne sont pas uniformes et les conditions acceptées, pas toujours idéales. Des désirs partagés restent inassouvis à cause de frictions diverses dans les relations interpersonnelles. L'État devrait donc intervenir pour garantir la justice et l'égalité : égaliser les chances au départ, corriger l'influence des inégalités originelles ou du fonctionnement du marché, redistribuer l'amour et l'affection. On imagine toutes sortes de méthodes, à la chinoise ou à la Pol Pot.

Pour justifier le contrôle étatique de l'économie sans cautionner en même temps le contrôle de toutes les relations humaines, il faudrait disposer d'un principe établissant une distinction nette entre l'économie et le social. Or, bien que la distinction que l'on établit intuitivement n'est peut-être pas sans valeur, les étatistes ne peuvent invoquer aucun principe rationnel qui justifierait de vouloir simultanément libérer la société et asservir l'économie. D'autant plus que l'État qui contrôle les choses contrôle aussi les gens, puisque les gens ont besoin des choses pour vivre.

Une économie libre fonctionne toute seule

[Retour à la table des matières](#)

S'il est un domaine où l'autorégulation sociale fonctionne rondement et que l'État n'a nul besoin de contrôler, c'est bien celui de l'économie. Mais on nous a si bien inculqué l'idée que l'autorité crée l'ordre que plusieurs d'entre nous semblent incapables de comprendre comment une économie libre peut fonctionner toute seule. On discute des formes et des modalités de l'autorité, mais on ne doute pas que sans autorité, régneraient le désordre et le chaos.

Prenons le cas de l'agriculture. Plusieurs pays supposément : capitalistes ont promulgué des législations qui protègent les terres agricoles en interdisant à leurs propriétaires de les subdiviser ou de les vendre pour d'autres fins. Si on laisse les terres agricoles en vente libre, dit-on, elles seront de plus en plus détournées de l'agriculture jusqu'au moment où nous connaîtrons une pénurie d'aliments.

Or, l'économie libre constitue un mécanisme autorégulateur. Si des terres arables sont détournées de l'agriculture, c'est que les nouveaux biens qu'elles serviront à produire – qu'il s'agisse de logements, de parcs ou de produits manufacturés – sont plus en demande. Mais à mesure que les terres agricoles passeront à d'autres usages, l'offre de denrées agricoles diminuera par rapport à ce qu'elle aurait été autrement. Par conséquent, dans un marché libre, les prix des denrées agricoles augmenteront, et ils augmenteront jusqu'au point où la valeur agricole des terres arables redeviendra comparable à la valeur de leurs autres utilisations possibles. Il redeviendra alors plus rentable de maintenir les meilleures terres dans l'agriculture. Autrement dit, les terres agricoles diminueront jusqu'au point où leur étendue est optimale eu égard aux autres usages vers lesquels la demande des consommateurs dirige la répartition des ressources. La vente libre des terres agricoles est nécessaire pour permettre aux consommateurs de déterminer la répartition des ressources qui satisfait le mieux leurs préférences.

La notion de terre arable est économique, c'est-à-dire subjective. À la rigueur, n'importe quelle terre est cultivable si on est disposé à y consacrer les ressources nécessaires ; on peut cultiver des oranges en serre chaude au pôle nord. La productivité se définit toujours en fonction des autres options possibles. Près d'un grand centre urbain, des terres qui seraient autrement considérées comme agricoles ne le seront pas à cause des autres possibilités de développement. Les terres où est située l'usine de la General Motors à Sainte-Thérèse (près de Montréal) seraient cultivées si elles étaient ailleurs ; étant proches de Montréal, ces terres sont plutôt en demande pour la production industrielle. Ce qui fait la valeur d'une terre, c'est ce à quoi les gens peuvent l'utiliser le plus profitablement étant donné la demande des consommateurs et les conditions économiques.

Et ceux qui spéculent sur les terres ? Eh bien ! laissons-les faire. La spéculation, en effet (« l'essence du commerce », disait Ripert), remplit des fonctions économiques irremplaçables : elle donne corps aux prévisions de l'avenir qui résultent de l'interaction des opinions sur le marché ; et elle réduit l'incertitude des approvisionnements et les fluctuations des prix. La spéculation sur les terres crée une banque de terrains disponibles pour des utilisations futures. Et les spéculateurs nous rendent ce service à leurs risques et périls, parce qu'ils croient que la valeur future des terres visées sera tellement plus grande que leur valeur actuelle qu'il est profitable de les maintenir à la disposition des demandeurs futurs. De la même façon, ceux qui spéculent sur le prix des denrées agricoles réduisent l'incertitude des approvisionnements et les fluctuations des prix, puisqu'ils achètent en période de surplus pour vendre dans les périodes où il y aurait autrement pénurie.

Plusieurs des industries qu'on appelle des services publics ne le sont que parce que l'État s'y est réservé des monopoles. Par exemple, pourquoi la poste est-elle un monopole étatique ? Ou bien il s'agit d'un monopole naturel, c'est-à-dire d'une industrie avec des économies d'échelle telles que le plus gros producteur peut produire à moins cher et éliminer tous ses concurrents, et alors le monopole de l'État aurait tôt fait d'éliminer les concurrents privés. Ou bien la poste n'est pas un monopole naturel, et il n'y a aucune raison pour que l'État se protège légalement contre des concurrents plus efficaces que lui.

Aux États-Unis, plusieurs entreprises privées (dont la grande agence de messageries privée qu'est la *United Parcel Service*) mènent une concurrence efficace à la poste publique, dans la mesure où le monopole de l'État le permet. Au Canada, la Société canadienne des postes, qui a succédé au ministère du même nom, est une société d'État qui détient le privilège exclusif de transporter et distribuer le courrier. La seule exception importante prévue par la loi concerne les lettres urgentes, qui peuvent être transportées par un transporteur privé, mais à condition qu'il demande un prix au moins cinq fois supérieur à l'affranchissement ordinaire. Devant l'inefficacité du monopole étatique, plusieurs entreprises et même quelques corps publics défient plus ou moins directement la loi en utilisant des courriers privés.

Gustave de Molinari, l'économiste laissez-fairiste du XIX^e siècle, défendait, souvent brillamment, l'idée que la poste, les transports, les communications, la culture, la charité, les routes, l'éducation et la monnaie doivent être privatisés. « En Angleterre, écrivait-il, les routes se trouvent entre les mains des particuliers », sont financées par des péages, « et l'on n'en voit, nulle part, de si bien entretenues » ⁶⁶. Milton Friedman se demande pourquoi les autoroutes interurbaines ne seraient pas construites, possédées et administrées par des entreprises privées, qui demanderaient un droit de passage aux usagers ⁶⁷.

Pour mener du point A au point B, une route privée serait peut-être plus sinueuse puisque l'entreprise privée ne pourrait exproprier personne. Les entreprises profitables seraient celles qui réussiraient le mieux à négocier l'achat des terrains requis en établissant les meilleurs compromis pour l'utilisateur entre le coût réel d'une autoroute rectiligne et ultra-rapide et l'économie d'une route qui passe par des terres moins utiles et moins chères. Un problème identique se posait autrefois, dit-on, aux constructeurs privés d'oléoducs aux États-Unis. L'entrepreneur devait acheter les droits de passage nécessaires auprès des propriétaires des terrains où il prévoyait faire passer son oléoduc. Pour déterminer la route la plus économique et pour éviter qu'un seul propriétaire

⁶⁶ Voir Gustave de Molinari, *Les soirées de la rue Saint-Lazare. Entretien sur les lois économiques et défense de la propriété*.

⁶⁷ Voir Milton Friedman, *Capitalisme et liberté*, chap. 2.

récalcitrant ne bloque tout le projet, l'entrepreneur déterminait plusieurs tracés possibles et achetait des options d'achat (ou de droit de passage) sur le parcours des divers tracés. Il choisissait ensuite le tracé où il pouvait obtenir à meilleur compte tous les droits de passage requis et exerçait ses options d'achat. Il réussissait ainsi à construire son oléoduc sans expropriation, en jouant sur l'équilibre des préférences entre les propriétaires de terrains et les usagers de l'oléoduc. Le même processus vaudrait pour la construction de routes privées.

Sur les grandes autoroutes interurbaines en tout cas, les péages posent peu de problèmes que ne saurait résoudre l'astuce de l'entreprise privée et de l'intérêt individuel. Par exemple, chaque client d'une autoroute pourrait être requis de transporter dans sa voiture un émetteur télémétrique qui attesterait de son droit de passage et dont les signaux établiraient une facture mensuelle selon l'usage qu'il aurait fait de l'autoroute. Ou peut-être les postes de péage que l'on voit actuellement dans plusieurs pays industrialisés représenteraient-ils souvent une solution satisfaisante.

Pareils arrangements mettraient-ils en danger la liberté de mouvement – ou l'impression de liberté ? Pourtant, on accepte le péage téléphonique selon l'usage et on utilise volontiers des cartes de crédit qui laissent des traces de son passage partout. Aussi longtemps que ce sont des compagnies privées et non pas l'État qui effectuent des relevés et contrôles de routine, la liberté ne semble pas menacée. Quoi qu'il en soit de cette question, il est certain que des routes privées sont économiquement faisables.

L'éducation, maintenant. Si l'État s'en mêle, pourquoi ne serait-ce pas indirectement et sans monopole ? L'école de Chicago propose des bons d'éducation que l'État distribuerait aux parents, qui seraient libres de les utiliser – quitte à y ajouter leurs ressources propres – dans n'importe quelle école, privée ou publique. Si elles étaient maintenues, les écoles publiques ne toucheraient plus aucune subvention directe. L'État subventionnerait l'élève plutôt que l'école, et les écoles devraient se faire concurrence pour attirer des clients ⁶⁸.

⁶⁸ Voir Henri Lepage, *Demain le Capitalisme*, p. 287-292.

En fait, pourquoi l'État ne laisserait-il pas aux parents ou aux jeunes adultes la pleine liberté et responsabilité de l'éducation ? Dans la mesure où l'éducation est utile pour l'individu, elle est vendable, et plusieurs écoles privées apparaîtraient pour satisfaire la demande du marché. Au lieu de payer des impôts qui leur sont ensuite remis en nature et sans grand choix, les parents paieraient directement les fournisseurs d'éducation, qui auraient alors tout intérêt à satisfaire leurs clients. Évidemment, les gens préférant un autre mode de relations contractuelles seraient libres de se réunir en associations ou en coopératives d'éducation.

Le seul véritable problème ici concerne les enfants dont les parents assumeraient mal l'éducation. Mais le problème est-il si différent dans un régime de scolarité obligatoire et d'école publique « gratuite » ? Ce genre de parents annulent alors à la maison une partie de l'effort scolaire. De plus, il n'est pas toujours évident que l'école publique joue bien son rôle éducatif. Enfin, même si on tenait à la scolarité obligatoire et à l'imposition de standards minimum aux écoles privées, rien ne justifie les privilèges de l'école publique : le système de chèques éducation réglerait efficacement le problème.

La monnaie est un autre domaine où l'on postule, sans y réfléchir, que la présence de l'État est indispensable. « On a depuis si longtemps considéré comme une proposition évidente par elle-même que l'offre de monnaie ne peut être laissée à la compétition que probablement bien peu de gens sauraient expliquer pourquoi », écrit Friedrich Hayek dans son fascinant petit livre *Denationalization of Money*. Même la littérature économique savante, explique-t-il, a accepté aveuglément ce postulat, alors que la prérogative princière de battre monnaie, drapée dans toute la mystique de l'État, fut partout revendiquée non pas au nom du bien commun, mais comme un attribut essentiel du pouvoir.

Hayek recommande d'abord que soit abolie dans la CEE toute restriction légale à l'usage et au commerce des diverses monnaies nationales. Puis, il recommanderait d'abroger purement et simplement les lois du « cours légal », qui forcent les sujets d'un État à accepter sa monnaie monopolistique ; et de permettre l'émission privée et le libre choix des monnaies sur le marché.

La prolifération de l'État, le nationalisme économique, l'inflation et les crises économiques que l'on impute à tort au capitalisme, toutes ces calamités, soutient Hayek, ont une cause commune qu'il est urgent de détruire : le monopole étatique de la monnaie. De la retenue de droits de frappe excessifs à l'altération pure et simple des pièces de monnaie, il n'y a qu'un pas, que les gouvernements franchirent rapidement. Au Moyen Age, les pouvoirs publics avaient pris l'habitude de rappeler les pièces de monnaie en circulation afin d'en altérer le contenu et d'empocher la différence. Cette fraude gouvernementale fut grandement facilitée par l'apparition du papier-monnaie vers le XVII^e siècle. Depuis lors, les gouvernements ont accru leur domaine en imprimant de la monnaie et en la dévaluant par le fait même, c'est-à-dire en créant l'inflation – et les crises que celle-ci finit par provoquer. On se demande, écrit Hayek, « pourquoi les gens ont enduré pendant si longtemps des gouvernements qui exercent depuis plus de deux mille ans un pouvoir exclusif qui fut régulièrement utilisé pour les frauder ». L'État est un faux-monnayeur. Il y eut bien, à l'aube de l'époque moderne, quelques tentatives d'établir des monnaies privées, à Amsterdam notamment, mais elles furent vite déboutées par l'absolutisme de l'État-nation naissant.

La solution du problème n'est-elle pas de laisser les gens libres de fuir les monnaies fondantes et de laissez faire ceux qui auraient justement intérêt à offrir autre chose ? L'économiste prévoit que des banques privées émettraient alors leurs propres monnaies – chacune, évidemment, sous sa marque de commerce réservée –, dont les taux de change ou valeurs relatives (sa monnaie gouvernementale incluse, si elle survivait à la compétition) seraient établis par le marché. Mû par l'appât du gain, chaque émetteur devrait veiller à ce que le pouvoir d'achat de sa monnaie reste constant, ce qui, suppose Hayek, serait une propriété essentielle des monnaies en demande. « Car béni soit le jour où ce ne sera plus de la bienveillance du gouvernement que nous attendrons de la bonne monnaie, mais de l'intérêt même des banques », écrit Hayek paraphrasant le passage célèbre où Adam Smith observait que ce n'est pas de la bienveillance du boucher que nous attendons notre repas, mais de son intérêt personnel.

À partir du moment où, contrairement au système actuel, chaque banque qui crée de la monnaie serait responsable et seule responsable de cette monnaie, il devient techniquement aisé d'en maintenir la valeur. Si la demande pour sa monnaie augmente, la banque émettrice en mettra davantage sur le marché, soit en vendant des billets neufs contre d'autres monnaies, soit en augmentant le volume de ses prêts. Inversement, quand la demande qu'on lui adresse diminue, la banque évitera la dévaluation de sa monnaie en retirant de la circulation la quantité nécessaire. La banque qui ne mènerait pas diligemment ces opérations de contrôle verrait vite sa monnaie altérée et désertée, et ses affaires décliner et s'effondrer.

Le problème de la monnaie actuelle est qu'aucune banque individuelle n'en contrôle l'offre. Le rebondissement d'un dépôt dans plusieurs banques entraîne en effet une augmentation incontrôlable de la masse monétaire uniforme. Dans un régime de monnaie privée, chaque émetteur jouirait d'un contrôle exclusif sur sa monnaie.

Les gens étant libres de choisir de bonnes monnaies, les mauvaises monnaies finiraient par disparaître. Mais la « loi de Gresham » ne dit-elle pas, au contraire, que c'est la mauvaise monnaie qui chasse la bonne ? Attention ! explique Hayek, car cette loi ne s'applique qu'à des monnaies dont les prix relatifs ont été fixés par décret gouvernemental. Que ces contrôles deviennent inopérants et on observe une inversion de la loi de Gresham : la monnaie considérée mauvaise s'effondre, elle peut même disparaître. Par exemple, si l'État, fixant le prix relatif de l'or et de l'argent, sous-évalue l'or, tout le monde conservera l'or plutôt que de le laisser aller à vil prix, et seul l'argent, la monnaie surévaluée, la « mauvaise » monnaie, continuera de circuler. Mais si les prix relatifs sont fixés par le marché, le prix de la mauvaise monnaie chutera jusqu'à ce qu'elle ne soit plus mauvaise (au nouveau prix) ou jusqu'à ce qu'elle ait disparu du marché.

Dans un régime de monnaie libre, les gouvernements ne pourraient plus financer leurs déficits en multipliant et en dévaluant leur monnaie, ils devraient donc équilibrer leurs budgets. Les monnaies s'interpénétreraient d'un pays à l'autre, éliminant le faux problème de la balance des paiements. Libérer la monnaie nous libérerait non seulement

des crises économiques mais aussi des tyrannies étatiques qui s'appuient sur la restriction de la mobilité internationale.

Objectera-t-on que des monnaies privées gagées sur rien seraient sans valeur intrinsèque ? Mais quelle est donc la « valeur intrinsèque » de la monnaie que nous impose le gouvernement – qu'on appelle alors l'État, dit Hayek, « pour que ça sonne mieux » ? Ce sont les préférences des gens qui font la valeur des choses, et ils préféreraient sans doute la monnaie fiduciaire de l'entreprise privée aux billets fondants du gouvernement.

La circulation simultanée de plusieurs monnaies différentes causerait-elle des embarras ? Si ces embarras étaient plus grands que les avantages du libre choix de la monnaie, le marché s'occuperait de la standardisation nécessaire. Mais ces embarras seraient sans doute insignifiants en comparaison des avantages de la liberté de choix. Les gens s'accommodent bien de la diversité monétaire dans les villes frontalières actuelles. Il arriverait probablement qu'une monnaie principale prédominerait au cœur d'une région donnée et, quand ce ne serait pas le cas, l'ingéniosité et l'initiative individuelles et la spontanéité du marché inventeraient vite des solutions nouvelles (par exemple, des caisses enregistreuses polyvalentes).

Les véritables problèmes de la thèse de Hayek sont ailleurs. Bien qu'il pose clairement le problème, il ne peut démontrer que les profits possibles compenseraient les risques énormes d'une banque émettrice. Deuxièmement, le fonctionnement du système est incertain si les gens devaient préférer, à des monnaies stables, des monnaies à valeur croissante. De plus, Friedman croit que les gens continueraient à préférer les monnaies gouvernementales, pour des raisons de commodité et de « crédibilité ». Mais il ajoute que rien s'oppose à ce que la monnaie soit libérée afin que l'on puisse expérimentalement vérifier quelle prévision, de la sienne ou de celle de Hayek, se réaliserait de par le libre choix des gens.

Une autre objection au laissez-faire est qu'il mène à la concentration industrielle et aux monopoles. Au sens strict, un monopole est une situation où une seule firme contrôle l'ensemble d'un marché, ce qui, à moins que l'on ne définisse le marché de façon déraisonnable-

ment étroite, est fort rare pour ne pas dire inconnu. Les tenants de cette thèse sont d'ailleurs bien en peine de nommer un seul monopole.

On se rabat alors sur la définition large du monopole, qui inclut toute entreprise possédant quelque pouvoir sur le prix de ses produits. Le problème de cette définition est que, à la limite, elle comprend presque toutes les entreprises puisqu'elles ont toutes, à divers degrés, un certain contrôle, si insignifiant soit-il, sur le prix de leurs produits. À la limite, il y a des marchés où les producteurs n'ont pratiquement aucune influence sur les prix de leurs produits et, à l'autre extrême, de grandes entreprises ou des entreprises spécialisées qui ont une grande marge de contrôle sur leurs prix. Ce qui importe, c'est qu'aucune entreprise n'a un contrôle total sur le prix du produit qu'elle vend : il existe des substituts à tout produit ; de plus, toute entreprise doit compter avec la concurrence des autres biens et services pour les dépenses du consommateur. Le propriétaire d'une oasis devant un voyageur mourant de soif est à peu près la seule exception imaginable.

On réalise l'absurdité de l'argument monopoliste quand on s'aperçoit que Gilbert Bécaud et tous les artistes possesseurs de talents naturels rares sont les pires monopoles qui soient. En fait, toute personne ou toute entreprise a un monopole si tant est que l'on définisse son marché de manière assez restreinte : General Motors a le monopole de la Cadillac, Bayer a le monopole de l'aspirine Bayer, et Ferré a le monopole des chansons de Ferré.

La question importante est de savoir dans quelle mesure la concurrence aux monopoles demeure permise. À condition que l'État n'empêche pas la concurrence par la force, il n'est pas une seule entreprise qui ne soit à l'abri de la concurrence actuelle ou potentielle. Il n'y a pas une seule entreprise qui puisse contrôler une partie significative d'un grand marché – à moins, évidemment, qu'on ne ferme les frontières sur une petite économie.

On objecte souvent à cela qu'une grande entreprise peut facilement acquérir un monopole en achetant tous ses concurrents ou en les poussant à la faillite avec une guerre de prix. C'est oublier qu'une guerre de prix coûte de l'argent et qu'un monopole ne peut s'en payer continuellement – ce qui, le cas échéant, profiterait aux consommateurs. La

seule manière de maintenir de façon durable des concurrents hors du marché est que l'État les interdise, que l'État protège un monopole privé ou public.

Et qu'en est-il des monopoles naturels ? Un monopole naturel est une situation de marché (on cite souvent les communications, la distribution de l'électricité, etc.) où, à cause de l'existence de très grandes économies d'échelle, un monopole peut produire à des coûts moindres que plusieurs concurrents se partageant le marché. Or, de deux choses l'une. Ou bien le monopole naturel apparaît spontanément dans un marché donné, ce qui signifie que personne ne peut vendre à moins cher et que le monopole offre au consommateur le plus bas prix possible. Ou bien il n'y a pas de monopole naturel, et la concurrence toujours renouvelée empêchera l'apparition d'un monopole privé. Mais seul un marché fonctionnant librement peut résoudre l'alternative et établir la situation optimale.

Bien loin d'être un produit du marché, les vrais monopoles sont presque toujours des créations de l'État. Les monopoles actuels dans les postes, les communications, certains modes de transport ou d'assurance, etc., ne sont-ils pas des monopoles créés et protégés par la loi ? Quant aux monopoles privés, ils ressemblent plutôt au cas célèbre de la Standard Oil qui, pour avoir été la première à exploiter le pétrole, s'assura pendant plusieurs années du XIX^e siècle un contrôle important du marché, mais qui avait déjà perdu son monopole devant la concurrence quand le gouvernement américain, dans un geste purement politique, scinda la compagnie. La concentration industrielle est plutôt un produit de la politisation et de l'étatisation des relations économiques. On ne se surprend pas d'apprendre de Gabriel Ardant, un admirateur de la société suédoise, que la concentration industrielle dans ce pays s'est accentuée depuis l'avènement de la social-démocratie ⁶⁹.

De manière plus générale, dans un régime de liberté et de libre entreprise, l'exploitation au sens marxiste est impossible puisque celui à qui l'on ne paierait pas la valeur réelle de son travail n'aurait qu'à offrir ses services ailleurs dans le marché. C'est plutôt l'État monopoliste qui

⁶⁹ Gabriel Ardant, *La Révolution suédoise*, pp. 136-138.

exploite les travailleurs quand il les empêche de vendre leurs services où bon leur semble, de former leurs propres entreprises, de devenir propriétaires de leurs moyens de production, de faire concurrence à une entreprise d'État, ou tout simplement quand l'État exproprie par l'impôt les travailleurs du fruit de leur travail.

Des avantages de l'échange en général, découlent les avantages du commerce international en particulier. En plus d'être économiquement inefficent, le protectionnisme est arbitraire, inutile et absurde. Arbitraire : des vendeurs de journaux à New York en 1876, Molinari remarquait qu'ils « vont économiquement pieds nus, le tarif de l'Union protégeant le cuir national de préférence aux pieds nationaux » ⁷⁰. Inutile : en l'absence d'intervention étatique, il ne peut y avoir de problème de balance des paiements puisque les individus qui commercent d'un pays à l'autre (et seuls les individus échangent, les pays n'en font rien) règlent chacun sa propre balance des paiements en finançant ses achats. Absurde, car s'il est bon de protéger le Canada contre les importations de l'étranger, il est tout aussi défendable de protéger le Québec contre le Canada, puis d'empêcher les gens de l'île de Montréal d'importer de l'extérieur de l'île, ce qui, à poursuivre la bizarre logique de l'argument protectionniste, justifieraient finalement que l'on interdise à *chaque individu* de commercer avec autrui.

L'expérience montre aussi que le développement économique passe par la liberté et le laissez-faire. Il n'y a à peu près aucune corrélation entre l'aide internationale et le développement économique des pays récipiendaires, alors qu'il y a une corrélation importante entre l'intervention des gouvernements indigènes et le sous-développement de leur pays. Les grands responsables du sous-développement des pays du Tiers Monde sont leurs propres gouvernements autoritaires et interventionnistes de même que, dans une certaine mesure, les gouvernements protectionnistes des pays développés. Bien loin d'avoir été la cause du sous-développement, le libre échange national et international en serait plutôt le remède.

Le libre échange implique-t-il l'ouverture toute grande des frontières à l'immigration étrangère ? Bien que le libertarien pur s'opposera à

⁷⁰ Gustave de Molinari, *Lettres sur les États-Unis et le Canada*, p. 26.

toute restriction dans ce domaine, il y a sans doute quelques bons arguments contre l'immigration tout à fait incontrôlée, mais ils sont essentiellement d'ordre social ou politique. Nous pouvons craindre, souvent avec quelque raison, que les nouveaux arrivants, une fois devenus citoyens, nous imposent politiquement leurs préférences et leurs idéaux sociaux, et aussi qu'ils se retranchent derrière nos lois anti-discrimination pour s'imposer à certaines gens qui préféreraient n'avoir aucune relation directe avec eux. Mais notons bien que ce sont là des problèmes créés par le pouvoir de l'État et par son contrôle des relations humaines, et que ces problèmes sont d'autant plus sérieux que le pouvoir de l'État est plus étendu et plus facile à prendre. Les fondements de ces craintes et les arguments contre l'immigration libre diminueraient et disparaîtraient sans doute avec l'effacement de l'État. À la limite, une société d'hommes libres accueillerait tout immigrant qui réussirait à y vivre de relations volontaires sans pouvoir forcer personne à entrer en relations avec lui ni imposer à quiconque son « projet de société » transplanté. À l'autre extrême, dont nous nous rapprochons, on trouve un peuple étatisé pour qui chaque nouvel arrivant est une menace : il pourra drainer les ressources des contribuables, forcer autrui à l'employer, à lui louer ou à lui vendre un logement, et il pourra même conspirer pour d'autres extensions du pouvoir de l'État. Les nazis n'ont fait que pousser la logique étatiste au sommet de sa cohérence, en promulguant l'article 7 du programme du Parti ouvrier allemand de 1920 :

Nous demandons que l'État s'engage à procurer à tous les citoyens des moyens d'existence. Si ce pays ne peut nourrir toute la population, les non-citoyens devront être expulsés du Reich ⁷¹.

Même le fameux problème des externalités ne met pas nécessairement en danger l'économie de marché. Les « externalités » sont des phénomènes économiques externes au marché, qui court-circuitent ses mécanismes soit 1° en empêchant les créateurs de certains avantages d'être dédommagés par ceux qui en profitent, soit 2° en empêchant ceux qui souffrent de certains inconvénients d'en faire payer les coûts aux responsables. Les biens dits publics créent le premier genre d'ex-

⁷¹ Voir le texte intégral du programme in Maurice Torelli et Renée Beaudoin, *Les droits de l'homme et les libertés publiques par les textes*, p. 63.

ternalités ; les problèmes de ce que nous appelons maintenant l'environnement appartiennent au second.

Les biens publics sont des biens qui ne peuvent être consommés par certains sans être automatiquement offerts à d'autres, qui deviennent ainsi des *free riders*, des passagers clandestins. Comme chacun a intérêt à jouir d'un tel bien sans avoir à le payer, comme chacun a intérêt à devenir passager clandestin, un bien public ne sera pas produit malgré que plusieurs le désirent réellement – ou bien il ne sera pas produit en quantité suffisante. Un cas classique est celui de la signalisation maritime. De Mills à Sidgwick, de Pigou à Samuelson, les économistes ont toujours proposé la construction et la gestion des phares comme l'une des fonctions économiques de l'État. Tous les navigateurs, dit-on, profitent de la signalisation maritime, mais puisqu'il est impossible de leur exiger un paiement, personne n'acceptera de financer les phares. À cause de la présence de ces passagers clandestins, aucun phare ne sera construit par l'entreprise privée. Il faut donc que l'État s'en occupe.

Or, dans un article récent, le Pr Ronald Coase, de la Faculté de Droit de l'Université de Chicago, dégonfle ce grand mythe ⁷². Coase montre comment, jusqu'au début du XIXe siècle en Grande-Bretagne, la construction et la gestion de la signalisation maritime étaient pris en charge par l'entreprise privée. Un péage était perçu aux différents ports d'arrivée des navires par les propriétaires des phares ou, en leur nom, par des agents de la douane. Les armateurs étaient obligés par la loi de payer ces droits, mais Ronald Coase fait remarquer qu'on peut interpréter cette coercition comme faisant partie du rôle de l'État de faire respecter les droits de propriété. On voit, en tout cas, qu'il est faux de dire que la signalisation maritime doit être étatisée tout simplement parce qu'elle crée des passagers clandestins. De plus, il n'est pas inconcevable que le marché lui-même pourrait assurer le financement des phares. Une méthode serait pour les armateurs et navigateurs d'ostraciser les passagers clandestins qui profiteraient des phares sans payer volontairement leur dû. Une autre méthode possible dans l'état actuel de la technique serait que l'allumage des phares ne réponde qu'à

⁷² Voir Ronald Coase, *The Lighthouse in Economics*, *Journal of Law and Economics*.

des signaux électroniques émis par les navires munis d'émetteurs spéciaux loués auprès des propriétaires de phares.

L'environnement et le droit au gaspillage

[Retour à la table des matières](#)

L'environnement, mot inconnu il y a quinze ans, est devenu une grande marotte, et la pollution, un grand tabou. D'abord qu'est-ce que la pollution ? La pollution consiste dans l'émission de déchets ou d'autres objets sur la propriété d'autrui sans le consentement du propriétaire. On ne peut que polluer la propriété d'autrui, il est impossible de se polluer soi-même. Autrement, la notion de pollution ne fait que justifier une intervention morale dans le comportement privé d'autrui et définit comme pollueurs tous ceux qui font des choses que l'on n'aime pas.

La liberté d'échange comprend la liberté d'accepter ou de refuser une proposition d'échange. S'il est légitime que je porte un fruit à ma bouche, il est tout aussi légitime que j'en fasse un jus, que je l'échange, que j'en sème les graines pour en faire l'instrument de production qu'est un arbre fruitier, que je l'offre à mon Dieu, ou que je le fracasse contre un arbre... Certains préféreront utiliser leur terrain pour y construire un immeuble, d'autres pour y creuser une piscine, d'autres pour s'y balader, d'autres pour y admirer la nature. La notion de gaspillage est subjective, ce qui est gaspillage aux yeux de certains sera utile pour d'autres. Chacun décide de ce qui constitue un emploi utile ou un gaspillage de sa propriété. Le gaspillage est subjectif, il constitue une manifestation essentielle de l'indépendance individuelle, il faudrait faire l'éloge du gaspillage.

L'interaction libre des gens, le marché, le laissez-faire, offre à tous la possibilité de persuader pacifiquement (y compris par des incitations monétaires) un propriétaire d'utiliser sa propriété à certaines fins plutôt qu'à d'autres. Nationalisez le sol, interdisez le gaspillage, et vous confiez aux planificateurs le pouvoir d'aménager le sol. En aménageant le sol, on organise les gens. Dans ce domaine comme dans

d'autres, la seule façon qu'une décision appartienne réellement à tout le monde est qu'elle ne soit confiée par l'État à personne.

Un régime de propriété privée joue un rôle économique de première importance : inciter le propriétaire à employer sa propriété d'une façon que les gens jugent utile. En effet, les choses rares étant partagées en domaines bien délimités et ces objets de propriété privée pouvant être échangés librement, il arrivera que les avantages que confère à autrui l'usage d'une propriété seront signalés au propriétaire par les rémunérations qu'il en tire, et que les avantages niés à autrui seront signalés au propriétaire par la perte des revenus qu'il aurait pu en obtenir. Le seul fait que je pourrais vendre mon lopin de terre alors que je préfère le conserver, me fait supporter un coût étroitement relié à la valeur qu'attachent à d'autres utilisations de ma propriété ceux qui provoquent la surenchère de son prix.

Mais on oublie trop que tout le monde y compris « je » fait partie des gens, que j'ai donc aussi le droit de contribuer à l'évaluation des avantages de ma propriété. Comme individu-propriétaire, j'ai le droit d'opposer mon veto à ce que la majorité et même la totalité des autres individus voudraient faire de ma propriété.

Faisant supporter à chacun le coût de l'utilisation de sa propriété, un régime de propriété privée et de laissez-faire prévient donc de manière efficace la détérioration et le gaspillage de l'environnement. La pollution est plutôt due à une absence de droits de propriété bien définis et protégés. Considérons, par exemple, la pollution des rivières. Le problème provient tout simplement de ce que la rivière appartient à tout le monde. Si on laissait faire la création de droits de propriété sur le lit des rivières, sur l'eau des lacs, voire sur les océans et sur l'air, les propriétaires verraient bien à empêcher la pollution de leur propriété. De même qu'il est hors de question que votre voisin jette ses déchets sur votre pelouse, de même vous empêcheriez les pollueurs de salir votre rivière si justement le lit de la rivière vous appartenait autant que la terre qui la borde. Si l'eau est sale et l'air bruyant, c'est qu'ils appartiennent à tout le monde, c'est-à-dire à personne.

Prenez aussi l'espace au-dessus de nos têtes. Traditionnellement, la propriété du sol emportait la propriété du dessus (comme du dessous

d'ailleurs) : vous étiez propriétaire *usque ad caelum*, selon l'expression consacrée. Et c'est bien, semble-t-il, pour éviter qu'on ait à acheter la permission des propriétaires fonciers pour faire passer les conducteurs d'électricité et les avions qu'au début du XXe siècle, l'État français nationalisa l'air et les cieux ⁷³, créant ainsi une propriété communale propice à la pollution.

Les idées à la mode là-dessus sont bien différentes et il vaudra la peine de s'arrêter quelques instants sur un petit best-seller récent qui en témoigne bien : *Small is Beautiful*, dont on se demande comment il a bien pu avoir le succès que l'on sait. Même si l'édition française de *Small is Beautiful* n'est pas, comme l'édition américaine, imprimée sur du papier « 100% recyclé », elle reproduit bien le rabâchage d'idées recyclées qui constituent l'essentiel de ce livre.

Attaquant la civilisation industrielle et glorifiant le retour à la terre, notre auteur prétend qu'à la rigueur « la vie humaine peut continuer sans industrie ». Mais la vie humaine de qui ? Car il faudrait rappeler qu'à l'époque pré-industrielle les gens mouraient comme des mouches, quand seulement ils avaient eu la chance de naître. Schumacher oublie que l'homme fait partie de la nature tout autant que la baleine à bosse et l'écrevisse à pieds rouges. Et ce n'est pas parce que son intelligence naturelle lui permet de dominer la terre qu'on devrait lui défendre de s'en servir.

L'écologie exprime des sentiments valables comme l'amour de la nature et de l'indépendance individuelle. Malheureusement, ce courant retombe souvent dans la vieille mentalité tribale : la solidarité et le conformisme inconditionnels du quartier, du village de la tribu. Schumacher, par la bouche d'un « économiste bouddhiste », l'exprime bien : « Dépendre d'importations de l'étranger et, par conséquent, devoir produire pour l'exportation des biens destinés à des peuples inconnus et lointains, représente par contre le summum du non-économique, et ne se justifie que dans des cas exceptionnels... » On songe ici aux Ifugaos des Philippines, dont nous parle Jean-William Lapierre dans son ouvrage fascinant *Vivre sans État ?* : « Plus éloi-

⁷³ Voir Georges Ripert, *Le régime démocratique et le droit civil moderne*, p. 238-239.

gnée est la vallée où habitent d'autres Ifugaos, observe Lapierre, plus ceux-ci sont étrangers et doivent être traités comme ennemis potentiels (...) Un des principes juridiques de la société Ifugao est qu'on peut ordinairement tuer à vue un étranger qui vient de loin » ⁷⁴.

Foin ! des grandes tirades contre notre ethnocentrisme, elles ne sont point paradisiaques ces tribus écologiques : « Le sort réservé aux femmes Guayakis devenues trop âgées pour suivre la longue marche de la bande à travers la forêt (quand elle devient pour une bande un poids trop lourd à traîner) est d'avoir le crâne brisé à coup de hache de pierre, ou d'être abandonnée derrière la bande en marche qu'elle n'arrive pas à suivre et dévorée par un jaguar » ⁷⁵. A propos de cette tribu du Paraguay, Pierre Clastres observe encore que, quand meurt un homme dans la force de l'âge, « l'offense reçue du monde exige vengeance », c'est pourquoi « on tue un de ses enfants, presque toujours une fille » ⁷⁶. Ainsi, rapporte Lapierre, le chasseur Terygi est mort des suites d'une morsure de loutre. Son frère Chimbegi l'apprend : « Il arriva plein de douleur d'avoir perdu son frère. Il chanta toutes les chasses qu'ils avaient faites ensemble, tous les Aché ennemis qu'ils avaient tués, et les assauts contre les Beeru (les Blancs) qui commençaient à pénétrer en pays Aché. *Ja pave mano bu, jepy* : « Le frère, quand il est mort, on le venge. » De la femme Urugi, Terygi avait eu trois filles, déjà grandes. Chimbegi les tua toutes trois, avec une hache métallique, butin d'une attaque contre les Blancs. Elles accompagnèrent ainsi leur père dans la Forêt invisible » ⁷⁷.

Le chapitre cinquième de *Small is Beautiful* aurait bien pu s'intituler : « Éloge de la Birmanie bouddhiste ». Mais Schumacher oublie que dans son paradis birman, le taux de mortalité infantile est de 195 à 300% (selon les estimations de l'ONU – c'est-à-dire que 20% à 30% des enfants meurent avant d'avoir atteint leur premier anniversaire), en comparaison de 15,1% aux États-Unis, et que l'espérance de vie en Birmanie est de vingt ou vingt-cinq ans moins élevée qu'en Amérique du Nord.

⁷⁴ Jean-William Lapierre, *Vivre sans État ?*, p. 87-88.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁷⁶ Castres, cité *ibid.*, p. 104.

⁷⁷ Castres, toujours cité par Lapierre, *ibid.*, p. 341-342.

Technocrate bien davantage que l'économiste qu'il prétend être, Schumacher verse naturellement dans l'autoritarisme politique. On voit mal, par exemple, comment appliquer son programme de limiter les villes à 500 000 habitants si ce n'est par la méthode cambodgienne. Et réalise-t-il que la nationalisation de 50% du capital de « la grande entreprise » – qu'il ne définit cependant pas – permettrait certes à l'État de contrôler le *New York Times*, qui a 7 000 employés et un demi-milliard de dollars de revenus annuels ? « La parfaite liberté, écrit naïvement Schumacher, ne se trouve qu'au service de la vérité. » La sienne évidemment.

Pris au piège des idées à la mode, Schumacher ignore tout à fait les théories laissez-fairistes. Reprocher à la théorie économique de prétendre que « n'est pas économique ce qui ne rapporte pas un profit suffisant en termes d'argent », manifeste qu'on est en retard d'au moins un siècle dans l'étude de l'économie. Quant à croire que l'on sape le laissez-faire quand on rejette les concepts et mesures économétriques comme le PNB, alors que l'école autrichienne d'économie et Friedrich Hayek le font eux-mêmes sans arrêt depuis un demi-siècle, voilà qui est faire bel étalage de son ignorance.

De même, Schumacher ferme les yeux sur la responsabilité de l'État dans plusieurs des maux qu'il déplore. Dans les questions concernant sa « technologie de niveau moyen », c'est-à-dire la dimension qu'il souhaite pour les entreprises et autres ensembles humains, il ne semble même pas soupçonner que c'est souvent l'État bien davantage que le marché libre qui favorise le gigantisme. On en trouve de beaux exemples dans le regroupement municipal ou communal imposé par l'État de même que dans toutes les grandes sociétés d'État monopolistes.

Schumacher note bien que c'est l'État qui, en légiférant pour limiter la responsabilité légale des centrales nucléaires en cas d'accident, leur a permis d'exister sans égard à l'évaluation de leur rapport risques-avantages par le marché. Mais il n'en tire pas les conséquences qu'il faudrait pour la solution du problème. La question de l'énergie nucléaire n'est posée de nos jours qu'en termes étatistes. On se demande : l'État doit-il promouvoir ou interdire l'énergie nucléaire ? Et si l'État

ne s'en mêlait point, s'il laissait faire, tout simplement ? C'est alors le marché, c'est-à-dire l'ensemble des gens, qui déterminerait si les avantages de l'énergie nucléaire font plus que compenser pour les coûts, incluant les risques, qu'elle impose. Comme toute entreprise, les propriétaires de centrales nucléaires verraient à assurer leur responsabilité civile en cas d'accident, et prendraient leurs décisions de localisation en fonction des taux offerts par les compagnies d'assurance ainsi que des conditions exigées par elles.

Or, de deux choses l'une. Ou bien les risques que l'énergie nucléaire impose à certaines gens sont plus que compensés par les avantages de ceux qui obtiendront de l'électricité à moins cher ; et ceux-ci seraient alors disposés à payer des prix d'électricité assez élevés pour couvrir les coûts de l'assurance contre les risques imposés à autrui. (Les primes d'assurance seraient sans doute beaucoup plus élevées en milieu de haute concentration urbaine, de sorte que les centrales s'établiraient naturellement dans des régions moins habitées.) Ou bien les risques imposés par les centrales nucléaires sont tellement grands qu'aucune compagnie ne voudrait les assurer, sinon à des taux prohibitifs pour les consommateurs finaux d'électricité ; alors, l'énergie nucléaire ne se développerait pas, pas tout de suite en tout cas. Si, pour les fins de cette discussion, on exclut la thèse qui veut qu'une centrale nucléaire ne soit qu'une bombe à retardement, telles sont les solutions que le marché trouverait par opposition aux solutions arbitraires de l'État.

C'est une erreur de croire que l'État protège mieux la nature que le marché. Les énormes projets de bouleversement écologique comme le détournement des rivières en Union soviétique sont habituellement le fait de l'État. Des individus, des capitaux privés, des activités non coercitives sont bien incapables de bouleverser ainsi la nature. Entre la planification étatique et le respect de la nature, il semble même y avoir une opposition essentielle. La nature ne se forme ni ne se développe selon un plan technocratique préétabli. Par le hublot d'un avion, observez la configuration irrégulière, échevelée – les planificateurs diraient : irrationnelle – des montagnes et des rivières et, souvent encore, des champs, des toutes et des villes. Les planificateurs sont des gens qui n'ont jamais pris l'avion. Imaginez ce qu'ils feraient s'ils en avaient le pouvoir : des montagnes esthétiques et arrangées selon un

plan cohérent, des rivières disposées selon « nos besoins collectifs » d'énergie, des champs géométriques et des assemblages d'immeubles alignés en rangs d'oignon.

Éloge de l'argent et de l'esprit

[Retour à la table des matières](#)

Cette approche mène-t-elle à un monde où l'argent est tout et où rien d'autre ne compte ? Il faut démystifier l'argent, qui n'est qu'un moyen commode de gagner la coopération libre d'autrui et d'obtenir ainsi les biens que l'on désire. Ces biens ne sont pas nécessairement des bien « matériels », et l'argent n'est pas plus matériel ou immoral que tout ce que les choses matérielles rendent possible dans le développement humain.

À défaut de produire soi-même ce que l'on désire ou de le recevoir en cadeau, l'alternative est entre le flic et le fric : ou bien on vole ce que l'on veut, en expropriant celui qui le possède ou en forçant un esclave à le produire pour soi ; ou bien on échange quelque chose, habituellement de l'argent, pour inciter son propriétaire à le céder librement. Sauf quand il recourt à l'emploi de la force, l'appât du gain n'a rien de condamnable en soi puisqu'il permet d'obtenir sans violence les choses que l'on désire.

L'attitude des contempteurs de l'argent révèle souvent un vieux puritanisme sordide qui s'est réfugié sous les jupons de la gauche. Marx ne portait pas dans son cœur ce qu'il nommait la « bohème littéraire » de Paris. Ayant bien appris sa leçon, Mao maintenait son peuple dans le carcan d'une morale autoritaire et puritaine à l'extrême : pas de mariage avec des étrangers, pas de mariage précoce, pas de relations sexuelles prémaritales et surtout pas avec une fine de bureaucrate ⁷⁸ ! Au Cambodge, la rationalité planificatrice avait atteint des sommets inégalés : *l'Angkar*, « l'Organisation », gardienne du paradis socialiste en construction et de ses charniers déjà bien remplis, avait, rapporte-t-

⁷⁸ Cf. *L'Express* du 30 août - 5 septembre 1976.

on, « fixé par décret plusieurs jours par an pendant lesquels jeunes gens et jeunes filles sont autorisés à avoir des relations » et en dehors desquels « tout flirt ou tout rapport sexuel peut être puni de mort » ⁷⁹. L'homme en voie de transformation n'est pas des plus délurés.

Dans un contexte libertaire plutôt qu'autoritaire, l'efficacité économique n'a rien de condamnable. Elle consiste tout simplement à obtenir le plus possible pour un effort donné, ou à fournir le moins d'effort possible pour un objectif donné : c'est l'économie des moyens dans la poursuite des fins individuelles.

La liberté facilite la recherche des biens non matériels. Quand un régime économique autoritaire oblige les gens, comme en Union soviétique, à faire la queue quelques heures par jour pour se procurer les nécessités de la vie ⁸⁰, comment échapper à la tyrannie des biens matériels ? C'est parce que nous avons la liberté de répartir notre budget comme nous le voulons entre différents biens matériels que nous pouvons organiser notre vie en fonction d'autre chose. Quand nous disons : « Ce n'est qu'un problème d'argent », nous voulons dire : je peux régler le problème puisque je suis libre de réaffecter autrement les ressources qui m'appartiennent. Ainsi est résolu un paradoxe incompréhensible pour les gens de la gauche : à savoir comment il se fait que la vie des arts et de l'esprit soit plus riche dans une société libre que dans une société socialiste qui prétend pourtant la favoriser.

Le laissez-faire et la nature sont riches, la planification et l'État sont pauvres. Le laissez-faire et la liberté permettent aux individus de développer de nouvelles formes de coopération et de nouveaux modes de vie en marge des habitudes majoritaires. L'intervention planificatrice et autoritaire de l'État simplifie forcément l'information et l'action qu'elle centralise ; aucun groupe d'hommes, fussent-ils d'une intelligence peu commune ou particulièrement habiles à manipuler l'ordinateur indiscret ou d'une brutalité rare, ne peut posséder toutes les connaissances incorporées dans les formes libres et spontanées de coopération, ni reproduire toutes les expériences que la liberté permet.

⁷⁹ *L'Express*, 14-10 août 1978.

⁸⁰ Voir Nina et Jean Kéhayan, *Rue du prolétaire rouge*.

Comme le soutient Hayek, la valeur de la liberté repose sur les possibilités d'actions imprévues et imprévisibles qu'elle permet. Nous saurons rarement ce que nous fait perdre une restriction particulière de la liberté. La seule manière de préserver la liberté consiste à établir une forte présomption en sa faveur. Car si on considère séparément, « selon ses mérites propres », chaque projet de restriction de la liberté dans un but déterminé, on sera naturellement porté à sacrifier les avantages incertains de la liberté aux avantages en apparence plus tangibles et prévisibles d'une intervention étatique. En rognant ainsi sans arrêt sur la liberté et la spontanéité, nous nous privons d'avantages que nous ignorerons toujours. Et nous nous retrouverons un jour sans liberté du tout.

Bref, une défense efficace de la liberté doit être dogmatique et rejeter l'opportunisme. La liberté prévaudra seulement si on l'accepte comme un principe général dont l'application à des cas particuliers ne requiert aucune justification. Le fardeau de la preuve doit toujours reposer sur les épaules de ceux qui veulent limiter la liberté.

Quelque produit de la liberté que nous observions, nous pouvons aisément imaginer un contrôle coercitif de l'État qui nous en aurait privé. Et il ne faut pas beaucoup d'imagination pour voir tous les arguments soi-disant rationnels et scientifiques que les étatistes à la vue courte auraient apportés à l'appui de tel ou tel contrôle. Planifier la société ou l'économie exige d'interdire à l'avance des possibilités encore inconnues.

Rappelez-vous la « clôture fuyante » de Christo. Pendant quelques semaines de l'automne 1976, Christo déploya une clôture de nylon de 5 m de hauteur qui courait par monts et par vaux sur 40 km de la côte californienne au nord de San Francisco, avant de finalement plonger dans la mer toute proche. Pour réaliser cette oeuvre aussi éphémère qu'imposante, il avait fallu trois ans de préparation : obtenir ou acheter la permission des 56 agriculteurs dont la clôture devait traverser les terres ; et recueillir, auprès des collectionneurs ou d'autres personnes intéressées à ce genre d'expérience, les deux millions de dollars nécessaires au projet. « C'est de l'art, dit Christo, car cela ne sert à rien » ⁸¹.

⁸¹ Rapporté par *L'Express*, 27 septembre - 3 octobre 1976.

Chez tous ceux qui n'étaient pas d'accord là-dessus, le projet souleva une levée de boucliers. Pourtant, Christo n'avait imposé de taxe à personne ni exproprié aucun agriculteur pour financer son projet, il avait obtenu l'accord volontaire de tous les gens directement impliqués. N'eût été de la coercition étatique, les gens qui craignaient que leurs chastes yeux ne fussent blessés à la vue d'une chose aussi surréaliste auraient dû en prendre leur parti. Car coercition étatique il y avait. Quelques années auparavant, un référendum demandé par les écologistes avait donné à l'État de Californie le pouvoir de contrôler tout développement sur la côte californienne : pas de construction à moins de 50 m des côtes sans une permission expresse de la Commission côtière. Ce contrôle empêchera peut-être certains individus de défigurer certaines parties de la côte, mais les choses utiles que la liberté aurait permises, nous ne les connaissons jamais toutes. Restreindre la liberté nous prive d'avantages que nous ignorerons toujours.

Dans ce cas, nous savons cependant que n'eût été l'entêtement de Christo, la planification aurait empêché l'érection de la clôture fuyante. L'artiste dut en effet se soumettre à deux ans de procès, affronter les autorités et les écologistes à une vingtaine d'audiences judiciaires ou quasi judiciaires, dépenser une fortune en frais de justice, et même risquer la prison quand il décida quand même de donner le feu vert aux 300 étudiants qu'il avait engagés pour monter la clôture. Ceux qui avaient approuvé le contrôle de l'utilisation du sol sur la côte californienne n'avaient évidemment pu prévoir la possibilité de la clôture fuyante. Même quand la bataille fut engagée entre Christo et les planificateurs, peu de gens croyaient que le projet avait quelque valeur. Et certes, aucun bureaucrate n'aurait jamais pu songer à ériger une clôture fuyante. S'il n'était resté une mince marge de liberté par laquelle l'entêtement de Christo pût se glisser, peu de gens auraient jamais su que la planification avait tué cette oeuvre d'art.

L'oeuvre de Christo obtint un succès fou. Les touristes affluèrent de partout pour observer le phénomène saisissant. *L'Express* écrivait : « L'ondoiement argenté du rideau acquiert une stupéfiante beauté : telle la muraille de Chine, il surgit ou disparaît suivant les accidents du terrain. » Après le démantèlement de la clôture, les collectionneurs commencèrent à s'en arracher les reliques, et l'on rapporte que c'est

avec des regrets autant pécuniaires qu'artistiques que les gens de la région accueillirent la fin du spectacle. Nous ne saurons jamais combien d'actions surréalistes à la Christo auront été déclarées illégales d'avance par la sagesse politique des votants et la grande imagination des statocrates.

Laissez-faire et laisser aller

[Retour à la table des matières](#)

La traduction française de *Small is Beautiful* rend par « laissez-faire » le terme « laissez-faire », pourtant correctement écrit en français dans le texte original. Il s'agit peut-être des bavures d'une typologie recyclée, mais plus probablement, les traducteurs ont manifesté leur ignorance des théories laissez-fairistes et de la distinction entre le laissez-faire et le laisser-aller.

Le laissez-faire consiste à laisser les individus faire ce qu'ils veulent avec leur propriété, à la seule condition de ne pas porter atteinte à la propriété d'autrui. Le laissez-faire implique un sens profond de la responsabilité personnelle : l'individu est responsable de sa propriété, de sa vie, de sa fortune comme de ses échecs. Le laisser-aller est tout à l'opposé : il consacre une attitude « bof », chacun remettant son destin à l'État et à personne. Le laisser-aller est bien plus social-démocrate que laissez-fairiste.

Comme l'écrivait Taine, l'État est un « chien de garde », qu'il faut « tenir à la chaîne dans son enclos ». La philosophie du laissez-faire est simple : laisser les individus libres de poursuivre leurs fins individuelles pourvu qu'ils ne violent pas les droits d'autrui. La société fonctionnera bien mieux toute seule que sous la houlette d'une autorité coercitive.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Chapitre 5

Redécouvrir les droits de l'homme

« Dans sa chaumière, l'homme le plus pauvre peut défier toutes les forces de la Couronne. Sa chaumière peut bien être frêle, son toit branlant, le vent peut souffler en travers d'elle, la tempête, la pluie y pénétrer, mais le Roi d'Angleterre ne le peut pas, sa puissance n'oserait franchir le seuil de cette maison en ruine ! » (William PITT, discours au Parlement britannique, 1763.)

« Si le Roi viole la demeure d'un homme libre, tous viendront ensemble pour le tuer. » (Ancienne loi norvégienne.)

[Retour à la table des matières](#)

Tout le monde parle des droits de l'homme. Pourtant, ils sont de plus en plus menacés dans les pays mêmes où on les prenait pour acquis. L'inertie des institutions les maintient encore, mais on n'y croit plus réellement.

En 1763, un projet de loi fiscale présenté au Parlement britannique aurait permis à des agents du fisc de pénétrer chez les producteurs domestiques de cidre afin d'y percevoir une taxe, le *Cider Tax*. William Pitt se leva au Parlement et, dans un discours célèbre, défendit l'idée que la demeure d'un homme est son château et que le roi d'Angleterre dans toute sa puissance n'a pas le droit d'y pénétrer. Aujourd-

d'hui, l'État pénètre partout, les considérations d'utilité publique et les exigences du fisc ont préséance sur ce qui reste des droits de l'homme.

Un jugement important de la Cour suprême du Canada a récemment réitéré l'opinion exprimée par un juge britannique en 1604 selon laquelle la maison d'un homme est son château. Un certain Franz Colet, de la ville de Prince-Rupert en Colombie britannique, refusait que sa maison soit démolie pour défaut de conformité aux règlements d'urbanisme. Des agents de la Gendarmerie royale du Canada furent envoyés chez lui pour décourager toute résistance en saisissant les armes à feu qu'il possédait. Colet se défendit contre les gendarmes et fut accusé de tentative de meurtre. Or, le jugement de la Cour suprême acquitta Franz Colet en vertu du principe qu'il défendait sa maison contre une perquisition illégale. Mais le juge prit bien soin d'ajouter que le Parlement avait le pouvoir d'abolir le principe que la maison d'un homme est son château, mais à condition de le dire clairement dans la loi ⁸²... L'idée que la maison d'un homme est son château met du temps à mourir, mais ce n'est sans doute qu'une question de temps.

Les droits de l'homme sont soumis au bon plaisir du prince démocratique.

Vrais et faux droits de l'homme

[Retour à la table des matières](#)

On parle toujours des droits de l'homme, mais on ne parle plus de la même chose. Aux vrais droits de l'homme, ceux pour lesquels nos pères ont combattu, se substituent des principes qui, sous prétexte de constituer une application des droits de l'homme, consacrent l'écrasement de la liberté individuelle par la collectivité.

Qu'est-ce que les droits de l'homme ? Au sens libéral, individualiste, libertarien, les droits de l'homme consistent en des libertés de vaquer à ses activités pacifiques privées sans interférence coercitive

⁸² Cf. *Globe & Mail*, 28 et 30 janvier 1981.

d'autrui. Les droits de l'homme ne sont pas des pouvoirs d'interférer coercitivement dans les affaires privées d'autrui. Par exemple, un individu n'a pas le droit d'imposer à un propriétaire de lui louer son logement à certaines conditions. Dire que les individus ont des droits, c'est dire qu'ils peuvent s'associer pacifiquement avec qui leur plaît, ce qui est tout le contraire que d'imposer à un individu l'obligation d'entretenir certaines relations avec autrui.

Revoyez les grandes chartes libérales : la Magna Carta de 1215, le Star Chamber Act de 1640, l'Habeas Corpus Act de 1679, le Bill of Rights anglais de 1689, la Déclaration américaine des Droits de 1791 et, dans une certaine mesure, la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Les droits de l'homme dont on y parle sont la liberté de pensée, d'expression et de presse ; la liberté de réunion et d'association ; la liberté de résister à l'oppression (et, par conséquent, le droit de posséder et de porter des armes) ; la liberté économique ; la sécurité juridique et la liberté de vaquer à ses occupations sans interférence arbitraire. Par rapport à ces droits fondamentaux, les droits politiques, c'est-à-dire le droit de participer à l'organisation étatique, ne sont qu'accessoires.

La Grande Charte de Jean sans Terre, proclamée le 12 juin 1215, décrivait à l'article 28 : « Aucun constable ou autre officier du roi ne prendra du maïs ou d'autres biens meubles de quiconque sans paiement immédiat, à moins que le vendeur n'accepte librement d'y surseoir. » De même, le dernier article de la Grande Charte prévoyait que, si le roi venait à violer les droits protégés, 25 barons élus par leurs pairs pourraient l'attaquer et saisir ses biens. Dans la même veine, l'article 7 du Bill of Rights de 1689 stipulait que « les sujets protestants peuvent avoir pour leur défense des armes conformes à leur position et permises par la loi » ⁸³. Si les États démocratiques contemporains adoptaient le texte intégral de la Grande Charte ou du Bill of Rights, un grand nombre de lois en vigueur seraient déclarées en violation des droits de l'homme.

⁸³ Pour consulter le texte intégral de la plupart des documents constitutionnels cités dans le présent chapitre, voir l'ouvrage très utile de Maurice Torelli et Renée Baudouin, *Les droits de l'homme et les libertés publiques par les textes*.

Les déclarations des droits ne résistent à l'usure du temps et à l'interprétation judiciaire qu'à condition que les gens continuent de croire aux principes qui y sont énoncés. Même la plus grande charte des droits de l'homme de l'histoire de l'humanité, soit les dix premiers amendements de la Constitution des États-Unis d'Amérique, a hélas ! été interprétée de plus en plus librement par les tribunaux, et certaines de ses dispositions sont presque tombées en désuétude. Mais grâce au génie des pères de la Fédération américaine et au grand rôle pédagogique joué par le Bill of Rights, les États-Unis demeurent sans doute le pays au monde où les droits de l'homme sont le mieux protégés. L'article I de la Charte américaine est sans compromis : « Le Congrès ne pourra faire aucune loi concernant l'établissement d'une religion ou interdisant son libre exercice, restreignant la liberté de parole ou de presse ou touchant au droit des citoyens de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour le redressement de leurs griefs. » L'article 2 statue qu'« il ne pourra être porté atteinte au droit du peuple de détenir et de porter des armes ». L'article 4 : « Le droit des citoyens d'être protégés dans leur personne, leur maison, leurs papiers et effets, et d'être mis à l'abri de toute perquisition et saisie déraisonnables ne pourra être violé... » L'article 5 stipule : « Nulle propriété privée ne sera prise pour un usage public sans une juste indemnité. » L'article 9 précise que « l'énumération de certains droits dans la Constitution ne devra pas être interprétée comme annulant ou restreignant d'autres droits conservés par le peuple ».

Souvent moins explicite, la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 est dans la même veine. L'article 2 stipule que « les droits naturels et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». Il faut sans doute croire, comme l'affirme Bertrand de Jouvenel, que c'est parce que la Constituante n'a pas reconnu aux tribunaux le pouvoir de faire respecter la Constitution que l'esprit rousseauiste prit le dessus et conduisit à la Déclaration de 1793, qui substitua des droits sociaux aux droits de l'homme.

D'autres chartes ont promulgué des droits sociaux, par exemple :

Nous demandons que l'État s'engage à procurer à tous les citoyens des moyens d'existence.

Toutes les formes de propriété restent subordonnées aux nécessités nationales et au bien général.

L'exercice des droits reconnus dans la présente charte ne peut porter atteinte à l'unité nationale...

Les citoyens (...) ont droit au travail c'est-à-dire qu'ils ont le droit de recevoir un emploi garanti et rémunéré selon la quantité et la qualité du travail fourni.

S'agit-il là de droits définis par les grandes chartes libérales citées plus haut ? Non. Les libéraux croyaient que les droits de l'homme n'incluent pas le droit de forcer autrui à travailler pour soi, ni la présence de l'État sur les droits individuels. Les, énoncés cités ci-dessus proviennent-ils alors de chartes sociales-démocrates ? Pas tout à fait. Le lecteur réfléchira à la portée du fait que ces quatre articles sont respectivement l'article 7 du programme du Parti ouvrier allemand (nazi) de 1920, les articles 30 et 33 de la loi fondamentale de l'Espagne franquiste (6 juillet 1947), et l'article 118 de la Constitution du 5 décembre 1936 de l'Union des républiques socialistes soviétiques.

Les droits sociaux et les libertés dites collectives si bien affirmés par les chartes antilibérales sont incompatibles avec les véritables droits de l'homme. L'application de ceux-là implique le viol de ceux-ci. La propriété privée et la liberté économique sont battues en brèche par des droits sociaux qui assurent aux uns le droit de profiter gratuitement du travail des autres. l'État ne peut se porter garant de tout sans créer un pouvoir policier qui détruira la sécurité juridique de l'individu. Le droit de travailler devient l'obligation de travailler, puisque qui ne travaille pas ne fournit pas sa « juste part » dans « l'effort collectif ». La liberté collective aboutit inmanquablement à un écrasement de l'individu devant l'État. Les droits sociaux et collectifs sont incompatibles avec la liberté individuelle.

La tyrannie de l'égalité

[Retour à la table des matières](#)

Les droits dits sociaux reposent sur cette idée que l'inégalité économique est mauvaise et doit être interdite. Or, cet égalitarisme est incompatible avec la liberté, d'où la contradiction interne de moult théories anarchistes.

Supposez une société où les revenus et la richesse soient répartis précisément selon votre *pattern* idéal : chacun reçoit exactement ce dont il a besoin ou ce qu'il mérite, ou chacun reçoit le même revenu ou la même utilité, ou encore le coefficient de Gini ⁸⁴ est de 0,124 – bref, votre conception de la justice est enfin réalisée sur terre. Supposons maintenant que vient au monde un petit Gilbert Bécaud et, comble du bonheur, dans une famille qui lui donnera une éducation propre à développer ses talents naturels. Devenu un homme « (il a les joues qui piquent », comme dit le vrai Bécaud), il décide de tenir chez lui des récitals privés où il demande un prix d'entrée de 5 F. Un an plus tard, 1 000 personnes sont librement venues l'entendre. Il s'est donc produit une redistribution du revenu qui a brisé le pattern initial : Bécaud a 5 000 F de plus que ce qui est « socialement juste », et 1 000 individus ont chacun 5 F de moins que ce qu'ils devraient avoir. L'inégalité du revenu a augmenté.

Ce petit modèle illustre le fait fondamental que la liberté détruit les modèles de répartition, que l'égalité économique et la liberté sont incompatibles. Il met aussi en lumière deux conceptions opposées de la justice dans la répartition du revenu et des autres avantages de la vie. La conception libérale de la justice, que Nozick appelle la conception

⁸⁴ Le coefficient de Gini est une mesure statistique de l'inégalité économique. Si un seul individu gagnait tous les revenus et les autres n'avaient rien, le coefficient de Gini serait de 1,00 ; à l'autre extrême, si tous les individus recevaient exactement le même revenu, le coefficient de Gini serait de 0 ; les valeurs intermédiaires mesurent le degré d'inégalité de la répartition des revenus.

« procédurale », considère comme juste toute répartition produite par l'interaction libre des gens ; la justice est dans les moyens ou « procédures » utilisés, et non pas dans les résultats obtenus.

L'autre approche est la conception systémique de la justice dite sociale. Le critère de ce qui est juste se trouve non pas dans les moyens employés par les individus, mais dans les résultats statistiques de leur interaction. On conçoit un modèle plus ou moins précis de répartition juste, et chaque écart de la réalité par rapport à ce modèle devient une preuve d'injustice sociale, même si on ne peut en assigner la responsabilité à aucun individu déterminé. Il faut contrôler les résultats des actions humaines. Cette conception proprement statistique de la justice sociale (qui peut être égalitaire ou non) confie au pouvoir politique le rôle nécessairement autoritaire de grand distributeur des récompenses et des châtements.

Évidemment, les égalisateurs sont forcément moins égaux que les égalisés. Plus généralement, la justice sociale est un mirage dont la poursuite mène à la tyrannie. Car le concept de justice sociale n'a aucun sens dans une société autorégulatrice, où les actions individuelles ne sont sous le contrôle d'aucune autorité sociale. Le concept de justice sociale n'a de sens que dans une organisation où, au lieu de suivre des règles dont les résultats à long terme sont incontrôlables, les individus doivent obéir à des ordres précis pour la réalisation d'objectifs déterminés. Toute tentative étatique de réaliser la justice sociale donne raison à ceux qui croient que la justice se trouve dans les résultats du système. Les gens auront de plus en plus raison de croire que la justice est donnée par l'État et ils exigeront toujours davantage du pouvoir. Plus l'État veut imposer la justice sociale, plus les gens se sentent injustement traités, et plus l'État doit restreindre la liberté des individus pour imposer des *patterns* aux résultats de leurs actions.

La conception nozickienne de la justice est assez semblable à celle de Hayek, sauf que Nozick essaie de déterminer le contenu des règles de justice. À la manière de John Locke, il élabore une théorie de la justice fondée sur les droits de propriété. La répartition des choses dans la société se fait sans répartiteur mais par l'interaction d'un grand nombre d'individus dont chacun est libre d'acquérir des choses qui ne sont pas possédées. On acquiert une chose non possédée en y mêlant

son travail ou en l'échangeant contre une chose déjà légitimement possédée. Pourvu que les choses aient été obtenues légitimement à l'origine, la constellation des possessions finales est juste.

Bien sûr, certains individus auront plus de chance que d'autres et commenceront leur vie avec une dotation plus importante. Mais, en l'absence d'un redistributeur autoritaire, comment prétendre qu'il y a injustice ? Rappelons-nous l'allégorie du voyant et des deux aveugles. On peut croire que l'individu voyant a un devoir moral de porter assistance à ses deux compères, mais rien ne justifierait que les deux aveugles forcent le troisième individu à leur donner chacun un œil. L'utilitariste se réjouirait de pareil transfert, qui ferait deux voyants au lieu d'un seul et dont on peut croire qu'il maximiserait la somme du bonheur collectif. Mais si la personne qui a deux yeux a droit à sa propriété et à l'intégrité physique de sa personne, on doit considérer ces avantages, même aléatoires, comme justes. Le compagnonnage du hasard est moins pire qu'un maître despotique.

Même la fameuse égalité des chances au départ (une idée tellement prisée des « libéraux » qui ne savent que dire) exigerait de soumettre l'individu au bon plaisir arbitraire de l'État. Les possibilités dont dispose chaque individu dépendent de la variété infinie des conditions de son environnement physique et social : son héritage génétique, la santé de ses parents, le climat de sa famille, l'atmosphère de l'enfance, les plus bêtes des accidents physiques, etc. Ces conditions de l'environnement physique et humain, l'État ne peut les contrôler toutes. Et tout effort dans cette direction signifie un contrôle discrétionnaire des gens et l'imposition de handicaps supplémentaires à ceux-là que la nature ou les hasards de l'existence s'acharnent à favoriser.

Pour commencer à assurer l'égalité des chances au départ, il faudrait d'abord abolir le pouvoir de tester. Ensuite, comme l'héritage éducatif est plus important que la transmission des biens, il faudrait carrément étatiser l'élevage – le terme est bien choisi – des enfants. Voilà bien au fond le grand rêve de l'égalité sociale : des enfants tous pareils et moulés dans le même système et qui, chacun cinq sous en poche, quitteraient tous ensemble la grande salle commune du ministère de l'Enfance pour attendre en rangs d'oignon le coup de feu de la ligne de départ vers l'État sait où... Émile Faguet nous rappelle que

Lepelletier de Saint-Fargeau rédigea et Robespierre présenta à la Convention un projet de loi sur l'enseignement, inspiré de Saint-Just, demandant que tous les enfants de France fussent élevés ensemble, séparés soigneusement de leurs parents, dans des sortes d'écoles-casernes ⁸⁵.

De toute manière, économiquement, on n'aurait pas grand-chose à redistribuer, pour la simple raison qu'il n'y a pas beaucoup de gens qui gagnent des revenus très élevés. Supposons qu'en 1979, l'État canadien ait confisqué tous les revenus supérieurs à \$ 18 703 (Soit 67 912 F de l'époque), éliminant ainsi tout le quintile supérieur des revenus, éliminant d'un coup les 20% qui, comme on dit, « accaparent » 47,1% des revenus ; et supposons que l'État ait redistribué également les montants ainsi confisqués parmi tous les particuliers gagnant un revenu dans les quatre quintiles inférieurs. Quelle fortune aurait donc reçue les 80% de Canadiens gagnant un revenu inférieur à \$ 18 703 ? De la redistribution de tout revenu excédant \$ 18 703, chaque Canadien gagnant un revenu – et il ne s'agit pas de chaque Canadien, mais bien de chaque individu qui gagnait déjà un revenu – n'aurait reçu que \$ 2 153 ⁸⁶, c'est-à-dire moins de 18 000 F de l'époque. Encore que ce montant fabuleux ne serait pas payé durant bien des années, puisqu'avec un taux marginal d'imposition de 100% à partir de \$ 18 703, il n'y aurait plus beaucoup de gens pour produire et gagner davantage. Ce qui illustre une faille proprement économique de l'égalitarisme : on ne peut redistribuer que ce qui a été produit ; et plus on redistribue, moins on en a à redistribuer.

Bien sûr, ces arguments contre la justice sociale ne menacent pas la conception procédurale de la justice ; nos arguments contre l'égalité matérielle ne s'appliquent pas à l'égalité formelle, à l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Au contraire, de même que l'égalité formelle engendre naturellement une certaine inégalité matérielle, de même, inversement, l'objectif étatique d'égalité matérielle implique une iné-

⁸⁵ *Le libéralisme*, p. 130. La citation continue : « mais il est à remarquer que la plupart, cependant, des Révolutionnaires ont été des libéraux dans cette question. »

⁸⁶ Ces calculs ont été réalisés à partir de données officielles de Statistique Canada, *Répartition du revenu au Canada selon la taille de revenu*, 1979, p. 165.

galité formelle des individus. Pour imposer une égalité artificielle, l'État doit traiter les citoyens de manière inégale. On n'a qu'à observer comment la conception statistique de l'égalité requiert l'imposition d'une discrimination institutionnalisée (ce que l'on appelle la *positive action* ou discrimination positive) en faveur des minorités favorisées. La seule égalité détestable et dangereuse est l'égalité imposée de force par l'État.

Le droit de posséder et de porter des armes

[Retour à la table des matières](#)

À l'anarchiste Fénéon, coupable de port d'arme illégal, le juge dit : « Vous savez que vous aviez sur vous tout ce qu'il fallait pour commettre un meurtre. » Et Fénéon de répliquer : « J'avais aussi sur moi tout ce qu'il fallait pour commettre un viol. »

Quelques jours avant la tentative d'assassinat du président Reagan, le correspondant à Washington du quotidien montréalais *La Presse* signait un article dévastateur contre le droit des Américains de porter et de posséder des armes. Il s'étonnait que tout résident de l'État de Georgie puisse entrer chez un armurier et y acheter un revolver, une arme semi-automatique ou même une mitraillette israélienne Uzi. Imaginez donc : un simple citoyen – et même un simple résident –, pas un représentant de l'autorité, pas un flic : un simple citoyen !

Trois questions doivent être posées concernant le contrôle des armes à feu. Premièrement, ces mesures limitent-elles la criminalité ? Deuxièmement, est-il légitime que l'État prive tout le monde d'un droit pour empêcher quelques-uns de s'en servir à des fins criminelles ? Et troisièmement, les citoyens doivent-ils confier à l'État le monopole de leur protection ?

Quelle est l'influence du contrôle des armes à feu sur la criminalité ? Un mot d'abord sur la tentative d'assassinat du président Reagan. Dans la presse américaine comme étrangère, l'événement a déclenché

une véritable hystérie contre les armes de poing, qui a dissimulé trois aspects importants de l'affaire.

En premier lieu, toutes choses étant égales par ailleurs, un déséquilibré aurait pu commettre le même crime sans arme de poing (un fusil à canon scié se dissimule assez facilement, et à peu près n'importe qui peut se procurer un fusil de chasse en Occident) ou avec une arme achetée au marché noir.

Cependant, toutes choses ne sont pas égales par ailleurs – la raison principale pour laquelle on ne peut aussi facilement attenter à la vie d'un chef d'État dans d'autres pays est tout simplement que la liberté de circulation y est plus restreinte. Aux États-Unis, un agent de police ne peut généralement « interpellé » un individu pour la seule raison qu'il est proche du chef de l'État, il doit avoir de bonnes raisons de croire que le suspect a commis ou va commettre un crime. Un individu n'est en général pas obligé de s'identifier auprès d'un agent de la paix, il n'y a aucune carte d'identité obligatoire aux États-Unis.

Enfin, on n'a pas non plus remarqué que dans un pays où, nous dit-on, la violence est omniprésente, aucun des nombreux policiers qui entouraient le président n'a eu la réaction de faire feu en direction du criminel. Ailleurs, les flics auraient tiré tout de suite, tuant deux ou trois passants pour le bien de l'État.

A des degrés divers, tous les États occidentaux contrôlent la possession et le port d'armes sur leur territoire. Les restrictions touchent souvent toutes les armes mais frappent surtout les armes de poing et les armes automatiques. Dans certains cas, comme la Suède, la possession d'armes de poing par de simples citoyens est tout simplement interdite. Au Canada, on peut généralement posséder mais non porter des armes de poing, et l'État interdit même la possession d'armes défensives comme les bombes paralysantes. Bien que les États-Unis constituent l'un des derniers bastions du libéralisme dans ce domaine, de nombreux contrôles existent depuis le début du siècle, qui varient selon les États et même d'une commune à une autre. Dans certains États de l'Ouest, le port de n'importe quelle arme non dissimulée est permis, alors que dans la ville de New York une sentence de prison d'un an sanctionne automatiquement le port d'une arme sans permis.

Le contrôle étatique des armes à feu limite-t-il la criminalité ? À l'Université Cambridge, Colin Greenwood, inspecteur en chef de l'une des polices régionales britanniques, a mené une recherche sur l'expérience de son pays ⁸⁷. On y découvre que la législation anglaise, qui est devenue de plus en plus restrictive depuis le Firearms Act de 1920, a été caractérisée par l'ignorance, l'irrationalité et la fausse représentation qui marquent normalement les processus politiques et bureaucratiques. En fait, écrit Greenwood, le contrôle des armes à feu ne décourage pas la criminalité, et peut même l'encourager. Rendre hors la loi de paisibles citoyens et favoriser les criminels constituent les véritables effets du contrôle étatique des armes à feu.

Une disposition psychologique à utiliser la violence constitue le facteur déterminant dans la criminalité, pas la disponibilité d'une arme à feu. De sorte que, sauf dans des cas marginaux, les crimes violents commis à l'aide d'armes à feu auraient probablement été perpétrés avec d'autres armes. La presse a rapporté qu'après New York, le Kenya a aussi eu son Fils de Sam qui, au lieu d'un .44 Spécial, utilisait une barre de fer contre ses victimes, avec des résultats assez semblables. Évidemment, si on veut commettre un crime, une arme à feu ne nuit pas. Mais alors, il y a bien d'autres accessoires du crime qu'il faudrait contrôler. Greenwood fait remarquer que l'automobile est utilisée davantage que les armes à feu pour perpétrer des crimes.

Quand ils ne commettent pas leurs crimes par d'autres moyens, les criminels se procurent des armes sur le marché noir. Alors que, entre 1911 et 1920, les contrôles étaient pratiquement inexistants à Londres mais très stricts à New York, l'utilisation criminelle des armes à feu était beaucoup plus élevée dans la métropole américaine. Encore aujourd'hui, alors que les armes à feu sont fermement réglementées à New York, le crime y est beaucoup plus élevé que, par exemple, dans l'État du Vermont où même le port d'armes est libre.

Ce genre d'argument ne satisfera pas tout à fait l'économiste. Le raisonnement économique suggère que plus le coût du crime est bas,

⁸⁷ Cf. Colin Greenwood, *Firearms Control. Study of Armed Crime and Firearms Control in England and Wales*.

plus les criminels en commettront. Comme l'obtention d'une arme efficace fait partie du coût de certains crimes, il s'ensuit qu'une plus grande disponibilité des armes à feu augmentera la criminalité. Inversement, le contrôle des armes à feu, en augmentant le prix de celles-ci (sur le marché noir), devrait réduire la criminalité.

Le problème ici – et nous abordons la deuxième question posée plus haut – est que le coût imposé par une interdiction légale de possession ou de port d'armes est beaucoup plus élevé pour l'honnête citoyen que pour le criminel. Pour l'honnête citoyen, les conséquences d'une infraction au code pénal paraîtront plus graves que pour le criminel qui est déjà passible de plusieurs années de prison. La loi canadienne essaie de contourner le problème en laissant au juge une discrétion incroyable dans la peine prévue pour port ou possession illégaux d'armes à feu, qui va de quelques dollars d'amende (moins qu'une infraction au code de la route) à cinq ans de prison (davantage que ce que l'on impose à plusieurs vrais criminels).

Surtout qu'il existe d'autres moyens d'augmenter le prix du crime sans frapper les non-criminels : l'imposition de sentences plus sévères à ceux qui sont reconnus coupables en est un. Mais à une époque où le criminel est perçu comme une victime de la société et où la légitime défense devient agression, peut-être cherche-t-on délibérément à réduire la violence en forçant les victimes potentielles à présenter leur joue droite. Le criminel, alors, n'aura même plus besoin de tirer.

Dans la mesure où il empêche les gens paisibles de porter (ou de posséder) des armes discrètes comme un revolver ou un pistolet, alors que les criminels décidés continuent d'y avoir accès, le contrôle des armes à feu produit l'effet pervers d'encourager le crime. Si le coût – incluant le risque couru – du crime augmente, son incidence diminuera. Si le violeur savait que sa victime potentielle peut légalement porter un revolver dans son sac à main et l'utiliser en légitime défense, il trouverait certes la tentation moins grande.

Le résultat net des effets pervers et des effets désirés du contrôle des armes à feu sur la criminalité est pour le moins discutable. Mais la situation qui en résulte est certes moralement étrange : de respectables citoyens deviennent tout simplement hors la loi en conservant ou en

portant des armes, alors que les marchés noirs prospèrent où les criminels se procurent des armes que l'on refuse légalement aux gens respectueux des lois. Selon Greenwood, la quantité d'armes à feu détenues illégalement en Grande-Bretagne dépasse le nombre d'armes légalement enregistrées.

La violence, bien sûr, est détestable. C'est pourquoi la résistance à la violence ne peut être condamnée. Mais les citoyens doivent-ils remettre à l'État le monopole de leur protection ou ont-ils le droit de se défendre eux-mêmes ? A cette question, deux réponses. La première, qui correspond à la théorie féodale du pouvoir, est que l'État – le seigneur local – détient le monopole de la protection des individus. La deuxième théorie soutient le droit des individus de se défendre et leur droit – mais non leur obligation – de confier entièrement cette tâche à des agents spécialisés de l'État. C'est la théorie américaine de la protection, qui veut que l'agent de police n'ait aucun droit que n'a pas le simple citoyen puisqu'il n'est qu'un agent spécialisé au service des citoyens.

Selon Colin Greenwood, le droit d'un homme libre de posséder et de porter des armes remonte au XII^e siècle en Angleterre. Au XIX^e siècle, plusieurs tentatives parlementaires d'imposer une réglementation des armes à feu se heurtèrent à l'assertion du droit de tout Anglais de posséder et de porter des armes pour sa protection personnelle. On rapporte même que, dans la paisible Angleterre de la fin du XIX^e siècle, il n'était pas rare pour un citoyen tout aussi paisible d'aller au marché avec un revolver chargé en poche. Mais à mesure que s'affirmait la suprématie de la législation parlementaire, les références à ce droit garanti par la *Common Law* se firent plus rares. Le Firearms Act de 1920 fut la première loi à réglementer sérieusement la possession et le port des armes à feu (les fusils de chasse exceptés) en imposant l'obligation d'obtenir la permission de la police. À partir de ce moment, de nombreuses lois se succédèrent, jusqu'au Firearms Act de 1968, qui, de concert avec certaines décisions administratives, ont pratiquement aboli l'ancien droit de posséder et de porter des armes. Sauf pour les gens « au service de Sa Majesté », il est maintenant difficile pour un Anglais de posséder une arme pour sa protection personnelle, et pratiquement impossible d'obtenir un permis de port d'armes.

La première justification du droit des individus de porter et de posséder des armes concerne évidemment la nécessité de se protéger contre les criminels dans les situations où la police ne peut intervenir. Pour l'honnête citoyen, une arme à feu est comme une police d'assurance-vie et, si certains peuvent préférer s'en passer, ce n'est pas une raison pour l'interdire à tous. La deuxième raison réside dans le droit des individus de résister à la tyrannie étatique (étrangère ou intérieure) si cela devenait nécessaire. Dans la *Common Law*, le droit des hommes libres de posséder et de porter des armes dérivait à l'origine autant du droit de résister à un État tyrannique que de la légitimité de se protéger contre un criminel de droit commun.

Évidemment, un simple citoyen n'a pas ces droits dans les États autoritaires. Une des mesures accompagnant la proclamation de l'état de siège en Pologne exigeait de tous les citoyens qu'ils remettent leurs armes aux autorités. Dans la France occupée, les alliés parachutaient des armes individuelles aux résistants. L'accroissement du pouvoir de l'État, le renforcement de son monopole de la force, constitue sans doute le résultat le plus important du contrôle des armes à feu.

Historiquement et philosophiquement, le droit de porter et de posséder des armes fait partie des droits de l'homme. Un droit est un droit, et ce n'est pas parce que certains l'utilisent à des fins illicites que l'État est justifié d'en priver tout le monde. D'ailleurs, demandez aux gens libres ce qu'ils en pensent. Aux États-Unis, ce que l'on appelle le *lobby* des armes à feu représente des dizaines de millions de citoyens qui ne croient pas que seuls l'État et les criminels doivent porter et posséder des armes. De même, un référendum récent en Italie a défait une proposition d'interdiction du port d'armes : pourquoi seuls les terroristes auraient-ils cette possibilité ?

Les effets indésirables de la liberté, dont on est toujours libre de se protéger, sont préférables aux effets pervers de la contrainte, auxquels on doit se soumettre de force. Le risque d'être agressé est moins détestable que l'interdiction de se défendre. Une arme individuelle – surtout une arme dissimulable et commode comme un revolver ou un pistolet – est la garantie ultime de la dignité et de l'indépendance individuelles.

Les droits de l'homme sont des droits individuels

[Retour à la table des matières](#)

La redécouverte des droits de l'homme passe par l'idée essentielle que ces droits sont des droits individuels, qui permettent à l'individu, dans n'importe quelle circonstance, d'opposer une contrainte stricte à ce que l'État, la collectivité, voudrait lui imposer. Les droits de l'individu sont inviolables : « Les individus ont des droits, et il y a des choses que personne ni aucun groupe ne peuvent leur faire (sans violer leurs droits) » ⁸⁸, sont les premières lignes de *Anarchy, State and Utopia*.

On peut concevoir les droits individuels comme découlant du droit lockéen de propriété privée de la personne. Selon Nozick, ce droit fondamental se justifie par le fait que chaque individu a une existence distincte, séparée, qu'il n'a qu'une vie, que sa vie, à vivre ; et que personne sinon l'individu lui-même ne peut donner de sens à sa vie. Il n'existe pas d'entité supérieure à l'individu pour le bien de laquelle il serait moralement légitime de le sacrifier. Il est immoral de peser, à la manière des utilitaristes, le bien de certains individus contre le mal qu'ils imposeraient à d'autres. L'individu est inviolable, il a des droits imprescriptibles, et il existe des contraintes morales qui limitent strictement ce que les individus seuls ou en groupes peuvent faire à autrui.

Ces droits inviolables et les contraintes morales strictes qui les protègent circonscrivent, de l'intérieur et de l'extérieur, la sphère privée de tout individu. À l'intérieur de sa sphère, un individu jouit d'une liberté d'action totale pour donner à sa vie le sens qu'il entend. Et il n'est permis à personne d'intervenir dans l'activité d'un individu, de pénétrer dans sa sphère, sans son consentement libre – sauf s'il a lui-même

⁸⁸ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 9.

violé la sphère d'autrui et qu'il s'agisse de le punir ou de lui exiger un dédommagement.

Pour être toutes également inviolables, ces sphères individuelles doivent, en termes mathématiques, constituer des ensembles disjoints dans le plan des droits : une théorie des droits doit donner corps à l'idée simple mais essentielle qu'en utilisant son droit un individu ne peut violer le droit d'autrui. Il faut définir les droits de façon limitative, définir des droits qui soient restreints mais inattaquables. D'où l'idée libertarienne que violer les droits d'un individu ne peut signifier que l'usage de coercition contre lui : autrement, on ne peut définir aucun droit individuel inviolable, ni contrainte morale stricte, ni sphère privée bien délimitée. L'individu a un droit inviolable à l'exercice de toute activité non coercitive.

Dans cette conception individualiste des droits, un groupe d'individus n'a de droits que la somme de ceux que lui ont librement transférés les individus qui en sont membres. La force ne fait pas le droit, un groupe n'acquiert pas de droits en prenant de la force.

Au contraire, la conception collectiviste actuelle des droits veut qu'un groupe ait sur les individus des droits que ceux-ci n'ont pas. Pour justifier les droits spéciaux des groupes, la solidarité syndicale forcée par exemple, on s'en remet souvent au « principe de la mutualité des restrictions » énoncé par le philosophe anglais Hart et que Rawls appelle le principe d'équité :

Une troisième et très, importante source d'obligations et droits spéciaux que nous reconnaissons dans plusieurs domaines de la vie est ce que l'on peut appeler la mutualité des restrictions, et je crois que l'obligation politique n'est intelligible que si nous voyons en quoi précisément cela consiste et comment cela diffère des autres transactions créant du droit (consentement, promesse) auxquelles les philosophes l'ont assimilé. L'essentiel de ce principe, dans ses grandes lignes, s'énoncerait comme suit : quand un certain nombre de personnes conduisent une entreprise commune selon des règles et restreignent ainsi leur liberté, ceux qui se sont soumis à ces restrictions quand c'était nécessaire ont un droit à une soumission semblable de la part de ceux qui ont bénéficié de leur soumission ⁸⁹.

⁸⁹ H. L. A. Hart, Are There Any Natural Rights ?, *The Philosophical Review*.

Or, explique Nozick, le principe d'équité est inacceptable pour plusieurs raisons ⁹⁰. D'abord, si un individu refuse de se soumettre, ce peut fort bien être parce qu'il évalue les avantages de l'action du groupe comme étant inférieurs aux coûts que les contraintes de la solidarité lui imposeraient. Par exemple, vous pouvez fort bien juger qu'une augmentation de salaire de 20% vaut moins que ce que vous perdrez pendant trois semaines de grève et, à plus long terme, ce que vous enlèveront la rigidité d'une convention collective et la diminution de la productivité du travail. Et seul l'individu peut peser subjectivement les avantages et les coûts que lui imposent certaines actions.

De manière plus générale, le principe d'équité est inacceptable parce que son application signifierait qu'un groupe peut conférer des avantages à un individu sans son consentement pour venir ensuite lui confisquer un paiement. On retrouve ici le problème du *free rider*, qui profite involontairement et automatiquement des retombées de l'action d'autrui. Personne n'a le droit de confisquer (par la force) les avantages d'un passager clandestin. Supposons, dit Nozick, que quelqu'un lance par la fenêtre ouverte de votre maison un livre que vous n'avez pas demandé et que, *a fortiori*, vous ne vous êtes pas engagé à payer, cela ne lui donne pas le droit de venir ensuite vous confisquer un paiement, même si vous avez lu et aimé le livre reçu.

Cette conception des droits n'est pas utilitariste : un droit doit être protégé coûte que coûte, même à l'encontre de considérations utilitaristes à court terme. Cette théorie est donc bien différente de l'utilitarisme restreint à la Sidgwick ou à la Bentham. Selon Hayek, les droits établis par la *Common Law* ne sont utilitaires qu'à long terme : ils protègent l'ordre autorégulateur et ne doivent jamais être renversés par des considérations utilitaristes immédiates.

L'approche libertarienne à la Nozick est très radicalement anti-utilitariste. Supposons qu'un ennemi intergalactique tout-puissant fasse à l'humanité la proposition suivante : ou bien vous exécutez M. et Mme X... et leurs enfants, ou bien nous vous envahissons et nous vous détruisons tous. Un calcul utilitariste démontre la nécessité

⁹⁰ Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 90-95.

d'exécuter les individus condamnés, puisque l'alternative est entre la destruction de ces quelques individus d'une part, et, d'autre part, la destruction de tout le monde y compris des individus condamnés. Or, ceux-ci ne sont coupables d'aucun crime. Devrions-nous obtempérer ? Pour qui croit aux droits de l'homme, la réponse est non. Aucune raison ne peut justifier l'exécution préventive de personnes qui ne sont coupables d'aucun crime, quelles qu'en soient les conséquences. Il faut préférer le désordre et la destruction à l'injustice.

Un droit est un droit. Et si l'État a une fonction légitime, c'est de protéger les droits individuels.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Chapitre 6

L'inefficacité de l'État

« Comme la religion de l'État est le viol de la conscience, la centralisation administrative est la castration de la liberté. [...] la religion d'État a produit l'inquisition, l'administration d'État a engendré la police [...] Etre gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, prêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n'ont ni le titre, ni la science, ni la vertu... Etre gouverné, c'est être, à chaque opération, à chaque transaction, à chaque mouvement, noté, enregistré, recensé, tarifé, timbré, toisé, coté, cotisé, patenté, licencié, autorisé, apostillé, admonesté, empêché, réformé, redressé, corrigé. C'est, sous prétexte d'utilité publique, et au nom de l'intérêt général, être mis à contribution, exercé, rançonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié, volé ; puis, à la moindre résistance, au premier mot de plainte, réprimé, amendé, vilipendé, vexé, traqué, houspillé, assommé, désarmé, garrotté, emprisonné, fusillé, mitraillé, jugé, condamné, déporté, sacrifié, vendu, trahi, et pour comble, joué, berné, outragé, déshonoré. Voilà le gouvernement, voilà sa justice, voilà sa morale ! » (PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*.)

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu que la liberté engendre l'ordre et que l'État n'a qu'à laisser faire. D'autre part, nous avons constaté que l'État viole les droits de l'homme et la justice. Avant de voir jusqu'où l'anarchie peut remplacer l'État, il convient de s'interroger sur la rationalité de l'État. Car c'est un autre mythe de notre temps que l'État représente la rationalité et l'anti-hasard. Or, les choix politiques sont essentiellement incohérents et irrationnels, et c'est plutôt dans le marché et la liberté que réside la rationalité.

L'incohérence du vote

[Retour à la table des matières](#)

Le fameux paradoxe du vote, connu dès le XIXe siècle ⁹¹, montre que les choix électoraux peuvent produire des résultats incohérents même si les préférences de chacun des votants sont elles-mêmes cohérentes.

Pour illustrer, supposons un électorat composé de trois individus, I, II et III, à qui se présente un choix politique entre trois options possibles, A, B et C. Le choix à faire peut concerner n'importe quoi : par exemple, plus d'intervention de l'État (A), moins d'intervention (B), ou le statu quo (C). Devant ces trois options, nous supposons que chacun de nos trois votants a des préférences cohérentes, qui sont représentées au tableau suivant au moyen d'indices ordinaux (c'est-à-dire qui ne font que mettre les choix en ordre) indiquant le premier choix de chaque individu (1), son deuxième choix (2) et, enfin, l'option qu'il juge la moins désirable (3). L'individu I préfère B à C, C à A et, étant cohérent, B à A. L'individu II préfère A à B, B à C, et A à C. Les préférences de III, enfin, vont, par ordre décroissant, de C à A à B.

	A	B	C
I	3	1	2
II	1	2	3
III	2	3	1

Imaginons maintenant des scrutins qui offrent aux électeurs la possibilité d'exprimer leurs préférences. Si le choix présenté est entre A et B, I votera pour B, II et III pour A, le mécanisme du vote établissant ainsi que l'électorat préfère A à B. Si c'est l'alternative « B ou C » qui

⁹¹ Voir Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values*, p. 92-94.

est mise aux voix, B l'emportera, fort des votes de I et de II : l'électorat préfère B à C. Mais si on demande à nos votants de choisir entre A et C, ils préféreront majoritairement C à A. Les préférences exprimées par le vote sont intransitives : alors que A est préféré à B, et B à C, on observe que C est préféré à A. Tel est le paradoxe du vote. Malgré la cohérence de chacun des participants, le mécanisme du vote a produit des choix incohérents et irrationnels.

Il est facile de construire des exemples numériques qui échappent à ce paradoxe du vote. Mais le seul fait que l'incohérence puisse survenir semble détruire toute prétention de rationalité qu'on ait pu imputer au vox populi. De plus, si on considère toutes les options possibles (au lieu de se limiter à l'illustration de trois options) et que l'on n'impose aux préférences individuelles aucune autre exigence que leur cohérence interne, il est difficile d'imaginer que le paradoxe du vote n'apparaîtra pas quelque part dans le système des préférences dites « sociales » exprimées par le vote. Au moyen du calcul de la logique symbolique, Arrow a développé des théorèmes établissant que l'incohérence du vote est inévitable, qu'on ne peut échapper à l'intransitivité sans voir apparaître d'autres incohérences ailleurs, bref qu'on ne peut conjurer le paradoxe du vote.

Une certaine intuition démocrate conçoit le vote comme le mécanisme permettant de définir les préférences collectives, d'établir une « fonction de bien-être social » comme disent les économistes qui, consolidant les préférences des individus, exprimeraient celles de la société quant à la distribution du bien-être. Or, les travaux de Kenneth Arrow dans ce domaine, qui lui ont valu un Prix Nobel d'économie politique, démontrent mathématiquement qu'aucun mécanisme de vote n'est capable de formuler des préférences sociales qui soient à la fois rationnelles et démocratiques – c'est-à-dire représentatives des préférences des individus. Son « théorème général d'impossibilité » énonce qu'aucun ensemble de préférences sociales, aucune fonction de bien-être social, ne peut respecter toutes les conditions de rationalité et de représentativité : des préférences sociales rationnelles doivent être imposées et non démocratiques ; inversement, toute fonction de bien-être social qui n'est pas imposée sera irrationnelle. Il s'ensuit, conclut Ar-

row, que « la doctrine de la souveraineté des électeurs est incompatible avec celle de la rationalité collective » ⁹².

Les arguments formels sur l'irrationalité du vote ne sont pas aussi éloignés du sens commun qu'on pourrait le croire à première vue. Pour un choix donné, les options possibles peuvent être présentées à un électorat soit par paires (« oui ou non », « communisme ou social-démocratie », etc.), soit en combinaisons d'ordre numérique plus élevé. Plus le nombre des options présentées à chaque scrutin est restreint, plus grande est la probabilité que les résultats des différents scrutins soient incohérents entre eux, plus grande est la probabilité qu'apparaisse le paradoxe du vote, et cela pour la raison que des majorités différentes et indépendantes trancheront chaque question séparément.

Pour prévenir l'incohérence, les politiciens peuvent poser eux-mêmes les décisions qui semblent logiquement découler des choix antérieurs de l'électorat. Si celui-ci a déjà manifesté sa préférence pour le socialisme contre la social-démocratie et pour la social-démocratie contre le libéralisme, les politiciens peuvent prendre sur eux de décider en faveur du socialisme contre le libéralisme quand l'alternative se présentera. Mais comme l'électorat aurait pu préférer le libéralisme au socialisme si on avait mis l'alternative aux voix, la cohérence peut impliquer le sabotage des préférences de l'électorat, l'imposition d'un choix que rejette la majorité. Le théorème de Arrow établit que des choix majoritaires ne peuvent être rationnels, ni des choix rationnels, démocratiques.

On ne résout pas le problème fondamental en présentant à l'électorat un choix qui offre un grand nombre d'options. D'une part en effet, le mécanisme du vote ne peut jamais inclure toutes les options possibles. Sur une question donnée, le nombre d'options est très élevé quand les préférences individuelles sont le moins nuancées, et un bulletin de vote ne peut quand même avoir 1 km de long ou être relié en deux tomes.

⁹² *Ibid.*, p. 60.

D'autre part, soumettre à l'électorat plus de deux options à la fois soulève des problèmes particuliers. Un scrutin à un tour risque de ne produire qu'une majorité relative, ce qui indique qu'une majorité absolue rejette l'option retenue. Même si l'on recourt à plusieurs tours de scrutin, éliminant chaque fois des options minoritaires, on ne peut toujours pas affirmer que l'option finalement approuvée est la préférée de la majorité des votants. Car si plus d'un tour ont été nécessaires, c'est bien qu'en regard de toutes les options éliminées, aucune majorité ne préfère réellement celle qui a été finalement approuvée par défaut : l'option qui a survécu aux divers tours de scrutin n'est qu'un moindre mal pour la majorité. Et que dire de ceux qui n'ont pas voté ? Devrait-on requérir la majorité absolue de tous ceux qui ont le droit de vote ? En combien d'occasions obtiendrait-on une majorité absolue ?

Quant au scrutin proportionnel, qui semblerait échapper à l'irrationalité du vote, ses possibilités se limitent au choix de représentants de l'électorat, jamais aux choix politiques réels. En effet, les lois d'un parlement « proportionnel » s'imposent à tout le monde également, et on n'a jamais vu la police n'arrêter que proportionnellement celui qui avait désobéi proportionnellement aux ordres de l'État.

La signification profonde de l'incohérence et de l'irrationalité du vote est que cette procédure de choix politique, sous quelque formule que ce soit, ne garantit jamais que les choix de l'électorat feront triompher les options préférées de la majorité des électeurs. Il y a toujours des options non proposées qu'une majorité aurait préférées au résultat d'un vote. La seule méthode qui permette aux individus d'exprimer véritablement leurs préférences est celle du marché : chaque individu peut voter pour ce qu'il préfère et l'obtenir, même si la majorité en décide autrement. Proudhon n'avait pas tout à fait tort de dire que le « suffrage universel est une vraie loterie » ⁹³.

⁹³ Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, p. 211.

La crise de Cuba et l'irrationalité de l'État

[Retour à la table des matières](#)

Même dans un État démocratique, tous les choix ne sont pas confiés au suffrage universel. On paie d'ailleurs ses respects à l'intuition de l'irrationalité du vote quand on exprime sa méfiance devant la possibilité, que la technologie rend maintenant réalisable, de maintenir les citoyens en contact continu avec le gouvernement et de soumettre continuellement à leur suffrage des alternatives simples sur les choix politiques du jour. On remet plutôt un grand nombre de décisions entre les mains de l'oligarchie qui contrôle l'administration de l'État.

Cela étant, on est porté à analyser le comportement de l'État à l'aide du modèle de l'acteur rationnel. On suppose que, comme un individu, l'État agit selon ses préférences ou ses objectifs ; comprendre le comportement de l'État revient alors à induire de ses actions un ensemble d'objectifs capables d'en rendre compte. Ce modèle de l'État-acteur rationnel est sous-jacent aux analyses orthodoxes de la diplomatie, de la guerre et de la politique économique.

Or, l'État n'étant pas un individu, mais un réseau complexe de groupes politiques et d'organisations bureaucratiques, est-il raisonnable de penser que les décisions produites par les processus politiques et les procédures bureaucratiques seront rationnelles ? Le Pr Allison de l'Université Harvard s'est penché sur le problème à la lumière de la fameuse crise de Cuba de 1962. Les résultats de ses recherches ont été publiés dans une étude fascinante, *Essence of Decision. Explaining the Cuban Missile Crisis*, qui, à notre avis, est indispensable pour comprendre le monde où nous vivons, pour savoir le vrai temps qu'il fait sur la terre comme disait Saint-Exupéry.

Rappelons brièvement les grands jalons de l'affaire. Le 16 octobre 1962, le gouvernement des États-Unis apprend la présence de missiles nucléaires offensifs à Cuba, malgré les assurances répétées de Khrouchtchev à l'effet contraire. Le gouvernement américain décide

d'établir un blocus naval de Cuba, qui entre en vigueur le 24 octobre. Le 28, la veille du jour prévu pour une attaque aérienne américaine contre les bases cubaines, l'Union soviétique capitule et annonce que ses missiles seront retirés de l'île.

Pourquoi tous ces événements ? Pourquoi le gouvernement soviétique avait-il installé des missiles nucléaires offensifs à Cuba ? Pourquoi la réaction américaine d'un blocus et ces projets de bombardement aérien ? Et pourquoi le gouvernement soviétique a-t-il fini par céder ? Allison montre que le modèle de l'acteur rationnel, appliqué à l'Union soviétique ou aux États-Unis, est incapable de répondre à ces questions de façon satisfaisante, c'est-à-dire de bien rendre compte des faits de la crise ; que le comportement des deux gouvernements s'explique mieux si nous abandonnons l'hypothèse de leur rationalité en faveur de deux autres modèles : celui des processus politiques et celui des organisations bureaucratiques. Autrement dit, l'analyse des faits indique que les actions des deux États dans cette crise n'ont pas été gouvernées rationnellement par des objectifs stratégiques ou politiques donnés, mais ont plutôt résulté de processus politiques et de procédures bureaucratiques irrationnels.

Les processus politiques, d'abord. Il semble, par exemple, que le délai entre le début de la construction des bases de missiles à Cuba et le vol de reconnaissance du U-2 qui les photographia le 14 octobre s'explique en partie par une lutte de pouvoir entre l'Air Force et la CIA concernant la responsabilité de la reconnaissance aérienne : avant d'effectuer des vols de reconnaissance au-dessus de Cuba, il fallut régler le conflit en faisant piloter les U-2 de la CIA par des pilotes de l'aviation. Quant au président Kennedy, qui avait fait piètre figure dans l'affaire de la Baie-des-Cochons quelque temps auparavant, il craignait les « vautours » du Parti républicain à la veille des élections législatives et avait le sentiment de jouer son avenir politique : sa réaction devant la découverte des missiles se devait d'être ferme. L'option du blocus prévalut sur celle du bombardement aérien principalement à cause de l'influence politique de certains conseillers. De même, la décision soviétique d'installer des bases de missiles nucléaires à Cuba et la capitulation subséquente devant l'ultimatum de Kennedy résultèrent de pressions, manipulations et marchandages complexes à l'intérieur de la machine politique soviétique.

L'État est aussi une vaste organisation bureaucratique, c'est-à-dire, explique Allison, un assemblage d'organisations semi-féodales et lâchement intégrées qui échappent largement au contrôle des politiciens. Comme l'a montré Alain Peyrefitte, les décisions de l'État ne sont souvent rien d'autre que les outputs aléatoires des routines et procédures automatiques suivies par ces organisations ⁹⁴. Analysée par Graham Allison, la crise de Cuba fournit de cela des illustrations renversantes.

Une fois les missiles et l'équipement de soutien arrivés et débarqués à Cuba dans le plus grand secret, les techniciens qui s'affairaient à la construction des bases suivirent minutieusement les procédures et routines ordinaires, qui n'avaient été jusque-là appliquées nulle part ailleurs que sur le territoire de l'Union soviétique. On ne prit pas soin de camoufler les travaux de construction pour les soustraire aux caméras des U-2 américains. On construisit les bases exactement selon le modèle usuel – même arrangement des silos de lancement des missiles nucléaires, même disposition de la couronne de missiles SAM destinés à les protéger –, ce qui devait les rendre faciles à reconnaître sur les photos aériennes. Sous la juridiction de plusieurs organismes soviétiques différents, les travaux procédèrent de manière incohérente. C'est seulement après la révélation de leur découverte que les chantiers furent camouflés et les travaux accélérés. Puis, au plus fort de la crise, le samedi 27 octobre, un U-2 américain est abattu par un missile SAM au-dessus de Cuba. Pourquoi cette dangereuse provocation ? Sans motif intentionnel, semble-t-il : il arriva tout simplement que les premiers SAM devinrent opérationnels ce matin-là, et que les militaires soviétiques responsables de la base obéirent à des ordres antérieurs que le ministère soviétique de la Défense avait négligé de révoquer.

Si l'État soviétique manifesta des comportements aussi irrationnels, ce n'était pas qu'il fût en voie d'extinction. Le protagoniste américain ne fit pas mieux. Le 16 octobre, le Conseil national de sécurité demanda à l'armée de l'air de préparer un plan militaire pour donner corps à l'option d'une attaque aérienne de type « chirurgical », c'est-à-dire visant exclusivement à éliminer les bases de missiles de façon

⁹⁴ Voir Alain Peyrefitte, *Le mal français*.

rapide, nette, sans bavure. Respectueux de leurs procédures usuelles, les militaires adaptèrent à la situation un plan d'urgence préparé à l'avance qui prévoyait une invasion aérienne dans toutes les règles de l'art : bombardement des aéroports, des entrepôts et autres objectifs stratégiques, plus de 500 sorties en tout. L'Air Force soutint aussi que l'opération ne pouvait garantir la destruction que de 90% des missiles nucléaires visés. Ayant consulté leurs manuels de spécifications, les planificateurs militaires avaient en effet constaté que certains missiles nucléaires soviétiques étaient classés comme « mobiles », et ils en avaient naturellement conclu que certains d'entre eux seraient déplacés pour échapper aux vagues de bombardiers américains. Une semaine plus tard, alors que tous ces problèmes avaient déjà amené le Conseil de sécurité à porter son choix immédiat sur un blocus au lieu d'un bombardement, on découvrit que les fonctionnaires politiques et les militaires n'entendaient pas la même chose par « attaque aérienne » ; et que si les missiles soviétiques étaient « mobiles », c'était dans le sens où on pouvait les démonter et les assembler en six jours. Ils furent reclassés comme « transportables ».

Voulant laisser le plus de temps possible au gouvernement soviétique pour rappeler ses navires qui approchaient de Cuba avec un nouveau cargo de missiles nucléaires, Kennedy ordonne à la marine d'établir le blocus aussi près que possible de Cuba. Mais parce que cet ordre ne correspondait pas aux procédures décrites dans les manuels de la Navy sous la rubrique « blocus », il fut purement et simplement ignoré, et on établit le blocus à 500 milles des côtes cubaines. Malgré les ordres du président, la marine alla même jusqu'à provoquer des sous-marins soviétiques avant l'entrée en vigueur officielle du blocus.

A tout ce méli-mélo tragique s'ajoute la banale erreur individuelle, mais dangereusement amplifiée par l'irrationalité des conflits étatiques. Le samedi 27 octobre, le pilote d'un U-2 américain commet une erreur de navigation – il « prit la mauvaise étoile », dit Allison – et se retrouve dans l'espace aérien soviétique. Les Migs décollent pendant que le gouvernement soviétique envisage la possibilité d'une attaque nucléaire.

Il est donc trompeur de considérer l'État comme un acteur rationnel, de parler de Pékin, de Moscou ou de Washington comme des ac-

teurs agissant selon des objectifs donnés. Dans le domaine des relations internationales, ces grosses machines étatiques voguent au gré des jeux politiques et des réseaux bureaucratiques. Une conséquence effrayante de cela est qu'on ne peut écarter la possibilité d'une guerre nucléaire avec l'argument qu'il n'est dans l'intérêt d'aucun des protagonistes d'aller jusque-là. Un enchaînement hasardeux de jeux politiques et de résultantes bureaucratiques pourrait conduire au déclenchement d'une guerre nucléaire sans que personne ne le désire réellement. Dans le cas de la crise de Cuba, écrit Allison, nous avons tout simplement eu beaucoup de chance ⁹⁵.

Si on ajoute à ces facteurs déjà troublants ce que disait Jouvenel, qu'en accroissant leurs pouvoirs, la guerre profite à l'égoïsme des gouvernants ⁹⁶, on doit constater que la probabilité d'une guerre nucléaire est forte, dont l'État sera le grand coupable. On doit aussi admettre une certaine clairvoyance dans le mouvement américain des *survivalists*, ces gens qui, croyant imminents une guerre nucléaire et des désordres civils majeurs (*homo homini lupus*), se construisent des retraites secrètes en forêt et y stockent des vivres et des armes. Heureusement qu'il reste des solutions individualistes.

Évidemment, l'incompétence de l'État ne se limite pas à la conduite des relations internationales. Les mêmes facteurs jouent dans les décisions intérieures. Allison écrit que :

... la question est de savoir si le gouvernement des États-Unis est capable de traduire des intentions en résultats. Tout compte rendu critique des résultats produits par le gouvernement américain au cours de la dernière décennie éclaire cette question de manière douloureusement évidente ⁹⁷.

Cette critique s'applique à toute organisation importante, qu'elle soit étatique ou privée, mais avec une différence majeure : une organisation privée doit être assez cohérente et, malgré ses « politiciens » et sa bureaucratie, assez efficace pour passer le test du marché. Seules survivront les organisations privées qui satisfont des besoins réels et

⁹⁵ Allison, *Essence of Decision*, p. 259 sq.

⁹⁶ Voir de Jouvenel, *Du Pouvoir*, p. 161 et *passim*.

⁹⁷ Allison, *op. cit.*, p. 265.

réussissent à attirer et conserver des clients que sollicitent des organisations concurrentes. L'inflexibilité et l'insensibilité d'une organisation privée lui sont rapidement et tangiblement signalées par la perte des clients et des revenus. À défaut de corriger la situation, l'organisation est tout simplement éliminée. Bref, la nécessité de gagner la coopération libre d'autrui garantit la cohérence et l'efficacité des organisations privées.

L'État échappe largement à ce test du marché puisque, comme la Mafia, il n'accepte pas d'avoir des concurrents vers qui ses « clients » insatisfaits peuvent se tourner. Dans les États où reste quelque liberté, les individus peuvent toujours fuir à l'étranger – si cependant un État étranger accepte de les recevoir. Mais il est plus difficile de changer d'État que de changer de boucher. Et alors qu'une organisation privée inefficace est remplacée, un État en difficulté avec sa « clientèle » trouve souvent refuge dans la mobilisation générale et dans la guerre.

Il n'y a que deux manières d'échapper à l'irrationalité de l'État l'abolir ou bien le réduire à une organisation aussi légère et restreinte que possible. Telles sont les deux voies à explorer.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Chapitre 7

L'anarcho-capitalisme

*« Si un homme veut de la « protection », il est capable de s'arranger lui-même pour en obtenir sur le marché ; et il n'y a pas lieu pour qui que ce soit de le voler afin de le « protéger » contre son gré. » (Lysander SPOONER, *The Constitution of No Authority*.)*

Pourquoi l'État ? Pourquoi pas l'anarchie ? Devant l'étatisme contemporain, la question vaut certes la peine d'être reposée.

L'État-bandit de Lysander Spooner

[Retour à la table des matières](#)

L'État, écrivait le juriste anarchiste américain Lysander Spooner à la fin du XIXe siècle, n'est qu'une « bande secrète de brigands et d'assassins », a *secret band of robbers and murderers* ⁹⁸. « En vertu des principes généraux du droit et de la raison », expliquait Spooner, la Constitution des États-Unis n'a aucune autorité et ne lie en droit absolument personne. En effet, elle n'aurait pu lier comme contractants que les Américains adultes qui vivaient à l'époque où elle fut promulguée. Mais cette prétention est fausse puisque la Constitution américaine ne fut votée que par un très petit nombre de députés, qui n'y ont d'ailleurs

⁹⁸ Lysander Spooner, *The Constitution of No Authority*.

pas apposé leur signature comme sur un contrat, et que l'on ne peut fournir aucune évidence à l'effet que la vaste majorité des Américains de l'époque y auraient engagé leur consentement contractuel. Et certes, continue Spooner, la Constitution ne lie pas nos contemporains, qui ne l'ont jamais ni promulguée ni paraphée eux-mêmes. Un contrat ne peut jamais imposer d'obligations à des générations futures.

À l'argument que les citoyens assument librement les obligations que crée la Constitution, Spooner répondait qu'aucune évidence n'existe pour montrer que quelque individu en particulier le fasse. Que certains participent aux scrutins organisés ne fournit aucune évidence de leur consentement : car qui ne voterait pas s'il croit pouvoir ainsi empêcher les autres votants de le spolier de sa liberté et de sa propriété ? Quant à prétendre que le fait de payer des impôts manifeste une acceptation tacite de la Constitution, c'est oublier que les impôts sont imposés par la force.

C'est pourquoi le gouvernement qui se réclame de la Constitution n'est donc qu'une « bande secrète de brigands et d'assassins ». En comparaison, le voleur de grand chemin fait même figure de gentleman : il ne pousse pas l'hypocrisie jusqu'à se prétendre dépositaire d'une légitimité ou d'un humanitarisme fictifs quand, comme le gouvernement, il profère « la bourse ou la vie ». Et une fois son exaction accomplie, le voleur ordinaire laisse sa victime en paix, il cesse de la harceler, il ne la réduit pas à une servitude continuelle. Pour « conserver leur argent dans leurs poches », dit Spooner, les individus ont le droit de résister aux agents du gouvernement comme à des brigands.

Juridiquement, les agents du gouvernement ne sont les fondés de pouvoir ou les agents de personne, puisqu'ils ont été élus au scrutin secret par des individus anonymes qui refusent d'être tenus responsables des actes de ceux qui prétendent ensuite les représenter. Et le fait que n'importe qui puisse déposer un vote qui lui permette de participer tant soit peu à la bande secrète des électeurs anonymes ne justifie pas cette bande de brigands de prétendre représenter la liberté, le droit et l'égalité. Étant donné que, par la magie du scrutin secret, aucun membre de cette bande ne se fait connaître individuellement, Lysander Spooner en conclut que :

... le seul gouvernement visible, tangible que nous ayons est composé de ceux qui se présentent comme les agents ou les représentants de cette bande secrète de brigands et d'assassins qui, pour camoufler ou farder leurs vols et leurs assassinats, se sont décerné le titre de « peuple des États-Unis » ; et qui, sous prétexte de constituer « le peuple des États-Unis », réclament le droit de soumettre à leur empire toute propriété ou toute personne qui se trouvent aux États-Unis, et de les contrôler et d'en disposer selon leur bon plaisir ⁹⁹.

Gustave de Molinari et l'économie de l'anarchie

[Retour à la table des matières](#)

L'anarchisme pose deux genres de problèmes. Quand il est collectiviste et égalitariste, il est antinomique puisque le modèle visé ne peut être qu'imposé par l'autorité. Quand il est individualiste, il doit expliquer comment la multitude des actions individuelles libres peut engendrer un ordre autorégulateur et juste. Ce dernier problème affecte toutes les théories anarchistes jusqu'à Gustave de Molinari.

Les anarchistes collectivistes, comme les anciens anarchistes individualistes, ne comprenaient rien à l'économie. Ils ne pouvaient expliquer comment le marché libre constitue justement le mécanisme par lequel des actions individuelles indépendantes produisent un ordre social efficace et juste. C'est là qu'il faut reprendre la théorie anarchiste.

Un individu à l'esprit libertarien vivant au XIXe siècle aurait souhaité une convergence entre la pensée des anarchistes individualistes, qui procédait d'un beau sentiment libertaire mais ne comprenait pas grand-chose au fonctionnement de la société, et la pensée des économistes libéraux classiques, qui comprenaient bien comment l'économie fonctionne toute seule mais à qui il manquait souvent le sentiment libertaire qui est nécessaire pour poser les questions essentielles. Ce

⁹⁹ *Ibid.*, p. 32.

mariage s'est produit pour la première fois chez un économiste français d'origine belge, Gustave de Molinari, qui vécut de 1819 à 1912.

La stabilité sociale exige des mécanismes d'arbitrage pour résoudre pacifiquement les conflits entre individus. Quand ces conflits naissent du heurt entre la rareté des choses et les besoins d'individus différents poursuivant des objectifs variés, le marché fournit un mécanisme d'arbitrage aussi parfait que l'on puisse espérer : le marché transforme les conflits en harmonie, la coopération libre transforme des conflits d'intérêts en communauté d'intérêts. Molinari comprenait que le laissez-faire engendre un ordre plus efficace et plus juste que l'autoritarisme étatique. Les théories laissez-fairistes démontrent qu'économiquement, l'anarchie fonctionne.

Mais la coopération libre et le marché peuvent-ils tout régler ? L'interprétation des termes d'un contrat ou d'une entente peut donner lieu à des différends honnêtes. Sans oublier les criminels qui violeront intentionnellement les droits d'autrui. Il faut donc, à l'intérieur ou à l'extérieur de la coopération volontaire du marché, des mécanismes d'arbitrage civil ainsi que des mécanismes de protection contre les atteintes criminelles aux droits de l'individu. Personne ne voudrait d'une société anarchiste où ses droits seraient continuellement mis en péril.

L'État détient actuellement le monopole ultime de l'arbitrage civil et de la protection contre le crime. Pour lier également les parties en cause, le règlement d'un différend doit être reconnu par l'État. Pour être licite, la protection contre le crime requiert l'approbation voire la participation directe de l'État. Bien plus, c'est l'État lui-même qui définit le crime. L'État a le monopole de la loi, c'est-à-dire un monopole de la législation et, via les tribunaux de l'État, un monopole de l'interprétation de la loi en dernière instance. Au bout du compte, évidemment, tous ces monopoles reposent sur la force et sur le financement coercitif de l'État. Ces pouvoirs sont-ils légitimés par la responsabilité (limitée) confiée à l'État de protéger les droits individuels ? Ou bien peut-on pousser la logique des théories laissez-fairistes jusque dans le domaine de l'arbitrage et de la protection ?

Dans un remarquable article publié en 1849 dans le *Journal des Économistes* et intitulé « De la production de la sécurité », Gustave de

Molinari, le premier anarcho-capitaliste, esquisse la théorie d'un système purement privé d'arbitrage et de protection, de ce qu'il appelle « l'industrie de la sécurité ». L'article parut tellement révolutionnaire que la rédaction de la *Revue des Économistes* (dont Molinari deviendra lui-même rédacteur en chef plus tard) la fit précéder d'un avertissement aux lecteurs qui est fort révélateur :

Bien que cet article paraisse empreint d'utopie dans ses conclusions, nous croyons néanmoins devoir le publier pour attirer l'attention des économistes et des publicistes sur une question qui n'a encore été traitée que d'une manière accidentelle et qui doit, néanmoins, à l'époque où nous sommes, être abordée avec plus de précision. Tant de gens exagèrent la nature et les attributions du gouvernement qu'il est devenu utile de formuler strictement la *circonscription* hors de laquelle l'intervention de l'autorité cesse d'être tutélaire et profitable pour devenir anarchique et tyrannique ¹⁰⁰.

Molinari soutient que reconnaître au gouvernement un monopole de la production de la sécurité est incompatible avec le principe général des avantages de la libre concurrence ; que le monopole étatique de la sécurité débouche souvent sur le communisme et toujours sur la terreur et la guerre ; qu'il faut lutter pour « la liberté de gouvernement » en laissant le marché organiser et fournir la protection.

Contrairement à la société, un « fait purement naturel » répondant aux besoins des hommes et à leur instinct de sociabilité, le gouvernement est une institution « artificielle », dont l'objet est de « garantir à chacun la possession paisible de sa personne et de ses biens », de pourvoir au besoin de sécurité qu'engendrent la violence et la ruse de certains individus. Le gouvernement est donc nécessaire, mais le principe économique des avantages de la libre concurrence s'y applique : le gouvernement lui-même doit être concurrentiel, « la production de la sécurité doit, comme toute autre, être soumise à la loi de libre concurrence ». Les seuls autres principes qui puissent gouverner « l'industrie de la sécurité », et qui la gouvernent maintenant, sont « ceux du *monopole* et du *communisme* ». Aucune raison ne justifie de faire du gouvernement, de l'industrie de la sécurité, une exception au

¹⁰⁰ Gustave de Molinari, De la production de la sécurité, *Journal des Économistes*, vol. 22, no 95 (février 1849), p. 277.

principe que la libre concurrence est préférable au monopole et au communisme.

Les gouvernements ne savent pas mieux gouverner que les gens eux-mêmes. Molinari conçoit une société où, comme tous les autres biens, la sécurité serait librement échangée sur le marché. Pour prévenir ou réprimer les agressions contre lui, chaque individu achèterait des services de sécurité auprès du producteur ou « assureur » de son choix. On pourrait évidemment choisir de se protéger soi-même, mais les avantages de la division du travail jouent là comme ailleurs. Les consommateurs verraient à choisir des fournisseurs qui offrent des conditions économiques intéressantes et aussi des « garanties morales » de justice. Chacun accepterait de se soumettre à l'autorité de son fournisseur de sécurité dans les cas où il se rendrait lui-même coupable de « sévices contre les personnes ou les propriétés », et chacun accepterait « certaines gênes » pour faciliter le travail policier et judiciaire.

Selon Molinari, des monopoles territoriaux apparaîtront naturellement dans l'industrie de la sécurité, mais sans mettre en péril ni la justice ni l'efficacité. Chaque producteur voudra en effet conserver sa clientèle devant la concurrence potentielle des producteurs de sécurité *environnants*.

La guerre et l'oppression disparaîtront avec l'organisation monopoliste qui les maintient : « De même que la guerre est la conséquence naturelle du monopole, la paix, est la conséquence naturelle de la liberté. » L'autorité que les consommateurs délèguent à leurs producteurs de sécurité sera une « autorité acceptée et respectée au nom de l'utilité et non l'autorité imposée par la terreur ».

Des arbitres privés

[Retour à la table des matières](#)

Les théories parfois trop simples esquissées par Molinari ont été perfectionnées par les économistes anarcho-capitalistes contemporains. David Friedman ¹⁰¹ et Murray Rothbard ¹⁰² ont développé d'intéressants modèles économiques d'arbitrage et de protection privés ; ce sont les thèses de ce dernier que nous résumons ci-après.

Rothbard commence par démontrer comment la privatisation de l'arbitrage civil est tout à fait concevable et possible. Il existe présentement aux États-Unis des milliers d'arbitres privés auxquels les parties à un contrat peuvent librement prévoir de recourir en cas de litige. Devant l'inefficacité des tribunaux de l'État, dit Rothbard, les sociétés d'arbitrage privées sont florissantes. L'*American Arbitration Association* (l'Association américaine d'arbitrage) regroupe plusieurs milliers d'arbitres privés et règle plusieurs dizaines de milliers de différends chaque année.

Mais il y a aussi le droit international privé, qui fonctionne sans arbitre ni pouvoir coercitif suprêmes, sans tribunal de dernière instance, sans monopole ultime de la force. Les États-nations sont, les uns par rapport aux autres, et ont toujours été, dans une situation d'anarchie totale, dans un état de nature lockéen. Les individus de pays différents sont donc, les uns par rapport aux autres, dans un état d'anarchie. Or malgré cela, et malgré les guerres qui ont opposé les dirigeants des États-nations, les citoyens individuels de ces pays entretiennent quand même des relations économiques raisonnablement ordonnées, sans obstacle légal majeur. Un individu lésé par un ressortissant étranger pourra souvent obtenir justice devant un tribunal de l'un ou l'autre pays. Puisque l'absence d'un monopole étatique supranational ne rend pas impossible l'harmonie entre deux individus séparés par

¹⁰¹ Cf. David Friedman, *The Machinery of Freedom*.

¹⁰² Cf. Murray Rothbard, *Power and Market*, p. 1-6 ; voir aussi *For a New Liberty*, p. 202-208, 219-252 et *passim*.

une frontière nationale arbitraire, l'État n'est pas davantage nécessaire pour assurer des relations libres et ordonnées entre deux individus qui, tout aussi arbitrairement, « appartiennent » à un même pays : « Si les citoyens du Montana du Nord et ceux de la Saskatchewan [de l'autre côté de la frontière canado-américaine] peuvent vivre et commercer dans l'harmonie sans gouvernement commun, ainsi le pourraient les citoyens du Montana du Nord et ceux du Montana du Sud entre eux » ¹⁰³.

Enfin, l'histoire démontre l'efficacité économique de l'arbitrage privé. Si la loi américaine rend aujourd'hui obligatoire l'arrêt d'un arbitre privé, cette contrainte est récente : avant le début du XX^e siècle, dit Rothbard, l'arbitrage privé ne liait pas légalement les parties et il avait déjà prouvé son efficacité. Si on remonte au Moyen Age, on constate que l'essentiel du droit commercial anglais y fut développé par des tribunaux privés de marchands. De même, le droit de la mer et une bonne partie de la *Common Law* ont « d'abord été l'œuvre de juges concurrentiels privés auxquels les parties à un litige recouraient librement parce qu'elles reconnaissaient leur expertise dans les domaines juridiques en cause » ¹⁰⁴.

Les anarcho-capitalistes supposent qu'il en serait de même aujourd'hui. En l'absence de l'État, les parties à un différend porteraient leur cause devant le tribunal privé de leur choix, comme les marchands du Moyen Age. Répondant à cette demande, plusieurs agences privées d'arbitrage apparaîtraient sur le marché et entreraient en concurrence, chacune tentant de se faire une clientèle avec des conditions économiques alléchantes ainsi qu'une réputation d'impartialité, de probité et de compétence. Ces tribunaux privés se financeraient tout simplement en facturant le prix de leurs services à leurs clients.

Mais comment les décisions d'arbitres privés seraient-elles exécutées sans coercition légale ? Dans le cas des tribunaux de marchands du Moyen Age, il semble que la crainte des sanctions sociales (non coercitives) du boycottage et de l'ostracisme suffisait à assurer le respect des jugements. Un marchand qui ne se pliait pas à la décision de

¹⁰³ Rothbard, *Power and Market*, p. 3.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 4.

l'arbitre choisi s'exposait à l'ostracisme de la communauté des marchands. Ces sanctions semblent avoir été assez efficaces pour permettre le développement du droit dans le domaine complexe du commerce. Rothbard en conclut que des tribunaux privés, concurrentiels et non coercitifs pourraient avantageusement remplacer l'État dans l'arbitrage civil, d'autant plus que les possibilités d'ostracisme social et de boycottage commercial sont aujourd'hui décuplées par l'importance des cotes personnelles de crédit et l'automatisation de l'information.

Des polices privées

[Retour à la table des matières](#)

Les anarcho-capitalismes contemporains présentent une argumentation convaincante en faveur des arrangements privés non seulement dans l'arbitrage civil mais aussi dans le domaine de la protection contre le crime. Partons d'une constatation élémentaire : la protection des biens et des personnes est un bien économique, puisqu'elle donne de l'utilité et que sa production utilise des ressources rares. En fait, la protection consiste en toute une variété de services différents auxquels on peut consacrer plus ou moins de ressources : on peut se protéger soit par une défense passive ou active, soit par l'exercice de représailles en poursuivant et identifiant les suspects, en jugeant les accusés et en imposant des peines aux coupables.

La production de la protection pose donc les problèmes usuels de l'affectation des ressources. Combien d'autres biens et services doit-on sacrifier à la production de protection ? Quel niveau total de protection faut-il produire ? Quelles méthodes employer ? Et comment répartir tout cela parmi les individus à protéger ? Plus spécifiquement : de quels budgets doivent disposer les agences de protection ? Doit-on insister davantage sur la protection défensive, en manufacturant plus de revolvers, ou sur l'organisation de représailles contre les criminels, en construisant un plus grand nombre de prisons ? Quels crimes doit-on combattre avec plus de vigueur, et par quelles méthodes ? Quels individus ou quelles régions protéger davantage ?

Le problème est de fournir à chacun une protection *suffisante*, c'est-à-dire une protection qui corresponde à ce que chaque individu désire réellement quand il met en balance les avantages des divers niveaux et formes de protection possible et leurs coûts respectifs. Or, les économistes savent que l'État est moins efficace que le marché pour découvrir les préférences des individus. Le divorce entre le paiement soutiré et les services rendus donne aux services étatiques de protection l'apparence de la gratuité : vos impôts individuels n'augmenteront pas si vous obtenez des patrouilles policières plus régulières dans votre quartier. Devant l'État, vous avez ainsi intérêt à exagérer vos besoins. Il s'ensuit une pénurie chronique des services de protection, l'offre ne satisfaisant pas la demande, avec la conséquence usuelle que l'État doit imposer un rationnement arbitraire. Certaines gens sont bien protégées, d'autres le sont mal. Peu d'individus reçoivent le niveau et les formes de protection que chacun serait prêt à payer librement.

Si l'État ne peut évaluer la demande réelle des citoyens pour les services de protection, il n'est pas plus efficace du côté de la production. Le monopole de l'État lui enlève toute incitation économique à l'efficacité, et il impose à ses protégés des coûts plus élevés que le coût économique réel des services rendus.

En fait, l'État est tellement peu efficace que le recours aux services privés de protection s'étend chaque fois que l'État le permet. Rothbard estime que plus la moitié des dépenses de protection aux États-Unis sont de nature privée ¹⁰⁵. Ces dépenses privées financent non seulement des équipements de protection (armes individuelles, systèmes d'alarme, etc.), mais aussi des services de police privés. Aux États-Unis, les propriétaires de lieux « publics » comme les cinémas, les centres d'achats ou les grands ensembles résidentiels recourent souvent aux services de polices privées, dont les agents sont généralement armés.

Une illustration frappante de la possibilité et de l'efficacité de la protection policière privée vient de San Francisco où des agents de police privés, les *Patrol Special*, existent depuis plus d'un siècle. Comme un agent officiel, un *Patrol Special* porte l'uniforme et le re-

¹⁰⁵ Rothbard, *For a New Liberty*, p. 222.

volver, patrouille un secteur donné de la ville et place les suspects sous arrêt. Mais un *Patrol Special* vend ses services aux clients de son secteur, qui le paient pour obtenir une protection spéciale au-delà de ce qu'offre la force publique. Bien que ces policiers privés soient souvent appelés à prêter main-forte à la police officielle, leurs obligations premières sont envers leurs clients. Pour \$ 10 à \$ 20 par mois, on obtient une surveillance spéciale de sa maison, ce qui, en cas d'absence prolongée, inclut la levée du courrier et la rotation de l'éclairage intérieur. Pour une mensualité de \$ 30, l'agent viendra régulièrement faire sa ronde dans votre jardin. Certaines entreprises paient jusqu'à \$ 1 000 par mois pour une protection complète et continue de leur propriété ¹⁰⁶.

Le marché privé de la protection policière à San Francisco n'est pas réellement libre puisque, depuis 1899, ces policiers privés tombent sous la juridiction de la police locale, leurs secteurs sont bien délimités, et la seule façon d'entrer sur le marché consiste à acheter le permis du concessionnaire de l'un des 62 secteurs existants. Il n'en reste pas moins que les 142 policiers privés qui patrouillent ces secteurs de San Francisco sont bien reconnus pour leur efficacité.

On connaît aussi la réputation des détectives privés. Que, dans les romans de Sir Conan Doyle, Sherlock Holmes soit aussi efficace que les inspecteurs de Scotland Yard sont inoffensifs, ne tient pas seulement de la fiction. Un policier privé doit satisfaire ses clients pour survivre. Un flic public n'a qu'à satisfaire ses supérieurs.

Les pauvres seraient-ils moins bien protégés dans un régime privé que par la police de l'État ? D'une part, il semblerait que les habitants des quartiers défavorisés ne sont actuellement pas très bien protégés. D'autre part, si les pauvres réussissent présentement à se payer des automobiles et des téléviseurs, pourquoi ne réussiraient-ils pas à s'offrir des services de protection privés ? Une économie libre profiterait à tout le monde en libérant les ressources détournées par l'État improductif ; et, pour le même prix qu'ils sont maintenant forcés de payer en impôts, les pauvres pourraient probablement se procurer une meilleure

¹⁰⁶ Chiffres de 1977 ; cf. *Time Magazine*, 24 janvier 1977 ; et *San Francisco Chronicle*, 11 janvier 1977.

protection sur le marché libre. Rothbard nous rappelle aussi la contribution probable de la charité privée dans ce domaine comme dans d'autres. On peut prévoir l'apparition d'organismes humanitaires qui verraient à financer des besoins élémentaires de protection parmi les pauvres. Enfin, les résidents d'un quartier pauvre pourraient s'organiser des services communautaires de protection. Dans une anarchie libertarienne, tout individu peut choisir d'assurer lui-même sa propre protection – être chasseur le matin, critique littéraire l'après-midi, et flic le soir... La plupart choisiraient sans doute de profiter des avantages de la division du travail en confiant leur protection à des agences spécialisées, mais d'autres, dont le coût d'opportunité du temps est peu élevé, pourraient bien décider de se protéger eux-mêmes.

Contrairement au cas de l'arbitrage civil, les jugements des tribunaux criminels requerraient généralement une exécution légale coercitive. La police est nécessaire non seulement pour appuyer les gens dans la défense de leur personne et de leur propriété, mais aussi pour exécuter les jugements des tribunaux contre les coupables. Car si un individu peut préférer acquitter l'indemnisation imposée par un tribunal civil plutôt que de supporter les coûts encore plus élevés de l'ostracisme et du boycottage, il est douteux qu'un criminel se soumette de bonne grâce à vingt ans de travaux forcés de peur de ne plus obtenir de cartes de crédit...

Quelles formes prendraient donc les agences privées de protection policière dans une anarchie libertarienne ? On ne peut jamais prévoir la configuration exacte des institutions et les caractéristiques des services que produira la coopération libre et spontanée du marché, mais nous savons qu'un fournisseur apparaît toujours sur un marché libre pour offrir ce dont quelqu'un est prêt à payer le prix. En l'absence de l'État, des agences privées de police et des tribunaux criminels privés apparaîtraient sur le marché. Certaines entreprises offriraient à la fois des services policiers et des services judiciaires, d'autres se spécialiseraient. On peut supposer que les sociétés d'assurances, qui ont des intérêts tangibles dans la lutte contre le crime, se lanceraient dans ce marché.

Rothbard prévoit que les agences de police offriraient généralement leurs services sous forme d'assurance. En échange de primes

établies à l'avance, une agence de police privée vendrait à ses abonnés une assurance-protection, c'est-à-dire l'assurance que certains services de protection leur seront disponibles en cas de besoin. D'autres services de protection pourraient être offerts à la pièce. Quoi qu'il en soit des types de contrats de protection qui prévaudraient, chaque individu pourrait défendre sa propriété et sa personne en retenant les services de l'agence de police de son choix. Les propriétaires de lieux « publics », comme les rues ou les immeubles commerciaux, recourraient à une agence de police pour assurer la protection de ces lieux et de la clientèle qui les fréquente, si tant est qu'ils veulent conserver leurs clients. Chez lui, un individu serait donc protégé par sa propre agence de police – à moins qu'il ne préfère se protéger lui-même ; sur la propriété d'autrui, il serait protégé par son hôte ou par l'agence de celui-ci.

Bien sûr, on peut imaginer des situations d'urgence où l'agence de police immédiatement disponible n'est pas celle qui porte la responsabilité contractuelle de la protection de l'agressé. Mais même dans ces cas, il n'est pas dit que les mécanismes de l'intérêt personnel ne joueraient plus. Par exemple, un intrus profite de votre absence pour pénétrer chez vous par effraction. Un agent de la police Z qui patrouille la rue est témoin du crime. Cependant, vous êtes vous-même client d'une autre agence, l'agence A. Que fera l'agent Z ? Il ne restera certainement pas les bras ballants. À tout le moins, il communiquera avec votre propre agence, qui enverra alors un de ses agents à la rescousse. Ce minimum d'assistance est dans l'intérêt de tout le monde : le propriétaire de la rue veut conserver votre clientèle et préserver la réputation et la valeur de sa propriété ; et l'agence Z veut bien servir son client, le propriétaire de la rue. Il est d'ailleurs probable que tout contrat d'usage de la rue prévoirait explicitement ce genre d'assistance. Et dans les cas où la rue appartiendrait collectivement aux propriétaires riverains, le problème est encore plus simple.

Rothbard nie que la protection intérieure constitue un bien public. Les services de défense et de représailles contre les criminels sont offerts séparément aux individus : plus l'un d'eux en consomme, moins il en reste pour son voisin, et tout le monde ne peut utiliser en même temps les services d'un poste de police. Il n'y a rien dans la nature d'un

poste de police privée qui assure automatiquement à tous les habitants d'un quartier la jouissance de tous ses services.

Des tribunaux privés

[Retour à la table des matières](#)

La protection comprend aussi des activités judiciaires : juger les gens soupçonnés de crime et déterminer les peines à imposer aux coupables. Dans l'anarchie libertarienne comme dans l'état de nature lockéen, tout individu jouit du droit non seulement de se défendre contre un agresseur, mais aussi de punir le coupable d'un crime. Tout individu a le droit de se faire justice et de faire justice à autrui. Cependant, comme il est reconnu que l'on est mauvais juge dans sa propre cause, la victime d'un crime aurait intérêt à s'en remettre au jugement d'un tribunal indépendant et impartial. Un individu qui exercerait son droit de se faire justice, en effet, risquerait fort d'être appelé à justifier son jugement, soit par la victime, soit par les agents de celle-ci, soit par des tiers. Et si son verdict se révélait erroné ou que la peine imposée ait été disproportionnée à la faute, le justicier serait lui-même accusé d'agression criminelle. Un procès avant l'acte est moins risqué qu'une justification *post factum*.

Des agences privées répondraient à cette demande de services judiciaires dans le domaine criminel comme dans le domaine civil. Des tribunaux criminels privés apparaîtraient, qui offriraient à leurs clients la possibilité d'instruire des procès contre leurs agresseurs, jugeraient ces suspects et établiraient les peines méritées par les coupables. La concurrence entre divers tribunaux criminels imposerait à chacun de viser une réputation d'impartialité, de justice et d'efficacité. Comme toute entreprise privée, les agences judiciaires seraient financées par leurs clients (ou par des mécènes). Certaines agences offriraient leurs services à des abonnés réguliers, parmi lesquels figureraient sans doute des agences de police qui choisiraient de référer automatiquement à un tribunal donné tout conflit impliquant leurs clients. D'autres tribunaux se limiteraient à vendre leurs services à la pièce. Enfin, on

obligerait sans doute les suspects reconnus coupables à défrayer les coûts des procédures judiciaires contre eux.

Avec Rothbard, imaginons un individu victime d'un crime. Après enquête, son agence de police identifie un suspect. Craignant les risques et les coûts économiques d'une justice partielle et expéditive, le plaignant intente un procès au suspect devant le tribunal de son choix ou devant celui auquel il est abonné. A qui, de l'individu ou de son agence de police, reviendra la responsabilité d'engager la procédure criminelle dépend des termes du contrat de protection. Si la victime est décédée ou dans l'incapacité d'agir, ses ayants droit ou ses agents la remplaceront. A l'issue du procès, de deux choses l'une : ou bien l'accusé est jugé innocent, et aucun problème d'exécution légale ne se pose ; ou bien il est déclaré coupable et condamné à subir une peine. S'il accepte le verdict et la peine imposée, aucun problème encore. justice est faite.

Mais que se passe-t-il si l'accusé n'accepte pas le jugement rendu par ce premier tribunal, qu'il n'a pas choisi ? De peur que le jugement ne soit exécuté contre lui, il le portera en appel devant un autre tribunal, un tribunal de son choix cette fois. De deux choses l'une : ou bien l'accusé est encore une fois condamné, et alors rien ne s'oppose plus à ce que le jugement contre lui soit exécuté ; ou bien il est acquitté, d'où un conflit entre les jugements des deux tribunaux. De tels conflits entre tribunaux pourraient se produire autrement : par exemple, un accusé reconnu deux fois coupable, ou n fois coupable, décide d'en appeler du jugement une autre fois encore. Dans une société où aucun tribunal de dernière instance ne participe d'un monopole étatique de la force, comment les conflits entre tribunaux seront-ils résolus ? D'ailleurs, pourquoi avoir recouru aux tribunaux en premier lieu ? Pourquoi les individus et leurs polices ne régleraient-ils pas leurs disputes par les armes ?

La réponse à ces questions se trouve dans l'argument central de l'intérêt économique. Il n'est dans l'intérêt personnel d'aucun protagoniste d'aller régler un conflit sur les champs de bataille. La lutte armée coûte très cher, surtout pour une firme privée qui devrait payer ses hommes plus cher pour les inciter à s'exposer librement aux risques d'une bataille rangée, qui verrait un matériel coûteux détruit, et qui

risquerait fort de voir ses profits disparaître dans la poussière des champs de bataille quelle que soit l'issue de la guerre. Contrairement à l'État, en effet, c'est de leur argent et de leur sang, pas de ceux des autres, que les individus et les firmes privées devraient payer le prix de leurs guerres. Quant à l'individu qui se protégerait lui-même, il devrait souvent payer de sa vie le recours à la solution des armes. C'est ce qui permet de prévoir que les individus et les agences de protection préféreraient au combat les solutions judiciaires. Mais les tribunaux, qui ne sont que des agences judiciaires privées, sont soumis aux mêmes incitations économiques pour la résolution pacifique des conflits. À défaut d'un règlement entre le plaignant et l'accusé, on peut donc prévoir que deux tribunaux ayant rendu des jugements divergents s'entendront pour porter l'affaire devant une cour d'appel, qui deviendra, aux fins du conflit en question, le tribunal de dernière instance. Il est même probable que les agences judiciaires stipuleront un tel recours dans leurs contrats de services.

Notre procès devrait donc aboutir devant une cour d'appel librement choisie, directement ou indirectement, par les parties en cause : le plaignant et l'accusé. Personne n'a intérêt à supporter les coûts de la lutte armée ou d'appels judiciaires sans fin. Mais qu'arrive-t-il si les deux parties ne parviennent pas à s'entendre sur un tribunal de dernière instance ? Ou si l'une des parties refuse d'accepter le jugement du tribunal choisi ? Quel est le point de rupture à partir duquel le jugement rendu est final, sans appel et exécutoire ?

Puisqu'il y a deux parties en cause, la poursuite et la défense, et que celles-ci ont intérêt à s'entendre sur un tribunal de dernière instance, Rothbard suggère que le point de rupture logique et raisonnable, le point de rupture qui semblerait naturel dans le « code libertarien fondamental », est donné par ce qu'il appelle la « règle des deux tribunaux » : un jugement devient exécutoire à partir du moment où deux tribunaux différents y concourent ; ou, en d'autres termes, à partir du moment où un deuxième tribunal confirme un jugement antérieur. Remarquons bien qu'aucun tribunal de dernière instance n'est imposé aux parties, il n'y a pas une seule et même « cour suprême » pour tout le monde. On a plutôt un tribunal librement choisi qui, dans un conflit donné, joue le rôle de tribunal de dernière instance.

Pour reprendre notre illustration au point où nous l'avions laissée, ou bien le tribunal d'appel, en deuxième instance, acquitte l'accusé qui a déjà été reconnu une fois coupable et une fois innocent, et alors le verdict d'innocence est final et sans appel, et l'affaire est close ; ou bien il rend un verdict de culpabilité, et ce jugement devient alors final, sans appel et exécutoire. Notons que si les deux premiers tribunaux avaient concouru dans leur jugement, aucun autre appel n'aurait été possible, le deuxième étant devenu, en vertu de la règle des deux tribunaux, le tribunal de dernière instance.

La justice libertarienne n'utilisant la coercition que contre les individus reconnus coupables d'un crime, personne ne serait forcé de comparaître ou de témoigner devant un tribunal, pas même l'accusé. Celui-ci, en effet, est présumé innocent, réellement présumé innocent, jusqu'à ce qu'il ait été trouvé coupable. Aucun tribunal privé ne jouirait du pouvoir d'assignation que l'État accorde à ses tribunaux. La plupart du temps, bien sûr, il serait dans l'intérêt d'un accusé de se présenter à son procès afin de plaider son innocence. Mais il le ferait alors sans coercition ; ou bien il ne le ferait pas, à ses risques et périls.

Une fois rendu un jugement final et sans appel, la responsabilité de son exécution légale dépendrait des ententes contractuelles préalables. La diversité du marché jouerait ici comme ailleurs. Dans certains cas, la responsabilité en incomberait à la police de la victime. Dans d'autres, à une agence de police affiliée au tribunal ayant rendu le jugement final. Enfin, certains individus choisiraient peut-être d'exécuter eux-mêmes le jugement en leur faveur, malgré les risques impliqués.

Les affrontements armés entre agences de protection privées seraient donc rares. Et, soutiennent les anarcho-capitalistes, tout conflit armé serait nécessairement beaucoup plus localisé et moins destructif que les guerres étatiques. Contrairement à l'État, une agence de protection privée ne jouit d'aucun droit reconnu d'entraîner des tiers innocents – ses clients, par exemple – dans un conflit qui l'oppose à une autre agence. Sans le découpage territorial des États et sans l'identification des civils à la partie belligérante qu'est leur gouvernement, la destruction massive produite par les guerres étatiques est difficile à concevoir. L'anarchie individualiste serait donc moins dangereuse que l'anarchie étatique internationale que nous connaissons maintenant.

Quant aux agences de protection hors la loi, continuent les anarcho-capitalistes, elles seraient rares puisque leurs incitations économiques mêmes vont dans le sens du respect de la loi. Pour conserver sa clientèle et pour s'assurer la coopération des témoins dans ses enquêtes, une agence privée devrait maintenir une bonne réputation. Personne ne reconnaîtrait les jugements d'un juge réputé corrompu, ce qui enlèverait à celui-ci toute utilité pour ses clients. De même, personne n'accepterait de coopérer avec une agence de police hors la loi, ce qui enlèverait à celle-ci toute capacité de mener des enquêtes efficaces et, partant, de fournir des services utiles à ses clients. De toute façon, une agence de protection hors la loi ne pourrait pas s'incruster dans la société avec l'aisance du monopole étatique. Étant aussi armées, les autres agences pourraient s'opposer efficacement à l'agence hors la loi. Et même si celle-ci devenait plus puissante que toutes les agences légitimes réunies, même si elle survivait seule à la bataille du siècle, même si toutes les agences s'alliaient en un cartel de hors-la-loi, cette bande de bandits ne jouirait toujours pas du halo de légitimité et de souveraineté dont l'histoire et la propagande ont paré l'État. Ayant goûté à la vraie liberté, les individus seraient bien décidés et bien aptes à la défendre.

Le pouvoir des agences de protection serait grandement limité par l'absence d'une voie légale d'agression, l'appareil de l'État et son monopole de la force ayant été abolis. Une bande de hors-la-loi ne pourrait « prendre le pouvoir », comme on le fait maintenant en s'emparant de l'appareil de l'État. La décentralisation même du pouvoir policier et judiciaire offrirait un véritable système de contrôle et de contrepoids (*checks and balances*).

On ne peut être hors la loi s'il n'y a pas de loi. Pour fonctionner dans la légalité, un système de protection privée présuppose des lois. Comment les tribunaux pourraient-ils autrement distinguer l'agression de la légitime défense, les actions illicites des actions licites ? Une suprématie du droit qui soit autre chose qu'un vain mot exige que les agences policières et judiciaires soient soumises à des lois abstraites, générales et certaines. Même sans État, il faut une constitution et les

lois – Rothbard dit même un « code de lois » ¹⁰⁷ – qui établissent une suprématie du droit compatible avec les principes libertariens fondamentaux. Comment peut-on, comme le propose Rothbard, séparer la loi de l'État ?

Si on fait sienne l'idée que le droit est antérieur à l'État, qu'il doit être découvert par les juristes dans l'ordre naturel de la société ; si on fait appel à l'histoire de la *Common Law* ; et si on ajoute à cela la notion d'un droit naturel (libertarien) accessible à la raison ; alors, il apparaît que le développement du droit n'est pas inséparable de l'État. Dans l'anarchie libertarienne, les règles du droit seraient formulées par la jurisprudence des tribunaux, ceux-ci ayant pour fonction de découvrir la loi et de corriger le droit coutumier à la lumière des principes rationalistes du droit libertarien. De là, selon Rothbard, résulterait un code de lois dérivé à la fois du droit coutumier et de l'éthique rationaliste libertarienne.

Les anarcho-capitalistes invoquent le cas de l'Irlande celtique, une société qui s'est passée d'État pendant mille ans, c'est-à-dire jusqu'à sa conquête par l'Angleterre au XVII^e siècle, et qui nous fournirait un exemple historique d'une anarchie libertarienne fondée sur le droit. La société irlandaise était divisée en *tuatha*, des associations ou clans politiques volontaires auxquels les individus choisissaient librement d'adhérer. Un individu pouvait à son gré se séparer d'un clan pour se joindre à un autre. Le pouvoir du chef d'un clan se limitait à présider les assemblées et, en temps de guerre, à commander les troupes. Les principes du droit incorporés dans la tradition et les coutumes étaient interprétés par des juristes ou arbitres professionnels appelés *filids* qui, n'appartenant à aucun clan, se trouvaient complètement libres de toute autorité politique. Les individus recouraient librement à l'arbitre de leur choix pour juger leurs différends. Les arrêts d'un *filid*, en droit criminel comme en matière civile, étaient exécutés par les gens eux-mêmes, qui se liaient librement les uns aux autres par des répondants qui se portaient garants de leurs obligations. L'ostracisme de la communauté constituait la sanction exercée contre ceux qui refusaient de se plier au jugement d'un *filid* : par exemple, ils ne pouvaient jamais

¹⁰⁷ Rothbard, *For a New Liberty*, p. 324 sq.

plus recourir à ces arbitres pour redresser les injustices commises contre eux.

La défense dite nationale

[Retour à la table des matières](#)

Reste le problème de la défense dite « nationale ». Dans une société libertarienne, il conviendrait de parler plutôt de défense « territoriale » puisqu'il s'agirait de protéger contre les États étrangers un territoire défini comme la juxtaposition purement spatiale des propriétés privées appartenant à des individus souverains. Mais puisqu'il s'agit toujours de défense contre les États-nations, on peut sans trop de scrupule sacrifier à l'usage et parler de défense nationale.

Le problème de la défense nationale est particulièrement intéressant. Les économistes classiques en font le cas type du bien public, de cette sorte de biens qui ne peuvent être offerts à un individu sans être automatiquement mis à la disposition de tous, créant ainsi le fameux problème des passagers clandestins. En défendant votre voisin contre une agression étrangère, l'armée nationale vous défend par le fait même. Si ces services s'obtenaient sur le marché, vous seriez porté à tricher sur vos préférences de manière à faire payer la défense nationale par vos voisins. Chacun faisant plus ou moins de même, les services de défense nationale ne seraient pas produits en quantité suffisante.

Rothbard rejette cet argument. Le remplacement de l'espace territorial commun par des propriétés exclusivement privées changerait la nature du problème. Chaque propriétaire devrait alors voir à défendre sa propriété ou à la faire défendre par une association de défense volontaire. Autrement, sa propriété serait peu ou pas protégée. En effet, dans un régime de propriété privée, une armée privée ne défend la propriété d'un tiers que dans la mesure où elle croit utile de maintenir l'ennemi à distance. Sauf si cette propriété représente un intérêt stratégique particulier, il n'y a aucune garantie qu'elle sera protégée et, une fois le combat engagé, le propriétaire qui n'a pas payé pour sa protection pourrait bien découvrir que sa propriété est utilisée comme champ de bataille plutôt que d'être défendue par l'armée privée du voisin.

Chaque individu devra donc peser les risques de n'être pas protégé, contre le coût de participer à une association de défense nationale ou de retenir les services d'une agence spécialisée. De l'ensemble des décisions individuelles, naîtra une configuration optimale des activités de défense nationale.

Rothbard critique toute la doctrine des biens publics en démontrant qu'elle est réductible au problème des passagers clandestins. Or, soutient Rothbard, le problème des passagers clandestins est un faux problème. Premièrement, nous sommes tous des passagers clandestins de la civilisation. Deuxièmement, la fonction économique des droits de propriété et de la liberté contractuelle est justement d'exclure les passagers clandestins. Ainsi, un régime de police privée réussira mieux à exclure les passagers clandestins. Troisièmement, rien ne nous permet d'affirmer que les passagers clandestins qui subsistent dans un régime de propriété privée et de liberté contractuelle seraient prêts à payer pour les avantages externes qu'ils reçoivent plutôt que de tout simplement s'en passer. Quatrièmement, ceux qui jugent insuffisants les avantages dont ils bénéficient automatiquement par l'action d'autrui sont évidemment libres de payer pour en obtenir davantage. Cinquièmement, l'argument contre les passagers clandestins repose en définitive sur un préjugé éthique contre le fait qu'il existe dans la vie et la civilisation des avantages dont nous profitons plus ou moins gratuitement.

Selon Rothbard, rien ne s'oppose donc à ce que, comme les autres services de protection, les services de défense nationale soient offerts par le marché. Les individus craignant les menaces extérieures achèteraient les services de défense nationale que chacun croit les plus appropriés, de la même façon que les individus craignant les menaces intérieures achèteraient des services de protection policière. Où est la différence essentielle entre « extérieure » et « intérieure » ? Différents types de défense nationale seraient produits selon les désirs des consommateurs par des entreprises soumises à l'efficacité de la concurrence. Parmi tous les modes possibles de coopération libre, on verrait probablement apparaître des associations de défense nationale ainsi que des entrepreneurs qui rassembleraient les individus désireux d'acheter collectivement certains armements coûteux. Des compagnies

d'assurance verraient peut-être à faire défendre les propriétés qu'elles assurent.

De plus, une société anarcho-capitaliste serait moins exposée à l'agression des États étrangers. N'étant plus un État-nation, elle ne menacerait aucun autre État-nation. Les « citoyens » libertariens ne seraient identifiés à aucun État. Par conséquent, soutient Rothbard, aucun État étranger n'aurait intérêt à envahir pareille société, ni n'oserait s'attaquer à des populations pacifiques. Si c'est l'État qui rend possible et justifie la guerre internationale, l'abolition de l'un entraînera la disparition de l'autre.

Enfin, un conquérant hypothétique ne reculerait-il pas devant la tâche colossale de maîtriser une société anarchiste ? Comment gouverner une société qui ne gratifie son occupant d'aucune structure établie de gouvernement ? D'autre part, quel envahisseur pourrait résister à la guérilla insoutenable que lui opposeraient, comme méthode naturelle de défense, un grand nombre d'agences de police et d'individus armés jusqu'aux dents et habitués à se défendre ?

Les anarcho-capitalistes concèdent que les problèmes que pose la protection privée ne sont pas tous résolus. Mais ils soutiennent que ceux qui restent ne résisteraient pas à l'astuce du marché, qui a résolu d'innombrables problèmes techniques et organisationnels beaucoup plus complexes. Il n'existe aucune garantie absolue que la protection privée ne déboucherait pas sur l'institutionnalisation du crime, admet Rothbard, mais les garanties de la liberté et de la concurrence seraient bien moins utopiques que les contraintes constitutionnelles qu'on a vainement tenté d'imposer aux monopoles étatiques de l'agression. Supposons quand même (« *just suppose* », dit Rothbard) qu'une agence hors la loi finisse par obtenir un monopole *de facto* de la force, qu'elle devienne l'État. Mais voilà, c'est la pire chose qui puisse arriver : un retour à l'État, un retour à la situation actuelle. Nous n'aurions donc rien à perdre et tout à gagner à tenter l'expérience de l'extrême liberté, d'une société sans État.

La théorie anarcho-capitaliste est séduisante et pas facile à réfuter. De même que le marché assure un ordre économique efficace juste, de même dans le domaine de la protection. On connaît plus d'un écono-

miste orthodoxe qui, ayant lu Rothbard, a avoué : « Il y a quelque chose qui ne fonctionne pas là-dedans, mais je ne saurais dire quoi ! »

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Conclusion

L'État minimal

Les problèmes de l'anarcho-capitalisme

[Retour à la table des matières](#)

Séduisante, la théorie anarcho-capitaliste n'est pas tout à fait étanche. C'est sans doute la défense nationale qui pose les problèmes les plus sérieux. En effet, si on peut contester le caractère de bien public de plusieurs activités de défense, certaines activités de la guerre moderne sont plus problématiques. La destruction de missiles nucléaires ou de bombardiers dont on ne connaît pas le point d'impact de même que tout le domaine de la dissuasion nucléaire apparaissent comme des biens publics purs : tout le monde en profite automatiquement.

S'il est laissé au marché, dit la théorie économique néo-classique, un bien public ne sera pas produit en assez grande quantité puisque ses consommateurs tenteront de devenir des passagers clandestins. Chacun réalise qu'il profitera tout autant de la défense nucléaire si c'est son voisin qui s'en procure, car l'utilité qu'il en tire est fonction de la quantité totale produite et non pas de ce qu'il obtient pour son usage propre. Donc, chacun refuse de payer pour obtenir ce bien, ou du moins triche sur ses préférences réelles. L'État, continue l'argument classique, devrait donc, dans l'intérêt de tous, financer coercitivement la quantité optimale de ce bien public.

L'argument des biens publics est d'ailleurs celui-là même qui amena le vieux Molinari à réviser sa théorie de la protection privée. Car Gustave de Molinari ne poussa pas toujours les principes du laissez-faire jusque dans la chasse gardée de « l'industrie de la sécurité ». Vers la fin de sa vie (il vécut quatre-vingt-treize ans), il en était venu à reconnaître ce qu'il appelle certains « services collectifs » ou « consommation naturellement collective », dont la responsabilité incomberait naturellement au gouvernement. Ces services collectifs, dont Molinari prend bien garde de préciser qu'ils n'incluent qu'un « petit nombre d'articles », comprennent la sécurité ¹⁰⁸.

David Friedman, pour qui l'argument des biens publics et des passagers clandestins ne s'applique ni à la voirie ni à la protection, admet que la défense nationale présente un « dur problème » ¹⁰⁹. Pour régler les problèmes usuels de bien public, comme par exemple la construction d'un barrage de contrôle des crues, David Friedman imagine le mécanisme astucieux du contrat conditionnel. Si les bénéficiaires d'un ouvrage du genre – dont les pertes causées par des inondations seraient réduites – sont réellement prêts à en payer le coût, explique Friedman, on verrait certainement un entrepreneur privé leur offrir un contrat pour ce genre de services, en assortissant son offre d'une condition à l'effet que le contrat sera nul si un seul des récipiendaires de l'offre la décline. Chacun sachant que son refus causerait directement l'abandon du projet, personne ne sera tenté par un passage clandestin. Mais pour qu'une telle proposition soit acceptable pour tous, le nombre de consommateurs approchés doit être assez grand pour réduire suffisamment le coût proposé à chaque individu ; d'autre part, ne doit être inclus dans la proposition aucun individu qui préfère réellement se passer de la chose (au prix proposé). La moindre erreur de l'entrepreneur dans le choix de ses clients en puissance entraînera l'échec du contrat conditionnel.

Or, dans le cas de la défense nationale, le nombre de consommateurs possibles est très grand, et la probabilité d'unanimité est d'autant plus faible. Les coûts de négociation d'un contrat conditionnel sont très élevés. Enfin, il n'est pas certain que la tentation du passage clan-

¹⁰⁸ Gustave de Molinari, *La Société future*, p. 74-75.

¹⁰⁹ *The Machinery of Freedom*, p. 185-187.

destin disparaisse complètement, puisqu'un individu peut s'imaginer, à tort ou à raison, que l'entrepreneur proposera quand même un nouveau contrat aux consommateurs restants si son propre refus devait, seul, forcer le retrait du projet actuel. Il demeure donc probable qu'aucun entrepreneur ne pourrait conclure un marché de défense nationale avec les consommateurs.

La prudente conclusion de David Friedman vaut la peine d'être citée :

Le cas échéant, je n'essaierais pas d'abolir ce dernier vestige du gouvernement. Je n'aime pas payer des impôts, mais je préfère quand même les payer à Washington plutôt qu'à Moscou : les taux sont moins élevés. Je continuerais de considérer le gouvernement comme une organisation criminelle, mais que les caprices du destin rendent temporairement utile, une organisation semblable à un gang de bandits qui, bien que pillant périodiquement les villages de leur territoire, réussissent à éloigner d'autres gangs encore plus rapaces. Je ne suis en faveur d'aucun gouvernement, mais je peux en tolérer un si l'autre volet de l'alternative consiste en un autre gouvernement pire encore. Entre-temps, je ferais de mon mieux pour développer des institutions volontaires qui pourraient éventuellement prendre en charge les affaires de la défense ¹¹⁰.

Évidemment, une défense nationale financée coercitivement par tous n'implique pas la conscription militaire. Au lieu d'imposer un tribut arbitraire aux conscrits, un État respectueux des droits individuels créera une armée professionnelle volontaire financée par des impôts justes.

Il n'est pas non plus tout à fait certain que la protection intérieure des droits individuels serait bien assurée dans une anarchie libertarienne. D'abord, la protection des droits individuels ne doit pas reposer sur des considérations utilitaires et subjectives. La protection des droits d'autrui doit être assurée coercitivement par tous. Autrement, des droits seraient violés sans que personne ne soit dans *l'obligation* d'intervenir.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 197.

Un autre aspect de la protection des droits individuels est que ceux-ci comprennent des procédures formelles assurant aux accusés le droit à un procès juste, au bénéfice du doute et, le cas échéant, à un châtiment déterminé et exécuté dans les formes. Un régime où il n'existerait pas de système de règles de procédure justes et certaines aboutirait à des violations répétées des droits individuels et à un climat de crainte et de barbarie où on ne retrouve plus la liberté.

Une autre faille de la théorie anarcho-capitaliste concerne l'instabilité probable d'un régime de protection privée. D'abord, l'apparition d'au moins quelques agences de protection hors la loi est inévitable puisqu'elles répondraient à la demande de certains consommateurs. Toute la question est alors de savoir si les actions illégales de protection compromettraient sérieusement la stabilité sociale. N'y aurait-il que des escarmouches passagères rapidement réglées, ou la situation ne dégénérerait-elle pas plutôt en guerre civile ? Contrairement à ce que prétend la conception restreinte de l'intérêt personnel qui constitue le fondement de la théorie rothbardienne, les gens sont parfois prêts à payer des coûts très élevés, « irrationnellement » élevés, pour faire prévaloir non pas leurs intérêts mais leur conception de ce qui est juste. Pour se protéger et protéger leurs proches contre un jugement qu'ils estimerait non seulement erroné mais sans aucune légitimité, plusieurs hommes de devoir seraient prêts à sacrifier leur vie. Or, un système conflictuel n'a pas nécessairement une solution stable. Dans son intéressante étude *Conflict and Defense*, Kenneth Boulding montre au contraire qu'une certaine dose d'hostilité initiale et un certain degré de susceptibilité chez les parties mènent, dans certains modèles mathématiques, à une solution explosive, c'est-à-dire à la guerre civile.

Rothbard réplique que la pire chose qui pourrait alors arriver serait un retour à l'État, c'est-à-dire à ce que nous avons maintenant et que, par conséquent, nous n'avons rien à perdre à essayer l'anarchie. Le problème ici est évidemment que rien ne nous assure que cet État retrouvé ne serait pas cent fois pire que ceux que nous connaissons présentement en Occident. Tous les États ne sont pas pareils, et nous avons quelque chose à perdre en tentant l'aventure.

Mais l'objection la plus sérieuse contre les théories anarcho-capitalistes est sans doute que la seule force capable de maintenir l'ordre dans une société sans pouvoir organisé résiderait dans des pressions sociales tellement irrésistibles et homogénéisantes – comme dans la société sans État de Lénine – qu'elles seraient plus oppressives que la mixture de lois impersonnelles et de gouvernements personnels qui caractérisent l'État libéral. Dans son fascinant ouvrage *Vivre sans État ?*, Jean-William Lapierre montre que l'alternative est entre une société libérale et ouverte, où le pouvoir est confiné dans un instrument spécialisé, l'État ; et, d'autre part, une société où le pouvoir est diffus, omniprésent et totalitaire. « Seule une société rigoureusement homogénéisée et comme aseptisée, dans laquelle ne fermenterait plus aucun germe d'innovation sociale, pourrait se passer de toute organisation spécialisée de pouvoir politique. (...) La domination des leaders informels ou des « petits chefs », observe Lapierre, est parfois plus oppressive que celle d'un pouvoir institutionnalisé » ¹¹¹. On ressent souvent cette impression d'une tyrannie de village dans les descriptions de la société sans État des anarcho-capitalistes. L'opinion et l'ostracisme y sont tout-puissants, et ils doivent l'être pour remplacer les tribunaux.

Autrement dit, pour maintenir l'anarchie possible, un pouvoir politique spécialisé mais minimal serait nécessaire. Paradoxalement, une société sans État pourrait devenir la plus totalitaire des sociétés. L'État est nécessaire comme lieu où le pouvoir peut être limité.

La liberté engendre l'ordre, pourvu que la liberté soit effectivement protégée.

¹¹¹ Jean-William Lapierre, *Vivre sans État ?*, p. 357 et 366.

l'État minimal de Robert Nozick

[Retour à la table des matières](#)

Pour Robert Nozick, un État minimal est non seulement nécessaire pour protéger les droits individuels, mais il constitue aussi l'inévitable aboutissement de l'état de nature lockéen ¹¹². Dans cet état de nature, l'individu peut faire respecter ses droits, se défendre et imposer des châtiments légitimes. Des groupes d'individus peuvent se constituer en associations de protection mutuelle, et les avantages de la division du travail conduiront à la vente de services de protection par des agences privées. Ces associations ou agences défendront les droits de leurs membres contre les autres individus ou associations, mais en prenant soin d'établir d'abord qui est dans son droit. Car c'est une hypothèse de l'état de nature lockéen que la plupart des individus ont un sens moral et respectent les droits d'autrui.

Comme Molinari et la plupart des théoriciens, Nozick croit que la protection est un monopole naturel, et qu'une association protectrice monopoliste finira naturellement Par dominer. En effet, les consommateurs ont intérêt à confier leur protection à l'agence de protection la plus puissante, qui réussira donc éventuellement à attirer toute la clientèle et à éliminer tous ses concurrents du marché. Cette agence qui obtient un monopole *de facto* de la force n'est cependant pas un État puisque 1° elle ne réclame pas un monopole de la force *de jure* ; et que 2° elle n'offre pas de protection universelle. Tout individu ou tout groupe d'individus demeure libre de ne pas adhérer à l'association dominante et de protéger ses droits lui-même.

Or, continue Nozick à la suite d'un argument complexe sur les risques que certaines actions imposent à autrui, une des tâches de l'agence de protection dominante consisterait à assurer la protection des droits procéduraux de ses clients contre les indépendants. Cette agence ne pourrait légalement protéger un individu coupable, mais elle voudrait s'assurer que la détermination de la culpabilité de son

¹¹² Cf. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*.

client est juste et que le châtement est équitable et imposé dans les formes. Puisqu'elle impose ces contraintes procédurales à des non-membres, l'agence dominante est alors dans l'obligation morale de les dédommager en les protégeant, gratuitement si nécessaire, contre les attaques de ses propres clients. Ainsi donc, d'un état de nature lockéen émerge, sans violer les droits de quiconque, un État minimal c'est-à-dire un État qui : 1° revendique un monopole ultime et *de jure* de la force sur tous les habitants d'un territoire donné, et 2° qui offre une protection universelle ¹¹³.

Dans la théorie nozickienne, l'État minimal naît de la nécessité de protéger les droits individuels dans une situation d'anarchie. L'État minimal protège l'anarchie. Dans cette utopie libertarienne, des individus pourraient se lier contractuellement en des microsociétés de tous genres, incluant des microsociétés communistes ou des communautés religieuses. Pourvu que chaque individu reste libre ou non de s'engager dans ces groupes particuliers, le cadre général demeure libertarien. C'est ce cadre général de liberté que l'État doit protéger ; c'est ce qui légitime l'État.

Peut-on aller plus loin et permettre à l'État de posséder ou de gérer les rues, les routes, les places publiques ou d'autres équipements communs ? En allant encore plus loin, est-il légitime que l'État effectue une certaine redistribution du revenu en faveur des gens les plus défavorisés, qu'il institue une sorte de charité obligatoire ? Nozick pose ces questions mais sans y apporter de réponses définitives. Mais il ne fait pas de doute que plus on s'éloigne de l'État minimal, plus il devient difficile de justifier l'État.

L'énigme de la justification rationnelle de l'État, que nous soulevions dans l'introduction de cet essai, trouve ici sa solution. Il n'y a qu'une justification au pouvoir coercitif de l'État : la nécessité de protéger les droits individuels et de maintenir l'anarchie. La seule raison d'être d'un État distinct réside dans la protection qu'il accorde aux droits individuels, et c'est seulement dans cette mesure qu'il peut réclamer la non-intervention des États étrangers. La souveraineté d'un

¹¹³ *Ibid.*, p. 110-118.

État qui n'est pas fondé sur la protection des droits individuels n'a aucune justification.

Les valeurs réconciliées

[Retour à la table des matières](#)

Les idées que nous avons défendues dans cet essai sont anarchistes, l'idée essentielle de l'anarchisme étant que la liberté engendre l'ordre et non pas l'inverse. Si l'État est nécessaire, c'est un *État anarchiste*, un État qui protégera la liberté source d'ordre, plutôt que d'imposer l'ordre.

Certains nous accuseront de défendre des idées « de droite » puisque c'est ainsi que *l'establishment* intellectuel considère l'individualisme et le laissez-faire économique. Il est vrai que les théories anarchistes développées ici sont individualistes, laissez-fairistes et non égalitaristes. Car on ne peut être anarchiste et à plat ventre devant la collectivité ; on ne peut être anarchiste et vouloir que le pouvoir impose l'égalité par la force. Une économie libre est l'anarchisme mis en application.

D'ailleurs, qu'est-ce que la droite ? L'homme de droite européen du siècle dernier était traditionaliste et écologiste, antinationaliste mais régionaliste, corporatiste et même collectiviste. Jean d'Ormesson décrit les opinions d'un personnage d'extrême-droite de l'époque comme « un mélange d'antipathie pour l'argent et pour le capitalisme industriel, d'opposition à la bourgeoisie, de mépris de fer pour la liberté, de soumission de l'individu à une collectivité qui le dépasse, de sens de la nécessité et de vénération pour l'histoire » ¹¹⁴. Or, tel est à peu près l'homme de gauche d'aujourd'hui. Inversement, l'homme de droite du XXe siècle a récupéré l'essentiel des valeurs de la gauche d'il y a un siècle : il croit au progrès, à la patrie et à l'individu ¹¹⁵.

¹¹⁴ Jean d'Ormesson, *Au plaisir de Dieu*, p. 86-87.

¹¹⁵ Voir le « dialogue inattendu » entre Thierry Maulnier et Jean Elleinstein, qui a ensuite donné lieu à un livre, in *Le Figaro Magazine*, 7 avril 1979.

L'approche libertarienne permet de réconcilier des valeurs qui semblent incompatibles dans le cadre de la traditionnelle distinction droite-gauche : liberté et ordre, liberté et autorité, droit et exception, exception et égalité, populisme et élitisme, sens civique et esprit d'indocilité, progrès et tradition. Ces paires de valeurs sont évidemment contradictoires pour l'étatisme, c'est-à-dire dans un contexte où l'une ou l'autre valeur doit être imposée à tous. Mais dès lors que chaque individu est libre de faire ses propres choix dans l'ordre des valeurs, l'incompatibilité disparaît.

La démonstration libérale que la liberté engendre l'ordre règle le conflit apparent entre les valeurs de liberté et d'ordre. Même l'autorité n'est plus incompatible avec la liberté. Certaines gens ressentent le besoin de s'appuyer sur une autorité sécurisante, et cette autorité est souvent nécessaire dans les entreprises humaines. Mais si cela est vrai au niveau microsocial, ce ne l'est plus au niveau de la société globale, de la « Grande Société » comme dirait Hayek. Car la société n'est pas une entreprise particulière, et l'autorité imposée à ce niveau global devient nécessairement un pouvoir totalitaire, collectiviste et tyrannique. L'acceptation de l'autorité privée ne justifie pas le pouvoir étatique. De même, le rejet de l'autorité publique ne doit pas s'étendre aux autorités privées. Bref, l'autorité privée doit cohabiter avec l'anarchie publique ; rappelons-nous Thirion : l'autorité doit régner dans l'usine mais il faut que la vérité de l'usine s'arrête à sa porte.

Plusieurs valeurs sont désirables voire nécessaires dans les relations privées : la politesse et la courtoisie, le respect de la vérité, le sens civique, etc. Mais on ne peut imposer publiquement, c'est-à-dire coercitivement, ces valeurs sans les détruire en même temps que la liberté. Le privé est le domaine des valeurs ; le public, le domaine de la liberté.

Le socialiste et l'homme de droite sont tous deux élitistes : le premier croit que l'État sait mieux que l'individu ce qui est bon pour lui ; le second accorde à l'élite plutôt qu'à la masse le droit d'imposer des valeurs transcendantes. Le véritable anarchiste, au contraire est populiste : il nie souvent les valeurs transcendantes et, de toute façon, il laissera chaque individu découvrir et vivre ses propres valeurs. Or, il

convient d'être élitiste dans le privé et populiste dans le public : chacun doit être libre de vivre ses valeurs privées, et ceux qui découvriront les meilleures valeurs formeront une sorte d'élite naturelle ouverte ; mais aucune valeur – à part la liberté de vivre ses valeurs – ne doit être imposée d'autorité au peuple.

Cette approche jette un éclairage nouveau sur la question des classes sociales. Le choix entre la ségrégation forcée des classes sociales et leur décroissement imposé est un faux dilemme étatiste. D'une part, les classes sociales qui se forment (et se déforment) naturellement sur le marché libre remplissent la fonction essentielle de permettre aux gens qui partagent les mêmes valeurs de se reconnaître sans encourir des coûts de recherche et de transaction prohibitifs. Les classes sociales établissent les barrières nécessaires pour que chacun se sente bien dans son environnement. D'autre part, la ségrégation forcée des classes sociales par l'État (création de barrières à l'entrée de certaines professions, zonage, apartheid, etc.) crée des barrières artificielles et inefficaces. La stratification sociale imposée interdit la mobilité sociale et la liberté. La solution libertarienne est de laisser faire la formation efficace, c'est-à-dire volontaire, de groupes, catégories et classes sociales libres, mais sans l'imposer d'aucune manière.

Le sens du devoir et la liberté sont tout aussi conciliables. Pour éviter la guerre de tous contre tous, le sens du devoir est important dans les relations sociales. Certains privilèges conférés par les processus impersonnels de la société ou de la nature ne seront acceptés que s'ils s'accompagnent d'obligations correspondantes librement acceptées. Par exemple, si être mâle donne certains avantages dans la vie, cela ne va pas sans le devoir correspondant de céder sa place à une femme dans le métro ou dans un radeau de sauvetage, et de défendre la veuve et l'orphelin au besoin. De même, le privilège d'être patron devrait s'accompagner d'une certaine responsabilité librement acceptée devant le bien-être de ses employés. Liberté oblige. D'autre part, seule la liberté et le sens de la responsabilité qu'elle impose peuvent créer ce sens du devoir dans une grande société. Au contraire, plus l'État prend les gens en charge au nom d'un humanisme coercitif, plus disparaît le vrai souci, individuel et volontaire, du bien-être de son prochain.

Un autre aspect de la question concerne le conflit entre le civisme et l'indocilité. Le sens civique est nécessaire à la vie en société et moins on en a, plus on risque la guerre hobbesienne de tous contre tous et l'imposition d'un pouvoir totalitaire. D'autre part, le civisme lui-même peut verser dans la soumission au pouvoir, et s'il n'y en a pas assez dans certains pays (au Québec, en France ?), on peut croire qu'il y en a trop ailleurs (en Angleterre, en Suisse peut-être). L'indocilité est nécessaire pour faire contrepoids, mais pas au point où le Léviathan doit intervenir. La solution du dilemme réside dans la combinaison de l'indocilité publique et du civisme privé. Contrairement à la tendance actuelle, social-démocrate et hobbesienne, qui préconise le chacun pour soi dans la vie privée et la soumission à l'État dans les affaires publiques, l'anarchisme libertarien prône l'indocilité vis-à-vis du pouvoir public et le sens civique dans les relations privées.

De même, le dilemme apparent entre le progrès et la tradition vient de l'étatisation de ces valeurs. Le progrès est une condition nécessaire à l'amélioration de la vie, et il faut qu'une révolte responsable contre les traditions soit permise aux individus qui acceptent d'en prendre les risques (en termes d'ostracisme social, par exemple). D'autre part, le respect de la tradition répond à la nécessité de profiter de la sagesse incorporée dans des façons de vivre qui ont fait leurs preuves. De plus, l'environnement d'un individu ne doit pas être continuellement bousculé si l'on veut qu'il s'y sente à l'aise et en sécurité. Or, le marché libre permet aux individus autant de profiter du progrès et de la tradition que de résister à l'un ou à l'autre. Rien ne vous oblige d'acheter une voiture dernier modèle ou de vendre -votre ferme pour qu'on y construise une autoroute, mais rien non plus ne vous oblige à vous soumettre à la tyrannie du village. L'arbitrage entre le progrès et la tradition est une affaire individuelle et les opinions des autres doivent s'arrêter à la frontière de votre propriété.

La suprématie du droit est nécessaire pour protéger l'individu contre l'arbitraire du pouvoir. Mais le droit ne doit pas empêcher la diversité individuelle, l'individu doit demeurer libre de vivre de manière différente. Autrement dit, le droit et l'exception doivent coexister. Or, la propriété privée et la liberté contractuelle constituent précisément des droits généraux égaux qui permettent la création libre d'exceptions et de privilèges privés. Sur le fond de scène des droits

individuels généraux, le contrat crée des droits et des obligations particulières : les contractants créent leur propre droit, disaient les juristes libéraux. La société libertarienne constitue un état de droit public et de discrétion privée. Ce qui est exactement à l'opposé des théories à la mode, où on voudrait que l'État ait toute la discrétion nécessaire pour manipuler les fortunes individuelles alors que les affaires privées sont soumises aux lois les plus strictes – genre lois anti-discrimination.

À droite comme à gauche, on veut imposer aux actions individuelles des modèles de justice brimant la liberté. Des anarchistes qui font profession de défendre la liberté tombent dans le piège d'une justice dite sociale qui est incompatible avec l'action individuelle indépendante. Or, l'anarchiste doit réaliser que la justice réside dans la liberté. Un échange libre de choses légitimement possédées est juste par définition.

Une idée importante qui distingue les libéraux et libertariens des étatistes de toutes sortes est cette idée que la fin ne justifie pas les moyens. L'étatiste prétend que des objectifs sociaux désirables justifient qu'on force les individus à y concourir. Pour le libéral, la justice est une question de moyens d'action et non pas d'objectifs, et les seules contraintes qu'il soit permis d'imposer aux individus se trouvent dans les moyens illégitimes qu'on leur interdit « (tu ne tueras point »). Il n'existe pas d'objectifs sociaux à imposer aux individus, il n'y a que des vies et des objectifs individuels ainsi que des moyens coercitifs interdits à tous. La différence entre imposer des objectifs sociaux et interdire des moyens coercitifs correspond à la différence entre la tyrannie et la société libre.

À droite comme à gauche, les étatistes favorisent le prochain, les relations personnelles et le pouvoir personnel. Entre le bon tyran socialiste et le seigneur médiéval, il n'y a pas autant de différence qu'on nous l'a fait croire. Or, le pouvoir du prochain est bien souvent pire qu'un pouvoir lointain, un tyran proche étant plus dangereux qu'un tyran lointain. Que l'allié de la liberté dans la vie publique soit l'impersonnel plutôt que le personnel, ils en témoignent tous ceux qui, à diverses époques, ont fui la tyrannie du village vers l'anonymat des grandes métropoles. Les anarchistes collectivistes n'ont pas compris que le mariage de la collectivité et du personnel sonne le glas de la

liberté : quand vous devrez vous présenter devant un comité de votre village pour justifier vos besoins, la liberté aura disparu. Ce qui est public doit être impersonnel ; le personnel est du domaine privé.

On tutoie facilement à gauche, on vouvoie davantage à droite, observait Liliane Sichler dans l'un de ses brillants articles de *L'Express* ¹¹⁶. De même que dans l'art et dans le droit, le respect des formes est indispensable dans les relations humaines. La forme, c'est le fond, disait à peu près Goethe. Mais l'individu doit être libre de rejeter les formes autant que d'en exiger le respect dans ses relations privées. Cela est du domaine privé, et on ne saurait justifier l'imposition coercitive à tous de formes autres que les formes ou procédures juridiques. Les anarchistes se trompent qui croient devoir rejeter les formes en même temps que les véritables contraintes sociales. André Breton, qui, comme le surréalisme, comprit bien des choses avant son temps, « détestait la familiarité, le sans-gêne et le laisser-aller dans les manières » ¹¹⁷. L'anarchisme doit être l'ami des formes, qui réconcilient la liberté et la civilité.

Un autre surréaliste, André Thirion, comprit – et il dépassa en cela Breton, Eluard et les autres – que le capitalisme, la libération de l'esprit créateur et la liberté des moeurs sont des produits d'une seule et même liberté. Célébrée par Raymond Aron ¹¹⁸, la décadence capitaliste ne signifie pas pour autant un environnement instable, un relâchement de la protection des droits ou une débandade du sens civique. La décadence créatrice engendrée par les institutions d'une société libre reste cohérente avec l'ordre social efficace qui est le produit des mêmes institutions.

L'individu est protégé de toute part – mal protégé mais très protégé –, la société est trop organisée. On a même des ministères du loisir ! Il importe de recréer le sens de l'aventure, que trop de gens ne retrouvent plus que dans le crime ou le suicide. La sécurité, l'autre volet de l'éternel dilemme de l'homme, est aussi une valeur importante et toutes sortes de moyens privés existent pour la satisfaire, du salariat à

¹¹⁶ L'Express, 20 octobre 1979.

¹¹⁷ André Thirion, *Révolutionnaires sans Révolution*, p. 193.

¹¹⁸ Cf. Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*.

l'assurance en passant par la famille. Bien des gens aiment leur métro-boulot-dodo et les trois quarts de l'humanité en rêvent. La sécurité doit aussi demeurer une aventure permise. Or, la liberté laisse justement chaque individu faire l'arbitrage qu'il veut entre la sécurité et l'aventure, alors qu'un régime fondé sur la sécurité imposée interdit forcément l'aventure.

Quel est le domaine respectif du public et du privé ? Autrement dit, qu'est-ce qui sera soumis au droit de regard de tous et qu'est-ce qui sera laissé à la discrétion de chacun ? Il est étrange que les anciens anarchistes (peut-être victimes de Rousseau) aient hypertrophié le public au détriment du privé, comme si l'individu pouvait être libre quand tout le monde a un droit de regard sur tout ce qu'il fait. Quant tout appartient à tout le monde, rien n'est à personne. Les nouveaux anarchistes ont réalisé que l'anarchie est essentiellement le domaine du privé. Si le public a un rôle, c'est d'appuyer le privé. l'État doit garantir l'anarchie. Le domaine public doit maintenir le contexte anarchiste de la primauté des choix et des actions privés. Or, le public ne prolonge le domaine de la liberté que s'il est restreint, s'il sert de support au privé. L'URSS est le paradis du public et l'enfer de la liberté précisément parce que le privé est au service du public au lieu que ce soit l'inverse.

Si elle permet de réconcilier des valeurs incompatibles pour l'étatisme, l'approche libertarienne que nous avons explorée n'a pas complètement réglé le problème de la délimitation précise du domaine public et du domaine privé. Les routes doivent-elles être privées ? les rues ? les places « publiques » ? Dans quelle mesure des arrangements purement privés peuvent-ils créer des choses « publiques » ? Il faudra reprendre la question. Mais le principe que nous avons établi est clair : le domaine public ne se justifie que dans la mesure où il sert de support à la liberté privée ; le rôle de l'État est de protéger l'anarchie.

Dans un monde étatiste qui, à l'aube de 1984, nous mène au Léviathan et à la guerre nucléaire, les libertariens ont ainsi jeté les fondements d'un nouvel anarchisme qui présente les solutions nécessaires aux problèmes de cette fin de siècle.

Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

Aftalion Florin, *Socialisme et économie*, Paris, PUF, 1978.

Alchian Armen A. et Harold Demsetz, « Production, Information Costs and Economic Organization », *American Economic Review*, vol. 62, no 5 (déc. 1972), pp. 777-795.

Allison Graham T., *Essence of Decision. Explaining the Cuban Missile Crisis*, Boston, Little, Brown & Company, 1971.

Ardant Gabriel, *La révolution suédoise*, Paris, Laffont, 1976.

Aron Raymond, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Laffont, 1977.

Arrow Kenneth J., *Social Choice and Individual Values*, 2e éd., New York et Londres, Yale University Press, 1963.

Attali Jacques, *La nouvelle économie française*, Paris, Flammarion, 1978.

Bastiat Frédéric, *Harmonies économiques*, 3e éd. revue et augmentée, Paris, Guillaumin, 1855.

Beaussire Émile, *Les principes du droit*. Paris, Félix Alcan éditeur, 1888.

Beudant Charles, *Le Droit individuel et l'État. Introduction à l'étude du droit*, Paris, Arthur Rousseau éditeur, 1891.

Boulding Kenneth, *Conflict and Defense. A General Theory*, New York, Harper & Row, 1962.

Brittan Samuel, *Capitalism and the Permissive Society*, Londres, Macmillan, 1973.

Coase Ronald, The Lighthouse in Economics, *Journal of Law and Economics*, vol. 17, no 2 (Oct. 1974), p. 357-376.

Combès Michel, *Fondements des mathématiques*, Paris, PUF, 1971.

Constant Benjamin, *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Livre de poche, 1980 (coll. « Pluriel »).

D'Entrèves A. P., *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, Londres, Hutchinson's University Library, 1951.

Dietze Gottfried, *In Defense Of Property*, 3e éd., Baltimore et Londres, John Hopkins University Press, 1975.

D'Ormesson Jean, *Au plaisir de Dieu*, Paris, Gallimard, 1974.

Faguet Émile, *Le libéralisme*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1902.

Friedman David, *The Machinery of Freedom*, New York, Harper & Row, 1973.

Friedman Milton, *Capitalisme et liberté*, Paris, Laffont, 1971. Édition originale : *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

— Foreign Economic Aid : Means and Objectives, *Yale Review*, vol. 47, no 4 (juin 1958), pp. 500-516.

Gallais-Hamonno Georges, *Les nationalisations... à quel prix ? pour quoi faire ?*, Paris, PUF, 1977.

Gilder George, The Myths of Racial and Sexual Discrimination, *National Review*, 14 novembre 1980, p. 138.

Glötz G., *La cité grecque*, Paris, 1928.

Greenwood Colin, *Firearms Control. Study of Armed Crime and Firearms Control in England and Wales*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

Gramsci Antonio, *Gramsci dans le texte*, colligé et présenté par François Ricci, Paris, Éditions Sociales, 1975. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Hart H. L. A., Are There Any Natural Rights ?, *The Philosophical Review*, vol. 64 (avril 1955), pp. 175-191.

Hayek Friedrich A., *Capitalism and the Historians*, textes colligés par Friedrich Hayek, Chicago, University of Chicago Press, 1954.

— *Denationalization of Money. An Analysis of the Theory and Practice of Concurrent currencies*, 2e éd., Londres, Institute of Economic Affairs, 1978.

— *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, vol. 1 : *Règles et ordre*, traduit de l'anglais par Raoul Audouin. Paris, PUF, 1980 (coll. « Libre Échange »).

— *Individualism and Economic Order*, Chicago, Henry Regnery Company, 1972.

— *La Route de la Servitude*, traduit de l'anglais par G. Blumberg, Paris, Librairie de Médecis, 1945. Édition originale : *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.

— *Law, Legislation and Liberty*, 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1973-1978.

— Progressive Taxation Reconsidered, in *On Freedom and Free Enterprise. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, textes colligés par Mary Senholz, Princeton, D. Van Nostrand Company, 1956, p. 265-284.

— *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*, traduit de l'anglais par Raymond Barre. Paris, Plon, 1953. L'édition originale de ce texte (d'abord publié dans *Economica*) sous forme de livre fut *Scientism and the Study of Society*, Glencoe, The Free Press of Glencoe, 1952, Une édition légèrement modifiée parut quelques années plus tard in Friedrich Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Londres, Free Press of Glencoe, 1955.

— *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967.

— *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960. Nos références sont à l'édition Gateway, Henry Regnery Company, 1972.

— The Intellectuals and Socialism, *University of Chicago Law Review*, vol. 16 (1948-1949), pp. 417-433.

Hospers John, Some Problems about Punishment and the Retaliatory Use of Force, *Reason*, vol. 4, no 7 (novembre 1972), p. 14-20 ; et vol. 4, no 9 (janvier 1973), p. 19-26.

Jouvenel Bertrand de, *De la Souveraineté. À la recherche du bien politique*, Paris, Librairie de Médicis, 1955.

— *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, Constant Bourquin éditeur, 1947, Une édition de poche a été publiée dans la collection « Pluriel » en 1972. Nos références sont à l'édition originale.

— *Du Principat et autres réflexions politiques*. Paris, Hachette, 1972.

Kehayan Jean et Nina, *Rue du prolétaire rouge*, Paris, Seuil, 1978.

Lapierre Jean-William, *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Seuil, 1977.

Lénine V., *L'État et la révolution. La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution* (1918), Paris et Moscou, Éditions Sociales et Éditions du Progrès, 1972.

Leoni Bruno, *Freedom and the Law*, Los Angeles, Nash Publishing, 1972.

Lepage Henri, *Demain le capitalisme*, Paris, Livre de poche, 1978 (Coll. « Pluriel »).

— *Demain le libéralisme*. Paris, Livre de poche, 1980 (coll. « Pluriel »).

Locke John, *Two Treatises of Government* (1690), New York, New American Library, 1965. [Version française de cette oeuvre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Marx Karl, *La Guerre civile en France* (1871), Paris, Éditions Sociales, 1968. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Michel Henry, *L'Idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Hachette, 1896.

Mireaux Émile, *Philosophie du libéralisme*, Paris, Flammarion, 1950.

Molinari Gustave de, De la production de la sécurité, *Journal des Économistes*, vol. 22, no 95 (février 1849), p. 277-290.

— *La Société future* (titre complet : *Esquisse de l'organisation politique et économique de la société future*), Paris, Guillaumin, 1899.

— *Les Soirées de la rue Saint-Lazarre. Entretien sur les lois économiques et défense de la propriété*, Paris, Guillaumin, 1849.

— *Lettres sur les États-Unis et le Canada*, Paris, Hachette, 1876.

Montesquieu, *De l'Esprit des Lois* (1748), Paris, Gallimard, 1970 (coll. « Idées »). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974

— Coercion, in *Philosophy, Science and Method. Essays in Honor of Ernest Nagel*, colligé par S. Morgenbesser, New York, St. Martin Press, 1969, p. 440-472

Pauwels Louis, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1974.

Peterson J. M. et C. T. Stewart, *Employment Effects of Minimum Wage Rates*, Washington, American Enterprise Institute, 1969.

Peyrefitte Alain, *Le mal français*, Paris, Plon, 1976.

Pic Paul, *Traité général théorique et pratique de droit commercial*, Paris, Rousseau & Cie, 1925.

Popper Karl R., *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956. La première édition en anglais sous forme de livre (ce texte fut d'abord publié dans *Economica*) est : *The Poverty of Historicism*, Boston, The Beacon Press, 1957. Nos références sont à cette dernière.

Poudhon Pierre-Joseph, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (1851), Paris, Librairie des Sciences politiques et sociales, 1923.

Revel Jean-François, *La Tentation totalitaire*, Paris, Laffont, 1976.

Ripert Georges, *Le Déclin du Droit. Étude sur la législation contemporaine*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1949.

— *Le Régime démocratique et le droit civil moderne*. Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1948.

Rothbard Murray, *America's Great Depression*, Kansas City, Sheed & Ward, 1963.

— *For a New Liberty*, New York, Macmillan, 1973.

— *Power and Market. Government and the Economy*, Menlo Park (Californie), Institute for Humane Studies, 1970.

Rousseau Jean-Jacques, *Du Contrat social* (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966. [Texte disponible [dans Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Roy Maurice, *Vive le Capitalisme !*, Paris, Plon, 1976.

Ruyer Raymond, *Éloge de la société de consommation*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

Samuelson Paul A., Social Indifférence Curves, *Quarterly Journal of Economics*, février 1956, p. 1-22.

Sartori Giovanni, *Liberty and Law*, Menlo Park (Californie), Institute for Humane Studies, 1976.

Schatz Albert, *L'individualisme économique et social. Ses origines, son évolution, ses formes contemporaines*, Paris, Armand Colin, 1907.

Schumacher Ernest F., *Small is Beautiful*, Paris, Contretemps-Seuil, 1978.

Schenfield Arthur, *Scientism and the Study of Society*, in *Essays on Hayek*, colligé par Fritz Machlup. New York, New York University Press, 1976, p. 61-72

Smith Adam, *The Wealth of Nations. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). New York, Modern Library, 1965. [Version française de cette oeuvre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Spooner Lysander, *No Treason : The Constitution of No Authority and A Letter to Thomas F. Bayard*, Lakspur (Colorado), Pine Tree Press, 1966.

Thirion André, *Éloge de l'indocilité*, Paris, Laffont, 1973.

— *Défense de....* Paris, Le Sagittaire, 1976.

— *Révolutionnaires sans Révolution*. Paris, Laffont, 1972.

Tocqueville Alexis de, *De la Démocratie en Amérique* (1835, 1840), édition abrégée de J.-P. Mayer, Paris, Gallimard, 1968 (coll. « Idées »). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Torelli Maurice et Renée Baudouin, *Us droits de l'homme et les libertés publiques par les textes*, colligé par Maurice Torelli et Renée Baudouin, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1972.

Fin du texte