

L A I S S E Z

Anthony de Jasay

L'Etat

*La logique
du pouvoir politique*

LES
BELLES
LETTRES

F A I R E

Laissez

faire

La liberté créatrice de l'esprit humain est la seule source des valeurs et de la richesse, et il faut la laisser s'exprimer dans l'action autonome des individus plutôt que lui imposer une contrainte extérieure.

Ce fait fondamental de la vie en société est aujourd'hui de mieux en mieux compris mais il reste à faire connaître les principes clairs et universels qui le fondent, et à en tirer toutes les conséquences économiques, politiques et morales. Nous publierons donc ici les auteurs pour qui la violence agressive est toujours condamnable et la responsabilité toujours préférable, comme ceux qui pensent que ni le Droit ni la logique ne doivent être à éclipses. Les racines de ce courant de pensée sont au cœur de notre civilisation, et c'est en France que lui fut donné son nom : c'est la tradition du laissez-faire.

Le laissez-faire n'est pas une doctrine économique, et encore moins synonyme de laisser-aller ou de désordre : c'est une morale politique, visant à instituer le règne du Droit face à l'arbitraire, aux persécutions et à l'esclavagisme étatistes et collectivistes.

Le laissez-faire représente pour tous l'idéal exigeant du respect de la propriété naturelle de chacun, à partir de la pleine propriété de sa propre personne.

Laissez faire

Collection

dirigée par François Guillaumat

Anthony de Jasay

L'Etat

Anthony de Jasay

L'Etat

La logique du pouvoir politique

Traduit de l'anglais

par

SYLVIE LACROIX

et

FRANÇOIS GUILLAUMAT

Préface

de

PASCAL SALIN

Professeur à l'Université Paris IX-Dauphine

LES BELLES LETTRES

1994

Titre original :

The State

© 1985. Basil Blackwell Inc.

© 1994. Pour la traduction française by Société d'édition Les Belles Lettres,
95 bd Raspail 75006 Paris.

ISBN : 2.251.41008-2
ISSN : 1158-7377

Préface

par

Pascal Salin

Professeur à l'université Paris-Dauphine

Il est des livres — rares — dont on sort différent après les avoir lus. *L'Etat* d'Anthony de Jasay est de ceux-là. S'agit-il d'un plaidoyer supplémentaire pour ou contre l'Etat, d'une recherche sur les limites qu'il conviendrait d'apporter à l'action étatique, d'une synthèse des innombrables travaux qui ont pris l'Etat pour objet ? Ce livre n'est rien de tout cela. Il part d'une perspective fondamentalement nouvelle et qui consiste, en quelque sorte, à se placer à *l'intérieur* de l'Etat pour essayer de comprendre le phénomène étatique ou, plus précisément, son développement.

Pour les théoriciens de la politique et du Droit, ou pour les économistes, l'Etat a été le plus souvent analysé comme une sorte de vague abstraction : ainsi, la théorie normative, qu'il s'agisse de théorie constitutionnelle ou de théorie économique, cherche à déterminer la sphère d'action propre de l'Etat par rapport aux citoyens et propose les moyens de confiner chacun dans son propre domaine ; les théories de la politique économique

supposent implicitement, pour leur part, que l'Etat serait une super-entité, à la fois bien intentionnée et bien informée. Au cours des décennies récentes, la compréhension du phénomène étatique a fait de grands progrès, en particulier grâce à la théorie des choix publics (dont James Buchanan peut être considéré comme l'initiateur). Le concept nébuleux est devenu plus concret, plus proche de la réalité : l'Etat est en fait un ensemble complexe d'individus et d'interactions entre individus — hommes politiques, fonctionnaires, membres de groupes de pression — dont chacun cherche à poursuivre ses propres objectifs. On pourrait donc être surpris qu'Anthony de Jasay préfère revenir à une conception personnelle de l'Etat, en faisant expressément abstraction de l'identité de ceux qui l'incarnent. C'est qu'il s'interroge en fait sur l'essence même du phénomène étatique.

Sa démonstration est alors éclatante : peu importent les hommes qui font l'Etat, peu importent leurs objectifs, peu importe qu'ils soient avides ou désintéressés, peu importe qu'ils adhèrent à telle ou telle idéologie. Il y a au fond un processus de sélection naturelle par lequel l'Histoire balaie ceux dont les actions ne se conforment pas à la nature profonde de l'Etat.

Quelle est cette nature ? C'est la contrainte. Que l'Etat apparaisse comme pure violence, comme dans les totalitarismes, qu'il recherche des appuis populaires, des justifications idéologiques, qu'il soit démocratique ou despotique, il n'en reste pas moins toujours identique à lui-même. Comme Anthony de Jasay le précise, son ouvrage décrit *la progression logique de l'Etat, d'un extrême à l'autre, du cas limite où ses objectifs n'entrent pas en concurrence avec ceux de ses sujets, jusqu'à celui où il en est arrivé à disposer de la plupart de leurs libertés et de leurs propriétés.*

C'est une tradition de la pensée politique que d'imaginer une origine rationnelle de l'Etat. Les hommes —

ou certains d'entre eux — auraient eu besoin d'inventer l'Etat pour sortir du désordre de l'« état de nature » ; ils auraient donc librement accepté de signer le « contrat social » pour améliorer la coopération entre eux. Des théories modernes de la décision, tendant à prouver que la coopération sociale ne peut pas être spontanée, pourraient même être appelées en renfort pour conforter cette tradition. Mais de Jasay montre avec brio que, ce faisant, on oublie la dimension du temps : les hommes apprennent à connaître leurs semblables, investissent dans la production de confiance et découvrent les bienfaits de la coopération sociale. Il n'est pas besoin d'un Etat pour faire respecter les contrats et l'« hédonisme politique », consistant à penser que les hommes ont rationnellement décidé de la création d'un Etat, parce que ses bienfaits l'emporteraient sur ses inconvénients potentiels, est *logiquement* faux. Il convient alors d'affirmer qu'il n'y a pas de justification rationnelle à l'Etat. Sa naissance est un hasard de l'Histoire et le fameux « contrat social » n'est pas nécessaire, les contrats interindividuels suffisant à assurer la coopération sociale. Mais à partir du moment où l'Etat a été créé, quelles qu'en soient les raisons, on est à sa merci.

Anthony de Jasay règle leurs comptes à toutes sortes de faux concepts inhérents à l'étatisme des économistes et des politiciens. Ainsi en est-il des « externalités » : comme il le souligne, un contrat est légitime même s'il viole les intérêts d'un tiers, à condition qu'il ne viole pas ses droits. Ainsi en est-il des « biens publics », dont on prétend qu'ils ne pourraient pas apparaître s'ils étaient produits par un processus de coopération spontanée. Ainsi en est-il encore de l'« intérêt général » ou de l'intérêt collectif d'une classe particulière.

Pour de Jasay, « les préférences émises en matière d'institutions politiques découlent très largement de ces institutions mêmes ». Elles agissent à la manière d'une drogue et, une fois que l'Etat est apparu, pour une

raison ou une autre, il suit sa logique propre et suscite de la part des citoyens des comportements d'adaptation. Comme de Jasay l'écrit de manière provocante : « Au lieu que ce soient les gens qui choisissent le système politique, dans une certaine mesure c'est le système qui les choisit. » Autrement dit, à partir du moment où l'Etat existe, il saura utiliser les techniques nécessaires pour subsister et pour s'étendre, qu'il s'agisse de la terreur ou au contraire de la recherche de l'assentiment populaire, soit par l'affirmation de sa « légitimité », soit par la distribution d'avantages particuliers. Ne pouvant s'attacher certains qu'en nuisant aux autres, l'Etat devient « conflictuel ». De Jasay démonte avec une précision et une rigueur extrêmes les nécessaires incohérences de l'action étatique. Elle ignore nécessairement l'impossibilité des comparaisons interpersonnelles ; elle produit nécessairement toutes sortes d'effets non prévisibles et non désirés ; mais précisément à cause de ces incohérences, elle est conduite à se renforcer indéfiniment.

Il n'est évidemment pas question de résumer l'ensemble de l'ouvrage d'Anthony de Jasay. Soulignons plutôt certaines de ses caractéristiques qui nous sont apparues comme particulièrement marquantes. C'est, par exemple, cette extraordinaire aptitude à remettre la logique sur ses pieds ; ainsi, l'Etat n'est pas inoffensif parce que les pouvoirs y seraient séparés. En fait, ils ne seraient vraiment séparés que si l'Etat était inoffensif (ce qui est, évidemment, une utopie) ; les fonctions traditionnellement attribuées à l'Etat — allocation, répartition et stabilisation — ne sont pas séparables les unes des autres ; l'Etat est *redistributif*, mais il utilise des discours variés pour justifier les redistributions qu'il décide ; ce ne sont pas les électeurs qui choisissent leur Etat, mais l'Etat qui choisit ses électeurs ; la démocratie, fondée sur le principe de l'égalité entre les électeurs, est une machine à fabriquer des inégalités ; contrairement à

la justification traditionnelle de l'Etat comme producteur de « biens publics » permettant de faire disparaître les comportements parasites, c'est l'Etat qui suscite des comportements parasites... Tous les thèmes de la politique moderne, qu'il s'agisse de la justice sociale, de l'égalité (des chances aussi bien que des résultats), de la démocratie, de la fiscalité, de la production publique, de l'économie mixte, sont ainsi passés au crible impitoyable d'une logique trop souvent bafouée par les autres auteurs.

L'ouvrage d'Anthony de Jasay, c'est aussi une série de raccourcis saisissants. C'est l'expression d'une aptitude extraordinaire à rapprocher des éléments théoriques épars dans la science économique, la philosophie politique ou l'Histoire et d'en faire non pas une synthèse, mais une œuvre. C'est le caractère si personnel du style, que je me permettrai d'appeler « flamboyant », car il brille de mille feux, il est une sorte de kaléidoscope constamment changeant, mais toujours ordonné autour d'un point focal. Chaque facette du discours, qui semble tantôt cueillie au passage, tantôt longuement polie, contribue à la construction de l'édifice. Cette flamboyance même rend plus angoissant le discours de l'auteur ; inéluctablement, on est ramené en un même point, vers cette nature apparemment multiforme, mais en réalité unique, de l'Etat, vers son essence même. Qu'il se pare des vertus démocratiques ou qu'il apparaisse dans sa force brute, il poursuit inexorablement sa croissance, il devient nécessairement, logiquement, totalitaire. Il est bien, en ce sens, le Léviathan qui dévore les êtres ; et il y arrive même avec leur assentiment.

L'Histoire récente n'apporte-t-elle pas un démenti à la thèse d'Anthony de Jasay ? N'a-t-on pas vu, en effet, l'effondrement extraordinairement rapide et imprévu des totalitarismes qui comptaient parmi les pires de l'Histoire ? N'est-il pas prouvé que des populations

opprimées arrivent à faire prévaloir leurs droits en face de l'Etat tentaculaire ? Pour de Jasay, les leçons de cette Histoire récente sont tout autres : l'effondrement de ces systèmes — et en particulier de celui qui était la clef de tout, le système soviétique — tient tout simplement à l'« incompétence » de leurs dirigeants. Ils n'ont pas compris que la nature même de l'Etat qu'ils incarnaient ne permettait pas d'en relâcher certaines structures. Si l'on veut bien entrer dans l'univers intellectuel d'Anthony de Jasay, il nous faut donc être vigilants : contrairement à une thèse rassurante qui a fait récemment fureur, nous ne sommes pas arrivés à la « fin de l'Histoire », nous n'abandonons pas une ère paisible et même ennuyeuse de coexistence pacifique entre des Etats convertis à la « démocratie libérale ». Le totalitarisme est en germe dans la démocratie sociale ; il est toujours présent, toujours prêt à renaître, à se développer, car il est la nature même de l'Etat.

Qu'Anthony de Jasay soit un observateur critique de l'action étatique, c'est bien évident. Mais ce qui lui importe n'est pas de lancer une croisade anti-étatique. C'est de comprendre et de nous aider à comprendre comment cet être abstrait, l'Etat, arrive à concentrer et à organiser rationnellement des forces qui sont potentiellement toujours présentes dans les sociétés humaines, les forces de la contrainte. Nous nous apercevons alors que pour défendre la liberté individuelle, il ne suffit pas de proclamer les droits de l'homme. Il faut encore savoir comment les hommes deviennent des esclaves, souvent volontaires. L'Etat est l'ennemi de l'homme. Mais pour combattre son ennemi encore faut-il le connaître et même le reconnaître, quels que soient les visages sous lesquels il se présente. C'est pourquoi l'ouvrage d'Anthony de Jasay est essentiel : il nous apprend à reconnaître la réalité de l'Etat, au-

delà du temps, au-delà des hommes qui l'incarnent,
au-delà des règles qui le définissent et des formes
changeantes qu'il revêt.

Préface

de

l'édition originale

Même si ce livre fait largement appel à la philosophie politique, l'économie et l'histoire, chacun de ces domaines n'y est qu'effleuré, de manière à rester accessible au grand public cultivé auquel il est principalement destiné. Le thème central de l'ouvrage : par quels mécanismes l'Etat et la société civile engendrent sans cesse l'un chez l'autre des attentes qui ne peuvent qu'être déçues, en s'appauvrissant mutuellement, peut intéresser un public assez vaste, aussi bien chez les gouvernés que les gouvernants. Dans l'ensemble, ses thèses sont assez simplement exposées et ne nécessitent donc pas un degré de technicité ou de rigueur tel que seul un public universitaire pourrait éventuellement l'endurer, qu'il en tire ou non du plaisir.

A tout le moins, l'ampleur du sujet et le caractère inhabituel de ma démarche sont tels que les spécialistes trouveront certainement dans bon nombre de mes raisonnements matière à développements, à précisions voire à réfutations. C'est bien ainsi car, même si je le

voulais, je ne saurais prétendre clore toutes les discussions, ni même rechercher la plus large adhésion possible à mes idées.

Nous avons une dette, le lecteur et moi-même, envers I. M. D. Little, d'All Souls College à Oxford : cet éminent universitaire a minutieusement relu la plus grande partie du manuscrit et plus que largement contribué à la cohérence et la clarté du texte. Si je me suis obstiné dans mes errements, il n'en est pas responsable. Cependant, sans ses encouragements, ce livre n'aurait jamais été achevé ; et sans ses conseils et ses critiques, il aurait moins de profondeur.

Je dois remercier Mrs. Jo Wimpory, qui a su décrypter mon manuscrit avec soin et intelligence et le transformer en un délice de perfection dactylographique (pour l'imprimeur).

Paluel
Seine-Maritime
France

Préface

de *l'édition française*

Ce livre s'est attiré les foudres de critiques qui lui ont reproché son « holisme », outrage majeur au principe de l'individualisme méthodologique. J'avoue volontiers qu'il traite une institution, l'État, comme s'« il » avait des objectifs personnels, alors que seuls les êtres humains ont des fins, étant seuls doués de raison. Il ne fait pas de doute qu'en attribuant des finalités à l'État on fait de l'anthropomorphisme, comme lorsqu'un jeune enfant dit « mon nounours veut que je l'aime ».

Ce péché de holisme, je reconnais l'avoir commis en pleine connaissance de cause, pour une raison que j'estime encore être fort bonne. On constate toujours, même sous une dictature, et *a fortiori* dans les régimes où le pouvoir est plus diffus, que l'État est un instrument impersonnel dirigé par une coalition plus ou moins apparente, plus ou moins hiérarchisée, de détenteurs de pouvoir. Certains d'entre eux exercent une vaste influence, tandis que d'autres interfèrent à peine avec l'exercice du pouvoir étatique. Etant des gens ordinaires,

il est possible que, si certains de leurs projets sont partagés par tous, d'autres risquent d'engendrer des conflits. Se demander comment ces conflits sont résolus, ou ce qu'il advient dans les cas où ils ne le sont pas, est une excellente question ; mais ce n'est pas celle que nous voulons poser dans le présent ouvrage. Nous envisagerons un sujet qui suppose le problème traité, et résolu les conflits internes de la coalition dominante, de sorte que nous puissions lui prêter un ensemble unifié d'objectifs, produit des concessions réciproques de la négociation.

Pour réaliser ces projets, il faut disposer des moyens que donne le pouvoir d'Etat, et c'est dans ce but précis que les membres de la coalition entendent gouverner. En outre, le pouvoir de l'Etat doit être discrétionnaire, c'est-à-dire dépasser largement le degré permettant de maintenir en place la coalition dirigeante et d'en éloigner ses rivaux.

Par conséquent, une telle coalition réalisera d'autant plus complètement ses objectifs que le « bien instrumental » requis pour les atteindre, à savoir le pouvoir discrétionnaire de l'Etat, sera davantage disponible. En bonne logique, cela revient à dire plus crûment que « l'Etat » doit rationnellement se comporter « comme si » il cherchait à maximiser son pouvoir discrétionnaire.

(Cette solution ressemble à une autre simplification holistique très poussée, celle que font les économistes en théorie de la firme, lorsqu'ils ne se soucient ni de la multiplicité des projets des propriétaires de l'entreprise ni des conflits d'intérêt entre actionnaires et direction, ni des problèmes d'organisation interne, mais vont de l'avant en faisant valoir que la *raison d'être* de l'organisation productive, satisfaire les objectifs des propriétaires, est plus complètement réalisée lorsque « l'entreprise » se comporte *comme si* « elle » cherchait à maximiser la valeur de ses bénéfiques.)

Après les années bien remplies qui ont suivi l'édition

originale, un autre point exige une explication rétrospective. Pour des raisons qui seront mentionnées tout au long de cet ouvrage, il semble que ce soit une évolution normale pour l'État que de commencer par acheter l'adhésion* de ses sujets au moyen d'un programme redistributif toujours plus étendu, et ensuite de réprimer les frustrations causées par un tel projet, qui vont à l'encontre du but recherché, en se faisant de plus en plus totalitaire. La métaphore de la plantation servile, peut-être bienveillante et attentionnée mais néanmoins esclavagiste, semble donc représenter la phase finale de l'évolution rationnelle de l'État.

A l'opposé de ce que prédirait une telle théorie, nous venons tout récemment de voir une coalition qui était à la tête d'un « Etat-plantation » de plein exercice, le Parti communiste de l'Union soviétique, abandonner son pouvoir discrétionnaire. Cette coalition ne pouvait plus s'entendre ni sur les objectifs ni sur les moyens à employer. La faction dominante a essayé d'améliorer l'efficacité de la plantation, sa capacité d'adaptation et de progrès, en procédant à des mesures d'affranchissement partielles, risquées sinon irresponsables, émancipant les esclaves dans l'espoir naïf qu'ils se transformeraient comme par enchantement en ouvriers-citoyens productifs, innovateurs et suprêmement motivés. Le malheur a voulu qu'il en ait résulté une réaction en chaîne incontrôlable puis, après l'éclatement, une

* Le terme originel est « *consent* ». Etant donné le sens très précis de « choix calculé de participer à une communauté d'intérêts » qu'il exprime ici, la traduction courante de « consentement » était inutilisable car trop vague, et susceptible de confusion avec la « soumission » et surtout avec la « légitimité », présentée ici comme une acceptation spontanée et inconditionnelle, admise comme la reconnaissance d'un Droit. Le terme « *consent* » est donc le plus souvent exprimé par « adhésion », mais aussi par « communauté d'intérêts » et, lorsque le sens s'y prête, par « achat d'une clientèle » (N.d.T.).

avalanche de décombres sous le poids desquels le pouvoir se trouve aujourd'hui totalement enseveli, pour un temps qui sera au moins celui d'une génération.

Est-ce la théorie qui est fautive ? Peut-on dire que le totalitarisme est en fait tellement instable qu'il est voué à s'effondrer et que l'Etat, pour pouvoir seulement exister, doit se rabattre sur une adhésion achetée par la redistribution ? Ou bien est-ce l'effondrement du totalitarisme qui est foncièrement contingent, accident dû à la gaucherie et à la sottise humaines, erreur de jugement née de l'ambition de dirigeants incapables de se contenter de ce qu'ils avaient ?

Nul ne peut dire si le lecteur sera persuadé par les réponses contenues dans le présent ouvrage. Je souhaite toutefois qu'il prenne la peine d'examiner les arguments qui prétendent les fonder.

Introduction

Que feriez-vous si l'Etat, c'était *vous* ?

Il est curieux que la philosophie politique, au moins depuis Machiavel, ait pratiquement cessé de se poser cette question. Elle a beaucoup glosé sur ce que l'individu, une classe sociale, ou la société tout entière peuvent obtenir de l'Etat, sur la légitimité des ordres qu'il impose et sur les droits que pourrait lui opposer l'un de ses sujets. Elle discute donc de l'obéissance due à l'Etat par les usagers confiants des « services publics », de leur rôle dans son fonctionnement et des réparations que peuvent réclamer les victimes de ses écarts éventuels. Ces questions sont d'un intérêt crucial : au moment où l'Etat ne cesse de se développer aux dépens de la société civile, leur importance ne fait que croître. Suffit-il cependant de les envisager du seul point de vue du *sujet* de l'Etat, de ses besoins, de ses désirs, de ses droits et devoirs ? Notre compréhension ne s'enrichirait-elle pas davantage, si nous abordions au contraire le problème en nous plaçant du point de vue de l'*Etat* ?

C'est cela que j'ai essayé de faire dans ce livre. Au risque de confondre les institutions et les hommes et malgré la difficulté de passer du Prince à son gouvernement, j'ai choisi de traiter l'Etat comme s'il s'agissait d'une véritable entité, comme s'« il » était

doté d'une volonté, capable de prendre des décisions raisonnées sur les moyens de parvenir aux fins qu'« il » se serait fixées. C'est pourquoi, dans cet ouvrage, j'ai voulu expliquer le comportement de l'« Etat » à notre égard, en partant du point de vue de *ce qu'on pourrait s'attendre à le voir faire* dans des situations historiques successives, s'« il » poursuivait rationnellement les fins qu'il est plausible de « lui » attribuer.

Dans sa jeunesse, Marx considérait que l'Etat était « opposé » à la société et la « dominait ». Il voyait une « contradiction absolue et séculaire entre la puissance politique et la société civile » et affirmait que « lorsque l'Etat [...] s'élève par la violence au-dessus de la société civile... [il] peut et doit procéder à la destruction de la religion, mais uniquement de la même manière qu'il procède aussi à l'abolition de la propriété privée (en imposant des bornes à la richesse, en confisquant les biens, en instituant l'impôt progressif) et à l'abolition de la vie (par la guillotine)¹ ». Dans d'autres passages isolés (notamment dans *La Sainte Famille* et *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*), il continuait à représenter l'Etat comme une entité autonome et libre de ses choix, sans toutefois avancer la théorie qui aurait expliqué pourquoi il fallait nécessairement en attendre cette « domination », cette « confiscation » et cette « contradiction », ni pourquoi l'Etat entité autonome se trouve être l'adversaire de la société.

A mesure que Marx élaborait son système, il se rangea aux courants dominants de la science politique, d'après lesquels l'Etat n'est pour l'essentiel qu'un instrument. De sorte que pour le Marx de la maturité, et de façon plus explicite encore pour Engels et Lénine et pour l'orthodoxie du socialo-communisme dont ils sont encore les inspirateurs, l'Etat devint un simple instrument voué à servir les intérêts — et assurer la suprématie — de la classe dirigeante.

Pour le courant non marxiste aussi, l'Etat est tout

autant un instrument au service de celui qui s'en sert. On le dépeint généralement comme une entité bienveillante, et utile à *d'autres*. Quelle que soit la forme de l'Etat, quelles que soient ses tâches et l'identité des bénéficiaires de ses services, son caractère instrumental est un point commun à tous les principaux courants de la pensée politique moderne. Pour Hobbes, l'Etat est celui qui impose la paix ; pour Locke, il est le garant du droit naturel de liberté et de propriété ; pour Rousseau, il réalise la volonté générale et pour Bentham et Mill, il permet d'améliorer l'organisation sociale. Pour les démocrates-sociaux d'aujourd'hui, il compense l'incapacité qu'ont les intérêts particuliers à coopérer spontanément. Il les *force* à produire, dans des proportions collectivement *fixées*, des « biens publics » tels que l'ordre public, la défense nationale, l'entretien des rues, l'environnement, l'enseignement pour tous. En élargissant à l'extrême la notion de « bien public », la contrainte étatique est aussi censée permettre à la société de parvenir à une forme de justice distributive, voire à l'égalité pure et simple.

Il existe bien sûr des variantes moins utopiques de la théorie de l'Etat-instrument. Pour les théoriciens de l'école des « choix non marchands » ou école des « choix publics », l'interaction des décisions personnelles dans le cadre de cet « Etat-instrument » risque fort d'aboutir à une surproduction de biens publics et, dans d'autres domaines, de ne pas atteindre les objectifs affichés au départ². Ils nous montrent à quel point la pesanteur de cet Etat-instrument risque de nuire à la société qui essaie de s'en servir. Pour autant, l'Etat n'y est pas moins un instrument, même si c'est un instrument défectueux.

Mais alors que signifient des termes comme « défaut », « erreurs de conception », « dysfonctionnement intrinsèque » ? Et qu'est-ce que la « logique interne » ? Est-on bien sûr qu'en passant de la démocra-

tie au despotisme, la République de Platon succombe à la dégénérescence ? Cette « dégénérescence » ne serait-elle pas plutôt impliquée par ses intentions premières ?

Pour bien comprendre la notion d'Etat, il convient d'envisager d'abord un cadre où celui-ci serait absent. A l'imitation de Jean-Jacques Rousseau et sans le moindre fondement, nous avons tendance à imaginer l'*état de nature* comme peuplé de chasseurs préhistoriques, dont nous nous faisons le tableau de bons sauvages quelque peu bornés. C'est donc devenu un réflexe conditionné que de nous représenter cet *état de nature* comme un stade ancien et primitif de la civilisation, et de l'opposer à un stade plus avancé qui nécessiterait la formation d'un *Etat* et serait indispensable à cette formation. Historiquement, c'est peut-être bien ce qui s'est passé, mais cela ne saurait logiquement découler des caractéristiques propres à l'« état de nature » où nul n'aliène sa souveraineté et où, personne n'ayant le monopole de la force, chacun garde ses armes. Il n'est en rien nécessaire qu'une telle situation soit incompatible avec un degré quelconque de civilisation, primitif ou évolué.

D'ailleurs, les Etats-nations aussi se trouvent dans l'état de nature, et ne manifestent pas pour autant l'envie de fondre leurs souverainetés dans un super-Etat. Et pourtant, contrairement à ce qu'on a souvent fait dire à Hobbes, la plupart d'entre eux réussissent presque toujours à éviter la guerre. Ils coopèrent même dans la paix armée et n'hésitent pas, en dépit de l'énormité des risques, à participer, ouvertement et hardiment, aux commerce, investissements et prêts internationaux. A en croire la théorie du contrat social, ceci devrait impliquer qu'il n'y ait dans tous ces domaines que vols, refus de paiements, confiscation de biens et batailles acharnées à l'échelle internationale, et les contrats ne devraient jamais être que des chiffons de papier. Or, en fait, malgré l'absence d'un super-

Etat pour faire appliquer les contrats par-delà les juridictions nationales, la coopération internationale fonctionne. Ce serait même plutôt l'inverse : les relations internationales tendent à faire justice de l'idée reçue selon laquelle les hommes ne seraient, à l'état de nature, que des simples d'esprit ne voyant pas plus loin que le bout de leur nez et qui, vêtus de peaux de bêtes, passeraient leur temps à se taper sur la tête les uns des autres. Bien au contraire, tout incline à penser que plus la civilisation progresse, plus l'état de nature devient viable. Même si une telle affirmation est forcément prématurée faute de recul, il se pourrait que le caractère terrifiant des armements modernes se révèle bien plus capable d'empêcher la guerre — épargnant aux hommes la « vie misérable, courte et brutale » dont parle Hobbes — que n'ont su le faire les super-Etats tels que Rome, l'Empire carolingien ou l'Empire britannique.

Lorsqu'il s'agit d'hommes, ou de groupes humains, il est plus difficile de juger de la viabilité de l'état de nature que lorsqu'on parle de nations. Cela fait fort longtemps que les hommes civilisés sont citoyens d'un Etat, aussi bien personne n'a-t-il eu le loisir d'observer comment ils feraient pour coopérer dans l'état de nature. Par conséquent, nous ne pouvons même pas nous piquer de pouvoir estimer concrètement la différence qui résulte de l'existence d'un Etat. Verrait-on les gens honorer leurs contrats en l'absence d'une autorité ayant le monopole ultime du recours à la force ? Il n'y a pas si longtemps, on considérait encore que, tout individu ayant intérêt à ce que les autres tiennent parole tandis que lui-même serait libre de ne pas tenir la sienne, toute coopération sociale purement volontaire était impossible. Dans le langage spécialisé de la théorie de la décision, ce « dilemme des prisonniers », correctement énoncé, ne pouvait déboucher sur une solution coopérative en l'absence de contrainte extérieure. Les récentes contributions des mathématiques et de la psychologie

appliquées aux sciences sociales nous enseignent à l'inverse que c'est loin d'être forcément le cas si les hommes sont confrontés de manière répétitive au dilemme en question : les leçons de l'expérience et l'attente de certains résultats les inciteront au contraire à coopérer spontanément. Dès lors, toute thèse affirmant que l'Etat doit les forcer pour qu'ils coopèrent, faute de quoi ils ne le feraient pas, est à l'évidence un *non sequitur**.

Bien au contraire, plus longtemps aura duré cette coopération *forcée*, et moins il sera probable qu'ils aient conservé (s'ils l'ont jamais eue) la faculté de coopérer *spontanément*. « Savoir, c'est faire », nous dit-on ; mais la réciproque, « faire, c'est savoir », n'est pas moins vraie, car c'est par la pratique que nous apprenons. Ceux qui se sont habitués à compter sur l'Etat n'apprennent jamais l'art de l'action autonome et n'acquièrent pas non plus le sens du bien commun. L'une des intuitions les plus célèbres de Tocqueville (même s'il en eut de plus subtiles) fut d'opposer la manière de gouverner à l'anglaise ou à l'américaine — qui reposait de façon cruciale sur l'initiative individuelle et qui, par la bonhomie de sa non-ingérence, invitait les individus à prendre eux-mêmes leurs affaires en main — à l'administration à la française qui n'autorise rien de tout cela. L'effet d'accoutumance à l'action de l'Etat, le fait que les goûts et les valeurs des individus dépendent étroitement du contexte politique dont on prétend qu'ils soient les inspireurs, sera un *Leitmotiv* de mon argumentation.

L'autre *Leitmotiv* fondamental est que les rapports sociaux se prêtent particulièrement mal à toute recherche d'une causalité immédiate. Il est rare que l'on puisse savoir si l'action de l'Etat atteint ou non l'effet voulu,

* Un *non sequitur* est une conclusion faussement déduite, en violation des règles de la logique [N.d.T.].

car son incidence directe ne permet pas de prévoir ses conséquences ultimes. On est en outre presque certain que cette action aura d'autres effets, peut-être plus importants et plus durables. Ces *effets non recherchés* peuvent en outre se révéler absolument indésirables, imprévus, voire souvent imprévisibles par nature. C'est pourquoi on a la chair de poule lorsque l'on entend dire suavement que « la politique est une géométrie vectorielle pluraliste », que « la société civile se gouverne elle-même et contrôle l'Etat », lequel ne serait qu'une machine à enregistrer et exécuter les « choix faits par le corps social ».

Le présent ouvrage est divisé en cinq chapitres, qui décrivent la progression logique (donc sans référence nécessaire aux accidents de l'évolution historique réelle) de l'Etat, d'un extrême à l'autre, du cas limite où *ses objectifs n'entrent pas en concurrence avec ceux de ses sujets*, jusqu'à celui où il *en est arrivé à disposer de la plupart de leurs libertés et propriétés*.

Le chapitre 1, « L'Etat capitaliste », est d'abord consacré au rôle des « violence, obéissance et préférence », lors de la création de l'Etat. Il analyse ensuite les caractéristiques d'un Etat qui, s'il existait, n'entrerait pas en conflit avec la société civile. J'appelle celui-ci « capitaliste » pour souligner la caractéristique fondamentale de sa conception de la propriété et du contrat, qui est le Droit du premier utilisateur. Cet Etat s'abstient d'intervenir « pour *leur* bien » dans les contrats conclus par des particuliers (ce qui exclut aussi qu'il exerce sur eux une contrainte pour les forcer à conclure un contrat social global et multilatéral destiné à prévenir toute tentation de jouer les parasites*). Il refuse, en

* L'expression anglo-saxonne consacrée du « free rider », dont la traduction la plus courante est « passager clandestin » dans les textes français spécialisés, est traduite ici par « parasite ». La raison en est d'abord que l'auteur lui-même a adopté cette traduction, et aussi que la notion de « passager clandestin »

cédant à la pitié et à la compassion à l'égard des moins chanceux, de forcer les mieux lotis à les assister. Dans le même esprit, c'est aussi un Etat minimal et *non dirigiste*. (« Les contours de l'Etat minimal ».)

Il pourrait sembler anormal, voire contradictoire dans les termes, que l'« Etat » doté d'une volonté propre veuille en même temps se *réduire lui-même au minimum*. Pour qu'une telle démarche de sa part soit rationnelle, il faut que ses objectifs se trouvent en-dehors du politique et ne puissent donc pas être atteints par le truchement d'un Etat : dans ce cas « gouverner » signifie simplement repousser les rivaux hostiles au gouvernement minimal (c'est-à-dire prévenir la révolution). On n'a évidemment jamais vu d'Etat comme celui-là dans l'histoire, même s'il semble qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles on ait pu en trouver un ou deux dont le style et l'inspiration s'en approchaient quelque peu.

Pour sa part, l'« hédoniste politique », c'est-à-dire celui qui voit en l'Etat la source d'un solde positif des avantages et contraintes, ne peut logiquement que souhaiter un Etat plus développé que l'Etat minimal, et aurait inventé celui-ci s'il n'existait pas³. L'hédonisme politique engendre chez quiconque y adhère le souhait d'une organisation sociale plus dense et plus contraignante que la simple collection des divers accords qui résultent de la négociation volontaire. (« Inventer l'Etat : le contrat social ».) Lorsqu'il est le fait d'une hypothétique classe dirigeante, l'hédonisme politique présuppose un instrument (une « machine ») assurant sa domination. (« Inventer l'Etat : l'instrument de la domination d'une classe ».) Ces deux versions de l'hédonisme politique supposent une certaine crédulité quant aux risques que l'on prend à se désarmer soi-même pour armer l'Etat. Elles impliquent aussi de

implique a priori une violation du Droit, ce qui n'est pas nécessairement le cas du « free rider » [N.d.T.].

croire en une sorte d'Etat — instrument, conçu pour servir les objectifs des autres et n'en ayant aucun pour lui-même. Or, nous verrons qu'aussi conciliant soit-il, dans une société où une pluralité d'intérêts s'affrontent sans atteindre l'unanimité, il est impossible à l'Etat de poursuivre d'autres objectifs que les *siens propres*. La manière dont il résout les conflits et les attentions respectives qu'il donne aux objectifs d'autrui constituent la satisfaction de ses propres objectifs. (« La boucle est bouclée ou : la fausse conscience ».)

L'hédonisme politique est-il conforme à la sagesse, à la prudence et à la raison, est-il meilleur ou pire d'être l'objet des attentions de l'Etat omniprésent, les services que l'Etat produit en fonction de ses intérêts correspondent-ils ou non à ce que nous aurions nous-mêmes choisi ? C'est ce que nous abordons aussi dans le chapitre 2 sous l'angle de la réforme, du progrès et de l'utilité, et dans le chapitre 3 à propos du suffrage universel, de l'égalitarisme (comme moyen et comme fin), ainsi que de la justice distributive.

Aux origines de l'Etat se trouvent, d'un point de vue historique, la violence, et d'un point de vue logique, un choix particulier ; pour sa part, l'obéissance au pouvoir politique ne peut-être obtenue que par la vieille triade « répression, légitimité et adhésion » qui fait l'objet de la première partie du chapitre 2. La légitimité induit l'obéissance indépendamment de tout espoir de récompense et de toute crainte de punition, mais l'Etat ne peut en produire à sa guise, sauf à très long terme. Pour se faire obéir, il est donc obligé de choisir entre un certain nombre de combinaisons, avec des degrés variables, de répression et d'adhésion (tout en s'estimant heureux, bien entendu, de la légitimité dont il peut jouir). L'adhésion d'une infime partie de la société (celle des gardes-chiourmes, par exemple, dans une société concentrationnaire), peut être suffisante pour opprimer les autres citoyens. Les avantages seront alors

concentrés sur la minorité complice, la répression étant *dispersée* sur le dos de la majorité. *Inverser ce rapport* impose naturellement de s'en remettre davantage à l'adhésion.

Pour des raisons qui peuvent paraître justes sur le moment, bien qu'il puisse rétrospectivement en regretter la faiblesse ou la sottise, l'Etat répressif finit presque toujours par trouver opportun de faire des avances à une partie de ceux qu'il réprimait auparavant afin de s'appuyer davantage sur leur adhésion (« la discrimination »). Cette évolution combine des mesures d'extension de la démocratie politique avec des gestes de bonne volonté, ce qui fait de l'Etat une source de conflits et une pomme de discorde, car s'il sollicite le suffrage d'une fraction plus large de la société, il ne peut le faire qu'en échange d'avantages substantiels soustraits à d'autres fractions, peut-être moins nombreuses mais encore considérables. Un effet secondaire de ce processus de fabrication de gagnants et de perdants est que l'appareil d'Etat y gagne en force et en ruse.

Il ne fait à mes yeux aucun doute que toute idéologie dominante prescrit de faire ce qui coïncide avec les intérêts, non pas de la classe dirigeante comme le soutient la théorie marxiste, mais de l'*Etat* lui-même. Autrement dit, l'idéologie dominante est, d'une façon générale, celle qui souffle à l'Etat ce qu'il lui plaît d'entendre, et surtout, ce qu'il veut laisser croire à ses sujets. La « superstructure » idéologique n'est pas construite par-dessus les intérêts matériels, comme on le dit ordinairement : c'est un soutien réciproque. Même en l'absence de toute classe dirigeante dans une société, la croissance de l'Etat et de l'idéologie dominante, ainsi que leur évolution, iront de pair. C'est ce point de vue qui justifie la place consacrée dans cet ouvrage à l'utilitarisme (« L'autorisation de bricoler » et « La préférence révélée des gouvernements »), dont l'influence passée et présente sur la pensée politique est

encore considérable, bien qu'elle soit désormais plus subconsciente qu'affichée. L'utilitarisme voudrait donner une stature morale aux décisions étatiques ; « améliorer » l'état de la société en jugeant les réformes proposées à partir de leurs conséquences prévisibles, en comparant « objectivement » les utilités respectives des uns et des autres. Ainsi l'Etat pourrait, en évaluant sa politique, calculer le solde entre le préjudice qu'elle cause à certains et l'avantage que les autres en retirent, afin de *trouver le point d'équilibre* où le bien-être du plus grand nombre s'en trouvera accru. La doctrine qui recommande ce procédé-là représente l'idéologie idéale pour un Etat activiste. Elle fournit leur fondement philosophique aux choix que l'Etat adopte lorsqu'il dispose du pouvoir de choisir arbitrairement qui il décide de favoriser. D'ailleurs, même lorsque ce choix n'est plus discrétionnaire mais lui est imposé par une pression de la concurrence électorale, l'Etat fait toujours (implicitement) des comparaisons interpersonnelles lorsqu'il prétend agir au nom de la « justice » ou du « bien » et non tout simplement pour se maintenir au pouvoir.

L'objectif affiché de la « justice sociale », prétexte éthique des politiques de séduction, semble proclamer une rupture avec l'utilitarisme. Il n'en subsiste pas moins une continuité fondamentale entre ces deux approches, parce qu'elles sont toutes les deux inéluctablement dépendantes des comparaisons interpersonnelles. L'une compare des *utilités*, alors que l'autre compare des *mérites*. L'une et l'autre peuvent donner mandat à l'Etat de *fouler aux pieds les accords librement négociés*. Dans les deux cas, le rôle de l'« observateur bienveillant », du « regard avisé » qui possède la compétence et l'autorité pour faire la comparaison en question, revient naturellement à l'Etat. Qu'il soit arrivé à se donner ce rôle-là est évidemment pour l'Etat une conquête majeure, à la mesure des possibilités qu'elle lui donne de favoriser parmi ses sujets une classe, une race, un

groupe d'âge, une région, une profession ou tout autre intérêt particulier, aux dépens bien sûr de tous les autres. Toutefois, en ce qui concerne la *liberté de choisir ses bénéficiaires et ses victimes* dont jouit l'Etat au moment où, par ses réformes et redistributions, il commence à rassembler une base électorale en sa faveur, nous verrons que cette liberté-là ne peut être qu'éphémère. Le chapitre 4 expose sa tendance à disparaître, à mesure que se développe la concurrence pour le pouvoir, et que la société civile devient de plus en plus dépendante d'un système redistributif donné.

Un Etat intégralement redistributif, celui où « les non-possédants en viennent à faire la loi pour les possédants⁴ » — et qui finit, de la sorte, par transformer le caractère et la forme d'une société dans un sens largement non voulu — a sa contrepartie doctrinale, sorte de double idéologique. On peut difficilement concevoir le premier sans imaginer la seconde. Le chapitre 3, « Les valeurs démocratiques » traite des valeurs « progressistes » qui règnent sans partage lorsque l'Etat, de plus en plus dépendant de l'adhésion populaire et obligé de se battre pour l'obtenir, finit par envahir complètement la vie des personnes en prétendant accomplir leurs idéaux.

En acceptant, en se faisant même un auxiliaire actif de cette démocratie naissante où il voit un moyen de remplacer la répression par l'adhésion, l'Etat s'engage à respecter certaines règles et procédures (par exemple un homme-une voix, la règle majoritaire) pour obtenir le pouvoir. Les procédures sont telles que l'Etat, à la recherche du soutien de la majorité, doit désormais se borner à compter les voix. Dès lors, disons-le brutalement, ses politiques, s'il veut rester au pouvoir, seront condamnées à vouloir faire davantage de gagnants que de perdants. Il devra par exemple renoncer à favoriser les plus méritants, les mieux en cour, les plus influents, ou à promouvoir quelque autre objectif moins grossier.

Or, quand on applique le principe « plus de gagnants que de perdants », cela rapporte bien plus de faire que les perdants soient un certain nombre de riches plutôt que le même nombre de pauvres. Une telle règle n'en est pas moins strictement opportuniste, et risque de ne pas obtenir l'assentiment de ceux qui ne peuvent en attendre aucun avantage. D'autres penseurs (parmi lesquels des utilitaristes de renom) préféreront « augmenter la *somme* des avantages plutôt que le *nombre de gagnants*, oubliant ainsi l'arithmétique électorale. D'autres chercheront à ajouter des clauses telles que « à condition que les droits naturels soient respectés », voire « à moins qu'il n'y ait atteinte à la liberté », réserves suffisamment contraignantes pour étouffer dans l'œuf nombre de politiques démocratiques.

Par conséquent, l'idéologie démocrate-sociale a tout intérêt à bâtir un argumentaire, ou (pour plus de sûreté) plusieurs types d'argumentaires afin de « démontrer » que les *politiques* démocratiques ne font rien de moins que de *créer en elles-mêmes* des *valeurs* démocratiques, autre manière de dire que l'opportunité politique doit être tenue pour une norme suffisante du bien commun et des idéaux universels.

J'étudie quatre de ces argumentaires. Le premier, (impeccablement) professé par Edgeworth et défendu (de manière plus discutable) par Pigou, cherche à démontrer que le nivellement des revenus maximise l'utilité. Je réponds à cela (« Vers l'utilité par l'égalité ») que, si tant est que cela ait un sens d'additionner les utilités de tous les individus et d'en maximiser la somme, on peut avec encore plus de raison soutenir que c'est au contraire *n'importe quelle* hiérarchie des revenus, égalitaire ou non, qui maximisera l'utilité, à *la condition expresse* qu'elle ait été consacrée par l'*usage*. (Et que si l'on pouvait justifier une intervention correctrice des inégalités, cela ne pourrait vraisemblablement

concerner que les nouveaux riches ou les nouveaux pauvres.)

Un autre argument plus à la mode, même s'il est moins convaincant, est celui de John Rawls : celui-ci préconise un égalitarisme corrigé, tempéré, comme étant conforme aux règles de la justice. Je présente plusieurs raisons de contester les principes qu'il prétend déduire de l'intérêt bien compris de co-contractants négociant la distribution entre eux, dans l'ignorance de leurs singularités et par conséquent de ce qui fait leurs différences. Ce que je mets ici en cause, c'est qu'il prétende subordonner la coopération sociale non aux termes de ce que toutes les parties à chacun des contrats ont volontairement choisi au cours d'un processus *effectif* de coopération, mais à leur altération en vue de satisfaire à des « principes » négociés à part dans une « situation originelle » d'ignorance imaginée pour l'occasion. Je conteste aussi sa manière de « déduire » la justice de la démocratie et non l'inverse (« Où la justice sociale foule aux pieds les contrats »). Dans la partie intitulée « L'égalitarisme, forme de prudence ? », je conteste la prétention à faire passer un certain égalitarisme pour une sorte d'intérêt bien compris, ainsi que le rôle que celui-ci fait jouer à l'incertitude et à la probabilité pour prétendre que celui-ci pousserait des gens soucieux de leur bien propre à se prononcer en sa faveur. Au passage, je réfute l'image bénigne que Rawls se fait du processus redistributif, prétendument indolore et peu coûteux, ainsi que de l'Etat, dans lequel il ne voit qu'un exécutant automatique des « décisions de la société », où il nous suffirait d'« introduire » nos préférences.

Au lieu de soutenir, à mon avis sans convaincre, que certains types d'égalisation économique et politique peuvent aboutir à des valeurs suprêmes ou incontestées, comme l'utilité sociale ou la justice, l'idéologie démocratique-sociale s'autorise parfois un raccourci audacieux pour

affirmer que l'égalité est purement et simplement la valeur suprême, *véritable fin en soi* du fait qu'il est du propre de l'homme de la désirer.

A cela, je réponds (« L'amour de la symétrie »), avec l'aide inattendue du Marx de la *Critique des programmes de Gotha*, et d'une inappréciable sortie d'un Engels furieux que, lorsque l'on croit choisir l'égalité, on ne fait que malmener *une* de ses conceptions pour en faire triompher une autre. Aimer l'« égalité » en général peut être, ou ne pas être, inhérent à la nature de l'homme. En revanche, aimer tel *type* d'égalité plutôt que tel autre (étant entendu qu'on ne peut imaginer avoir *en même temps* le premier et le second) ne relève guère que du goût de chacun, et ne peut donc en aucun cas être érigé en argument moral de portée universelle.

Une objection assez semblable peut être avancée pour contester l'idée selon laquelle les politiques démocratiques seraient bonnes parce que, en nivelant les fortunes, elles diminuent les tourments que l'on éprouve à la vue d'un voisin plus fortuné (« L'envie »). Parmi les innombrables inégalités capables d'inspirer le ressentiment, fort peu se prêtent à pareil nivellement, même lorsqu'on s'en prend aux différences de façon aussi directe que le fit la Révolution culturelle de Mao. A quoi bon donner à tout le monde de quoi se nourrir, travailler et se vêtir, si l'un reste toujours plus heureux en amour que l'autre ? C'est le caractère envieux qui est la source de l'envie, et non la petite poignée d'inégalités modifiables à côté d'une multitude innombrable d'autres inégalités auxquelles on ne peut rien changer du tout. La jalousie ne disparaîtra pas lorsqu'on aura brûlé tous les châteaux, qu'au privilège on aura substitué le mérite et que tous les enfants fréquenteront les mêmes écoles.

Normalement, face aux élans des uns et aux réticences des autres, à la nécessité d'obtenir l'adhésion de certains pour garder le pouvoir face à la concurrence électorale,

et à la nature de la société dont on doit obtenir le soutien, l'Etat devrait être tout à fait contraint de confisquer leurs propriétés et libertés à certains pour les dispenser à d'autres. Cependant ces politiques, en quoi qu'elles puissent consister, ne sont-elles pas vouées à rester hypothétiques, et la propriété et la liberté ne resteront-elles pas inviolées, si la Constitution interdit à l'Etat d'y toucher ou à tout le moins enserme ses interventions dans des bornes strictes ? C'est pour traiter cette question des limites constitutionnelles que le chapitre 4, « La redistribution » commence par quelques remarques sur « Les constitutions fixes ». J'y fais observer que des contraintes constitutionnelles ostensibles au pouvoir de l'Etat peuvent lui être concrètement utiles dans la mesure où elles créent la confiance, mais qu'elles ont peu de chances de demeurer inchangées si elles ne correspondent pas au rapport de forces entre les intérêts dominants au sein de la société. Rien n'empêche que les profits éventuels d'une réforme constitutionnelle puissent être assez importants pour conduire certains à former une coalition capable d'imposer ces amendements (même si cette condition n'est pas en soi suffisante pour déclencher la procédure de révision).

Les mécanismes permettant d'obtenir la majorité dans un régime démocratique seront tout d'abord envisagés par le biais d'un cas théorique et simplifié à l'extrême dans la partie consacrée à « L'achat d'une clientèle ». Si les électeurs ne diffèrent que par leur richesse respective et s'ils votent tous pour le programme redistributif qui leur promet un gain maximal (ou une perte minimale), il n'y aura pratiquement aucune différence entre le programme électoral du gouvernement et celui de l'opposition (l'un étant juste un tantinet moins défavorable aux riches que l'autre). Sous la pression de la concurrence, tout ce qu'il est possible de *confisquer* sans risque aux perdants potentiels, *devra* être

offert aux gagnants potentiels, ne laissant à l'Etat aucune « recette » dont il puisse disposer de façon « discrétionnaire », tant et si bien que tout le pouvoir dont il dispose sur ses sujets, il l'aura *épuisé* à se reproduire lui-même, à rester simplement au pouvoir.

Une version moins abstraite du même phénomène est fournie dans la partie consacrée à « La drogue de la redistribution » : les personnes et leurs intérêts diffèrent alors d'une infinité de manières, et la société où l'on doit trouver une clientèle n'est pas composée d'individus isolés mais possède de véritables corps intermédiaires entre l'individu et l'Etat ; la situation a beau être beaucoup moins nette dans ce cas, l'Etat ne s'en tire guère mieux. Les revenus issus de la redistribution créent une dépendance tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Que ces avantages diminuent, et la société est en état de manque. Alors que dans l'état de nature, toute agrégation d'individus à des groupements d'intérêts solidaires est limitée par la tentation (potentielle ou réalisée) de vivre en parasite aux crochets de ces groupes, l'apparition de l'Etat comme source d'avantages redistributifs autorise et même encourage une multiplication effrénée de groupes en vue d'extorquer les avantages en question. C'est ce qui se passe dans la mesure où les groupements d'intérêts qui s'adressent à l'Etat peuvent tolérer en leur sein un degré de parasitisme qui ferait éclater des associations volontaires agissant sur le marché.

Chaque groupement d'intérêts possède pour sa part une bonne raison de se comporter en parasite vis-à-vis du reste de la société, l'Etat étant le « véhicule » qui permet de le faire sans rencontrer de résistance. Il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que l'idéal corporatiste y change grand-chose, qui consiste à constituer des groupes *très vastes* (rassemblant tous les ouvriers, employeurs, médecins, commerçants) et à essayer de faire que ce soient eux qui négocient, avec l'Etat ou

entre eux. Ainsi, petit à petit, le système redistributif devient un maquis inextricable de passe-droits et d'avantages disparates entre industries, professions et régions, sans rime ni raison apparente, qui n'a plus guère de rapport avec la redistribution classique des riches-vers-les-pauvres ou plutôt vers la classe moyenne. Le plus clair de cette dérive du système redistributif est que le processus échappe de plus en plus complètement aux décisions de l'Etat.

Dans la partie intitulée « La hausse des prix », la structure sociale des groupes due à la redistribution-dépendance est censée permettre à chaque groupe de se défendre contre d'éventuelles pertes de « parts du gâteau ». Un premier symptôme de l'*impasse* qui en résulte est une inflation endémique ; en outre, l'Etat commence à se plaindre d'une société décidément ingouvernable, qui refuse les concessions et rejette tous les sacrifices nécessaires pour s'adapter à une mauvaise passe ou même aux aléas qui la dérangent.

Comme le milieu politique et social dépend en grande partie de ce que fait l'Etat, l'écart entre la redistribution brute et la redistribution nette finit par se creuser (« Le brassage à vide »). Au lieu que l'on déshabille Pierre pour habiller Paul, Pierre et Paul sont *tout à la fois* habillés *et* dépouillés en vertu d'une prolifération de critères plus ou moins arbitraires (une montagne de redistribution *brute* accouche d'une souris d'avantages *nets*), ce qui doit nécessairement causer agitation sociale, déceptions et frustrations.

A ce stade, l'Etat a achevé sa transformation ; il n'est plus le séduisant réformiste du milieu du XIX^e siècle, mais la bête de somme redistributive de la fin du XX^e, attachée à sa mortelle routine comme l'âne à la meule, prisonnière des effets cumulés de sa quête perpétuelle de l'adhésion (« Vers une théorie de l'Etat »). Si cet Etat avait des ambitions telles qu'il ne puisse les atteindre qu'en utilisant à son profit les ressources de

ses sujets, la logique voudrait qu'il développe au maximum son pouvoir discrétionnaire sur les ressources en question. Las ! Son rôle ingrat de machine à redistribuer le force à « épuiser son pouvoir pour rester au pouvoir », sans lui laisser la moindre marge de manœuvre. Pour lui, il est rationnel de le faire comme il est rationnel pour l'ouvrier de travailler pour un salaire de subsistance, ou pour l'entreprise en « concurrence parfaite » de tourner sans profit aucun. Néanmoins, un type supérieur de rationalité pousserait l'Etat à s'émanciper des contraintes de l'adhésion et de la concurrence électorale, un peu à l'image du prolétariat de Marx qui échappe à l'exploitation par la révolution, ou des entrepreneurs de Schumpeter qui échappent à la concurrence par l'innovation. Je ne prétends pas que tout Etat démocratique « doive » nécessairement faire un tel choix, mais plutôt que l'on doit considérer dans chaque Etat un penchant inné au totalitarisme comme une marque de sa rationalité.

Il n'est pas nécessaire que ce passage de la démocratie au totalitarisme pour restaurer l'autonomie de l'Etat se fasse d'un seul coup et de façon délibérée. Une telle démarche relève, au moins au début, plus du somnambulisme que d'une progression délibérée vers un objectif clairement perçu. Le chapitre 5, « Le capitalisme d'Etat », traite des politiques dont les effets cumulés devraient conduire l'Etat à s'acheminer progressivement vers la « réalisation de soi ». Elles ont pour effet de transformer le système social en maximisant le potentiel de pouvoir discrétionnaire de l'Etat, et en permettant à celui-ci de le réaliser entièrement.

Un programme qui prévoit d'augmenter le pouvoir discrétionnaire (« Que faire ? »), s'applique d'abord à saper l'autonomie de la société civile et la capacité que celle-ci peut avoir de refuser son consentement. Les politiques vers lesquelles dérive l'Etat démocratique dans une « économie mixte » viendront inconsciemment

saper la plupart des fondements de cette autonomie, en détruisant l'indépendance des moyens d'existence personnels. Au terme de ce processus, on trouve ce que le *Manifeste du parti communiste* appelle la « bataille victorieuse de la démocratie » pour « arracher progressivement tout le capital à la bourgeoisie et centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'Etat ». Ce faisant, l'Etat du socialisme réel* règle son compte à cette anomalie historique et logique que constitue *un pouvoir économique dispersé au sein de la société civile*, alors que le pouvoir politique est déjà centralisé. Toutefois, en centralisant et en *unifiant ces deux pouvoirs*, il crée un système incompatible avec les règles démocratiques classiques d'accession au pouvoir et incapable de leur être soumis. La démocratie sociale évolue inévitablement vers la démocratie populaire ou ce qui lui ressemble le plus, l'Etat ayant désormais assez de pouvoir pour imposer cette évolution tout en empêchant le blocage du système.

Afin d'évaluer le rôle de la bureaucratie dirigeante, les « constantes du système » *par opposition* aux variables de l'élément humain sont examinées dans le cadre du capitalisme privé et du capitalisme d'Etat (« L'Etat en tant que classe »). Comme on ne saurait soutenir qu'en laissant la gestion à d'autres le propriétaire abandonne son pouvoir, on doit admettre que la bureaucratie, par rapport à l'Etat propriétaire, n'est en place qu'à titre précaire et que son pouvoir discrétionnaire est limité. La bonté ou la méchanceté des bureaucrates qui dirigent

* Le « socialisme réel » désigne la réalité des régimes d'inspiration (socialo-)communiste. Le terme est emprunté aux marxistes au pouvoir, qui l'ont forgé pour distinguer cette réalité-là, considérée comme « transitoire », de l'avenir radieux qui attend l'humanité, à savoir le « communisme », régime de surabondance absolue et de dépérissement de l'Etat. Dans la pratique, le socialisme réel est synonyme du *capitalisme d'Etat*, régime où l'Etat possède tous les moyens de production [F.G.].

l'Etat, leur « origine socio-économique » et celle de leurs parents sont des variables, tandis que les configurations respectives du pouvoir et de la dépendance qui caractérisent le capitalisme privé et le capitalisme d'Etat sont pour leur part des constantes. Dans les expressions telles que le « socialisme à visage humain », on peut juger à quel point le poids respectif que l'on attribue aux constantes du socialisme ou aux variables du « visage humain » peut relever des espoirs ou des craintes de chacun.

Dans le capitalisme d'Etat plus encore que dans les systèmes sociaux moins contraignants, chaque phénomène en entraîne nécessairement un autre et, lorsqu'on s'est débarrassé d'une contradiction, une autre surgit, exigeant à son tour d'être éliminée... La dernière partie, prospective, de l'ouvrage (« De la plantation ») décrit les principes d'un Etat propriétaire de tout le capital et qui, en conséquence, doit posséder aussi ses travailleurs. Les marchés des biens et des emplois, la souveraineté du consommateur, l'usage de la monnaie, les employés-citoyens libres de voter avec leurs pieds, sont des corps étrangers qui nuisent aux objectifs du capitalisme d'Etat. Dans la mesure où il parvient à les réduire, le système social en vient à acquérir les traits paternalistes de l'esclavagisme sudiste.

Les citoyens n'ont d'autre ressource que de devenir des serfs à de nombreux égards. Ils ne possèdent pas leur emploi : ils le doivent à autrui. Il n'y a « pas de chômage ». Les biens publics ne manquent pas trop et les « biens sous tutelle », tels qu'une nourriture saine ou les disques de Bach, sont abordables. Les salaires ne sont guère plus que de l'argent de poche, selon les critères du monde extérieur. On reçoit sa ration de logement, de transports publics, de soins médicaux, d'éducation, de culture, de protection civile *en nature* et non sous forme de bons (d'argent, il n'est même pas question) ce qui libère les sujets d'une redoutable

responsabilité attenante, celle d'avoir à choisir. Il en découle une convergence des goûts et des tempéraments (pourtant la dépendance est loin d'être générale, certains risquent même de devenir allergiques au système). L'Etat aura ainsi maximisé son pouvoir discrétionnaire, avant de découvrir en fin de parcours qu'il est tombé de Charybde en Scylla.

Un programme d'Etat rationnel donne implicitement naissance à un programme inverse pour des sujets rationnels, du moins au sens de leur faire savoir ce qu'il faut faire pour le favoriser ou au contraire l'empêcher. S'ils peuvent se purger de leurs préférences incohérentes pour plus de liberté et plus de sécurité, ou pour plus d'Etat et moins d'Etat à la fois, entreprise probablement plus difficile qu'il n'y paraît, ils sauront jusqu'à quel point ils veulent favoriser le programme de l'Etat ou lui résister. Leur sort en dépend.

1

L'Etat capitaliste

Violence, obéissance, préférence

*Préférer un système politique donné, c'est avoir une certaine idée
de son propre bien et du système politique
que l'on est censé préférer*

L'Etat commence généralement par la défaite de quelqu'un.

« La conquête est à l'origine de l'Etat » et « le contrat social est à l'origine de l'Etat », ne sont pas deux explications incompatibles. Dans un cas, on se place du point de vue de l'histoire réelle ; dans l'autre, on envisage la seule déduction logique. Les deux points de vue peuvent être simultanément valides. La recherche historique peut établir que (pour autant que l'on sache ce qui s'est passé) la plupart des Etats naissent parce qu'un peuple en a défait un autre, plus rarement parce qu'un chef de bande et ses séides l'ont emporté sur leur propre peuple, et presque toujours à la suite d'une migration. En même temps, certains axiomes largement

acceptés permettront d'« établir » (dans un sens différent) que des êtres rationnels à la recherche de leur bien propre trouvent leur avantage à se soumettre à un monarque, à un Etat. Puisque ces deux types d'explications se placent à des niveaux totalement différents, il ne sert à rien d'essayer de déduire l'un de l'autre ou de donner le pas à l'un par rapport à l'autre. Et il n'est pas non plus raisonnable, sous prétexte que ces Etats sont nés et ont prospéré, d'en déduire que s'y soumettre a paru rationnel à des individus à la recherche de leur bien propre, sinon ils ne se seraient pas laissés faire sans combat préalable.

Examinons à la lumière de cette analyse une tentative très bien vue pour concilier l'origine violente de l'Etat telle que nous l'enseigne l'histoire avec la « volonté rationnelle du sujet » qui sous-tend les modèles philosophiques de type « contrat social¹ ». Selon son auteur, quiconque vit à l'état de nature évalue les profits éventuels qu'il peut tirer de cet état de nature et les compare avec ceux qu'il tirerait d'une société civile dotée d'un Etat. Le second terme de la comparaison étant jugé plus avantageux, encore faut-il évaluer le profit actualisé qui peut en résulter. Amener tout le monde à conclure le contrat social qui permet de passer de l'état de nature à la société politique est un processus qui prend du temps. Les revenus plus élevés attendus de la création de l'Etat ne sont pas pour demain et le profit actuel est mince au vu de ce que procure déjà l'état de nature, et ceci n'est pas assez mobilisateur pour susciter le ralliement de tous au contrat social. En revanche, la violence permet la création rapide d'un Etat, et le surcroît de revenus engendré par l'existence de cet Etat commence à rentrer rapidement. La comparaison entre la valeur actuelle des revenus dans un Etat qui s'est constitué lentement et pacifiquement par la négociation d'un contrat social, et celle des revenus dans un Etat ayant vu le jour grâce au raccourci de la

violence, démontre que ce dernier est plus avantageux. Ainsi, un être rationnel désirant maximiser son revenu pourra accepter de subir la violence si c'est un autre qui institue l'Etat, ou l'infliger lui-même s'il en est le fondateur. Le lecteur pourrait ou bien en déduire (bien que telle n'ait pas été l'intention de l'auteur) que c'est la raison pour laquelle la plupart des Etats sont issus non d'une négociation pacifique mais de la violence, ou encore que cette théorie de la motivation rationnelle n'est pas incompatible avec une fondation par la violence, quelle qu'ait été la cause historique d'un événement donné.

Tout comme dans les précédentes théories du contrat, ce type de construction en arrive un peu trop facilement à la conclusion que les sujets se seraient authentiquement réjouis *a posteriori* de la violence qui a présidé à l'avènement de l'Etat, puisque la création et le développement de tout Etat s'accompagnent de violence, et qu'il serait raisonnable de se soumettre benoîtement à celle qui aura conduit à le fonder, étant donné qu'on le désirait mais ne parvenait pas à le créer. En filigrane, on trouve l'hypothèse préalable que l'Etat, quelle que soit son origine violente ou non violente, serait véritablement au service du peuple dans la recherche de son bien propre.

Paradoxalement, on ne donne presque jamais à cette construction hypothétique la forme plus générale qui admettrait que le signe du bilan global puisse être différent. Dans ce cas, on mettrait dans une colonne ce que l'Etat apporte et de l'autre ce qu'il empêche, et à partir du contenu empirique des termes « apports » et « contraintes » on pourrait établir un bilan. Autrement dit, l'hypothèse pourrait être formulée comme suit : « l'Etat aide ou nuit à certains, il en favorise et en gêne d'autres, et n'affecte en rien le reste. » Ceux qui subissent l'emprise de l'Etat reçoivent à la fois concours et contraintes à des degrés variables et selon des

modalités différentes. A moins que, par extraordinaire, l'ensemble de ceux qui souffrent des actions publiques ne soit vide (chacun étant soit favorisé, soit hors de cause), la somme algébrique est une question de pondération relative entre les bénéficiaires des aides et les victimes des impositions. Dès lors, le fait que nous nous heurtons d'emblée au problème des *comparaisons interpersonnelles* prouve que nous allons enfin dans la bonne direction, et que nous nous acheminons vers les questions fondamentales de la philosophie politique.

Si tant est qu'il y eût jamais des hommes vivant à l'état de nature (et de toute manière c'est une vérité historique maintes fois confirmée qu'il fallait une certaine violence pour que l'Etat pût s'imposer à eux), on peut se demander pourquoi la théorie politique classique considère comme allant de soi qu'ils ont opté librement pour l'Etat. La question en fait se scinde en deux, l'une *ex ante* : « les hommes vivant à l'état de nature lui préfèrent-ils l'Etat purement et simplement ? », et l'autre *ex post* : « une fois citoyens d'un Etat *dûment constitué*, n'est-il pas possible de dire qu'ils lui préféreraient l'état de nature ? ». Ces questions permettent d'affirmer avec beaucoup de vraisemblance que les préférences des individus sont d'une certaine façon liées au contexte politique dans lequel ils se situent². Cela dit, présentées ainsi, les choses paraissent assez curieuses. Quand des sociologues affirment savoir que Tartempion préfère le thé au café parce qu'il l'a dit lui-même ou parce qu'il a bu du thé alors qu'il aurait pu choisir du café, ils se réfèrent à des objets supposés connus de Tartempion, objets entre lesquels il a le choix. Mais les difficultés se font jour lorsque Tartempion exprime un choix entre des options que, dans la meilleure des hypothèses, il ne connaît que par ouï-dire. Les choses se compliquent encore lorsque ses préférences affichées ne peuvent plus se traduire par un choix pratique, parce que les solutions envisagées sont purement et simplement irréalisables.

Les citoyens qui vivent sous la coupe d'un Etat n'ont en principe jamais connu l'état de nature (et *vice versa*), et n'ont aucune possibilité de troquer l'un pour l'autre. Affirmer le contraire relève de l'anachronisme historique ou de l'absurdité anthropologique. Dans ces conditions, sur quels fondements pourra-t-on formuler des hypothèses sur les mérites relatifs de l'institution étatique et de l'état de nature³ ?

Il apparaît que chez certains Indiens d'Amérique du Sud (mais le cas pourrait tout aussi bien se produire ailleurs) on s'est rendu compte qu'un accroissement de l'unité démographique augmenterait les probabilités de création d'un Etat, parce que cela impliquerait des guerres à une échelle plus vaste qui conduiraient à changer leur forme. Un chef de guerre soutenu par un groupe de guerriers quasi professionnels peut forcer le reste de la population à lui obéir durablement. Dans un livre qui devrait figurer en bonne place dans toute bibliographie sur le contrat social, Pierre Clastres raconte comment les Tupi-Guaranis réussissaient autrefois à enrayer ce processus par des exodes massifs vers des contrées lointaines et redoutables sous la conduite d'un prophète, dans l'espoir d'échapper à une menace encore plus redoutable : l'assujettissement à l'Etat, qu'ils identifiaient avec le mal⁴. Les Indiens étudiés par Pierre Clastres vivent évidemment dans un « état de nature » défini non par le *niveau technique* de sa civilisation, mais *par la nature du pouvoir politique*. Leurs chefs peuvent *persuader*, mais ne peuvent pas *ordonner*. Pour arriver à leurs fins, ils doivent s'en remettre à leur art oratoire, à la largesse de leur hospitalité et à leur prestige. Et ce prestige vient en partie de ce qu'ils se risquent rarement à intervenir dans une affaire où la simple exhortation serait sans effet. Ces Indiens n'ont aucun appareil officiel pour imposer aux autres une soumission quelconque, et il ne leur viendrait pas à l'esprit de choisir par contrat de se soumettre au chef,

aussi souvent qu'ils puissent tomber d'accord avec lui dans les décisions au cas par cas.

Pour Clastres, la véritable société d'abondance, c'est chez eux qu'il faut la rechercher ; ils peuvent facilement produire des excédents mais choisissent de ne pas le faire, deux heures de travail par jour étant, d'après eux, amplement suffisantes pour pourvoir à leurs besoins. Bien que la production soit très restreinte, la propriété privée n'en existe pas moins : sans elle, ils ne pourraient recevoir des hôtes chez eux ni inviter les autres à des festins. La division du travail, donc le capitalisme, ne se heurte à aucun obstacle majeur, mais personne n'attache de valeur aux biens qui en seraient issus le cas échéant. Le travail est objet de mépris. La chasse, le combat, les histoires qu'on se raconte et les fêtes sont bien plus appréciés que les fruits d'un éventuel labeur. Et la question est évidente : est-ce en raison d'un choix délibéré que les Indiens détestent la relation hiérarchique d'obéissance inhérente à la notion d'Etat, et préfèrent rester à l'état de nature ? Ou bien est-ce le fait de vivre dans l'état de nature qui les prédispose à aimer par-dessus tout les avantages, matériels et immatériels, que leur milieu leur procure ordinairement ?

Marx froncerait sûrement les sourcils devant cette manière de poser la question qui ferait, à ses yeux, la part trop belle aux goûts et aux choix personnels. Pour lui, l'agriculture de subsistance, la cueillette et la chasse étaient probablement des phénomènes de l'existence, c'est-à-dire de l'« infrastructure » tandis que les institutions étatiques étaient des phénomènes de la conscience, de la « superstructure ». Ce seraient donc les secondes qui auraient été déterminées par les premières. Or, Clastres affirme l'inverse⁵. D'un point de vue logique, (à la différence du point de vue historique) les deux manières de voir sont justes, de même que c'est aussi bien la poule qui est issue de l'œuf que l'œuf qui sort

de la poule. Mon propos est ici que les préférences émises en matière d'institutions politiques découlent très largement de ces institutions mêmes. Les institutions politiques agissent ainsi à la manière d'une drogue qui provoque, soit une *dépendance*, soit des *réactions de rejet*, soit les deux à la fois, les effets produits n'étant pas les mêmes chez tout le monde. Si tel est le cas, les théories qui prétendent que « le peuple » en général (Hobbes, Locke, Rousseau), ou « la classe dirigeante » (Marx, Engels) institue le régime politique qui lui convient, doivent être accueillies avec la plus grande circonspection. Inversement, le point de vue de Max Weber, selon lequel la plupart des situations historiques sont largement non voulues, mérite un préjugé favorable ; c'est ainsi que l'on peut cerner avec le moins d'inexactitude une grande partie des relations qui existent entre l'Etat et ses sujets.

Le droit de propriété et le contrat

Est capitaliste tout Etat qui considère que le droit de propriété n'a nul besoin de justification particulière, et s'abstient de toute ingérence « pour leur bien » dans les contrats conclus par les personnes

L'origine de la propriété capitaliste est le Droit du premier utilisateur.

C'est la reconnaissance de ce principe qui permet de passer de la simple possession à la propriété légitime, à un titre de propriété reconnu, indépendamment des *particularités* de la chose possédée, de l'*identité* du propriétaire et de l'*usage* qu'il peut faire de son bien. Tout Etat qui reconnaît le droit de propriété sur ce fondement (il peut bien entendu y en avoir d'*autres*) remplit l'une des conditions nécessaires pour être un « Etat capitaliste » au sens où je l'entends ici (et qui deviendra

parfaitement clair à mesure de mes développements). La *rareté* n'annule pas le titre de propriété ; celui-ci ne dépend *ni du mérite, ni du statut social* du propriétaire, et n'entraîne aucune obligation. La référence à la « rareté » nécessite un éclaircissement. Ce que j'entends par là est que si je possède légitimement un hectare, alors je peux en posséder un million, même si, selon l'expression célèbre de Locke, il n'en reste pas autant « en quantité et en qualité » pour autrui. La possession n'est pas mise en cause par la rareté du produit possédé ni par la convoitise de ceux qui n'en possèdent pas. Dans un Etat capitaliste, l'accès aux biens rares est réglé par le prix et par l'échange et non par une autorité souveraine, de quelque manière que celle-ci ait été constituée.

Ceux qui, depuis toujours, ont été abreuvés de notions telles que l'« accumulation primitive du capital », la « division du travail » et l'« appropriation de la plus-value » comme source d'accumulation permanente, pourraient bien s'insurger contre cette manière d'envisager l'origine du capital et l'essence de l'Etat capitaliste. Il va de soi qu'on n'a pratiquement jamais « trouvé » le capital comme par enchantement, et qu'il provient pour sa plus grande part d'une accumulation. Qui plus est, partir des « rapports de production » (ce qui, comme l'a démontré Plamenatz, ne signifie rien d'autre que des rapports de propriété, « si tant est qu'ils existent⁶ ») pour en arriver aux « moyens de production », c'est-à-dire aux objets possédés revient, tant pour les marxistes que pour la majorité des non-marxistes, à mettre la charrue devant les bœufs. Pourtant, ce n'est pas — du moins généralement — un changement des moyens de production ni des techniques qu'on leur applique qui les transforme en propriété capitaliste. Les terres possédées par les grandes familles aristocratiques françaises et allemandes jusqu'à la guerre de Trente Ans ne l'étaient en fait qu'au sens le plus restrictif du terme. C'était un moyen de production et non une propriété

capitaliste au sens strict comme en Angleterre et en Italie. En ce qui concerne l'Angleterre, par exemple, les biens fonciers de la grande et petite noblesse peuvent, à partir du XVI^e siècle, être légitimement considérés comme une propriété capitaliste, et ce sont eux qui ont servi de moteur principal à l'essor du capitalisme. Si les échanges maritimes et l'enrichissement liés au commerce ont connu leur essor, à la fin du règne des Tudors et sous les Stuarts, c'est en grande partie grâce aux sommes qu'y investissaient les propriétaires terriens. La détention non capitaliste (j'évite à dessein l'emploi du mot « féodal ») de la terre est généralement attribuée en échange d'un service, sa possession pérenne reposant sur l'attente (plus ou moins fondée) que le service sera rendu dans l'avenir. C'était le cas aussi bien du seigneur propriétaire terrien qui avait l'obligation plus ou moins directe de servir son suzerain que du serf attaché à son service⁷. L'une des caractéristiques historiques de l'évolution de la société anglaise est que la détention de la terre y fut très rapidement exemptée de toute contrepartie obligatoire, si ce n'est, suivant une règle non écrite et au demeurant fort peu contraignante, l'administration de la justice locale et la gestion des œuvres de charité. Et encore, ce faisant, le seigneur *se substituait* à l'Etat ; il ne le *servait* pas.

Le paysan de la Russie centrale et septentrionale se voyait attribuer dans un village une certaine quantité de terre en fonction de qui il était et du nombre d'adultes que comportait sa famille. Son droit de propriété dépendait ainsi de son statut social, de ses besoins et de son aptitude à travailler la terre. De loin en loin, à mesure que ses besoins et ceux des *autres* familles évoluaient, l'assemblée de paysans influents dirigeant l'*obchtchina** pouvait lui retirer ses parcelles de terrain et lui en donner d'autres, plus petites

* *Obchtchina* (община) se traduit par « communauté » [N.d.T.].

et moins bonnes. Cependant, toute transaction était interdite à l'intérieur du village ; autrement, la terre aurait été transformée en propriété capitaliste. Lorsqu'un agriculteur américain « trouvait » une terre sur la « Frontière » ou la revendiquait au titre de la loi sur les concessions (*Homestead Act*) de 1862, il s'agissait de propriété capitaliste, de même que s'il avait acheté son bien à un autre exploitant s'étant prévalu de la même loi. En revanche, l'atelier, les outils et le stock d'un maître de corporation artisanale n'en étaient pas une, à la différence de ceux de son successeur, le petit artisan entrepreneur régi par la *Gewerbefreiheit* qui, à peu de choses près, utilisait pourtant le même atelier, les mêmes outils et le même stock⁸. Contrairement à son prédécesseur le maître de corporation, peu importait qui il était et comment il dirigeait sa boutique. Ce qui fait que l'un était capitaliste et l'autre seulement pré-capitaliste n'était ni le volume de leurs affaires ni le recours au travail d'autrui. Dans les deux cas, une « plus-value » était dégagée, qui pouvait être encaissée par le propriétaire. Cependant, à l'exception peut-être de l'Italie au Nord des Etats pontificaux, le droit d'un maître de corporation à faire du commerce était subordonné non seulement au respect d'impératifs de production, de prix et de qualité, mais encore à sa personnalité et son mode de vie.

Un droit de propriété qui ne dépend ni de la naissance ni d'une distinction quelconque, ni d'un service exécuté ou d'une épreuve réussie, ni de tel ou tel comportement en société mais se contente d'*exister par lui-même*, n'en est évidemment pas moins un phénomène idéologique. Le reconnaître est la marque distinctive de l'idéologie d'un Etat capitaliste, tout comme obéit à une idéologie qu'on peut indifféremment appeler démocratique, progressiste, socialiste ou n'importe quelle combinaison de ces termes, la propriété qui doit pour exister être réputée conforme à un quelconque *principe d'utilité ou de justice*

sociale, d'égalité ou d'efficacité, et sera donc confisquée ou du moins *altérée par la force* si l'on juge qu'elle ne s'y est pas conformée.

On ne sera pas surpris que cette relation logique qui lie le principe de la première mise en valeur comme fondement de la propriété à l'Etat capitaliste fonctionne dans les deux sens. Comme toutes sortes d'autres fonctions qui forment implicitement la base des sciences sociales, elle ne met pas en scène une variable explicative et une variable dépendante, ni une relation indubitable de cause à effet. Elle signifie en fait qu'il faut un Etat capitaliste pour accepter et défendre une conception non prescriptive et fondamentalement objectiviste de la propriété, et qu'il faut cette forme stricte de propriété, indépendante de toute contingence extérieure, pour faire de l'Etat un Etat capitaliste.

Il existe cependant une seconde condition que le capitalisme doit remplir et qui, tout en étant distincte de la première, lui reste néanmoins indissolublement liée. Il s'agit de la liberté des contrats. Lorsque, comme c'était presque toujours le cas dans l'Europe médiévale, la possession impliquait de lourdes obligations, et qu'elle était réservée aux personnes de statut ou autres caractéristiques bien particuliers, sa pure et simple aliénation par contrat de gré à gré n'aurait pu être tolérée par le souverain. Même le contrat de mariage devait recevoir l'aval de l'Etat, et c'était encore le cas au XVIII^e siècle dans les grandes familles. Si la propriété a de plus en plus été régie par le contrat et non plus par le statut social, c'est parce que les servitudes en nature qui la frappaient avaient été remplacées par de l'argent et qu'en outre, ces obligations avaient fini par ne plus être liées au possesseur mais à la chose possédée (non plus au *marquis* mais au *marquisat*), de telle sorte que l'Etat ne perdait rien en autorisant l'acquisition de biens fonciers par des fermiers généraux parvenus ou par des magistrats ayant acheté leur charge. C'est en

vertu du même principe que la prison pour dettes a cédé la place à l'hypothèque définitive ou à la mise au passif du bilan pour les entreprises, permettant ainsi un transfert de propriété, avant même que ne se généralise la pratique de la responsabilité limitée.

La liberté de contracter, condition *sine qua non* d'un Etat capitaliste, s'entend de la possibilité pour l'inventeur non seulement de conserver ce qu'il a trouvé, mais encore de transmettre tous ses droits à un tiers aux conditions de son choix, lequel tiers peut par extension en faire autant avec un autre. L'Etat capitaliste doit donc faire en sorte que la liberté des contrats l'emporte sur des notions telles que le *statut* personnel, la bienséance ou même la notion de « juste » contrat (*juste* salaire ou *juste* prix).

Si, par hypothèse, les biens du monde entier étaient divisés en « lots » constitués au hasard et non appropriés, et si chacun ramassait l'un de ces lots avec un bandeau sur les yeux, tout le monde pourrait, une fois les bandeaux enlevés, comparer son lot avec celui du voisin et nous aurions ainsi un cadre propice à une combinaison des différents régimes juridiques évoqués plus haut : libres statuts et contrats, et justice des contrats. Supposons maintenant que certains lots contiennent des toques en castor, que telles personnes adorent ces toques plus que tout, alors que telles autres s'en moquent, qu'aurions-nous donc ? Après une certaine effervescence, chacun repartirait muni de ce qu'il aime le plus à condition bien entendu que la composition initiale des lots le lui ait permis. Si (comme ce fut le cas avant que les peaux canadiennes n'inondent le marché européen à la fin du XVII^e siècle) l'on interdisait aux classes inférieures de la société de porter des toques en castor, leur valeur chuterait et même, nombre d'échanges de toques contre d'autres objets ne pourraient pas avoir lieu dans ce cas ; en effet, certaines personnes de rang assez élevé pour posséder des toques, mais n'aimant

pas le castor, conserveraient leurs toques bon gré mal gré faute de pouvoir trouver preneur. En outre, si une autorité avait le droit d'annuler les contrats « injustes », et si cette autorité décrétait que le « juste » prix du castor est celui qui a toujours été pratiqué, le nombre des échanges possibles serait encore plus restreint : il se limiterait aux grands amateurs de castor, appartenant à la haute société et disposés à payer le « juste » prix. Nombre de toques iraient au rebut, puisque leur propriétaire ne pourrait ni les porter, ni les échanger.

Il en va de même dans un domaine moins farfelu, si l'on suppose que les lots contiennent toutes sortes de talents, d'aptitudes, de connaissances et de force physique, ainsi que toute une variété d'offres d'emploi faisant appel à ces talents, aptitudes ou force physique. Etant donné le caractère aléatoire de la distribution, on peut s'attendre à une totale inadaptation dans la *composition* de chaque lot, entre d'une part les dons et les aptitudes, et d'autre part, les occasions de les utiliser. La condition du statut social et la prohibition des conventions réputées « injustes », comme l'institution d'un salaire minimum ou d'une « grille des salaires » obligatoire, interdirait au moins une partie de l'harmonisation *entre* les lots. Dans un tel contexte, l'Etat capitaliste est naturellement celui qui n'imposera à la liberté des contrats⁹ aucune condition de « justice sociale », laissant les vieilles idées qui leur avaient donné naissance se déliter sous la vague (si elle existe) de l'idéologie capitaliste et des exigences de la pratique capitaliste de l'entreprise. (Cependant, l'Etat qui bannirait activement et abolirait les règles anciennes pourrait prendre goût aux édits et aux interdictions en général et par conséquent ne resterait donc pas un Etat capitaliste très longtemps.)

Pareto a précisé comment une réorganisation volontaire, par chaque propriétaire, du contenu des lots attribués au hasard aboutirait à la « meilleure » réparti-

tion possible des biens existant dans le monde. Si deux adultes consentants concluent un contrat, sans qu'il y existe des preuves objectivement constatables d'une contrainte viciant l'accord des volontés (le fait par exemple que le contrat *semble préjudiciable à l'une des parties* ne suffit pas à établir l'existence d'un vice de consentement), nous admettons qu'à première vue les co-contractants préfèrent ledit contrat, avec ses conditions, à une absence de contrat (il suffit en fait que l'un d'eux désire arriver à un accord et que l'autre, à défaut de le vouloir, n'y soit pas hostile). On peut aussi tenir pour vrai (bien que cela soit un peu moins sûr) que, parmi tous les contrats que les deux parties pouvaient signer étant donné leur situation respective, il n'en existe aucun autre qui aurait pu être jugé plus avantageux par l'un des co-contractants, l'autre étant au pire indifférent. En outre, s'il est impossible de démontrer que le contrat viole les *droits* d'un tiers (même s'il a des chances de porter atteinte à ses *intérêts*) alors personne, ni le tiers lui-même ni l'un de ses soi-disant défenseurs, n'a le droit d'entraver l'exécution du contrat tel que conclu entre les parties. L'annulation du contrat ou la modification *ex post* des conditions par la force tout en contraignant les parties à rester liées par le contrat ainsi modifié, sont des « entraves » typiquement réservées à l'Etat (cf. pp. 151-155).

La condition où « il n'est pas démontré que le contrat viole les droits d'un tiers » n'est évidemment ni simple ni commode à constater, même si c'est au bon endroit qu'elle fait porter la charge de la preuve. Il arrive qu'on la laisse reporter dans l'autre sens : c'est alors aux parties contractantes de prouver qu'elles ne violent pas les droits des tiers. (Nous avons là une description assez correcte des pratiques courantes de certaines agences réglementaires américaines.) Les normes au nom desquelles on prétend juger des droits d'une tierce personne affectée par un contrat auquel elle n'est pas

associée dépendent de la culture et de l'idéologie ; et même ainsi, il y a matière à contentieux. Par exemple, en restant dans le cadre de la culture et de l'idéologie capitalistes, viole-t-on les droits du moins-disant si on ne lui attribue pas le contrat, dans le cas où l'appel d'offres ne prévoyait aucune disposition explicite à ce sujet ? Faut-il nécessairement embaucher le candidat le plus qualifié pour un emploi ? Peut-on changer la destination d'un terrain si son affectation initiale fait subir un trouble de jouissance aux voisins ? On peut apporter à ces questions des réponses différentes, tout en restant dans un cadre capitaliste. La jurisprudence capitaliste peut parfois être assez restrictive dans son interprétation des « droits des tiers, » et une certaine prudence est de mise pour qu'on puisse se permettre d'affirmer qu'un Etat viole effectivement la liberté des contrats, et que cela prouve son hostilité au capitalisme.

Ce qui, à l'inverse, constitue une violation caractérisée de la liberté de contracter est le fait d'interdire un contrat ou de modifier ses conditions par la force si les raisons invoquées ne sont pas les droits des tiers (par exemple pour fausser les termes de l'échange au bénéfice d'une des parties). Accepter ces raisons reviendrait à prétendre qu'un co-contractant serait capable de *violer délibérément ses propres droits*, et que l'Etat devrait l'en empêcher, sa fonction étant précisément de faire respecter les droits légitimes des personnes. Cette notion entraîne une foule d'autres arguments permettant de prétendre que tel ou tel aurait besoin d'être « protégé contre lui-même », comme dans le dilemme célèbre (qui pose d'ailleurs d'autres problèmes) auquel conduit la liberté pour tout individu de choisir de se faire esclave¹⁰. On peut aboutir à la négation de la liberté des contrats à partir d'une argumentation fondamentalement différente si l'on prétend qu'en acceptant certaines conditions du contrat un individu *méconnaîtrait ses intérêts ou ses préférences véritables*. La justification d'un tel déni n'est

plus alors le droit des personnes ni *a fortiori* le caractère contradictoire des droits d'un même individu, mais son *utilité* pour lui, telle qu'elle pourrait être appréciée de l'extérieur par l'observateur bien intentionné. C'est à ce titre que la Prohibition par exemple interdisait à des individus d'acheter du whisky sous prétexte que leurs préférences *réelles* (c'est-à-dire « rationnelles », « fondamentales », « à long terme » et « convenables », par opposition à des préférences superficielles) allaient prétendument à la sobriété. On pourra certes invoquer la faiblesse de leur volonté, pour justifier la distinction entre la simple préférence démontrée pour le whisky et la préférence éclairée pour la sobriété mais c'est ce type d'argument qui justifie également d'autres formes de paternalisme : le paiement des salaires en nature, les prestations en nature que fournit l'Etat-providence (par exemple en matière de santé, d'assurance et d'enseignement obligatoires) au lieu de les distribuer sous forme d'espèces à chaque personne afin qu'elle les dépense comme bon lui semble à *elle*.

L'idée que se fait autrui du bien — ou de l'utilité — d'une personne, son interprétation de ses préférences réelles ou de ses intérêts à long terme, voilà un motif d'immixtion dans sa liberté de conclure les contrats qu'un partenaire adulte consentant sera prêt à accepter si, et seulement si, il va de soi que la véritable fonction de l'Etat est d'utiliser son monopole de la force pour imposer l'idée que Machin se fait du bien de Chose ; que Machin soit l'observateur bienveillant évoqué tout à l'heure ou qui que ce soit d'autre, une majorité d'électeurs, un illustre Institut de Recherches Psycho-Socio-Economiques ou l'Etat lui-même. On peut faire une distinction entre les différentes sortes d'Etats suivant les éventuelles inspirations qu'ils prétendent suivre en la matière. Le critère de l'Etat capitaliste est précisément qu'il ne s'en remet à aucune « autorité », mais donne le pas à la liberté des contrats ce qui, bien entendu,

inclut la liberté de n'en conclure *aucun*. On peut anticiper sur le chapitre 2 et dire d'une manière générale que tous les autres Etats déclarent s'inspirer d'une ou plusieurs « sources d'autorité ». Nous verrons qu'en fait, la manière dont l'*Etat* choisit la source dont la conception du Bien fera autorité reflète uniquement *l'idée que lui-même s'est déjà faite* du Bien ; car il choisira pour guide des âmes-sœurs, des intellectuels de sa famille de pensée. Choisir tel ou tel conseiller, ou telle ou telle proposition faite par un conseiller, équivaut à faire ce que l'on souhaitait faire dès le départ. En décidant de s'attacher au bien d'un tel ou d'un tel, l'Etat ne fait que poursuivre ses propres objectifs ; c'est presque un pléonasma que de le dire. Il faut donc examiner d'un peu plus près quels sont les buts poursuivis par l'Etat.

Les contours de l'Etat minimal

Etre indifférent aux satisfactions que donne le pouvoir conduit l'Etat à limiter de lui-même le champ de ses interventions

Que l'Etat se réduise lui-même à un minimum est peut-être étrange ; mais cela n'est en soi nullement irrationnel.

Une théorie de l'Etat capitaliste, ou du moins une définition approximative de celui-ci, impliquant qu'il respecte la liberté de conclure les contrats qui ne violent pas les droits des tiers, semble présenter des lacunes, de même qu'un tel Etat peut sembler incomplet par rapport aux normes habituelles. Quels sont, en effet, les *droits* desdits tiers que l'Etat a le devoir de protéger, comment les différencier des *prétentions* sans fondement qu'il lui faut au contraire déclarer irrecevables ? La liste est longue des griefs éventuels que peut nourrir une tierce personne à l'encontre de tel ou tel contrat.

Il faut donc créer un droit positif, avec son appareil d'exécution, aussi bien pour définir le type de demandes auxquelles il convient ou non de faire droit que pour réduire la zone d'incertitude (et donc d'arbitraire) qui sépare les deux catégories. A partir du moment où un Etat existe, c'est à lui de jouer ce rôle.

On peut présumer que, dans l'état de nature, un système de contrats de coopération volontaire apparaîtrait pour résoudre ces problèmes, comme ce serait le cas pour tous ceux que l'on considère généralement comme relevant de l'Etat, bien que l'on n'ait aucune certitude quant à l'établissement d'un pareil système ni quant aux formes qu'il prendrait. A partir du moment où un Etat est constitué, une bonne partie au moins de ces arrangements non contraignants cesseront forcément d'être viables, à supposer qu'on ait seulement pu les mettre sur pied. Dans l'état de nature, en revanche, quiconque n'apprécie pas la manière dont se présente un arrangement volontaire n'a qu'une alternative : ou bien accepter les choses telles qu'elles sont, ou bien chercher à les modifier par la persuasion, de peur de compromettre, en cas d'échec des négociations¹¹, l'ensemble du projet et des avantages qu'on en escomptait. La crainte d'en arriver là incite chacun à faire les concessions qui permettent de débloquer la situation.

En présence d'un Etat, en revanche, le membre dissident possède une raison supplémentaire de se montrer intransigeant dans son refus d'un accord amiable (et les autres membres une raison de plus de relever le défi). En effet, quiconque, dissident ou coopérant, n'a pas gain de cause peut toujours en appeler à l'Etat pour faire valoir son bon droit. Ainsi, quel que soit le gagnant, l'accord, de volontaire devient forcé. C'est le même raisonnement, mais en inversant les termes, que l'argumentation de Kant sur le droit du sujet de s'opposer au souverain : si ce droit existait (ce que nie Kant) il faudrait un arbitre habilité à juger

du désaccord. Le souverain cesserait d'être souverain, et l'arbitre prendrait sa place. Inversement, s'il *existe* un souverain, celui-ci *exigera* que les doléances des plaignants lui soient adressées car, à partir du moment où il existe une instance d'appel, on est moins fondé à concéder des compromis à titre privé. Ce que l'Etat doit faire pour rendre supportable sa propre vie et celle des moins chicaneurs de ses sujets, c'est édicter des lois aussi claires que possible pour permettre de deviner dans quel sens il jugerait certains cas précis faisant l'objet d'un appel (ce qui en éliminerait bien d'autres), et aussi fournir une description générale de ceux qu'il jugerait irrecevables¹².

En admettant que, si l'Etat existe, il se chargera d'une manière ou d'une autre de régler les litiges issus des plaintes des tiers, quelles sont donc les lignes directrices qu'un Etat capitaliste adopterait pour ce faire tout en restant capitaliste, c'est-à-dire champion de la liberté des contrats ? Il n'est pas question ici d'établir un modèle, une sorte de *Code capitaliste* destiné à régir un tel Etat, et ce d'autant moins qu'on peut raisonnablement penser qu'il y aurait plus d'un seul Code, avec d'importantes variations sur les mêmes thèmes, qui soit capable de s'accorder avec ces conditions essentielles du capitalisme que sont la propriété inconditionnelle et la liberté des contrats. La manière la plus économique de faire comprendre l'inspiration commune à ces différents Codes est peut-être de dire que s'il existe un Etat décidé à respecter les principes évoqués plus haut (ce qui n'implique pas d'affirmer qu'il puisse réellement exister), ce doit en être un qui cherche ses satisfactions *ailleurs que dans l'exercice du pouvoir*.

Une telle affirmation pourra paraître sibylline au point d'exiger quelques développements. Lorsque nous réfléchissons à la notion de choix, nous présumons au moins tacitement que derrière tout choix, il y a un

projet, un but poursuivi. On disait même autrefois que les consommateurs recherchent des satisfactions comme les producteurs cherchent le profit, et que l'on peut considérer ou non que ces choix sont rationnels dans l'optique d'une hypothèse correspondante de maximisation. Mais quel(s) est (sont) le(s) but(s) recherché(s) par l'Etat, et quelle maximisation peut-il invoquer pour fonder en raison sa conduite ? On peut apporter plusieurs réponses, avec des degrés fort divers de sincérité et de sérieux : la somme totale des satisfactions de ses citoyens, le bien-être d'une classe particulière, le produit intérieur brut, la puissance et la gloire de la nation, le budget de l'Etat, les impôts, l'ordre et la symétrie, la stabilité de son propre pouvoir (je développe la question plus loin pp. 356-362). Les *maximandes* les plus probables, si on les examine attentivement, exigent de l'Etat qu'il dispose de moyens particuliers s'il veut pouvoir les satisfaire. Qui plus est, pour orienter le cours des choses, maîtriser la situation et agir sur les *maximandes*, son intérêt est d'avoir plus de pouvoir et non moins (pour augmenter ses bénéfices, par exemple, pour élargir son territoire plutôt que de se borner à accroître son influence sur un secteur donné). Même si certains de ces *maximandes* n'exigent pas un pouvoir immense pour être réalisés (des projets immatériels par exemple, comme l'observation paisible de papillons rares), cela aurait-il un sens pour l'Etat qui les recherche, de se lier les mains volontairement en renonçant par avance à l'ensemble des mécanismes lui permettant d'exercer son pouvoir, et à la riche diversité des leviers que sa politique peut manipuler ? Ne pourraient-ils pas être bien utiles un jour ou l'autre ?

Or, ma définition de l'Etat capitaliste exige de lui qu'il opte pour une sorte de désarmement unilatéral et s'impose une règle d'abstention vis-à-vis de la propriété de ses sujets ainsi que de leur liberté de conclure des contrats entre eux. Un Etat dont les objectifs, pour être

atteints, nécessiteraient un fort pouvoir de gouverner, ne se résignerait qu'à contrecœur à pareille abnégation. C'est en ce sens que l'on peut dire que les objectifs de l'Etat capitaliste, quels qu'ils soient — et il n'est même pas indispensable de chercher en quoi ils consistent — se trouvent *ailleurs que dans l'exercice du pouvoir*.

A quoi être un Etat peut-il donc servir à l'Etat ? S'il ne tire satisfaction que des *maximandes* « métagouvernementaux », la chasse aux papillons ou la tranquillité personnelle pure et simple, pourquoi ne pas s'arrêter et *abdiquer* ? La seule réponse plausible qui vienne à l'esprit est la suivante : l'objectif de l'Etat est de maintenir les *autres* à l'écart, de les empêcher *eux* de s'emparer des leviers de l'Etat et de tout gâcher, avec les papillons, la tranquillité, et le reste. La raison d'être toute particulière de l'Etat minimal réside justement dans le fait de laisser peu de prise aux extrémistes pour l'accaparer et le révolutionner si par quelque perversité du sort ou de l'électorat, ces *mêmes* extrémistes devenaient l'Etat.

L'héritage d'une administration forte et centralisée explique en partie le succès de la Terreur jacobine et de Bonaparte. Dans ce qui constitue peut-être le passage clef de *L'Ancien Régime et la Révolution* (livre III, chap. VIII), Tocqueville reproche à l'ancien régime d'avoir placé le gouvernement au-dessus de chaque sujet pour être « son précepteur, son tuteur et au besoin son oppresseur », créant ainsi « des facilités prodigieuses », toute une panoplie d'institutions égalitaires qui se prêtaient au despotisme et que le nouvel absolutisme a trouvées, prêtes à l'emploi, au milieu des décombres de l'ancien.

Marx a également très bien vu quel avantage avait représenté pour la Révolution française, « la gigantesque organisation bureaucratique et militaire, dotée d'un ingénieux appareil d'Etat » mis en place par le régime qu'elle avait renversé.

« Ce réseau parasite et calamiteux qui enserre la société française dans ses rets et asphyxie chacun de ses pores est né sous la monarchie absolue. Les privilèges seigneuriaux des propriétaires et des villes se sont transformés en autant d'attributs du pouvoir de l'Etat... La première Révolution française [...] devait inévitablement accroître l'étendue de ce que la monarchie absolue avait commencé : la centralisation et en même temps les domaines, les attributs et les agents du pouvoir gouvernemental. Napoléon perfectionna cet appareil d'Etat¹³. »

Par conséquent, ce n'est pas l'Etat qui se méfie de *lui-même* et qui préférerait ne pas disposer des puissants outils et leviers de commande, de peur d'en faire un mauvais usage. Il sait que *lui* ne pourrait en aucun cas être tenté de mésuser du pouvoir. Ce sont ses *rivaux* qui cherchent à se substituer à lui pour l'exercer et qui, étant donnée la nature de leurs ambitions, en feraient un mauvais usage. (L'Etat minimal n'ignore pas non plus que si un rival prenait sa place avec des arrière-pensées peu avouables, il n'aurait besoin que de très peu de temps pour mettre sur pied les bases d'un appareil d'Etat non minimal. Cela dit, il vaut mieux gagner ce temps-là, qui représente autant d'espoir, plutôt que lui fournir, clefs en main, un système de pouvoir complet avec ses rouages et ses leviers.) S'étant fixé des buts qu'un gouvernement interventionniste est en réalité incapable d'atteindre et craignant sa capacité de nuire s'il était livré à des profanes, l'Etat capitaliste est tout à fait logique avec lui-même en adoptant les contours de l'Etat minimal.

Rappelant les régimes de Walpole, Metternich, Melbourne ou à plus forte raison Louis-Philippe, avec leur mélange d'indifférence, d'abstention bienveillante et de goût pour le bien-être et le confort, l'Etat capitaliste doit se sentir suffisamment supérieur pour refuser d'être

dérangé par les querelles mesquines de ses sujets. Plus ils sont tranquilles et vaquent à leurs occupations, mieux cela vaudra. De temps à autre, il se pourra qu'à contrecœur il utilise la sévérité pour les contraindre. D'un autre côté, la distance qu'il maintient vis-à-vis des soucis terre à terre de ses sujets n'implique nullement cette sorte de suprématie qu'un Nietzsche ou un Treitschke souhaitaient trouver dans l'Etat, cet idéalisme héroïque qui conduit à risquer la vie et la propriété de ses citoyens dans des guerres parfaitement évitables. Pas plus d'ailleurs qu'elle n'implique cette prétention arrogante qu'exprime l'éthique utilitariste lorsqu'elle ne voit dans l'homme et dans sa propriété que des moyens, dont elle a bien le droit de se servir pour réaliser l'« intérêt général » du plus grand nombre. Paradoxe apparent, l'Etat capitaliste est aristocratique parce que distant, avec cependant une tonalité suffisamment bourgeoise pour évoquer les gouvernements de la Monarchie de Juillet. De toute manière, un tel Etat n'a que fort peu de chances d'être républicain. Au passage, on se souviendra, même si cela ne prouve pas grand-chose, qu'Alexander Hamilton était un royaliste convaincu. L'exemple de ce dernier montre bien à quel point le public méconnaît encore l'essence du capitalisme. Si l'on demandait aux gens quel fut le plus capitaliste des hommes d'Etat américains, certains diraient peut-être « Grant » en pensant au trafic de concessions foncières le long des voies ferrées, d'autres diraient « Garfield » à cause du *Gilded Age*, ou bien encore « Mac Kinley » en pensant à Mark Hanna ou aux tarifs douaniers et « Harding » avec le scandale du *Teapot Dome* et le gang de l'Ohio : ces réponses-là montrent que l'essentiel leur a échappé. Car tous ces Présidents ont fomenté ou couvert corruption et scandales en favorisant certains intérêts au détriment des autres, c'est-à-dire en *utilisant* le pouvoir d'Etat au service de leurs propres intérêts. Et quant à être favorable au capitalisme, si tant est

qu'un homme d'Etat américain le fût jamais (ce qui n'est pas évident), c'est Alexander Hamilton qui l'était.

Par conséquent, un Etat véritablement capitaliste fera peu de lois et les fera simples, refusant d'appliquer la plupart de celles qu'il pourrait avoir héritées d'un autre. Il fera clairement savoir qu'il répugne à statuer sur des plaintes contre des situations établies résultant de contrats librement négociés : la procédure ne devra être utilisée qu'avec précautions et en dernier recours.

Un tel Etat ne se laissera pas entraîner à vouloir faire le bien de la société et encore moins à ordonner aux plus riches de ses sujets de partager leur bonne fortune avec les moins heureux ; non par insensibilité, mais parce qu'il ne considère pas que nourrir de nobles sentiments autorise l'Etat à contraindre ses sujets à les partager. Nous en resterons là et ne chercherons pas à découvrir (de toute manière nous ne le pourrions pas) si ce qui le retient est la croyance dans le « laissez-faire » ou quelque autre conviction plus subtile sur la nature du véritable rôle de l'Etat ; pourquoi ne serait-ce pas tout simplement de *l'indifférence aux satisfactions que l'on peut obtenir en passant outre aux limites de l'Etat minimal ?*

Si les Etats n'existaient pas, faudrait-il les inventer ?

*Les gens finissent par penser qu'ils ont besoin de l'Etat,
simplement parce qu'ils en ont un*

Ni l'intérêt individuel ni l'intérêt de classe ne peuvent justifier l'Etat comme une solution dictée par la *prudence*.

Nous avons dégagé certaines des caractéristiques de l'Etat le « meilleur », ou si l'on veut, le « moins nuisible » possible pour le capitalisme, en partant des conditions idéales pour la propriété et l'échange capitalistes pour en arriver à la manière dont un Etat

remplissant ces conditions pourrait se comporter, et aux raisons qu'il pourrait avoir d'agir ainsi. L'image qui apparaît progressivement est donc celle d'une créature insolite n'ayant qu'un rapport assez lointain avec un Etat réel ayant jamais existé. Ceux auxquels j'ai fait allusion pour illustrer un aspect particulier ont bien plus été choisis en raison de leur style, de leur atmosphère et de leur absence d'activisme gouvernemental qu'en raison d'une correspondance exacte au modèle idéal. A l'inverse, on pourrait montrer qu'un Etat moins insolite et donc plus vraisemblable, se révélerait en fait plus nuisible au capital et au capitalisme, même s'il était un instrument sans scrupule au service des « Deux Cents Familles », envoyant les gendarmes ou la Garde nationale essayer leurs bottes sur le visage des pauvres.

Les Etats réels dans lesquels les gens se retrouvent, la plupart du temps parce que leurs lointains ancêtres ont été réduits à la soumission par quelque envahisseur, ou parce qu'ils ont été obligés de se donner un roi pour échapper à la menace d'un autre, ne sont pas d'abord « appropriés à ceci » ou « moins nuisibles à cela ». Ils n'ont pas été faits pour répondre aux besoins fonctionnels de tel ou tel système de croyances, de préférences, de modes de vie ou de « rapports de production ». Affirmer que l'Etat est autonome et distinct dans ses finalités n'exclut pas qu'avec le temps on ne puisse observer un ajustement réciproque entre lui-même et ses sujets : l'Etat finit par se conformer aux coutumes et aux préférences des gens tandis que ceux-ci apprennent à accepter, parfois avec enthousiasme, les exigences de l'Etat.

Tout Etat réel, étant donné son origine de fait, est d'abord un accident de l'histoire et c'est à cela que la société doit s'adapter. Cela, cependant, ne saurait satisfaire ceux que leur formation et leur goût personnel inclinent à penser que l'obligation politique repose soit

sur le devoir moral, soit sur l'intérêt bien compris. Au lieu d'expliquer l'obéissance par la menace de la force, ils s'intéressent davantage aux théories qui font découler l'Etat de la volonté même de ses sujets, ne serait-ce que parce qu'il est intellectuellement réconfortant de se trouver de bonnes raisons de croire qu'on a réellement besoin de ce qu'on a.

Il existe, en particulier, deux théories concurrentes qui ramènent toutes deux au même postulat, à savoir que si l'Etat n'existait pas, il faudrait l'inventer. Toutes deux, ainsi que je l'expliquerai, reposent sur une illusion. L'une soutient que c'est le peuple en général qui ne peut se passer de l'Etat, seul à même de transformer la discorde générale en concorde universelle. Non seulement le peuple en a besoin, mais il *sait* qu'il en a besoin et, par le truchement du contrat social, il crée l'Etat puis s'y soumet. L'autre théorie prétend que c'est la classe possédante qui a besoin de l'Etat en tant qu'instrument indispensable à sa domination. A la source du pouvoir politique de l'Etat, on trouve le pouvoir économique que sa propriété confère à la classe possédante. Les deux pouvoirs, économique et politique, se conjuguent pour opprimer le prolétariat. Le théoricien le plus pur, le moins ambigu du contrat social est Hobbes, tandis qu'Engels est celui de la doctrine de l'Etat comme instrument de l'oppression d'une classe.

Les deux théories ont en commun une prémisse irréductible : les deux exigent que « le peuple » dans un cas, et « la classe capitaliste » dans l'autre, renoncent à une faculté qui leur appartient de fait, celle de recourir à la force. L'une et l'autre, chacune à sa manière, en confèrent le monopole de détention (et donc naturellement d'usage) au Léviathan, qu'il soit un monarque ou l'Etat de classe. Dans le premier cas, le mobile est la peur, dans l'autre la cupidité. Ce n'est pas un principe moral qui les guide, mais le souci de leur intérêt.

Ni l'une ni l'autre ne fournissent aucune raison de supposer que l'Etat, une fois qu'il a obtenu le monopole de la force, ne s'en serve jamais dans l'avenir, à l'occasion ou en permanence, à l'encontre de ceux qui le lui ont donné. Aucune de ces théories n'est une théorie de l'Etat à proprement parler, puisque aucune des deux n'explique véritablement pourquoi l'Etat devrait faire telle chose et non telle autre. Pourquoi, à y bien regarder, empêcherait-il les gens de se tuer ou de se voler entre eux plutôt que de pratiquer soi-même, et pour son propre compte, le vol et l'assassinat ? Pourquoi aiderait-il les capitalistes à opprimer les ouvriers, et non l'inverse, ce qui serait probablement plus lucratif ? Quel est le *maximande* que l'Etat maximise ? Quel avantage en tire-t-il et comment l'obtient-il ? On fait a priori des suppositions sur la conduite de l'Etat (il va maintenir l'ordre, opprimer les ouvriers) au lieu de déduire celle-ci de sa *propre* volonté rationnelle.

L'Etat, aussi bien dans l'hypothèse contractualiste que dans l'hypothèse marxiste, possède toutes les armes. Ceux qui l'ont armé en se désarmant eux-mêmes sont à sa merci. La souveraineté de l'Etat veut bel et bien dire que sa volonté est sans appel, qu'il n'existe pas d'instance supérieure qui puisse le forcer d'agir d'une manière ou d'une autre¹⁴. Tout dépend en fait de ce que Léviathan ne donne pas au peuple matière à se révolter (ce que Hobbes ne fait que supposer) ou alors pratique une oppression sélective, en l'occurrence celle des travailleurs.

Il y a sûrement de bonnes raisons de supposer, et l'expérience le confirme, que de telles hypothèses ne s'avèrent pas toujours exactes. Il n'est en effet pas sérieux d'imaginer que les gens en général, ou les capitalistes, prendraient des risques pareils « au nom de leurs intérêts bien compris », en misant sur un Etat aux réactions fondamentalement *imprévisibles*, même s'ils sont capables de le faire sur un acte de foi. Le cas

où l'intérêt personnel inciterait les individus à une semblable intrépidité est celui où les conséquences vraisemblables d'un *refus* de se désarmer en faveur de l'Etat paraîtraient encore plus dangereuses.

Inventer l'Etat : le contrat social

L'hédonisme politique nécessite ou bien un Etat bienveillant, ou alors des sujets conformistes. En leur absence, c'est une attitude follement téméraire

Hobbes, qui savait être malicieux à l'occasion, a bien vu que tout homme a des raisons de redouter son prochain à partir du moment où celui-ci lui ressemble.

L'amour-propre pousse tous les hommes à chercher la supériorité sur autrui. Si je laisse mon prochain tenter de s'imposer à moi, il empiétera sur mon domaine, et par conséquent c'est à moi d'attaquer le sien en premier. L'instinct de conservation nous pousse tous deux à nous battre. Il y aura donc une « guerre impitoyable pour la gloire » et notre vie à tous les deux sera « terrible, courte et brutale ».

Alors que l'instinct de conservation est censé fonder toute conduite hobbesienne, je n'aurais évidemment nul besoin de me prémunir contre mon voisin si celui-ci, pour s'imposer, ou pour prévenir mon attaque, ne violait pas ma propriété. Existe-t-il un moyen de l'en dissuader ? Par exemple, en lui faisant savoir que je ne cherche pas à le dominer et qu'il n'a rien à craindre ? Si l'instinct de conservation ne le forçait plus à rester sur la défensive et l'amenait à baisser sa garde, il deviendrait alors une proie facile et c'est moi qui aurais le dessus ; et il en serait de même pour lui si j'abaissais ma propre garde et le laissais faire. Comme il me ressemble, je me dois de le craindre et la prudence m'interdit de faire le premier pas qui *briserait* le cercle vicieux au cas où il ne me ressemblerait pas.

Dans la théorie moderne de la décision, on appelle de telles situations des « dilemmes des prisonniers¹⁵ ». Telles qu'on les a posées, celles-ci n'autorisent aucune solution de coopération mutuelle. Deux « prisonniers », laissés à eux-mêmes, doivent chacun, s'ils sont logiques, chercher à l'emporter sur l'autre en « mangeant le morceau » le premier ; à la suite de quoi, ils sont, l'un et l'autre, condamnés à une peine plus lourde que s'ils avaient agi comme des « hommes » et observé la loi du silence. Chez Hobbes, ils écotent d'une vie plus courte et plus brutale. Leur seule manière d'y échapper est d'abandonner l'état de nature et de conclure un « pacte de confiance mutuelle », par lequel un souverain sera désigné et investi de tous les pouvoirs nécessaires pour imposer la paix (ou le droit naturel). Nul n'aura plus à craindre qu'en faisant confiance aux autres, ils n'abusent de celle-ci et que la méfiance ne devienne la règle. Figurez-vous que le souverain ne se servira de son pouvoir absolu que pour veiller à ce qu'il en soit ainsi. Ses sujets n'ont pas le droit de se rebeller, mais en revanche, ils n'auront aucun motif de rébellion. On ignore s'ils auraient quand même le droit de se révolter le cas échéant.

Pour être étudié convenablement, le dilemme des prisonniers, implicite chez Hobbes, suppose l'existence d'un état de nature où il n'existe aucune autorité souveraine pour empêcher les parties en présence de se rendre la vie impossible si c'est ce qu'elles ont dans la tête¹⁶. Les Etats eux-mêmes sont dans cette situation d'état de nature, en ce qu'ils se réservent la faculté de recourir à la force les uns contre les autres et ne transfèrent ni leurs armes ni leur souveraineté à un super-Etat¹⁷.

Dans ce contexte, je considérerai deux dilemmes hobbesiens, celui de la *guerre* et celui du *commerce*. Par la même occasion, bien qu'il ne soit pas du tout de même nature (ce n'est pas un dilemme des prisonniers, et on a en outre besoin d'une hypothèse psychologique bien particulière pour qu'il ne débouche *pas* sur la coopération

volontaire), je traiterai brièvement du problème de la *coopération sociale* en général évoqué par Rousseau.

Imaginons deux pays souverains (pour employer le langage des manœuvres militaires, les « Bleus » et les « Rouges »). Chacun veut « s'imposer » au sens hobbesien du terme. L'ordre décroissant de leurs préférences est le suivant : 1) une guerre victorieuse ; 2) un désarmement général ; 3) une paix armée ; 4) une guerre perdue. Il leur faut choisir entre deux « stratégies », s'armer ou se désarmer, sans connaître la décision de l'adversaire. On obtient le tableau des avantages éventuels prévisibles sur la figure 1.

Figure 1

	Les Rouges	
Les Bleus	Désarmement	S'arment
Désarmement	Paix sans coût pour personne	Victoire pour les Rouges défaite pour les Bleus
S'arment	Victoire pour les Bleus défaite pour les Rouges	Paix armée (coûteuse)

Bien que les Bleus ne sachent pas si les Rouges vont s'armer ou désarmer, ils choisiront de s'armer eux-mêmes de manière à éviter la défaite dans le pire des cas, et à obtenir la victoire dans le meilleur, c'est-à-dire si les Rouges se laissent duper. Les Rouges sont exactement dans le même cas pour les mêmes raisons. Ils choisissent donc tous deux de s'armer. Ils finiront dans la case en bas à droite qui correspond à la paix armée c'est-à-dire à la solution du « maximin »

(maximisation des résultats minimaux, la stratégie de la plus faible perte éventuelle*) caractéristique des acteurs en théorie de la décision. La case en haut à gauche qui correspond à la paix sans frais leur est interdite, à leur grand regret : en effet chacun d'eux préfère de loin la victoire aux dépens de l'autre. Si les Bleus se trouvaient dans la case en haut à gauche, ils chercheraient aussitôt à aller dans celle du bas à gauche, et les Rouges dans la case en haut à droite. Par conséquent toute « solution coopérative » conduisant à une paix non coûteuse resterait précaire en l'absence d'un super-Etat chargé d'imposer le respect du désarmement.

C'est, en gros, ce à quoi nous assistons dans la réalité. Les Etats sont la plupart du temps dans la case en bas à droite : ils subsistent dans une paix armée, c'est-à-dire malheureusement coûteuse. De temps en temps, l'un ou l'autre semble glisser soit vers la case en bas à gauche soit vers celle en haut à droite, et ceci déclenche la guerre. Il n'entre pas ici dans notre propos de déterminer s'ils en arrivent là en raison d'une inégalité des armements respectifs, d'un mauvais prétexte ou de quelque autre des innombrables *casus belli* connus dans l'histoire. Bien qu'ils préfèrent la case en haut à gauche à celle en bas à droite, ils ne renoncent pas pour autant à leur souveraineté. Notons soigneusement ce détail, que nous allons examiner plus avant.

Le dilemme du commerce est formellement identique au dilemme de la guerre. Reprenons les deux mêmes pays, les Rouges et les Bleus. Chacun veut acquérir les marchandises de l'autre, dans le même ordre de préférences, à savoir : 1) obtenir gratuitement les produits étrangers ; 2) échanger les produits locaux ; contre des produits étrangers ; 3) conserver les produits locaux à usage interne (cesser tout commerce) ; 4) abandonner les produits locaux sans contrepartie en

* « maximin » se prononce donc : « *maximine* » [N.d.T.].

productions étrangères (perte brute, confiscation, expropriation, perte sèche). Les deux pays décident par contrat de se livrer mutuellement des marchandises (ou de consentir un prêt remboursable par la suite, ou encore d'investir en vue d'un revenu). Comme il n'y a pas de super-Etat pour imposer le respect des engagements, ils peuvent soit exécuter le contrat, soit manquer à leurs obligations, comme on le voit sur la figure 2.

Figure 2

	Contractant Rouge	
Contractant Bleu	S'exécute	Viole ses engagements
S'exécute	Echange mutuellement avantageux	Perte du produit pour Bleu Enrichissement sans cause pour Rouge
Viole ses engagements	Enrichissement sans cause pour Bleu Perte du produit pour Rouge	Pas d'échange (occasion perdue)

La théorie de la décision postulerait là encore qu'aucun des deux co-contractants ne donnera à l'autre l'occasion de le prendre pour un pigeon, ils appliqueront donc chacun la stratégie du « maximin » et ils finiront par ne plus échanger. La structure de leurs préférences jointe à celle des avantages les prive des bénéfices de l'échange en l'absence de toute instance chargée d'imposer l'exécution des contrats. Cette hypothèse est naturellement démentie en pratique par l'existence universelle d'un commerce, d'investissements et de prêts

internationaux, qui sont quand même jugés avantageux par ceux qui s'y livrent malgré la relative fréquence des accidents de paiement et autres défaillances. Les Etats, dans certaines circonstances, sont même disposés à accorder des réparations aux étrangers et à contraindre leurs propres ressortissants à exécuter leurs engagements à l'égard des premiers, comportement qui semblera irréfléchi si l'on s'en tient aux modèles courants de la théorie du contrat social. Non moins chimérique était le choix fait par les marchands et banquiers du Moyen Age d'accepter, pour les contrats litigieux, ou pour un manquement à ses obligations de la partie adverse, de se soumettre au jugement d'une assemblée de leurs pairs réunie pour la circonstance mais dépourvue d'armes et ne disposant pas du bras séculier, surtout si l'on songe à l'éventualité que la décision finale leur soit défavorable !

Si l'histoire permet d'établir que deux dilemmes apparemment identiques aboutissent régulièrement à des résultats opposés, la paix armée (avec une guerre de temps en temps) dans un cas, la régularité des échanges dans l'autre, c'est forcément que l'identité de façade dissimule en réalité des différences de fond. Intuitivement, le conflit armé est plus facile à se représenter comme un *acte singulier* que ne l'est une relation commerciale. On peut même se battre « pour en finir avec la guerre », afin de régner sans partage et pour toujours... dans la paix. Le commerce, au contraire, se compose d'une suite en principe indéfinie d'actes récurrents, que les intéressés ont bien l'intention de poursuivre. Par conséquent, tous les éléments dont les mathématiques et la psychologie ont démontré qu'ils favorisaient les solutions coopératives lorsque le dilemme des prisonniers n'est plus isolé mais se produit « à répétition », ces éléments sont bien plus présents dans le commerce et beaucoup moins à la guerre. Remarquons cependant que ni l'un ni l'autre de ces deux dilemmes, ni aucune des solutions pratiques qu'on leur trouve, ne peuvent fonder les justifications à la Hobbes pour inventer

un Etat et nous jeter dans ses tentacules pour échapper à la brutale misère attribuée à l'état de nature.

Y a-t-il plus de force dans les thèses de Rousseau prétendant que les hommes dans l'état de nature seraient incapables d'organiser la coopération sociale nécessaire à la mise en œuvre de l'intérêt général (de la volonté générale) ? Il traite ce problème dans son *Second discours*, et on lui a donné le nom de « parabole des chasseurs¹⁸ ». Si deux chasseurs traquent un cerf, ils n'ont la certitude de l'attraper que si l'un comme l'autre reste fidèlement à son poste. C'est ainsi qu'ils peuvent insensiblement parvenir à l'idée d'obligation mutuelle (étape essentielle à l'avènement de la société civile selon Rousseau), mais seulement à la condition d'y être contraints par leurs intérêts immédiatement perceptibles. Ils n'arrivent pas toutefois à faire des prévisions et à « penser au lendemain » ; si donc l'un d'entre eux voit passer un lièvre, il abandonnera le cerf et décampera pour courir après la nouvelle proie, privant l'autre chasseur de la sienne et le condamnant à rentrer bredouille. Le schéma des avantages éventuels prévisibles résultant de cette interaction prendra l'aspect présenté sur la figure 3¹⁹.

Figure 3

	Second chasseur	
Premier chasseur	Reste en place	Décampe
Reste en place	Cerf pour deux	Lièvre pour le second Le premier bredouille
Décampe	Lièvre pour le premier Le second bredouille	Lièvre pour chacun

Cependant, les deux chasseurs préfèrent le cerf, ou même la moitié d'un cerf à un lièvre : par conséquent aucun des deux n'a de raison de rouler l'autre, le laissant à son poste pour aller à la poursuite du lièvre ; et par conséquent, en toute logique, aucun n'opterait pour la stratégie du « maximin » (courir le lièvre dans la case en bas à droite). La chasse au cerf est fondamentalement différente du véritable dilemme des prisonniers hobbesien. Il n'y a *pas de dilemme* dans cette coopération sociale-là, et *donc aucun besoin de coercition*. La myopie de l'un des chasseurs pose un problème (et non un dilemme) s'il ne voit pas qu'un demi-cerf au bout d'un certain temps vaut mieux qu'un lièvre tout de suite. (Si les *deux* chasseurs souffraient d'une telle incapacité à y voir plus loin que le bout de leur nez, ils pourraient « objectivement » se trouver dans un dilemme de prisonniers sans s'en rendre compte. Mais dans ce cas, ni l'un ni l'autre ne s'inquiéterait du résultat final de la chasse, ni ne se rendrait jamais compte qu'ils ont manqué le cerf. Encore plus étrange à leur esprit serait l'idée de s'entendre pour former un contrat social et créer un Etat pour leur permettre d'attraper le *cerf* plutôt que le *lièvre* : et pourtant c'est là l'unique raison qui pourrait les amener à *modifier* le cours de leur chasse et à ne pas courir après le petit gibier qu'ils *voient*, dans la mesure où celui-ci se présente).

A supposer donc qu'au moins le second chasseur soit conscient de l'avantage qu'il y aurait à contraindre son compagnon à rester à sa place, de quelles solutions dispose-t-il pour venir à bout de la myopie ou de la sottise de ce dernier ? La solution contractualiste prétend qu'il faut le pousser à se rallier au contrat social, se soumettant de bon gré à la coercition ; mais il est difficile de comprendre comment celui-ci pourrait concevoir l'avantage du contrat social, puisqu'il ne voit même pas l'intérêt de ne pas quitter son poste²⁰. De deux

choses l'une : ou bien il est borné, et ne voit ni l'un, *ni l'autre*, ou bien il ne l'est pas et dans ce cas les chasseurs n'ont *aucun* besoin d'un contrat social.

Un raisonnement plus fécond consiste à supposer que les chasseurs ont déjà chassé ensemble et que, n'ayant par bonheur croisé aucun lièvre, ils ont effectivement attrapé le cerf. Le second chasseur (celui qui voit loin), a gardé en réserve un quartier dudit cerf. La fois suivante, il a fait valser celui-ci sous le nez de son compagnon borné afin de le tenir à son poste, pour le lui abandonner à la fin de la journée alors que lui se réservait la totalité du nouveau cerf qu'ils ont réussi à prendre tous les deux. (Bien entendu, il n'a pas manqué une fois encore de mettre de côté un quartier de viande à titre de « provision pour salaire ».) Telle est, sous une forme légèrement abrégée, l'histoire de l'effort d'épargne, de l'accumulation du capital, de la sélection naturelle, des contributions différentielles et des différences de rémunération des entrepreneurs-innovateurs et des travailleurs salariés, et en pratique toute l'organisation de la coopération sociale et la définition des *conditions* sur la base desquelles les participants consentent à continuer dans les mêmes termes. (Dans la section intitulée « Où la justice sociale foule aux pieds les contrats », nous répondons à l'affirmation selon laquelle la coopération sociale volontaire existerait, non pas parce que les participants en ont *accepté* les conditions, mais dans la mesure où celles-ci sont *raisonnables*. S'il ne suffit pas que certaines conditions aient réussi à créer une forme de coopération sociale pour que celles-ci soient, par ce fait même, jugées raisonnables, alors des difficultés insurmontables surgiront quant au sens même du terme de « coopération sociale ». Quel sens peut-on bien donner à une « coopération établie sur des termes déraisonnables » ?)

Pour autant, l'histoire en question ne conduit pas naturellement à cette sorte de *happy end* qu'on nous a

appris à associer à une sortie de l'état de nature. Elle n'explique pas pourquoi des personnes rationnelles, vivant dans un état de nature, *devraient* préférer l'Etat et s'en inventer un (et elle ne souffle mot des préférences civiques de ceux qui, ayant été élevés dans un tel Etat voire par lui, n'ont jamais eu l'occasion d'essayer l'état de nature).

Les individus *vivent* dans des Etats, depuis des générations, et n'ont aucun moyen pratique d'en sortir même s'ils le voulaient. Les Etats, quant à eux, vivent aussi dans l'état de nature : beaucoup d'entre eux ont connu un semblant de sécurité collective offerte par un super-Etat en tant que membre de l'Empire romain ou en tant que colonie britannique ; et s'ils voulaient déléguer leur souveraineté à un super-Etat, ils ont à leur disposition un certain nombre de décisions pratiques possibles pour essayer de l'organiser. Or, ils ne font rien de tel. Ils se contentent de s'écouter parler aux Nations unies, condamnant cette institution à l'insignifiance prétentieuse qui la caractérise. Peut-on, par conséquent et sans l'ombre d'un doute, affirmer que les individus *s'empresseraient* de négocier un contrat social si, comme les Etats, ils avaient le *choix* d'en décider autrement ?

Tout au long de l'histoire, les Etats ont connu aussi bien la paix que la guerre. Certains ont disparu du fait de la guerre, et davantage en sont nés. La plupart, cependant, ont survécu à plus d'une guerre et se débattent encore dans un océan de difficultés sans pour autant trouver l'existence à ce point « terrible et brutale » qu'ils soient alléchés par la perspective d'un Gouvernement mondial ; même le dilemme de prisonniers très particulier dans lequel deux superpuissances nucléaires sont menacées de destruction et contraintes de financer constamment une contre-menace ne les a

pas jusqu'ici* conduits à chercher un refuge et une protection assurée dans un contrat soviéto-américain.

A un niveau moins apocalyptique, les politiques de « guerre économique » (chacun pour soi) qui ont cours aujourd'hui dans le cadre du commerce international paraissent illustrer parfaitement ce qu'est le dilemme des prisonniers appliqué aux Etats. D'une manière générale, les Etats seraient plus riches si, par un comportement coopératif, ils permettaient la réalisation complète des gains potentiels du commerce, de même que tous les prisonniers s'en tireraient mieux si chacun s'abstenait de trahir ses complices en mangeant le morceau. La « stratégie dominante » de chaque Etat, malgré tout (comme le démontre la théorie de la « protection optimale »), consiste à s'engager dans des pratiques commerciales discriminatoires comprenant un relèvement des tarifs douaniers et l'emploi de la dévaluation à des fins concurrentielles, entre autres. Cette stratégie est supposée « dominante », car de deux choses l'une : ou bien les autres Etats réagissent à l'inconduite du premier en continuant à jouer le jeu du libre échange, et dans ce cas le vice est récompensé, ou bien les autres Etats se conduisent mal, et dans ce cas on y perdrait à respecter les règles tout seul. Le résultat que l'on pense être certain est donc : si chaque Etat adoptait sa stratégie dominante, on assisterait à une escalade de la guerre commerciale aboutissant à un appauvrissement collectif et, faute d'un super-Etat disposant de pouvoirs de coercition, personne ne pourrait rien y faire. En réalité, beaucoup d'Etats se conduisent relativement bien la plupart du temps en matière de commerce international. Ou bien ils n'ont pas de stratégie dominante, ou bien ils en ont une, et elle ne consiste pas à mal se conduire. Ils adhèrent dans la majorité des cas aux règles du GATT (ce qui, dans l'optique de

* En 1985 [N.d.T.].

la théorie de la décision, correspond à la solution coopérative). Les guerres commerciales ne sont pour l'essentiel que des escarmouches sans gravité, limitées à quelques produits de quelques Etats et, au lieu d'aller en augmentant, ce qui serait logique, elles finissent le plus souvent par s'apaiser. On n'a donc pas besoin d'un super-Etat ni d'un quelconque transfert de souveraineté pour parvenir à un « libre-échange partiel » aussi bien d'ailleurs qu'à une « paix imparfaite ». Que la paix et le libre-échange soient pleinement réalisés serait plus satisfaisant à tous points de vue, mais cela, apparemment, est jugé trop coûteux par les principaux intéressés ; les Etats ne se soumettent pas de bonne grâce à la domination étrangère, quand bien même l'entité dominante s'appellerait la « Confédération (Démocratique) des Peuples Indépendants ».

A l'opposé, les peuples, j'entends par là les habitants d'un pays, sont pour leur part censés accepter spontanément une telle soumission, du moins si l'on en croit la théorie contractualiste. A la différence des Etats placés dans le contexte international, c'est un présupposé que personne ne leur laisse l'occasion de contredire. Depuis des siècles, depuis Hobbes et peut-être même avant lui, la philosophie politique postule que les hommes ne craindraient pas trop de subir la contrainte étatique, redoutant par-dessus tout les souffrances qu'ils subiraient du « chaos » en son absence (c'est la version hobbesienne du contrat social), à moins qu'ils ne soient trop intéressés par les avantages qui résultent de celle-ci (ce qui constitue, selon Rousseau, le fondement plus large du contrat social²¹). C'est ainsi, me semble-t-il, que doit être lue la remarque sibylline et pénétrante de Leo Strauss (peu de gens ont donné plus de profondeur et de pertinence à leurs réflexions en la matière) lorsqu'il disait que Hobbes avait « créé » l'*hédonisme politique*, qui a transformé la vie « plus radicalement que n'importe quel message d'un philosophe antérieur²² ». Qu'importe

si Hobbes, au lieu du plaisir, (ce que les hédonistes sont censés rechercher) mentionnait plutôt l'instinct de conservation comme finalité de l'action²³. Depuis Hobbes, tout le monde semble d'accord pour penser que les gens ont besoin de l'Etat ou l'appellent de leurs vœux parce que leur calcul hédoniste des plaisirs et des peines lui est par nature favorable.

Or, les recherches les plus récentes sur le dilemme des prisonniers, étudiant à la fois sa structure logique et les comportements réels observés expérimentalement dans des situations comparables, ont montré que les participants n'avaient aucun besoin de se soumettre à une contrainte quelconque pour aboutir à une « solution coopérative²⁴ ». Voici quelques-unes des étapes essentielles qui ont été franchies pour parvenir à cette solution : a) il faut admettre que l'on peut être confronté *plus d'une fois* au dilemme en question (le jeu peut être permanent ou répétitif, un « jeu » séquentiel ou renouvelé), de sorte que les réactions de « joueurs » rationnels ne peuvent plus être prédites sur la base d'une stratégie applicable à un jeu unique ; b) il faut admettre que les choix d'une personne puissent dépendre du comportement adopté par les autres au cours des jeux précédents ou dans un tout autre jeu (c'est-à-dire qu'on les fait dépendre de l'expérience), chacun des joueurs tenant compte de la *réputation* de l'autre, comme impossible ou coopératif ; c) on doit faire agir chaque joueur comme si son adversaire devait lui rendre la pareille chaque fois qu'il prend une décision ; d) il faut que l'un et l'autre soient conscients de la valeur respective du présent et de l'avenir ; e) enfin admettre que l'accroissement des avantages obtenus pousse ceux qui ont choisi la coopération à s'orienter vers des solutions semblables dans les jeux suivants. Dans un état de nature où les hommes ne se tuent pas immédiatement à coups de gourdin, dans un *remake* cauchemardesque de la solution non coopérative du dilemme à un coup, mais survivent

assez longtemps pour avoir l'occasion et l'envie de jauger leurs aptitudes respectives aussi bien à la riposte et aux représailles qu'à la gratitude, la protection mutuelle et le fair-play, etc., il est intuitivement plausible que le dilemme des prisonniers se complique à l'infini et perde une bonne partie de son caractère inéluctable.

Il n'y a pas non plus de raison pour limiter l'application de cette conclusion à la seule *bellum omnium contra omnes* [la guerre de tous contre tous]. Pour Hobbes, on choisit le Léviathan pour créer de l'ordre à partir du prétendu chaos. Or, le fait est qu'on n'était *pas* obligé de choisir le Léviathan car, dans l'état de nature, un type de solution coopérative finit par émerger, qui forme aussi une sorte d'ordre, mais différent de celui qui prévaut dans les sociétés où il a été imposé par l'Etat. Des différences quantitatives et qualitatives sont également possibles et même extrêmement probables, bien qu'il soit objectivement difficile de faire des hypothèses raisonnables sur les clauses exactes d'un tel accord volontaire. Quant à décider si le résultat de la solution volontaire est pour sa part inférieur ou supérieur à celui de l'Etat, cela devra rester une question de goût personnel. Ce qui importe est de ne pas confondre le problème de notre appréciation de *chacun* des produits avec la question bien plus vitale du jugement que nous portons *sur l'ensemble d'une société où l'ordre est imposé par l'Etat*, relativement à une société tout entière où cet ordre résulte d'un *arrangement volontaire* (état de nature).

Ce qui est vrai de l'ordre public l'est également, par simple extension de ce raisonnement, des autres biens dits « publics » : on s'est trop vite convaincu, à la suite d'une interprétation rigide du dilemme des prisonniers — et du problème connexe (bien qu'un peu moins strict) du parasitisme du resquilleur — que ces biens-là ne pouvaient pas être obtenus dans l'état de nature²⁵. A partir du moment où l'on produit des « biens

publics », tels que de l'air non pollué, des rues goudronnées ou de la défense nationale, on ne peut empêcher les gens d'en profiter, même s'ils n'ont en rien payé leur part du coût de sa production. (Nous aurons l'occasion au chapitre 4 (pp. 313-315) de nous demander ce que peut signifier « leur » part du coût, c'est-à-dire ce que chaque particulier *serait censé devoir* supporter.) Nombreux sont en effet ceux qui refuseront de payer « leur » écot, menaçant ainsi la production ou l'entretien du bien public, à moins que l'Etat n'intervienne et ne contraigne à payer tous ceux qui sont tentés de « resquiller », faisant ainsi d'une pierre deux coups : on brise le cercle vicieux du « repli sur soi » en forçant chacun à agir comme s'il n'était qu'une composante d'une volonté générale unique, et on « assure » par la même occasion à ceux qui paient qu'ils ne sont pas les seuls à avoir été « refaits », tout le monde étant logé à la même enseigne²⁶. Or, si l'on conçoit le dilemme dans son ensemble comme un jeu séquentiel, c'est-à-dire comme *le processus d'apprentissage permanent d'une société*, il paraît alors évident qu'à chaque phase intermédiaire doit correspondre une solution, et il semble également arbitraire de refuser d'admettre qu'au moins certaines de ces solutions sont coopératives. Ainsi peut-on poser en principe qu'une certaine quantité de certains biens publics sera produite dans le cadre d'une participation volontaire.

Néanmoins une telle analyse des solutions ne semble pas assez affirmative : « une certaine » quantité, dit-on, de « certains » biens publics. Le réflexe standard des adversaires du capitalisme pourrait être de soutenir qu'en raison des économies et déséconomies externes, seule une solution contraignante et *globale*, c'est-à-dire l'Etat, peut garantir qu'une quantité « suffisante » de biens publics sera produite. A cet égard, le dilemme des prisonniers à un coup représenterait un cas limite, l'incapacité totale à « internaliser » ; l'autre cas limite

serait l'Etat, qui internaliserait tous les avantages d'une économie externe de son point de vue globalisant. Le cas intermédiaire de l'association volontaire, de la formation spontanée de groupes d'intérêts communs, ne parviendrait pas à une internalisation complète et, par voie de conséquence, se trouverait assis entre deux chaises : d'une part, la non-résolution du dilemme des prisonniers, et de l'autre la fourniture par l'Etat de la quantité *idoine* du bien. Il n'est, bien entendu, pas toujours exact de dire que si l'Etat a choisi tel ou tel volume de production (compte tenu de toutes les contraintes, raretés, et prétentions concurrentes), c'est parce qu'il le considérait comme le « bon ». En outre, si l'on veut prétendre que la manière de produire un bien public choisie par l'Etat est la « bonne », il faut que ce choix puisse d'une manière ou d'une autre être rapporté à quelque norme indépendante de ce qui est optimal, faute de quoi on ne fera qu'exprimer de manière tautologique la « préférence révélée » de l'Etat.

Dans le cas de biens consommés individuellement, cette norme est à peu près celle de l'optimum de Pareto, que l'on atteint en égalisant les taux marginaux de substitution et de transformation entre deux produits quelconques. Toutefois, comme il est absurde de parler d'un taux marginal de substitution entre un bien public et un bien privé (personne ne peut troquer un franc de chocolat contre un franc d'air pur, d'ordre public ou de rue goudronnée), une telle norme est inopérante. Lorsque l'Etat polonais d'après 1981 importait un nouveau canon à eau tout en réduisant d'autant ses achats de chocolat, cette décision n'avait rien à voir avec une quelconque préférence du mangeur de chocolat marginal polonais qui serait allée vers l'ordre public plutôt que vers les confiseries. Si elle exprime quelque chose, cette décision reflète davantage l'appréciation par l'Etat des intérêts de la société que *lui* juge importants, en fonction de l'importance que *lui* seul

accorde à chacun d'entre eux. L'amateur individuel de chocolat ne saurait bien sûr estimer à sa juste valeur les intérêts de l'Avant-Garde de la Classe ouvrière, des Organes ou de l'Internationale prolétarienne, etc. Quant au montant des impôts qui devront être versés à l'Etat pour qu'il puisse financer l'ordre public ou l'air pur pour l'usage privé dudit contribuable, ce n'est pas au contribuable d'en décider. L'Etat ne peut pas financer un bien collectif pour lui tout seul.

On peut toujours parvenir à une norme qui appliquerait au « choix collectif » (si les nécessités de notre raisonnement nous *forcent* vraiment à nous servir de cette notion qui préjuge de la solution du problème) un critère d'efficacité similaire à celui que Pareto emploie pour les choix individuels, si l'on suppose soit (a) que la société n'a qu'une seule volonté (c'est-à-dire une volonté manifestée par l'unanimité ou peut-être la « volonté générale ») soit (b) qu'il est possible, grâce à un système de pondérations, d'exprimer sous la forme d'une volonté unique (y compris, pourquoi pas, celle de l'Etat lui-même) les volontés plus ou moins divergentes présentes dans la société (ce que Robert Paul Wolff appelle dédaigneusement « la démocratie de la somme vectorielle²⁷ »).

Or, celui, quel qu'il soit, qui choisit les procédures de pondération (par exemple en se livrant à des comparaisons interpersonnelles ou en interprétant la « volonté générale », ou tout autre formulation *ad libitum*), c'est *lui* qui détermine en réalité la quantité « idoine » de biens publics, à partir de la norme qu'il s'est lui-même fixée. Quelle que soit sa décision, il pourra toujours prétendre avoir choisi la quantité qu'il fallait ; car *aucune autorité indépendante ne pourra jamais administrer la preuve du contraire*. C'est toujours et encore faire l'apologie de l'Etat que déclarer que c'est en « interprétant la volonté générale » ou en « faisant la juste part des prétentions en conflit » ou « en tenant

précisément compte des besoins publics en fonction de la politique anti-inflationniste » que l'on a fixé la production adéquate de biens publics. Quelle que soit la production choisie et quels qu'aient été ses motifs, *la décision de l'Etat ne saurait être mauvaise* de son propre point de vue ; et personne ne pourra jamais prouver non plus qu'une autre façon de voir aurait permis d'arriver à une approximation « plus correcte ».

Il faut ajouter que l'hédoniste politique, qui a signé des deux mains le « contrat social », a dû trouver une manière ou une autre de se convaincre qu'il faisait là une bonne affaire. Le surcroît de *plaisir* qu'il attend de la décision par l'Etat de produire une quantité appropriée d'ordre et autres biens publics (plutôt que de s'en remettre à une mosaïque d'arrangements spontanés qui pourraient d'ailleurs se révéler insuffisants) l'emporte sûrement sur la *peine* qu'il pense subir entre ses mains.

Une situation où ce doit évidemment être le cas est celle où l'hédoniste escompte ne pas souffrir du tout. En effet, s'il veut ce que l'Etat veut, ou inversement, s'il peut s'en remettre à l'Etat pour vouloir ce que lui-même désire, il ne subira aucune contrainte. Il lui faut être le parfait conformiste, ou alors croire en un Etat débonnaire, qui disposerait d'un pouvoir de forcer les autres, mais se laisserait faire par ceux qui n'en ont aucun.

Inventer l'Etat : l'instrument de la domination d'une classe

L'Etat est autonome, et soumet la classe dirigeante à l'idée qu'il se fait de l'intérêt de celle-ci ; il « sert la bourgeoisie en dépit de la bourgeoisie »

« Autonomie » et « instrument », « domination » et « soumission » sont des termes qui ne livrent leur véritable sens que grâce à la méthode dialectique.

Il y a plus de risques que de satisfactions à attendre d'une tentative d'interprétation de la théorie marxiste de l'Etat. Dans sa jeunesse, Marx dut à ses dons exceptionnels de journaliste politique de faire des remarques originales et incisives sur l'Etat, plus d'ailleurs en réaction aux événements que pour élaborer une doctrine générale. Par la suite, cependant, au moment où il construisit son système, il ne s'intéressa plus tellement à l'Etat en question (à la différence de Engels qui s'en souciait un peu plus). Ce qui l'avait détourné de ces thèmes est probablement la force d'attraction de sa théorie de la domination par une classe sociale, qui semblait implicitement donner accès à une compréhension parfaite de l'Etat ; en tout cas, il n'a fait aucun effort pour la rendre explicite. Ceci est dans la ligne de sa doctrine, qui impute à la seule « infrastructure » l'origine des changements sociaux et ne laisse à l'Etat proprement dit, en tant que phénomène de la « superstructure », qu'une autonomie soit nulle, soit très ambiguë. En dépit du respect beaucoup plus grand pour la superstructure de marxistes plus récents, comme Gramsci et ses héritiers intellectuels, ce caractère implicite est la raison pour laquelle on en est réduit à des spéculations sur ce que la théorie marxiste veut « vraiment » dire et sur ce qu'elle pense des forces qui agissent sur l'Etat ou sont influencées par lui, si l'on veut maintenir la cohérence avec l'ensemble de sa construction.

Cette spéculation est d'autant plus hasardeuse que Marx, dans ses écrits, mêle à sa méthode dialectique des développements verbeux élaborés pour les besoins de la cause et du moment. C'est pour cette dernière raison que dans certains textes sacrés on peut souvent trouver, pour ainsi dire, une chose et son contraire, de sorte qu'à tout développement disant « ceci », un disciple peut opposer un « cela », et un « toutefois, il ne faut point négliger que ». La méthode dialectique autorise ses adeptes à désigner n'importe lequel des termes d'une

contradiction comme étant le seul valide et donc le dernier membre de la triade « thèse, antithèse, synthèse ». Il peut par exemple, en fonction des nécessités de l'argumentation, décider que tel objet est à la fois blanc et noir, c'est-à-dire noir en apparence mais blanc en réalité *et inversement*. C'est ainsi que le rapport du sujet à l'Etat chez Hegel²⁸ ou de l'Etat à la classe capitaliste chez Marx acquiert une plasticité parfaite, s'adaptant aux exigences de l'heure et du contexte (c'est aussi pourquoi, d'une façon générale, le dialecticien moyen arrive presque toujours à confondre n'importe quelle argumentation non dialectique).

Cela étant, nous n'hésiterons pas à proposer un simple schéma d'interprétation non dialectique (et donc aisément réfutable), et nous essaierons de maintenir cette ligne dans la mesure du possible. Il est parfaitement loisible de soutenir que, d'un point de vue marxiste, la victoire de la classe ouvrière et la fin de la lutte des classes signifient *par définition* la disparition de l'Etat. Lénine, pour des raisons faciles à comprendre, a tout intérêt à soutenir la thèse inverse. Il se donne un mal immense pour démontrer que la fin de la lutte des classes n'implique pas la disparition de l'Etat. Il n'y a plus de classes mais il y a un Etat (autoritaire) dans un régime socialiste. Ce n'est que dans la phase communiste, où régnera l'abondance, que l'Etat pourra disparaître. Ce n'est point là une *implication* logique, mais un véritable *processus* historique dont on ne saurait sans naïveté prétendre connaître la durée requise.

Malgré l'existence d'un appareil destiné à l'« administration des choses », il n'y en aura aucun pour le « gouvernement des hommes ». Il faut un gros effort de réflexion pour comprendre, si tant est qu'on le puisse, comment on peut « administrer les choses » sans dire aux personnes de faire ceci ou cela ; et donner des ordres aux gens, n'est-ce pas les « gouverner » ? On pourrait répondre, mais ce serait plutôt une hypothèse,

que cela peut sembler possible si les gens font tout ce qu'il faut pour que tout fonctionne et ce sans y être contraints, sans qu'on le leur ait ordonné.

On peut, par conséquent, se risquer à définir la société sans classes comme un état de choses où cette fable-là serait vraie, c'est-à-dire où les hommes administreraient les choses de façon spontanée et sans qu'on les administre eux-mêmes. Mais si tout le monde fait librement ce qu'il y a à faire, quel besoin résiduel y a-t-il d'un gestionnaire des affaires courantes et qui plus est, à quoi peut bien correspondre le pseudo-Etat résiduel et non-violent qui est censé subsister après que le véritable Etat aura disparu ? Pour que l'Etat coercitif ne disparaisse pas, il est nécessaire qu'il existe plus d'une classe sociale. Les intérêts des principales classes, telles qu'elles existent dans « l'Histoire, » sont en effet nécessairement antagonistes. La classe dirigeante a recours à l'Etat pour dissuader la classe exploitée de s'en prendre à ses biens et de rompre les contrats qui fournissent à l'exploitation son cadre légal. A mesure que l'histoire suit le cours prescrit conduisant à la victoire du prolétariat et à une société à classe unique, les classes qui, fonctionnellement, n'ont plus lieu d'exister, disparaissent. L'avant-dernière à survivre provisoirement, c'est la bourgeoisie qui possède tout le capital et s'approprie toute la plus-value produite par le travail. L'Etat protège la propriété : si celle-ci est possédée par la bourgeoisie, alors l'Etat *ne peut que servir la bourgeoisie* et ce, quel que soit l'Etat. D'où l'ambiguïté de l'autonomie que le marxisme alloue parfois à ce dernier. La monarchie absolue, la république bourgeoise, les Etats bonapartiste, anglais, bismarckien, tsariste qui, Marx et Engels le reconnaissaient, ne se ressemblaient pas, étaient tous censés servir obligatoirement les intérêts de la classe possédante, de la même manière que l'aiguille d'une boussole indique obligatoirement le nord quel que soit le point où on la place.

Il est évident que réduire l'Etat — comme le font Marx et Lénine — au rôle d'instrument aveugle de l'oppression d'une classe, n'est pas satisfaisant, et cela fait d'ailleurs faire la grimace aux marxistes intellectuellement plus exigeants. Pourtant, il est encore plus inconcevable d'élever l'Etat au rang de *sujet*, comme Marx le fit à plusieurs reprises dans ses écrits politiques de jeunesse. C'est du révisionnisme, de l'idéalisme hégélien, du fétichisme, pour ne pas dire pire et en tous cas incompatible avec le marxisme de la maturité, celui des *Grundrisse* et du *Capital*. Cela conduit tout droit à la catastrophe politique : entre autres, le courant dominant du socialo-communisme est menacé de tomber dans les conceptions d'un réformisme tiède pour qui l'Etat aplanit les contradictions intrinsèques de la société, pourvoit au bien-être des ouvriers « en dépit de la bourgeoisie », surmonte les « crises de surproduction », etc. Les tenants d'un « capitalisme monopoliste d'Etat », planifié comme moyen de mettre de l'ordre dans le chaos capitaliste, de même que Jürgen Habermas et ses amis de l'école de Francfort promoteurs des doctrines de la légitimation et de la conciliation, sont tous porteurs de cette menace.

Une solution synthétique et qui ne manque pas d'élégance est celle qui fut élaborée par des universitaires marxistes de Berlin-Ouest ; elle consiste à greffer la théorie du contrat social sur le tronc du marxisme. Le *Capital*, dans le mode « diffus » (c'est-à-dire décentralisé) de la production capitaliste, y consiste en « capitaux individuels » (c'est-à-dire que chaque propriétaire en possède des parts séparées). Ces « capitaux » exigent que les ouvriers soient dociles, correctement formés et en bonne santé, que les ressources naturelles ne s'épuisent pas, que la loi soit respectée et que les rues soient goudronnées. Toutefois aucun capital individuel ne peut produire de tels biens pour son propre compte de manière rentable, la reproduction et l'accumulation de

capital se heurtent donc à un double problème : celui des « effets externes » et celui du « parasitisme » (du resquilleur). Les solutions coopératives non imposées, épargnant au Capital les risques d'une soumission totale à un Etat, ne sont pas envisagées. Le besoin se fait donc objectivement sentir d'un pouvoir coercitif à « l'intérieur comme à l'extérieur » de la société pour protéger la santé des travailleurs, fournir des infrastructures, etc. Partant de là, on peut déduire logiquement (*Ableitung*) la forme et la fonction²⁹ d'un tel pouvoir : on aboutit donc au monopole étatique de la force, aussi directement que pour les diverses autres formes de l'hédonisme politique que l'on trouve dans les systèmes de Hobbes et de Rousseau. Toutefois le découplage (c'est-à-dire la scission) de la sphère économique d'avec le politique et la « séparation » (*Besonderung*) de l'Etat sont soumis à « la dialectique de l'apparence et de l'essence ». L'Etat apparaît neutre et au-dessus des affaires parce qu'il doit demeurer *au-dessus* des « capitaux individuels » ; afin de *servir* le Capital en général, il doit soumettre chaque bourgeois pour assurer les intérêts de la bourgeoisie. N'importe quel Etat disposant du pouvoir de coercition, que ce soit une monarchie absolue, une république, une démocratie ou le pouvoir d'un despote, semble à même de remplir cette fonction.

Néanmoins, pour une raison ou pour une autre, la bourgeoisie ne s'en tient certainement pas là, car sinon elle ne se soulèverait pas, comme elle est censée le faire, provoquant une révolution pour liquider l'Etat pré-capitaliste. Le marxisme a un besoin absolu d'affirmer, malgré toutes les preuves du contraire, que les révolutions reflètent les besoins économiques de la classe que l'évolution des forces productives appelle à une position dominante. La contradiction existant entre les techniques capitalistes et les modes de production pré-capitalistes ne peut se résoudre que par la révolution.

Cette croyance est source de difficultés pour tout le

monde, à commencer par les historiens qui y adhèrent. Ce n'est pas le cas d'un autre historien qui, plus que la majorité de ses collègues, a contribué à faire justice des mythes qui se répandaient autrefois au sujet de la Révolution française. Il nous rappelle que « ni le capital, ni la bourgeoisie n'ont eu besoin de révolution pour apparaître et dominer dans l'histoire des principaux pays européens du XIX^e siècle », et remarque que « rien ne ressemble plus à la société française sous Louis XVI que la société française sous Louis-Philippe³⁰ ». Ferme-ment attachée à ses débuts au caractère sacré de la propriété, la Révolution est arrivée en un peu plus de quatre ans au point où, pour avoir le droit de posséder quelque chose, il fallait justifier d'un soutien actif de l'Etat, c'est-à-dire du Comité de salut public de la Terreur (lois de Ventôse). Ironie du sort, c'est Thermidor, la contre-révolution, qui appela à un retour à l'ordre, restaura l'inviolabilité de la propriété et assura la sauvegarde des intérêts bourgeois, ceux-là même précisément qui étaient censés se trouver à l'origine de la Révolution. En effet, après avoir éliminé les Girondins, la Révolution avait fait passer les desseins de l'Etat devant toute garantie d'une jouissance paisible des biens possédés ; dès lors, en dépit du prétexte classique (les exigences de la guerre), son extrémisme politique ne fit que croître et embellir même après que le sort des armes eut tourné en sa faveur. Marx, qui avait pourtant admis, notamment en 1845 dans *La Sainte Famille*, que l'Etat jacobin était devenu, pour lui-même, « une fin en soi », servant exclusivement ses *propres* intérêts et *non* ceux de la bourgeoisie, Marx donc en vint à considérer que toute cette théorie n'était que perversion, aberration et déviance par rapport à la norme. Désormais, le dysfonctionnement de l'Etat jacobin venait de ce qu'il s'était aliéné la classe bourgeoise qui l'avait fondé et s'en était détaché³¹. Il ne venait nullement à l'idée de Marx qu'*il est tout à fait*

dans l'ordre des choses que l'Etat rompe avec la « classe qui l'a fondé », à supposer même qu'il lui ait jamais été lié.

Au regard des autres révolutions, la théorie marxiste n'est pas mieux bâtie. A un moment donné, Engels en est réduit à grommeler que c'est une révolution politique que les Français ont faite, et non une révolution économique comme ce fut le cas des Anglais (drôle de conclusion pour un marxiste !). Il dit également qu'en plus de leur bourgeoisie, les Anglais ont une aristocratie bourgeoise et une classe ouvrière bourgeoise. On a fait remarquer que si croire que les « grandes », les « vraies » révolutions ont été causées par un intérêt de classe explique fort mal celle de 1776 aux Etats-Unis, de 1789 en France, de 1830 aux Pays-Bas et de 1917 en Russie, une telle opinion est encore moins adaptée aux deux révolutions anglaises de 1640-49 et de 1688, la révolution puritaine et la « Glorieuse Révolution³² ». Le capitalisme n'a pas eu non plus besoin d'une révolution pour s'assurer une certaine position dominante dans les cités-Etats d'Italie. Qui plus est, le capitalisme agricole et commercial russe s'est à ce point développé entre le XVII^e et le XIX^e siècle qu'il a colonisé l'Ukraine méridionale et la Sibérie, sans pour autant menacer le moins du monde Moscou, qui restait la capitale d'un Etat nettement pré-capitaliste³³. (Il est pourtant probable que l'on puisse considérer comme des exceptions les cas où le capitalisme parvient à coloniser et à fixer des habitants dans une *Frontière* — de type Far-West — sans que l'Etat intervienne pour le promouvoir ou l'entraver.)

Que ce soit avec ou (par égard pour la vérité historique) sans le bénéfice d'une révolution, la classe capitaliste finit toujours par se retrouver avec un Etat qui sert ses *intérêts*. Mais quelquefois, ô paradoxe pour le marxisme, dans des cas aberrants et « atypiques », la bourgeoisie ne *domine* pas l'Etat. La distinction est loin d'être négligeable puisqu'elle implique, au minimum,

une quasi-autonomie de l'Etat dans des situations historiques données. Engels formule la chose ainsi : « dans toutes les *périodes caractéristiques*, l'Etat a toujours été exclusivement l'instrument de la classe dirigeante, il demeure *dans tous les cas* une machine opprimant... la classe exploitée³⁴ ». On doit, je pense, comprendre par là qu'il existe des périodes (que nous devons, de fait, considérer comme caractéristiques) où l'Etat est l'instrument d'une oppression de classe au service de la classe dirigeante tandis qu'à d'autres époques, il échappe au contrôle de la classe dirigeante mais continue d'agir en son nom, pour son bien, et dans son intérêt. La classe dirigeante, bien entendu, est celle qui possède les moyens de production, que sa « direction » implique ou non qu'elle soit au gouvernement.

De même qu'en Russie, le temps n'est pas mauvais, sauf au printemps, en été, en automne et en hiver, il semble que toutes les phases de l'histoire du capitalisme ont dû être caractéristiques, à l'exception de l'âge d'or des bourgeoisies anglaise, française et allemande. En Angleterre, la bourgeoisie n'a jamais délibérément cherché à venir au pouvoir (pour une raison ou pour une autre, la ligue contre les *Corn Laws* et plus tard le parti libéral ne comptent pas) : les bourgeois britanniques se sont bornés à laisser l'Etat aux mains des propriétaires terriens à qui le peuple se ralliait de manière atavique, et dont l'impartialité *apparente* et les préoccupations sociales ont retardé l'éclosion d'une conscience de classe prolétarienne. On ne nous dit pas clairement si l'on doit considérer l'Etat anglais comme autonome. Pour Engels, l'aristocratie n'est en fait que *rétribuée* par les capitalistes pour gouverner ; mais il est hors de doute qu'elle représente les intérêts capitalistes plus efficacement et plus intelligemment que ne l'aurait fait une bourgeoisie politiquement incompétente.

En France, à la chute de la Monarchie de Juillet, la bourgeoisie s'était provisoirement retrouvée avec tous

les leviers du pouvoir entre les mains. Et pourtant elle n'a pas su s'en servir, la démocratie parlementaire (cf. l'élection de mars 1850) ayant libéré des forces populaires menaçant la *bourgeoisie* plus que n'importe quel autre groupe ou classe³⁵. (Il est intéressant de comparer ce diagnostic de Marx avec la position ahurissante prise par Lénine dans *L'Etat et la Révolution*, au terme de laquelle la démocratie parlementaire répondrait de manière idéale aux nécessités de l'exploitation capitaliste³⁶.) Dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Marx parle d'une abdication de son pouvoir par la bourgeoisie, qui serait ainsi condamnée à n'être plus rien politiquement. Il compare la dictature de Napoléon III à une épée de Damoclès suspendue au-dessus de sa tête. Marx ne dit pas s'il pense que cette bourgeoisie, en abandonnant le pouvoir, était consciente des dangers du bonapartisme, du populisme petit-bourgeois, du parasitisme d'Etat, etc. Il était néanmoins certain que la bourgeoisie s'achetait ainsi une jouissance paisible de sa propriété et de l'ordre public, ce qui laisse entendre que cette épée de Damoclès évoquée plus haut, elle ne la percevait pas vraiment comme dirigée contre elle. Engels, plus explicite comme à son habitude, affirmait pour sa part que le bonapartisme soutient les intérêts supérieurs de la bourgeoisie, quand ce serait à l'encontre de la bourgeoisie elle-même. De même que la fessée est administrée à l'enfant pour son bien, de même l'Etat autonome du Second Empire s'est institué pour le bien de la classe capitaliste, au prix il est vrai de quelques accrochages épisodiques.

Même si l'Allemagne fut, là encore, un cas à part avec sa révolution tardive et avortée des années 1848-49, elle a néanmoins ceci de commun avec l'Angleterre et la France, que l'Etat prussien, et après 1871 le Reich, ont à leur tour fait le nécessaire pour favoriser l'exploitation capitaliste sans que lesdits capitalistes eussent le moins du monde la direction ou le contrôle

des affaires. Quand Engels dit que Bismarck a trompé à la fois le capital et le travail en faveur des « stupides Junkers » (lesquels, en dépit du tarif céréaliier et de l'*Osthilfe*, s'obstinèrent à rester pauvres), il ne faisait que reconnaître l'autonomie de l'Etat (car bien qu'il fût asservi aux intérêts des grandes propriétaires, ledit Etat n'était pas pour autant noyauté par eux : ceux-ci ne constituaient plus en effet, une classe sociale au sens strict, à la différence des capitalistes et des ouvriers). Il ne suggère pourtant pas que les capitalistes aient subi un préjudice quelconque du fait de cette tromperie, pas plus qu'ils n'ont été lésés par la perfide alliance de Bismarck avec le pauvre Lassalle, ni par la dérive « sociale » et « réformiste » vers l'Etat-providence. Tout du long, n'est-ce pas, de solides intérêts bourgeois continuaient à être servis contre l'aveu de la bourgeoisie elle-même.

En un mot, le prototype marxiste de l'Etat laisse à celui-ci une très grande autonomie en dehors des « périodes caractéristiques » (c'est-à-dire en fait tout le temps), tout en l'obligeant comme il se doit à utiliser en permanence son autonomie dans l'intérêt exclusif de la classe capitaliste. Personne, ni Marx lui-même ni ses successeurs jusqu'à présent n'ont exploité plus avant son intuition de jeunesse d'un Etat *dépourvu du soutien de telle ou telle classe sociale* et poursuivant ses propres objectifs, ni ce qu'il avait entrevu sur la bureaucratie, le parasitisme, le bonapartisme, etc.

Finalement, Marx ne pouvait admettre l'importance de savoir si l'Etat était ou non contrôlé par la classe dirigeante. Il devait nécessairement agir dans son intérêt à elle quoi qu'il en fût. Quelle différence cela faisait-il que l'Etat fût aux mains d'un authentique représentant de cette classe sociale, comme Casimir Périer et Guizot, Peel et Cobden, ou d'un aventurier déclassé comme Louis-Napoléon Bonaparte, sans parler des Castlereagh ou Melbourne en Angleterre, des Roon ou Bismarck

en Prusse ou d'un Schwarzenberg en Autriche-Hongrie, qui n'avaient rien à faire des préoccupations bourgeoises ? On pouvait compter sur tous ces Etats, quels qu'ils fussent, pour faire ce qu'il fallait au profit du capitalisme.

En poussant ce raisonnement, on s'aperçoit en outre qu'on affirme également la réciproque : non seulement tout Etat quel qu'il soit favorisait le capitalisme, mais encore il appert que toutes ses actions, quelles qu'elles soient, ont tourné à la faveur du susdit. Quand, en décembre 1831, le maréchal Sault, à la tête de 20 000 hommes, attaque les 40 000 canuts lyonnais en grève, quand, en juin 1832, le général Lobau fait 800 morts ou blessés en réduisant les émeutiers de Montmartre, quand, en avril 1834, il y a encore 300 victimes à Lyon alors qu'à Paris les troupes du général Bugeaud ouvrent le feu sur les femmes et les enfants, l'Etat est évidemment au service des exploiters. Quand en Angleterre les *Combination Acts* de 1799 et de 1800 transforment en association de malfaiteurs toute tentative d'organisation des salariés, l'Etat est toujours l'allié du capital.

Cependant, quand les *Factory Acts* de 1802 et surtout de 1832 interdirent de laisser les enfants de moins de dix-huit ans travailler aussi longtemps dans les usines anglaises qu'ils le faisaient dans les champs, c'était encore, à l'en croire, une autre manière pour l'Etat de servir les industriels. Lorsque les syndicats furent légalisés en 1824 en Angleterre, en 1839 en Prusse, et au début des années 1860 en France et dans la plupart des Etats allemands, quand la journée de 10 heures devint légalement obligatoire dans les années 1850 aux Etats-Unis, l'Etat persistait à agir dans les intérêts bien compris du capital. (L'hypothèse marxiste selon laquelle l'Etat agit forcément en fonction des intérêts de la classe dirigeante est aussi « irréfutable » que le freudisme vulgaire, pour qui tous les actes de tout être humain

s'expliquent par ses pulsions sexuelles, qu'il y cède ou qu'il y résiste : il n'a aucun moyen d'y échapper, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas.)

L'unique différence entre les initiatives manifestement pro-capitalistes de l'Etat et celles qui sont ostensiblement anticapitalistes réside dans la nécessité où nous nous trouvons de les placer au bon endroit dans la fameuse triade « thèse, antithèse, synthèse », afin de voir qu'elles reviennent toutes au même. L'anticapitalisme virtuel, formel, superficiel et éphémère de telle ou telle mesure se muera par conséquent en une contribution fondamentale, authentique et durable aux intérêts du capitalisme.

En fait, on ne saurait reconstituer ce que serait la théorie marxiste de l'Etat sans avoir recours à la dialectique. Quand l'Etat élabore des plans d'action pouvant nuire au capital ou aux capitalistes, tels que l'instauration d'impôts progressifs, l'attribution d'immunités légales pour les syndicats, ou la persécution anti-trust, cette action devient pro-capitaliste. L'Etat est au service de la classe dirigeante³⁷, et dans la mesure où ses actions sont des actions *de l'Etat*, ceci implique qu'elles sont *nécessairement* accomplies dans l'intérêt (« véritable ») de celle-ci. Individuellement, les membres de la classe capitaliste peuvent manquer de jugement et méconnaître leur intérêt, ou s'inquiéter de ce que fera l'Etat, ce qui les amène à s'inscrire à la *John Birch Society* pour s'opposer à la démocratie bourgeoise, mais de toute façon la classe bourgeoise en tant que telle ne pourra que constater la coïncidence entre ses intérêts et ceux de l'Etat, car c'est ainsi que le marxisme *définit* les concepts de classe dirigeante, de conscience de classe et d'Etat.

Le même discours typiquement verrouillé s'applique aujourd'hui à l'Etat du socialisme réel, à la classe ouvrière et à la conscience de classe prolétarienne. Nombre d'ouvriers, disons même tous les ouvriers, peuvent bien être hostiles à titre individuel aux décisions

de l'Etat socialiste, de toute manière, ces décisions sont prises dans l'intérêt de la classe ouvrière par définition même du système. Un antagonisme entre l'Etat socialiste et la classe ouvrière serait absurde ; on ne reconnaît l'existence empirique d'un conflit qu'à condition de redéfinir l'un des termes, comme par exemple lorsqu'à Berlin-Est en 1953, ou en 1956 lors de la révolte hongroise, la police politique devient la classe ouvrière et les soldats soviétiques sur leurs chars des camarades de travail venus à la rescousse, tandis que ceux qui se révoltent contre l'Etat, ou bien n'appartiennent pas à la classe ouvrière, ou bien alors sont « manipulés » (il est rare de trouver un exemple plus éclatant de la double fonction du langage : *l'énonciation du sens* et le *rituel magique*). Bien que tout ceci lasse le lecteur contemporain à force d'être rabâché, au moins ces « vieilles lunes » ont-elles le mérite de reproduire fidèlement le discours marxiste sur l'absurdité d'imaginer qu'un Etat capitaliste (ou en tout cas ce que les marxistes considèrent comme tel) puisse se retourner contre la classe capitaliste.

Quoi qu'il fasse, le bourgeois pratiquant l'hédonisme politique aboutit à une impasse. A première vue, le marxisme semblerait lui indiquer que si l'Etat n'existait pas, il devrait l'inventer pour maximiser son plaisir — l'exploitation du prolétariat — pour lequel l'Etat est l'instrument approprié. Néanmoins, à y mieux regarder, l'Etat est un instrument bien singulier puisqu'il soumet le bourgeois à *sa propre* conception de l'intérêt bien compris du bourgeois lui-même, et poursuit son idée *en dépit même* de l'intéressé. Cela, de toute évidence, ne saurait satisfaire chaque capitaliste pris individuellement. La classe capitaliste, en tant que telle, ne peut y trouver son compte que si l'on admet chez elle l'existence d'une conscience de classe totalement distincte de celle de chacun de ses membres. Bien que les marxistes admettent cela sans difficulté, il est peu probable qu'il

en aille de même d'un membre de la classe concernée, et de toute façon, il n'est pas question d'aller lui demander son avis.

« Que faire ? » se demande donc le capitaliste. De deux choses l'une : ou bien l'Etat lui est indispensable, ou bien il lui est simplement utile. Dans le premier cas (s'il est indispensable), le capitaliste doit inventer l'Etat puisque le capitalisme ne peut fonctionner sans Etat, ou s'y rallier, s'il a déjà été inventé. Si, au contraire, l'Etat n'est qu'un instrument, ayant tout au plus une certaine utilité, le capitaliste peut très bien trouver plus à son goût de gérer ses intérêts sans son aide si on lui laisse le choix, peut-être *moins efficacement* mais au moins *libéré* des servitudes et contraintes que lui impose la conception que l'Etat autonome se fait des intérêts capitalistes.

A cet égard, le marxisme ne donne guère d'indication sur la marche à suivre. La thèse selon laquelle l'Etat, à supposer qu'il existe, conduit toujours à une politique d'oppression de classe, n'implique pas que ladite oppression de classe ne puisse se pratiquer sans Etat. Pourquoi n'y aurait-il pas une oppression privée, à petite échelle, diversifiée, et pour ainsi dire familiale ? Bien qu'Engels semble avoir estimé que l'Etat émerge nécessairement en raison de la division du travail qui rend la société plus complexe, il n'impliquait pas vraiment que le capitalisme présuppose un Etat, ni que l'exploitation du travail par le capital ne puisse avoir lieu dans l'état de nature*. Affirmer qu'il avait réellement soutenu cela serait lui attribuer un déterminisme économique rigide ou un « réductionnisme » et, même si c'est la mode chez les marxistes modernes d'être plein de condescendance pour Engels, ils n'oseront quand même pas lui faire dire cela. De sorte que, lorsqu'il se demande

* Reconnaître cela impliquerait d'abandonner le dogme marxiste de l'« exploitation-sur-un-marché libre » [F.G.].

s'il doit être un inconditionnel de l'Etat ou bien peser plus prudemment ses avantages et ses inconvénients (en supposant toujours qu'un miracle lui permette de choisir), le bourgeois doit en définitive se faire seul sa propre opinion.

Comme à son habitude, l'histoire penche alternativement dans un sens ou dans l'autre sans jamais lui fournir d'expérience concluante ; c'est donc au capitaliste de déterminer s'il est ou non désirable de bénéficier de l'aide d'un Etat pour faire fonctionner le capitalisme, avec tous les risques que sa souveraineté représente pour la classe possédante. On prend la mesure de ces incertitudes quand on découvre dans les textes à quel point l'Etat a pu être inefficace comme instrument de l'oppression d'une classe, et quelles solutions on croyait avoir trouvées à l'époque. Il semble qu'avant l'abrogation des *Combination Acts* en 1825, le syndicalisme illégal, du fait d'une application fort timide de la loi, faisait rage à Oldham, Northampton et South Shields (et sans doute ailleurs, mais c'est une étude locale que nous utilisons). En l'espace de trois décennies jusqu'en 1840, les syndicats se renforcèrent, « instituant des règles et exécutant des sanctions » : l'Etat ne servait de rien et le rapport de la Commission royale sur la police du comté daté de 1839 établit que « les propriétaires d'usines s'étaient procuré des armes pour assurer eux-mêmes leur défense et envisageaient de se constituer en *milices d'autodéfense*³⁸ ». C'était, il est vrai, une idée plus séduisante que de payer des impôts sans pour autant obtenir de l'Etat le service que l'on croyait avoir payé.

Lorsque l'industrie sidérurgique de Pennsylvanie ou les mines de cuivre du Montana louèrent les services de policiers privés pour briser les grèves et « protéger la propriété industrielle et minière », ce ne fut pas seulement un moyen de pallier les insuffisances de l'Etat et autres « instruments » fédéraux « d'oppression de classe » : il s'agissait également de forger un instrument

privé, plus malléable et qui, en tout état de cause, n'aurait ni le droit ni les moyens d'exercer le moindre contrôle *sur les industriels*. Bien sûr, ce n'est qu'en dernier recours et en fin de compte assez rarement que l'on faisait appel aux Pinkerton ou aux milices ; c'était seulement lorsque l'Etat ne volait pas au secours du capitalisme, comme il était censé le faire. Cependant, qu'il ait plus d'une fois manqué à le faire montre là encore que l'hédoniste politique ayant adopté l'Etat est vraiment bien crédule s'il croit avoir fait une affaire, car il n'a que fort peu de moyens pour *contraindre* l'Etat à tenir sa parole.

Même si l'on parle de faire appel à des « milices » pour se défendre et à des détectives privés pour leur prêter main-forte, ce ne sera que pour suppléer les défaillances des services publics affectés par une lâcheté politique transitoire, par un manque de volonté passager. Il n'a jamais été question pour eux, sauf peut-être (et pour une brève période) dans l'Ouest des Etats-Unis, de prendre eux-mêmes en mains la justice et de se passer en permanence de l'Etat : d'une part parce que l'ordre public au niveau national est perçu comme étant supérieur ou plus sûr, et d'autre part parce qu'on ne sait plus instaurer un ordre privé, familial ou villageois sans provoquer conflits ou ressentiments. C'est au fond la même erreur de jugement qui conduisait à confondre l'état de nature avec la *bellum omnium contra omnes*, négligeant les forces puissantes qui, si on a eu la chance qu'un processus d'apprentissage de la coexistence pacifique ait pu s'amorcer, conduisent vers des solutions coopératives, non violentes et raisonnablement stables. Il est à cet égard significatif que, malgré quelques recherches dans ce sens, il n'ait jusqu'à très récemment existé aucun argumentaire satisfaisant pour affirmer que l'on pouvait supprimer l'Etat sans pour autant se priver d'un certain nombre des services qu'il rend, et sans lesquels le capitalisme aurait de la peine à fonction-

ner. Depuis lors, on a trouvé des raisons convaincantes de penser que l'interaction de contrats librement formés pourrait spontanément assurer la police des contrats et la protection des personnes et des biens, en somme presque tout ce qu'un capitaliste demande réellement à l'Etat³⁹. Il ne s'agit pas de savoir si de telles solutions pourraient être envisagées une fois l'Etat institué ; elles le peuvent vraisemblablement d'autant moins que l'Etat, par son existence même, engendre une société civile de moins en moins capable de susciter en son sein une participation spontanée au maintien de l'ordre public. (Il est difficile d'expliquer autrement que, dans l'Amérique d'aujourd'hui, il n'existe pas de *milices* organisées dans les lycées par des parents désespérés pour lutter contre l'incitation à l'usage de la drogue.) C'est bien plutôt que, si les arrangements évoqués plus haut sont considérés comme possibles *ab initio*, alors il n'existe aucune nécessité objective de se soumettre *volontairement* à la domination d'un Etat. Le capitaliste qui accepte sa contrainte parce que, *comme chacun sait*, c'est un prix modique à payer pour les avantages qu'il en tire, est donc typiquement victime de ce que les marxistes appellent la « fausse conscience ».

La boucle est bouclée ou : la fausse conscience

La fausse conscience permet aux gens d'ajuster leurs préférences aux exigences de leur tranquillité d'esprit, et les dispose à soutenir un Etat conflictuel

Même l'Etat le moins égoïste ne saurait poursuivre d'autres objectifs que les siens propres.

L'hédoniste politique se tourne vers l'Etat pour le « plaisir » qu'il en attend, pour son « utilité », pour « promouvoir ses intérêts ». Même s'il se rend compte que l'Etat ne peut administrer les choses sans gouverner

aussi les hommes, lui compris, de sorte qu'il a toutes les chances d'être assujéti et contraint, notre « hédoniste politique » n'en attend pas moins des services de l'Etat un excédent de plaisirs sur les peines que lui causent les entraves de son administration⁴⁰. En fait, il conçoit l'Etat comme rien de moins que le producteur spécialisé de ce solde positif-là. S'il concevait les choses différemment, il serait peut-être encore partisan de l'Etat mais il ne correspondrait plus à la définition de l'« hédoniste politique ».

L'Etat dispose de pouvoirs qui lui permettent de suivre son bon plaisir, ce qu'on appellera son « maximande ». Même s'il était un Etat quasi minimal, il n'en aurait pas moins la capacité latente de se doter de tels pouvoirs. Son « maximande » peut être un objectif unique et ultime, ou bien une pluralité d'objectifs dont les critères auront été rangés selon leur ordre d'importance. Dans cette dernière éventualité, l'Etat jonglera avec eux en fonction de la possibilité variable d'atteindre chaque objectif en fonction des circonstances, cédant en partie sur l'un pour essayer d'obtenir davantage de tel autre, cherchant ainsi à atteindre l'indice optimal de satisfaction du « maximande » composite. Certains de ces objectifs peuvent tout à fait être le produit d'une composition des « maximandes » individuels — bilans nets des plaisirs et peines, ou utilités — de ses divers sujets. On pourrait même imaginer de bonne foi un Etat *non égoïste* qui n'aurait, dans le lot qu'il cherche à maximiser, *aucun autre* objectif que les maximandes individuels de certains de ses sujets voire d'une classe entière (par exemple les capitalistes, ou les ouvriers). Avec une foi encore plus grande, on pourrait même essayer de définir comme un Etat *non égoïste et impartial* celui dont le maximande composite serait uniquement constitué par les maximandes individuels *de tous ses sujets*, grands ou petits, riches ou pauvres, capitalistes ou ouvriers unis dans un esprit parfaitement

consensuel. Si comique que puisse sembler l'idée ainsi formulée, il n'y a pas lieu d'en rire trop vite car, sous cette forme, c'est en fait (sommairement esquissée) la conception la plus courante de l'Etat démocratique ; c'est dire quelle influence énorme elle exerce.

Etant bien forcé de pondérer les objectifs de ses citoyens (car il n'y a pas d'autre manière de les fonder en données chiffrées, en indice maximisable), l'Etat, quels que soient son désintéressement et son impartialité, doit transformer les objectifs de ses citoyens, les réunir et les fonder en l'un des siens propres, car le choix des critères de pondération appartient par définition à l'Etat et à lui seul. On croit naïvement qu'en démocratie, on ne choisit pas les critères d'évaluation car ils sont donnés, voire incorporés à quelque règle que l'Etat ne peut manquer de suivre aussi longtemps qu'il reste démocratique.

Un exemple typique de règle de ce genre est constitué par la règle « un homme-une voix », qui prétend donner le même poids à chaque électeur, que l'Etat le porte ou non dans son cœur. L'illusion propre à cette croyance se trouve dans le passage du suffrage exprimé à ses objectifs, c'est-à-dire aux maximandes. Le présupposé tacite selon lequel le vote pour un programme politique ou pour telle ou telle équipe que l'on préfère à une autre équivaut approximativement à l'expression de ses objectifs par l'électeur, ce présupposé-là est entièrement gratuit. L'existence d'une procédure sociale, comme les élections, qui vise à opérer un choix entre un nombre très limité de possibilités, par exemple un gouvernement, ne saurait être considérée comme une preuve qu'il existe, au sens opérationnel, un quelconque « choix social » par lequel « la société » maximiserait l'« ensemble » de « ses » divers objectifs. Cela n'annule pas l'intérêt de pouvoir exprimer sa préférence pour qu'un certain programme, un candidat ou une équipe arrive

au pouvoir au sein de l'Etat. Simplement, ce sont des choses différentes.

Si l'Etat, à la recherche de l'impartialité, devait emprunter à un *autre*, par exemple à l'observateur bienveillant, son système de pondérations (en vue de l'appliquer aux divers objectifs de ses sujets), le même problème resurgirait, à une différence près. Au lieu de choisir ses propres critères d'appréciation, l'Etat n'en choisirait pas moins... l'observateur dont il s'apprête à emprunter les critères.

Rien de tout cela n'est nouveau. C'est simplement une autre manière d'exprimer à nouveau l'impossibilité bien connue d'agréger les projets personnels dans « une fonction d'utilité sociale » sans qu'une volonté singulière finisse par décider comment les choses se feront⁴¹. La démarche particulière que nous avons choisie pour arriver à cette conclusion a toutefois le mérite d'assez bien montrer que le court-circuit part du pouvoir de l'Etat et aboutit à la satisfaction de ses objectifs. Si l'Etat était un père pour ses citoyens, si son seul objectif était de les rendre heureux, il n'aurait de cesse qu'il n'ait concilié leurs multiples bonheurs, et devrait essayer d'y parvenir en décrivant une « boucle », englobant d'une manière ou d'une autre les divers projets de ses sujets. Mais ce qui rend cette « concertation » strictement impossible, c'est la « structure » de la société (pluralité des projets, d'où divergence des intérêts et conflits entre sujets, surajoutée au pouvoir de l'Etat d'imposer sa propre solution aux conflits). Le système implique nécessairement un court-circuit. Il en résulte que la réalisation de ses objectifs par l'Etat se fait très directement, évitant le détour par la grande boucle qui passe par le « contrat social », la domination d'une classe, ou la satisfaction des attentes de ses sujets.

L'Etat capitaliste, comme je l'ai affirmé (pp. 41-43), est d'un type auquel il est (à la rigueur) logiquement concevable d'attribuer des maximandes quelconques

(« la chasse aux papillons ») qui ne nécessitent en rien de forcer les citoyens à faire quoi que ce soit. Pour une raison essentiellement négative, à savoir qu'il vaut mieux ne pas construire de machine administrative puissante qui pourrait tomber dans de mauvaises mains, un tel Etat gouvernerait aussi peu que possible. Comme il recevrait plutôt mal les demandes de services collectifs et les réclamations de tiers pour qu'on modifie, complète ou annule les effets des contrats privés, il y aurait bien peu d'atomes crochus entre cet Etat-là et notre hédoniste politique, qui entend recevoir son bien-être de l'Etat.

Pour qu'un sujet soit satisfait de l'Etat capitaliste et en harmonie avec lui, il aurait intérêt à partager une certaine idéologie dont les concepts de base sont : 1) la propriété, est un *fait objectif* et non une *aspiration subjective* (d'où la norme du Droit du premier utilisateur) ; 2) le « bien » des parties contractantes n'est pas un motif valable pour s'ingérer dans les contrats conclus entre elles, et celui d'un tiers ne peut l'être qu'à titre exceptionnel ; 3) demander à l'Etat de faire plaisir à ses sujets augmente fortement la probabilité qu'il exige d'eux des choses fort déplaisantes.

Le premier concept constitue la quintessence du capitalisme en ce qu'il refuse d'avoir à fournir des justifications à la propriété. Certains disent que Locke a donné une idéologie au capitalisme. Cela me paraît inexact. Locke enseigne en effet que le bien appartient au premier occupant *à condition* qu'il en reste assez « en quantité et en qualité » pour les autres, clause nécessitant que l'on applique des principes d'occupation égalitaires et prenant en compte les « besoins » aussitôt que l'on a quitté la Frontière du défrichement pour passer à un monde de rareté. Il dit aussi que le droit du premier occupant tient à son travail qu'il y a « ajouté », principe analogue à ceux qui font dépendre la propriété du capital d'un mérite quelconque. « Il a travaillé dur pour

ça », « il a économisé sou par sou », « il en a bavé* », « il donne du travail à des tas de pauvres gens ». (Sous-entendu : s'il n'a rien fait de tous ces actes méritoires, alors de quel Droit prétend-il conserver son capital ? Même le fait que « son grand-père s'est échiné pour le lui gagner » devient une excuse trop mince parce que, voyez-vous, ces mérites-là sont déjà doublement anciens.) Dans la mesure où la montée du capitalisme ne s'est accompagnée d'aucune théorie tendant à rendre le droit de propriété indépendant de ces notions de valeur morale ou d'utilité sociale, et où il est encore moins parvenu à s'en donner une, on peut vraiment dire que le capitalisme n'a encore jamais possédé d'idéologie qui tienne la route. Cette lacune à son tour peut permettre d'expliquer pour une part la faiblesse intellectuelle dont le capitalisme a toujours fait preuve pour se défendre face à un Etat essentiellement prédateur et à sa logomachie, et aussi pourquoi les plaidoyers qu'il a réussi à élaborer n'ont abouti qu'à de pauvres arguties, des compromis boiteux voire des offres de capitulation plus ou moins honorables.

Le second principe fondamental d'une idéologie capitaliste digne de ce nom est d'affirmer la liberté des contrats. Il doit l'affirmer par opposition à l'idée selon laquelle l'Etat aurait le droit de contraindre les gens pour leur propre bien. En revanche, il doit en quelque sorte lui laisser des franges à l'endroit où elle pourrait blesser les intérêts de personnes qui n'ont pas part au contrat, et dont il faut aussi respecter la liberté. Ce flou vient de ce que, dans une société complexe, on reconnaît l'existence d'une infinie variété des conflits d'intérêts potentiels. Il laissera le contrat sans garantie contre une certaine indétermination du droit quant à la prise en compte (excessive ou insuffisante) des intérêts

* En français dans le texte [N.d.T.].

de ceux qui n'ont pas part au contrat mais sont affectés par lui.

Ce danger est néanmoins atténué par les contraintes nées du troisième principe fondamental. Lorsque Machin demande à l'Etat de protéger l'un ou l'autre de ses intérêts mis en cause par le contrat passé entre Dupont et Durand, ces prétentions doivent être compensées par la crainte de se trouver par la suite assujetti à davantage de contraintes lorsqu'on rendra justice à d'autres pour un préjudice subi, car cela accroît la probabilité que l'on intervienne dans ses contrats *à lui*. On pourrait décrire plus formellement ces raisons d'agir contradictoires comme deux courbes imaginaires qui seraient présentes à l'esprit des gens. Pour tout Machin, il y aurait une courbe croissante des avantages (au sens le plus large) qu'il pourrait espérer retirer de l'implication progressive de l'Etat dans ce que l'on pourrait appeler les intérêts des tiers (pour utiliser le langage volontairement neutre dont j'essaie de me servir quand je discute des contrats). L'autre courbe représenterait les désavantages (coûts) qu'il craindrait d'avoir à supporter par suite de la même sollicitude croissante de l'Etat pour le bien-être des autres. Il est bien sûr vain de prétendre connaître empiriquement la forme de ces courbes, même si l'on admet qu'elles puissent décrire ce qui se passe dans la tête de gens qui font des estimations rationnelles. Mais on pourrait suggérer que les pauvres, et pas seulement les pauvres, ceux qui se sentent désarmés et pensent qu'« ils se font toujours avoir », parviendraient toujours à une évaluation des avantages de l'intervention étatique plus élevée que l'estimation correspondante des coûts, quel que soit le niveau d'ingérence exercé. En somme, ils n'en obtiendraient jamais assez de l'Etat ; peu leur importeraient les restrictions, les servitudes et autres tourments que cela peut entraîner. Inversement, les riches, et pas seulement les riches au sens strict mais

tous ceux qui ont de la ressource, qui ne doutent pas d'eux-mêmes et se savent capables de se prendre en charge, semblent plus susceptibles d'avoir en tête que les inconvénients croissants du dirigisme dépassent très vite les avantages dus à toute activité étatique supra-minimale.

Je me garde de toute hypothèse sur la forme et l'échelle de ces courbes de coûts et d'avantages, car elles décrivent l'attitude d'individus de chair et d'os face à ces questions, et non celle qu'ils « devraient » adopter s'ils avaient tous un degré élevé de sagesse politique, de discernement et de compréhension des choses. Cette dualité implique que les conséquences de cet appel à l'Etat pour servir nos intérêts sont complexes, partiellement non désirées et aussi très largement imprévues. Ceux dont l'acuité du sens politique approche la perfection pourraient donc aboutir à des choix très différents de ce que l'on peut attendre d'une évaluation à courte vue.

En ce qui concerne l'intervention de l'Etat en faveur des tiers en matière de contrat, on peut définir les partisans de l'idéologie capitaliste comme des gens qui considèrent que (a) à mesure que s'accroît l'intervention de l'Etat, ses inconvénients augmentent globalement plus vite que ses avantages ; et que (b) le point où les premiers l'emportent sur les seconds se situe bien en deçà du niveau déjà atteint par l'activité étatique, et que par conséquent si leur gouvernement actuel se mêlait moins de leurs contrats, ils ne s'en porteraient que mieux.

Il est évident que cela ne signifie pas que les partisans de l'idéologie capitaliste soient entièrement d'accord pour qu'on en revienne à l'état de nature. Cela signifie qu'à *la marge* de l'expérience concrète, c'est-à-dire au niveau actuellement atteint, ils ne songent qu'à limiter l'Etat et à le réduire. Cela signifie que pour ce qui est du sens du changement, ils se trouveraient bien d'avoir

l'Etat capitaliste qui (comme nous l'avons vu) limite ses propres pouvoirs parce qu'il pense avoir de bonnes raisons de le faire.

Cet Etat, nous ne le dirons jamais trop, est une abstraction, un modèle de démonstration. Tout aussi imaginaire est notre partisan de l'idéologie capitaliste. Rien ne nécessite qu'il soit le *capitaliste* imaginaire. Il pourrait tout aussi bien être un *salarié* imaginaire. Contrairement aux postulats marxistes sur la conscience politique, qu'il s'identifie à l'idéologie capitaliste (que nous avons décrite comme celle qui permet *par excellence* le bon fonctionnement du capitalisme) n'est en rien une conséquence de son rôle dans le « mode de production » actuel. Il n'a aucun besoin d'être un « exploiteur », et peut fort bien être un « exploité ». Concernant l'Etat, sa « conscience de classe » peut (s'il en était besoin) être tautologiquement déduite de son intérêt. Si son estimation des coûts et des avantages, des aides et des entraves, de la douleur et du plaisir le conduit à juger qu'il sera mieux loti avec moins d'Etat, il sera pour moins d'Etat. Rien n'empêche a priori un salarié d'aboutir à cette conclusion, de même que rien n'empêche un capitaliste dans la vie réelle de désirer davantage d'Etat. Or, dans les deux cas, la théorie marxiste (du moins le marxisme vulgaire) crierait à la fausse conscience, arguant qu'il n'a pas su reconnaître son intérêt réel, lequel résulte automatiquement de sa situation de classe. Nous avons cependant exposé assez d'arguments pour nous permettre de nier qu'une personne soit nécessairement dans l'erreur si son idéologie n'est pas celle qui devrait prétendument « correspondre » à sa situation de classe. Un capitaliste et un ouvrier peuvent être tous deux allergiques à l'Etat qu'ils connaissent ; en fait ils le sont souvent, et il se peut même que leurs raisons d'en juger ainsi soient largement les mêmes.

Toutes les théories de l'Etat bienveillant, depuis la

monarchie de droit divin jusqu'au contrat social, partent de l'hypothèse tacite suivant laquelle l'Etat, pour une raison quelconque et d'une manière non précisée, subordonnerait son bonheur et sa satisfaction à ceux de ses citoyens. Il s'agit là d'un présupposé totalement gratuit : on ne nous dit ni pourquoi ni comment ce serait seulement *réalisable*. Par conséquent, rien n'atteste la validité de cette hypothèse plutôt astreignante, *a fortiori* lorsqu'elle est tacite. Toute action rationnelle de l'Etat lie directement son pouvoir à ses objectifs par un court-circuit naturel, sans s'embarrasser d'une concertation qui l'obligerait à collecter les opinions que ses sujets se font de leur bien. Avec la meilleure bonne volonté du monde, aucun Etat, pas même la démocratie la plus directe ni l'absolutisme le plus éclairé, ne peut se permettre ce genre de détours. Dans la mesure où ses sujets sont différents, il peut au mieux, dans le cas limite, choisir l'idée personnelle que *lui* se fait de la composition de leurs intérêts.

Avec un peu de chance, c'est la fausse conscience qui permettra de boucler la boucle ; car il suffira que les sujets *croient* qu'il y a identité entre leurs objectifs et ceux que l'Etat poursuit dans les faits. C'est, semble-t-il, la raison d'être même de l'idée de « socialisation ». On arrive bien mieux à ce résultat dans la mesure où l'Etat parvient à rendre la société relativement homogène (notamment grâce au rôle qu'il s'est arrogé dans l'enseignement public). Ce phénomène est étroitement lié au processus que nous avons évoqué en début de chapitre, processus par lequel les préférences partisans des citoyens s'ajustent au système politique environnant⁴². En somme, au lieu que ce soient les gens qui choisissent le système politique, dans une certaine mesure c'est le système qui les choisit. Il n'est pas nécessaire que, comme le Winston Smith d'Orwell, les gens se mettent vraiment à *aimer* Big Brother. Il suffit qu'un certain nombre d'entre eux, voire une classe

entière, commencent à éprouver suffisamment de fausse conscience pour confondre leur bien propre avec ce que l'Etat leur procure réellement, et en acceptent la sujétion connexe *sans douter aucunement de l'intérêt de cet échange*, pour que la concorde et l'harmonie règnent entre l'Etat et la société civile, bien que le premier doive nécessairement demeurer l'ennemi présumé de ses sujets.

2

L'Etat conflictuel

Répression, légitimité et adhésion

*S'en remettre à l'adhésion comme substitut à la répression
ou à la légitimité transforme l'Etat en force démocratique
qui engendre la division*

Pour distinguer tel Etat de tel autre, il faut d'abord étudier la manière dont il se fait obéir.

Dans toutes les organisations qui subsistent, il n'y a qu'un petit nombre qui commande, et le reste obéit. Et le petit nombre en question dispose des moyens de sanctionner la désobéissance. Cette sanction peut consister dans la privation d'un bien, comme la perte partielle ou totale des avantages que vaut l'appartenance à l'organisation ; ce peut aussi être un mal pur et simple comme un châtiment. Ainsi, en adaptant pour l'occasion des termes comme commandement, obéissance ou punition, on peut appliquer cette évidence à des institutions comme la famille, l'école, le bureau, l'armée, les syndicats ou les églises, et ainsi de suite.

La sanction, pour être efficace, doit être adaptée au délit et à l'institution qui l'applique. Pour qu'une organisation prospère, il est probablement aussi nocif de punir trop sévèrement que de laisser aller les choses. Plus la sanction est grave, et plus étroitement borné est en général le pouvoir discrétionnaire de ceux qui ont en charge de l'appliquer.

Dans le même ordre d'idées, Max Weber¹ a défini l'Etat comme l'organisation qui « prétend avec succès au monopole de l'utilisation légitime de la force physique ». La faiblesse de cette célèbre définition réside dans le caractère circulaire de son concept de légitimité. Si l'emploi de la force physique par l'Etat est « légitime », ce n'est pas pour une raison plus fondamentale ou logiquement antécédente que son succès dans la quête du monopole de la force, succès qui en a justement fait un Etat *stricto sensu*². Par définition, la violence est illégitime pour les autres (à moins, bien entendu, d'avoir fait l'objet d'une délégation de l'Etat). Le doute apparaît sur l'existence réelle d'un Etat dans une société où les maîtres pourraient à volonté flageller leurs serviteurs ou celle où les syndicats pourraient dissuader des camarades de franchir le piquet de grève en les menaçant de représailles imprécises. Une définition qui résisterait mieux à ces contre-exemples poserait que l'Etat est l'organisation qui, dans une société, peut *infliger des sanctions sans risque d'être désavouée*, alors qu'elle-même peut abroger les sanctions appliquées par les autres. Il existe des sanctions qui, en raison de leur caractère impropre ou de leur gravité, risquent d'inciter à faire appel ou de nécessiter le recours à une organisation plus puissante. Seules les sanctions de l'Etat, faute d'une instance plus puissante que lui, sont certaines de ne pas faire l'objet d'un appel.

Cet énoncé a le mérite de traduire la souveraineté de l'Etat. S'il n'existe rien « au-dessus » de lui, alors ses décisions sont sans appel. Néanmoins, dans certains cas

et pour des raisons de simplicité, il peut être commode de parler de l'Etat non comme d'un bloc monolithique ayant une volonté unique mais comme d'un composé hétérogène fait d'« instances » supérieures, inférieures et parallèles. Dans cette perspective, alors que l'appel est impossible *contre* l'Etat auprès d'une instance *supérieure*, il est possible *au sein même* de l'Etat, auprès de la bonne Administration centrale contre le méchant tyranneau local, auprès du bon Roi contre son mauvais ministre, auprès de la Justice impartiale contre les persécutions de l'exécutif : c'est cette hantise de la souveraineté *sans recours aucun* qui a poussé des esprits pourtant raisonnables à se lancer à la quête de ce saint Graal de la geste politique que sont la séparation des pouvoirs, la suprématie du législatif et l'indépendance du judiciaire.

Une approche moins optimiste de la morphologie de l'Etat voit un hic là-dedans : c'est que, comme l'imperméable qui ne nous gardera au sec que s'il fait beau, l'appel à une instance contre l'autre en général et l'indépendance du judiciaire en particulier *présupposent la présence même des conditions qu'ils sont censés garantir* ; en somme, au sein de l'Etat l'appel est possible s'il y a de bons ministres qui servent un bon Roi et si l'Etat est *grosso modo* bien disposé. Le judiciaire est bel et bien une protection, aussi longtemps que l'exécutif se laisse faire, car lui-même n'a pas le pouvoir de faire respecter son indépendance. Comme le pape, il n'a pas de divisions et pas plus que lui ne peut se conduire dans l'ordre temporel comme s'il en avait. Finalement, il ne peut défier l'exécutif qui refuse que l'on s'oppose à lui, que s'il a quelques chances d'entraîner le peuple à sa suite, chances qui décroissent habituellement à mesure que s'amenuise l'indépendance des juges. Le conflit qui opposa la magistrature française et la monarchie dans les années 1770-71 illustre bien mon propos. Les parlements, en bravant le roi, s'étaient attendus à ce qu'une large clientèle populaire se rangeât à leurs côtés.

Or, il n'y eut personne pour prendre le risque de les soutenir ; pis encore, les charges vénales qui leur appartenaient en propre furent nationalisées et remboursées. Les nouveaux magistrats, choisis parmi les anciens, devinrent des fonctionnaires salariés du roi. On leur garantit ainsi la sécurité d'emploi, sans doute pour garantir leur indépendance !

Bien sûr, l'Etat peut pour des raisons indirectes juger tout à fait rationnel et utile à son pouvoir de laisser à ses juges une certaine indépendance (cf pp. 279-282). En revanche, il peut l'avoir fait parce que ses objectifs sont limités et extérieurs à la politique, et qu'il ne voit aucune raison particulière pour que ses magistrats soient soumis. Cette absence de raison pourrait être un premier critère utile de la bienveillance d'un Etat. Mais si on réfléchit aux conséquences, on se rend compte que ce critère perd toute utilité, car en garantissant le règne de la loi, il peut tout bêtement assurer celui d'une *mauvaise* loi (et un Etat lié par ses mauvaises lois, même s'il est meilleur que celui qui soumet ou adapte la règle à la raison d'Etat, n'est déjà plus un Etat bienveillant). Ce critère a néanmoins le mérite d'éclairer les rapports entre l'indépendance du judiciaire et les objectifs de l'Etat. *La première est impuissante à justifier les seconds.* L'indépendance du judiciaire ne saurait assurer l'innocuité de l'Etat ni assurer seule sa propre garantie, pas plus qu'un homme ne peut s'élever au-dessus du sol en se tirant lui-même par les cheveux³.

Invoquer l'argument de la séparation des pouvoirs ne conduit que trop facilement à la confusion consistant à croire que l'Etat est inoffensif *parce que* les pouvoirs *y* sont séparés, alors que la relation de cause à effet va en sens inverse et dans ce sens-là seulement : les pouvoirs ne sont authentiquement séparés *que* si l'Etat est inoffensif. On peut bien sûr rappeler sans cesse que certains pouvoirs sont plus réels que d'autres et que, même si cette violence ne devient jamais ouverte (l'éventualité

sous-jacente du recours à la force étant suffisante pour maintenir à sa place la puissance de papier), le test de cette réalité est la capacité de l'un à imposer sa violence à l'autre. Voir dans l'Etat une pluralité d'instances telles que le Comité Directeur du parti au pouvoir, les conseillers personnels du Président, la Police politique, et jusqu'à la Sous-Section des Poids et Mesures, peut bien nous épargner l'emploi d'expressions holistiques « systématiquement trompeuses⁴ ». Cependant, pour les besoins de notre projet immédiat, on évitera des répétitions oiseuses en utilisant l'hypothèse qu'il s'agit d'un corps homogène, doté d'une volonté unique, *auprès de qui* l'on peut faire appel mais *contre* les décisions duquel la chose est impossible.

Pour se faire obéir, un Etat ne peut choisir qu'une manière parmi trois : la plus simple (historiquement la première) est la menace directe d'une punition, car il est évident que l'Etat possède les moyens de la *répression*. La moins simple et la moins claire à la fois consiste pour l'Etat à affirmer sa *légitimité*, qui signifiera dans le présent ouvrage l'inclination des sujets à suivre ses ordres, même s'il n'y a ni sanction ni récompense à la clef.

Il faut ici nous expliquer : une telle définition fait de la légitimité non un attribut de l'Etat, mais plutôt une disposition d'esprit chez ses citoyens. Suivant son histoire, sa race, sa culture, ou ses structures économiques, un peuple peut admettre la légitimité d'un Etat donné alors que tel autre peuple la rejettera, s'il le peut, comme une odieuse tyrannie. Des conquérants étrangers, octroyant un gouvernement éclairé à une race arriérée et exploitée par sa classe dirigeante, ont rarement le tact et la patience nécessaires pour devenir des souverains légitimes. On dit, et c'est probablement vrai, que certains peuples sont plus faciles à gouverner que d'autres : ainsi les Biélorusses avec leur réputation de docilité ont-ils pu reconnaître d'assez bon gré pour

légitimes les autorités successives d'Etats aussi différents que la Lituanie, la Pologne et la Grande Russie ; tandis que les peuples des marches celtiques ont toujours été réticents à se soumettre à l'Etat, quoique celui-ci ait pu leur *donner* ou leur *faire*. En France, lorsque après une longue période de gestation et de confusion, la monarchie de droit divin finit par s'imposer comme concept politique à partir du règne de Henri II et jusqu'à celui de Louis XIV, elle ne cessa d'être contestée par les Huguenots et par les Ultramontains et faillit par deux fois être renversée, d'abord par la Ligue sous Henri III, puis par la Fronde sous Mazarin. Par conséquent, si une conclusion s'impose, c'est que faire des concessions aux contre-pouvoirs les plus puissants et rechercher un consensus pragmatique ne constituent en rien des recettes automatiques pour se créer une légitimité.

David Hume, qui professait un robuste scepticisme à l'égard des théories politiques contractualistes, soutenait que même si les pères obéissent à l'Etat parce qu'ils ont conclu un pacte avec lui, les fils ne sont en rien liés par un tel engagement ; c'est par pure habitude qu'ils accepteraient de lui obéir. On ne saurait fonder la légitimité exclusivement sur la coutume, même s'il est vrai qu'en politique, c'est largement cette dernière qui explique l'obéissance. L'obéissance coutumière peut reposer sur une crainte diffuse de la force, sur le sentiment obscur que quelque répression est toujours possible ou sur l'hédonisme politique que les fils auraient tout naturellement hérité de pères contractualistes, et que l'Etat aurait pris soin d'entretenir par un goutte-à-goutte d'avantages soigneusement mesurés.

De même que la répression doit être pour nous un cas limite, l'un des nombreux types de rapports possibles entre les citoyens et un Etat soucieux de s'assurer leur obéissance (le cas où celui-ci contraint en permanence des citoyens récalcitrants à faire sous la menace de la

force ce qu'ils refuseraient de faire autrement), de même la légitimité est l'autre cas limite, celui où l'Etat, sans disposer de moyens physiques de coercition ni de récompenses à distribuer, parvient néanmoins à se faire obéir du peuple. Ainsi lorsqu'au moment de la révolte paysanne de 1381, le jeune Richard II lança aux rebelles : « Messieurs, allez-vous tirer sur votre roi ? Je suis votre capitaine, suivez-moi⁵ ! », c'est par la seule vertu de sa légitimité qu'il retourna les hordes de miséreux rameutées par Wat Tyler. Le roi, pressé par les circonstances du moment qui seules importaient, n'utilisa pas plus la force armée qu'il n'essaya d'acheter ses sujets ou de leur jeter en pâture un bouc émissaire. Ni l'un ni l'autre ne lui furent nécessaires.

A l'évidence, rien ne plaît davantage à un Etat rationnel que d'acquérir une légitimité de ce genre ; la seule exception serait l'Etat pour lequel dominer par la force constituerait une fin en soi, une source de satisfaction et non pas un moyen plus ou moins coûteux de se faire obéir. Il est certes tentant de se représenter l'Etat comme un Caligula stylisé, un Ivan le Terrible simplifié, une horreur de Comité de salut public ou une caricature de Staline. En réalité, même lorsque la cruauté semble gratuite et la terreur inutile, et si peu efficaces qu'un observateur extérieur les attribuerait au caprice pervers d'un tyran, il se peut que les crimes en question soient dans l'esprit de leurs auteurs la condition préalable indispensable à une légitimité future. En étudiant comment les Aztèques au Mexique, les Incas au Pérou et le Bouganda au XIX^e siècle, confrontés à la masse hétérogène et hostile de leur population, ont essayé de légitimer leur pouvoir, on peut en conclure que leur politique avait pour ingrédient principal la socialisation basée sur une bienveillance mâtinée de terreur⁶. Il y en avait d'autres : l'instauration d'un « modèle de bonne conduite déférente » à l'égard du pouvoir, la prétention à l'infaillibilité, le bouleversement

et le mélange de groupes ethniques différents, une éducation axée davantage sur le civisme que sur la connaissance, tout étant entrepris pour inculquer au peuple le goût pour les valeurs de l'État.

Ce sont là des facteurs qui se manifestent sans cesse, et pourtant je doute qu'il y ait une recette miracle à l'usage des hommes d'État pour passer de la répression à la légitimité. Il est certain que des États dont le taux de succès pourrait être jugé présentable ne se trouvent pas à tous les coins de rue. La légitimité est dans l'histoire un phénomène rare et fugace, qui exige des éléments que l'État ne peut absolument pas se procurer par un simple claquement de doigts ; il y a donc fallu un grand nombre de guerres victorieuses, de longues périodes de paix et de prospérité, des chefs charismatiques, de fortes expériences éprouvées en commun et — peut-être avant tout — la continuité. Un des avantages pour l'État d'avoir pour désigner le dépositaire du pouvoir une règle comme la loi salique, indiscutée, acceptée, fidèlement observée depuis quelque temps et paraissant — comme toutes les bonnes lois — impersonnelle et insensible aux mérites de prétendants rivaux, est précisément (même si elle ne concerne qu'une succession dynastique) de maintenir une continuité en dépit de la mort. C'est en partie pour cette raison qu'il est aussi difficile à un État d'accéder à une totale légitimité qu'à un chameau de passer par le chas d'une aiguille, mais c'est encore plus ardu pour une république que pour une monarchie. (Les élections qui reviennent fréquemment sont parmi les événements politiques les moins propres à créer des conditions favorables à la légitimité, surtout les élections présidentielles, car elles concentrent l'attention sur une personnalité particulière. A intervalles réguliers, on organise systématiquement des controverses où l'on entend dire que Machin ferait un bon président tandis que Chose serait exécration — ou l'inverse. En outre, une fois retombée la fièvre des

élections, la question est censée avoir été réglée par une marge éventuellement infinitésimale de suffrages en faveur du bon *ou du mauvais* candidat !)

Aucun Etat ne s'appuie sur la seule répression et aucun ne jouit d'une parfaite légitimité. C'est un lieu commun que de dire qu'il y a toujours un mélange des deux, l'amalgame de répression et de légitimité existant dans chaque Etat, dépendant de ce que les marxistes appelleraient « la situation historique concrète ». Cependant, entre la contrainte armée et le droit divin, il y a toujours eu un troisième terme qui n'est ni l'un ni l'autre : l'*adhésion* à une communauté d'intérêts. Dans l'Histoire, c'est la moins importante des relations qui assurent l'obéissance des sujets à l'Etat. Cependant, elle a été dans un passé récent très lourde de conséquences, de celles notamment que personne n'avait voulues. Dans les Etats primitifs, cette communauté d'intérêts n'engageait qu'un petit groupe de personnes bien déterminées liées à la volonté maîtresse de l'Etat. Par exemple, l'obéissance d'une bande de guerriers au chef de tribu ou celle de la garde prétorienne à l'empereur sont peut-être des exemples de communauté d'intérêts qui confinent à la complicité. Qu'il s'agisse des augures, des prêtres ou des agents de la police politique, l'obéissance de petits groupes de ce genre est indispensable à l'Etat pour se maintenir au pouvoir ; comme une poulie capable de hisser des poids élevés malgré une faible force, elle peut mettre en œuvre aussi bien des processus de répression que des démarches, jamais assurées, pour créer une légitimité. Or, ni leur complicité ni leur collaboration aux objectifs de l'Etat n'ont été obtenues par la répression, pas plus que d'un quelconque sentiment de légitimité : elles résultent d'un contrat implicitement passé entre l'Etat et certains de ses citoyens, stipulant que ces derniers, en échange de leur obéissance délibérée et de leur consentement volontaire au pouvoir de l'Etat seront *traités différemment*

des autres et récompensés à leurs dépens. Or, voici que certains problèmes, intellectuellement fort curieux et en tous cas lourds de conséquences, surgissent dans une société lorsque ce groupe de privilégiés y grandit à la vitesse grand V, qu'il englobe un nombre sans cesse croissant de personnes et en exclut de moins en moins, jusqu'à ce qu'on ait atteint la limite théorique au-delà de laquelle tout le monde est d'accord pour obéir et tout le monde admis au partage du butin, mais où il ne reste plus personne pour en supporter le fardeau (cf. p. 348).

Pour notre propos, l'adhésion sera définie comme un accord entre l'Etat et le citoyen, accord révocable après un préavis très bref par chacune des parties : en échange d'une attitude bienveillante pouvant aller du militantisme jusqu'à l'allégeance passive du sujet, l'Etat sert les objectifs spécifiques du citoyen jusqu'à des limites renégociées et resituées en permanence dans le contexte politique. C'est bien moins qu'un contrat social, ne serait-ce que parce qu'il ne crée aucun nouveau droit ni pouvoir pour l'Etat. Il n'a rien de « social », parce que le côté civil ne coïncide nullement avec la totalité de la société : il ne représente que l'individu, le groupe ou la classe dont les mobiles et les intérêts leur permettent d'être traités différemment des autres individus, groupes ou classes.

Alors que le contrat social concerne la vie et la propriété du sujet ou (comme chez Rousseau) son intérêt général, le contrat d'adhésion ne s'applique qu'à des objectifs partiels et fragmentaires ; si les deux plaisent à l'hédoniste politique, c'est de façon différente. Aucune obligation permanente n'est créée par le contrat d'adhésion, pas plus que les ventes au comptant n'entraînent d'obligation ultérieure, et notamment aucune obligation d'acheter à nouveau.

Revenons à ce que l'on obtient en échange de cette adhésion. Quand Nounou et les enfants pratiquent la

politique de l'adhésion en décidant d'un commun accord que s'ils sont sages l'après-midi, ils auront de la confiture de fraises au goûter, la confiture de fraises fait partie des choses que Nounou a le pouvoir de donner ou de refuser. Elle peut dans l'immédiat choisir ou non de tenir parole, mais pour ce qui est de l'Etat, il n'a généralement (sauf cas extraordinaires comme des fraises poussant sur le domaine royal) aucun cadeau à distribuer qui n'appartienne *déjà* à l'un ou l'autre de ses sujets. En outre, comme je l'ai noté au chapitre 1, dans le cas le plus courant où les citoyens ne sont pas parvenus à une conception unique et unanime du Bien, l'Etat ne peut que mettre en avant sa *propre* conception dudit Bien (laquelle peut éventuellement être *sa propre* conception de *leur* bien).

Nous avons également remarqué que la confusion progressive faite par les citoyens entre leurs objectifs et ceux de l'Etat, c'est-à-dire la naissance d'une fausse conscience, peut (au moins en principe) atténuer cette contradiction voire l'éliminer. Comme Ginsberg l'écrit dans son ouvrage *The Consequences of Consent*, les élections démocratiques « atténuent la relation d'antagonisme entre les gouvernants et les gouvernés (...) encouragent les citoyens à croire qu'un accroissement de la puissance de l'Etat n'entraîne qu'une augmentation de sa capacité à *servir*⁷ », et encore « les Etats démocratiques modernes ont tendance à accroître *leur contrôle sur les moyens dont le peuple est censé disposer pour contrôler l'action du gouvernement*⁸ ». Mais le développement de la fausse conscience n'est pas un mécanisme assez fort ni assez assuré pour toujours garantir l'allégeance dont l'Etat a besoin. Tout d'abord, ce n'est pas un sentiment que l'Etat soit sûr d'engendrer unilatéralement, à sa seule volonté, et sûrement pas à brève échéance. Il est vrai qu'il a fallu près d'un siècle pour que des vastes réformes de Jules Ferry créant un grand service d'enseignement laïque et universel émerge une majorité électorale socialiste en

France. En outre, les événements ayant modifié ou détourné le cours des choses, le résultat final ne fut jamais que probable, et non certain. Lorsqu'il existe une opposition à l'Etat et qu'idéologiquement, elle n'est pas trop inepte, elle peut démolir la formation de cette fausse conscience à mesure que l'Etat la produit. Ensuite, gouverner en se fiant uniquement à cette fausse conscience revient à jouer en permanence au magicien. Ceux qui sont les moins enclins à se laisser tromper seront probablement les plus coriaces, donc ceux dont le soutien est le plus indispensable à l'Etat.

Evidemment, la fausse conscience se développera difficilement chez les citoyens honnêtes si leur bon sens leur rappelle que l'Etat ne peut rien distribuer qui n'appartienne déjà à ses sujets, de sorte qu'il ne peut faire des cadeaux à Paul que s'il les a d'abord volés à Pierre. Afin d'y parer, on peut arguer que les contrats d'adhésion entre l'Etat et certains citoyens favorisent la coopération sociale (donc la production, ou l'harmonie, ou tout bien qui nécessite une forme de coopération sociale pour être produit) : ainsi, les gains des gagnants pourraient être plus élevés que les pertes des perdants. Cette affirmation est désormais considérée, pour des raisons assez souvent reprises, comme un jugement de valeur purement personnel et arbitraire (elle ne saurait décrire un fait objectif que dans le cas — bien particulier — où il n'y aurait *aucun* perdant, c'est-à-dire où tous les gains seraient des gains nets, et où ces gains seraient assez minimes pour ne pas modifier de manière significative la distribution des biens). C'est le jugement de valeur de quelqu'un qui s'emploierait (en donnant toute l'attention voulue à leurs signes algébriques) à faire l'addition des gains et des pertes tels que lui-même les perçoit. On ne peut donner aucune raison objective pour prétendre que ses valeurs devraient avoir le pas sur celles de quiconque obtiendrait un total différent pour la même addition. Recourir aux jugements de

valeur des gagnants et des perdants directement en cause ne résout rien, car les perdants pourraient bien juger que leurs pertes sont plus élevées que les gains des gagnants, tandis que les gagnants arriveront probablement à la conclusion inverse : on aboutit donc à une impasse. Pour des raisons non moins connues, aucun test de compensation mutuelle entre perdants et gagnants n'est capable de prouver « factuellement », d'une manière *wertfrei**, qu'il existe un excédent des gains sur les pertes pouvant concourir à une meilleure réalisation des objectifs des gagnants. En l'absence d'un tel solde net identifiable, il ne peut exister de pot commun dont le financement soit une contrepartie authentique de la contribution marginale de l'Etat à la réalisation de leurs projets par les membres de la société, et où l'Etat pourrait prélever des parts pour les distribuer à des individus choisis sans que, d'une manière ou d'une autre, cela se fasse au détriment des autres.

D'ailleurs, il ne suffirait pas que l'Etat produise un tel surcroît de produits et en fasse bénéficier les citoyens pour s'assurer leur adhésion. Si un individu donné en venait à conclure que les activités de l'Etat lui permettent de mieux réaliser ses objectifs, ce n'est pas pour autant qu'il aurait intérêt à le soutenir davantage. De son point de vue à lui, la manne des bienfaits de l'Etat pourrait aussi bien tomber du ciel, et s'il changeait d'attitude à son l'égard, cela ne la ferait pas tomber plus dru. S'il devenait un citoyen plus docile voire un soutien actif du gouvernement, ce ne serait que par admiration pour sa manière de gouverner ou par gratitude, mais sûrement pas par intérêt personnel, au sens étroit du terme qui sert de fondement au calcul politique. Il est probable que c'est l'élément commun qui explique les divers échecs politiques de l'absolutisme éclairé, des bons gouvernements de Catherine de Russie,

* *Wertfrei* = dénué de tout jugement de valeur [N.d.T.].

de l'empereur Joseph II et (moins manifestement) celui du règne de Louis XV, car chacun d'eux a bien dû constater une indifférence marmoréenne et une ingratitude crasse chez les bénéficiaires supposés de sa politique.

Si l'on veut obtenir des soutiens intéressés, les récompenses doivent être subordonnées à la fourniture du service. Il faut les lier à des contrats implicites du type « si tu fais ceci, tu auras ça » ; on peut donc difficilement envisager de pratiquer une stratégie de l'adhésion sans qu'elle fonctionne comme un « marché » politique, associant gouvernés et gouvernants, afin que des affaires soient conclues ou renégociées. On peut dès lors envisager la démocratie comme l'un ou l'autre de ces types de marchés, fonctionnant en parallèle. L'un est le modèle pur de la démocratie électorale, avec le principe « un homme-une voix », où l'Etat se lance à intervalles réguliers dans la recherche des suffrages, dans une enchère concurrentielle avec ses rivaux (déclarés ou potentiels). L'autre forme, bien plus ancienne et bien moins abstraite, que l'on appelle maintenant démocratie « pluraliste », ou « démocratie des groupes d'intérêts », consiste en une succession continue de négociations parallèles bilatérales entre l'Etat d'une part et ceux qu'on pourrait appeler, avec vulgarité mais réalisme, les « gros bonnets » de la société civile. Le pouvoir d'iceux ne doit pas être apprécié seulement pour les voix qu'il peut rapporter, mais aussi pour toutes les formes de soutien qui permettent d'asseoir la domination de l'Etat sur ses sujets, en substitut de la répression ouverte qu'il devrait autrement exercer.

Je n'ai pas de théorie formelle à offrir qui prendrait en compte et classerait systématiquement les causes fondamentales qui peuvent pousser l'Etat à poursuivre sa quête de pouvoir plutôt par l'adhésion que par la répression (ou *vice versa*, ce qui semble beaucoup plus rare). Peut-être finalement n'est-il pas possible de

construire une théorie de ce genre, du moins celle qui consisterait à déduire des objectifs que l'Etat s'est fixés les politiques qu'il devrait rationnellement choisir. Car on peut tout aussi bien prétendre que si l'Etat préfère s'en remettre à l'adhésion, c'est par myopie, manque de volonté et par inclination subséquente pour la ligne de moindre résistance. Il semble tellement plus facile de donner que de refuser, d'augmenter le nombre des récompenses en les diluant que de réduire leur nombre en les concentrant sur une petite faction, de plaire au plus grand nombre plutôt qu'à quelques-uns, de se montrer débonnaire et non crispé. La répression implique en fait souvent que l'Etat s'est totalement identifié à un allié au sein de la société civile, que ce soit un groupe de pression, une couche ou (ce qui est inévitable dans la sociologie marxiste) une classe de la société, par exemple la noblesse, les propriétaires terriens ou les capitalistes. A tort ou à raison, les Etats ont eu tendance à croire que s'allier à une frange aussi étroite de la société les rendait captifs de ladite classe, caste ou groupe et sonnait le glas de leur autonomie. Tout comme depuis l'époque médiévale les rois n'avaient cessé, en sollicitant l'appui de la bourgeoisie citadine, de réduire leur dépendance vis-à-vis de la noblesse, l'Etat des temps modernes a cherché à s'émanciper de la bourgeoisie en accordant le droit de vote et en achetant leurs suffrages à un nombre toujours croissant de citoyens.

Non sans rapport avec la faute morale que, dans une tragédie bien construite, le héros commet pour tenter d'échapper à son destin, user de ces manières démocratiques pour échapper au désagrément que représente pour un Etat l'exercice répressif du pouvoir entraîne aussi son propre châtement. Le « châtement » en question consiste en ce qu'il est contraint de souffrir la concurrence politique, de supporter des rivaux pour la jouissance du pouvoir, tourments dont la conséquence est

finalement la destruction des objectifs mêmes que l'Etat tentait de réaliser.

Pour trouver une issue logique à ce dilemme, on peut recourir à ce qu'on appelle poliment la « démocratie populaire », où l'Etat a toute latitude pour réprimer les opposants politiques et attend néanmoins de ses citoyens un certain niveau de soutien en suscitant des attentes de récompenses futures qui seront octroyées une fois la « construction du socialisme » suffisamment avancée. Les implications de la rivalité ouverte pour le pouvoir d'Etat, du système multi-partis et des groupes de pression dans la société civile qui *peuvent s'opposer aux pouvoirs publics sauf si on achète leur silence* ou si on les affaiblit, seront étudiées plus à fond dans le chapitre 4 « La redistribution », et la réaction logique de l'Etat, *affaiblir la société civile*, dans le chapitre 5, « Le capitalisme d'Etat ».

Lorsqu'il s'agit principalement de prendre le pouvoir, ou de ne pas le perdre, on s'occupe d'abord de l'essentiel, et toute considération sur la manière de s'en servir après l'avoir obtenu vient ensuite, au moins dans le temps sinon en valeur morale. Constituer une base assez large pour obtenir une certaine adhésion permet aussi bien d'accéder au pouvoir que d'occuper un terrain politique qu'une base plus étroite aurait laissé dangereusement vide, et que d'autres pourraient envahir. Que les dirigeants d'une société démocratique aient ou non assez de clairvoyance pour percevoir à jour le caractère essentiellement frustrant du gouvernement par l'adhésion (si on le compare à la discipline qu'exige l'exercice répressif du pouvoir et à l'état de grâce que procure la légitimité), la logique de leur situation — le chien crevé au fil de l'eau — et la politique des petits pas les entraînent inexorablement dans le sens de l'évolution démocratique. Il leur faut pallier les conséquences immédiates de leurs faiblesses passées, sans tenir compte de ce que peut exiger l'avenir lointain,

car suivant l'expression inoubliable d'un théoricien britannique de la science politique*, expert s'il en fut dans la recherche de l'adhésion : « En politique, une semaine, c'est déjà le long terme ».

Ces quelques considérations permettront peut-être d'expliquer pourquoi, contrairement à la version officielle des premiers manuels, qui dépeint les masses populaires privées du droit de vote et réclamant à grands cris le droit de participer à la conduite des affaires de l'Etat, l'initiative d'élargir la base électorale est aussi souvent venue des gouvernants que des gouvernés. C'est à mon avis l'interprétation la plus réaliste des initiatives électorales de Necker dans les provinces françaises dans les années 1788-89, des réformes anglaises de 1832 et de 1867 et celles du Deuxième Reich après 1871.

Enfin, les avantages ne poussent pas tout seuls sur les arbres, pas plus qu'ils ne sont produits par les gentils gouvernements pour être distribuées aux bons citoyens. Ce sont des monnaies d'échange dont l'Etat *s'empare* pour les distribuer à ses partisans *de façon discriminatoire*. Adversaire en puissance de tous les membres de la société civile, il doit nécessairement, pour obtenir le soutien de quelques-uns, devenir en acte l'adversaire de l'ensemble des autres ; si la lutte des classes n'existait pas, l'Etat pourrait l'inventer pour parvenir à ses fins.

La discrimination

L'essor de la démocratie partisane au XIX^e siècle a servi à la fois à rassembler une adhésion de masse et à construire une machine administrative plus vaste et plus experte

Dans une république de professeurs, le capitaliste finit par être l'opprimé.

* Harold Wilson, Premier ministre britannique [N.d.T].

Les bases de l'Etat-providence laïc occidental ont probablement été jetées dans l'Angleterre de 1834 avec la « Loi sur les pauvres » ; non qu'elle améliorât particulièrement le bien-être de ceux-ci (en fait, elle leur fut nuisible car elle abolissait l'assistance à domicile), mais parce que l'Etat y a commencé à s'en occuper lui-même, et à soustraire la quasi-totalité de l'administration de l'assistance au dilettantisme des autorités locales indépendantes, pour la transférer à un organisme de professionnels dans ce qui prenait déjà la forme de notre fonction publique actuelle. L'inventeur et le propagandiste principal de ce complot pour gonfler les muscles de l'Etat et son pouvoir d'ingérence fut Edwin Chadwick, le fameux utilitariste sans l'activisme ardent duquel une bonne partie des interventions de l'Etat central britannique ne se seraient vraisemblablement produites que plusieurs décennies plus tard. Il n'en fut pas moins là, avec tout son zèle, pour accélérer de vingt ans ou plus un cours de l'histoire de toute façon inéluctable, ayant clairement compris que si l'Etat voulait promouvoir une bonne cause, il ne pouvait compter sur la bonne volonté d'intermédiaires indépendants qu'il ne contrôlait pas⁹. Lorsque par la suite il s'attaqua vigoureusement au problème de la santé publique, il obtint la création d'une Commission générale de la Santé, dont il fut le premier membre et le président, et qu'il vit disparaître quand il se retira, démontrant à quel point, à ce stade embryonnaire de l'histoire administrative, l'engagement personnel d'un individu restait primordial. Ce ne fut qu'en 1875 que l'Etat, par le *Public Health Act*, se décida à créer un autre organe administratif, et c'est par cette création qu'on a vu perpétrer, accidentellement et pour la première fois, « la plus grave violation des droits de propriété commise au XIX^e siècle¹⁰ ». Considérant tous les domaines de la vie sociale sur lesquels l'Etat était en train de mettre la main, constater que la scolarité

est restée facultative jusqu'en 1880 est une chose qui peut faire rêver.

Dans un registre moins élevé que celui de Chadwick, l'activité des inspecteurs créés par les premiers *Factory Acts* leur permit de jouer un rôle analogue : véritable fer de lance de la réforme sociale, ils contribuèrent encore à faire croître la machine administrative. Surveillant l'application des divers *Factory Acts*, c'est en toute bonne foi qu'ils découvraient sans cesse de nouveaux problèmes dont la résolution, bien entendu, ne pouvait être que du ressort de l'Etat. A mesure que l'on s'attaquait aux problèmes sociaux en question, on découvrait une conséquence annexe purement fortuite : que l'autorité personnelle des inspecteurs ainsi que le nombre de leurs subordonnés avaient également augmenté. C'est effectivement de la période qui va du premier *Reform Act* de 1832 à l'année 1848, que date la première grande vague d'ingérence de l'Etat et d'expansion parallèle de sa machine administrative, comme si l'Etat cherchait à s'assurer l'allégeance des nouveaux électeurs créés par la réforme. Puis, il y eut une accalmie relative entre 1849 et 1859, qui coïncida avec dix ans de réaction conservatrice sur le Continent. Depuis, le peuple n'a plus cessé d'être davantage envahi par l'activisme omniprésent de l'Etat.

On a estimé qu'entre 1850 et 1890 le nombre de fonctionnaires britanniques a augmenté d'environ 100 % et qu'entre 1890 et 1950, il a encore augmenté de 1 000 % ; au XIX^e siècle, les dépenses publiques s'élevaient en moyenne à 13 % du Produit national brut, après 1920, la proportion n'est jamais redescendue au-dessous de 24 %, après 1946 jamais au-dessous de 36 %. De nos jours, elle se situe juste au-dessus ou juste au-dessous de 50 %, suivant la manière dont on définit et comptabilise les dépenses publiques¹¹.

Sur de très longues périodes, on a quelques bonnes raisons de se méfier des séries statistiques, car le

contexte a pu changer considérablement. Pour des raisons analogues de contextes différents, on peut aussi dire que les comparaisons de statistiques internationales, telles que les taux d'absorption du PNB par la consommation du secteur public et les transferts sociaux, doivent être considérées avec certaines réserves. On peut néanmoins constater que, si les chiffres respectifs démontrent d'énormes différences, soit dans le temps, soit entre les nations, l'emprise des pouvoirs publics sur la nation depuis un siècle et demi a considérablement augmenté. Et l'on peut aussi remarquer que, parmi les grands pays industrialisés, il n'existe aucun Etat qui laisse à l'activité privée une part aussi grande du PNB que l'Etat japonais. Il est peut-être judicieux de se rappeler encore *a contrario* de quel manque d'activisme gouvernemental faisait preuve Walpole et l'associer au fait que son Administration avait en tout et pour tout 17 000 employés, dont les quatre cinquièmes affectés à la collecte des impôts¹².

Je ne reprendrai pas une deuxième fois l'argumentation dialectique irréfutable suivant laquelle l'Etat, lorsqu'il prend parti pour la classe ouvrière dans un conflit entre classes, prend *en réalité* parti pour la classe capitaliste. Ceux qui disposent de l'invincible locution « en réalité » sont assurés de l'emporter dans cette controverse, comme dans n'importe quelle autre d'ailleurs. Je me contenterai de faire remarquer que dans les domaines dont l'Etat anglais à ses débuts ne s'occupait pas (durant le règne des Hanovre encore plus nettement que sous les Stuarts), le XIX^e siècle a, pour sa part, été le témoin d'un développement constant de pouvoirs publics qui, au moins à première vue, paraissaient favoriser les masses, les pauvres et les déshérités. Que l'on soit passé d'un Etat qui laisse faire et ne se mêle de rien à un Etat qui devient de plus en plus hégémonique a eu des conséquences (qu'on pouvait en partie prévoir) sur la liberté des contrats, l'autonomie

du capital et la manière dont les personnes étaient amenées à se représenter leur responsabilité dans l'évolution de leur destin.

Pourtant la dérive anticapitaliste du mouvement réformiste, du moins au début du siècle, n'est sûrement pas venue d'une sorte de calcul où l'Etat aurait pensé se procurer plus de soutien « à gauche » qu'il n'en perdrait « à droite ». Dans l'arithmétique électorale de la période antérieure à 1832, la validité de ce calcul eût été tout à fait incertaine. Avant la réforme électorale de 1885, et même par la suite, le principal avantage politique d'un parti pris ostensible pour les ouvriers et autres pauvres ne provenait pas de leurs suffrages à eux, mais de ceux des classes moyennes progressistes, appartenant aux professions dites libérales. A ses débuts, la législation ouvrière convenait surtout aux petits propriétaires terriens et aux magnats qui affichaient le plus grand mépris pour la rapacité supposée des propriétaires d'usine et leur peu de souci pour le bien-être de leurs ouvriers et de leurs familles. Sadler, Oastler, et Ashley (devenu plus tard Lord Shaftesbury) voyaient une preuve de leur supériorité morale dans l'animosité que leur inspiraient les patrons de l'industrie, et c'est à une des plus virulentes dénonciations de l'industrie jamais publiées que se livra la Commission parlementaire d'enquête sur le travail en usine des enfants conduite par Sadler entre 1831 et 1832.

La défense des capitalistes fut typique par son ineptie. A mesure que le temps passait, à chaque fois que l'Etat prétendait faire un cadeau de plus aux pauvres sur le dos des riches, c'était bien sûr pour venir en aide aux premiers, mais aussi pour complaire à un autre public, jaloux des richesses des autres ou altruiste à leurs dépens : la bourgeoisie moyenne, socialement « éclairée » par le progressisme radical (et à l'une ou l'autre occasion, sous l'influence excessive d'un certain Principal de Balliol College). Même lorsqu'un large soutien

populaire devint pour lui un objectif mieux perçu et plus explicitement avoué, ce fut peut-être encore davantage l'opinion et l'activisme de la classe moyenne et supérieure qui poussèrent l'Etat au changement, et non l'avantage électoral modeste que devait lui valoir telle ou telle mesure progressiste. La « fausse conscience », la disposition, frôlant la crédulité, à gober tout ce que les intellectuels *racontent* du devoir de l'Etat en matière de « justice sociale », étaient rarement absentes du calcul par les politiques des avantages et des inconvénients qu'ils pouvaient en tirer.

Le plus curieux, c'est que cette transformation relativement rapide de l'Etat, quasi minimal du temps des rois George, en démocratie réformatrice victorienne, hostile au capital, se dotant d'une bureaucratie autonome (peut-être dans une mesure moindre que d'autres Etats qui avaient, pour diverses raisons, plus de pouvoir et plus d'autonomie à l'origine), s'accompagna d'un phénomène surprenant : le défaitisme muet qui frappait la classe capitaliste. Celle-ci, au lieu de se sentir soutenue par l'idéologie dominante du siècle, comme on pouvait supposer qu'elle le serait, se laissa imposer le rôle de tête de Turc du discours politique, trouvant suffisant de faire son beurre en abondance. L'Allemagne avait Humboldt, la France avait Tocqueville, pour découvrir et propager les conclusions qu'il devenait urgent de faire connaître sur les justes limites de l'Etat et les implications terrifiantes de la souveraineté populaire. En Angleterre, seuls Cobden, Bright et Herbert Spencer avaient pris place dans ce camp. Les penseurs anglais les plus représentatifs, en suivant la tradition utilitariste, préparaient en fait les bases idéologiques de l'Etat conflictuel. (L'histoire, qui a vu se développer le jacobinisme en France, l'idolâtrie de la nation en Allemagne, a en principe moins favorisé l'étatisme en Angleterre, où les idéologues ont eu fort à faire pour le promouvoir, au moins jusqu'au dernier

tiers du XIX^e siècle.) Quant à John Stuart Mill, en dépit de quelques formules vibrantes dans *On Liberty*, et malgré sa méfiance envers le suffrage universel et son peu de goût pour les entraves étatiques à la liberté sous couvert de populisme, il n'avait aucune doctrine des limites au pouvoir d'Etat. Son pragmatisme l'inclinait fortement dans l'autre sens. Pour lui, une intervention de l'Etat impliquant la violation des libertés personnelles ou des droits de propriété (dans la mesure où il ne s'agit pas d'une seule et même chose) était toujours mauvaise, sauf dans les cas où elle était bonne. Fidèle à son penchant général pour l'utilitarisme, il trouvait bon de juger les actions de l'Etat au cas par cas, disant « d'après leurs mérites ».

L'impuissance doctrinale des intérêts capitalistes est bien illustrée par l'évolution de la législation du travail. La législation anglaise sur le syndicalisme ouvrier accomplit un retournement complet entre 1834 et 1906, commençant par l'interdiction des coalitions anti-concurrentielles dans le domaine de l'offre de travail (comme d'ailleurs dans celui de la demande), pour finalement aboutir à la légalisation des cartels formés pour réduire l'offre, allant jusqu'à dispenser les syndicalistes de respecter les contrats quand cela les arrangeait de les violer. On aurait pu parvenir aux mêmes résultats sans user de moyens aussi provocateurs. Violer le principe d'égalité des droits entre le capital et le travail, c'était fabriquer soi-même les verges pour se faire battre. Et pourtant il n'y eut dans l'ordre doctrinal aucune contre-attaque capitaliste de quelque valeur, aucun appel à des principes de base ou à des vérités politiques encore incontestées.

C'est à l'occasion de la réforme sociale que l'Etat anglais, qui s'était par deux fois, en 1641 et en 1688, quasiment laissé désarmer par la société civile, a récupéré son emprise sur la vie des personnes, s'installant au cours du siècle dans une attitude de plus en

plus anticapitaliste. En Europe continentale, la société civile n'avait jamais réussi à désarmer l'Etat. Celui-ci fut donc toujours puissant, par sa machine administrative ou sa capacité de répression, même dans les pays où ses pieds étaient d'argile. Le virage de l'anticapitalisme comme moyen de se constituer une clientèle d'affidés est apparu bien plus tard dans ces pays, mais les changements ont alors été plus rapides. Les années décisives au cours desquelles le capitalisme est devenu le pelé et le galeux de la politique (bien que financièrement il ait tenu le haut du pavé, devenant fréquentable par la bonne société voire capable, lorsqu'il s'agissait de figures de proue comme les frères Péreire, les James de Rothschild, les Bleichröder ou les J. P. Morgan, de forcer l'Etat à se conformer aux intérêts du grand capital), se situent autour de 1859 en France, de 1862 dans la Fédération d'Allemagne du Nord et aux environs de 1900 aux Etats-Unis.

C'est aux environs de 1859 que Napoléon III, qui se voyait en homme de gauche, commença réellement à s'appuyer sur l'Assemblée et à pratiquer une forme rudimentaire de démocratie parlementaire, et d'un type d'ailleurs très particulier ; car Guizot et Odilon Barrot avaient quitté la scène, remplacés par des hommes de la gauche radicale comme Jules Favre, Jules Ferry et Gambetta, l'« abominable » Thiers restant le seul à encore incarner le côté déplaisant de la monarchie bourgeoise. Napoléon III s'étant penché avec bienveillance sur la formation des syndicats, la grève fut légalisée en 1864, et un statut spécial du syndicalisme, associé à des mesures accessoires comme la retraite des ouvriers ou le blocage des prix du pain, fut voté en 1867. Ayant décidé de changer son fusil d'épaule et d'adopter la politique de l'adhésion, Napoléon III s'assit superbement sur les intérêts du capital en exposant la sidérurgie, le textile et le génie civil français à la concurrence redoutable des Anglais et des Belges.

Partageant cette illusion fort répandue qu'une nation de boutiquiers le paierait en retour pour ce service rendu en lui accordant le soutien politique dont il avait besoin pour ses ambitions transalpines, il prit en 1859 l'initiative d'envoyer Michel Chevalier, ancien professeur d'économie politique et partisan du libre-échange comme les praticiens de cette discipline ont tendance à l'être, pour prendre contact à Londres avec Richard Cobden. Il ne fallut qu'une heure aux deux compères pour concocter un accord de libre-échange comme sorti d'un chapeau, à la fureur incrédule du ministre des Finances et des industriels en cause. L'épisode n'a peut-être qu'un intérêt anecdotique (quiconque possède quelque expérience de la négociation commerciale internationale pourra au moins le savourer en connaisseur), mais son épilogue est caractéristique du respect qu'éprouvait l'Etat français, et qu'il éprouve toujours, pour les intérêts de ses industriels.

Un autre aspect de l'Etat conflictuel qui a commencé à compter sous le Second Empire et a pris une plus grande importance encore sous la Troisième République fut l'évolution autonome de l'Administration publique. La fonction publique française, venue au monde grâce à Colbert, Louvois, Machault, Maupeou, et sans solution de continuité, à Napoléon, était au départ très proche des propriétaires terriens et des industriels pour deux raisons : parce que les charges étaient vénales et nécessitaient pour les acquérir un capital initial relativement important, et aussi en raison du double rôle que jouaient les dynasties de hauts fonctionnaires dans l'administration royale et dans les activités capitalistes les plus importantes de l'époque, les fournitures à l'armée et la ferme générale. En 1848, lorsque la Monarchie de Juillet s'effondra, alors que ce régime avait encore moins que d'autres cherché à dominer la société civile, les fonctionnaires n'en étaient pas moins plus puissants et bien entendu plus nombreux qu'ils ne

l'avaient jamais été (Marx a souligné, et c'est un élément significatif de sa description du Second Empire, qu'il y avait 500 000 bureaucrates pour étouffer la société civile, en plus des 500 000 militaires), mais cette bureaucratie n'avait plus de participation substantielle dans l'industrie française et possédait généralement peu de biens fonciers. Le fossé entre l'Administration et les capitalistes ne fit que se creuser sous la Troisième République. Alors que les hauts fonctionnaires étaient admis sans conteste dans la haute société (ce qui provoquait l'indignation de Gambetta) et continuaient à former des dynasties, le patrimoine qu'ils pouvaient avoir était surtout constitué par des *rentes*, et ils n'entendaient rien au capitalisme d'entreprise avec lequel ils n'avaient plus aucun lien.

En outre, lorsqu'en 1906 les émoluments d'un député à la Chambre furent quasiment doublés, la profession parlementaire devint du jour au lendemain un gagne-pain tout à fait intéressant. Jusqu'alors, quelle qu'eût été l'origine sociale et professionnelle des fonctionnaires, on peut dire que du moins en ce qui concerne les politiques, le capital, l'industrie et la propriété étaient bien représentés. Par la suite, la République des notables* devint rapidement, pour reprendre l'expression d'Albert Thibaudet, « une République des professeurs » et, si l'on en juge par les professions exercées par les membres des Assemblées françaises successives, c'est ce qu'elle est restée depuis lors.

A la différence de la France, l'Allemagne n'a pas connu de révolution « bourgeoise » (il est loin d'être évident que son histoire eût été différente si elle en avait connu une). Elle n'a pas eu non plus sa Monarchie de Juillet pour encourager les bourgeois à s'enrichir (ils n'ont certes pas manqué de le faire, mais ont commencé plus tard, aux environs de 1850). Sous la houlette

* En français dans le texte [N.d.T.].

anticapitaliste et romantique de Frédéric-Guillaume IV (c'est-à-dire jusqu'en 1818), l'Etat prussien, tout en résistant aux idées nationalistes et libérales importées de Rhénanie, n'en mit pas moins de l'ordre dans la pagaille administrative pour débayer les ingérences inutiles qui freinaient l'action des entreprises. Ce relatif libéralisme économique explique en partie la floraison de créations d'entreprises qui a caractérisé les années 1850. Quand Bismarck accéda au poste suprême en 1862, les libéraux nationalistes avaient abandonné tout espoir de contribuer à façonner la politique de l'Etat. Si l'on peut sommairement les désigner comme le parti du capital, on peut dire que leur comportement ultérieur a véritablement scellé l'acceptation par les intérêts capitalistes d'un rôle politique passablement subalterne.

Aussi bien directement qu'indirectement (en se servant de la marotte de Guillaume I^{er}, à savoir son armée), Bismarck s'assura que la priorité absolue serait donnée à la Grande Allemagne et aux Affaires étrangères, sans se soucier ou presque de la charge fiscale qui en résulterait pour les industriels. L'explication schématique de sa liberté de manœuvre se trouve bien entendu dans la trêve habilement conclue (qui revenait parfois à une alliance pure et simple) avec le courant principal de la social-démocratie. Voici une manière simple, mais pas forcément fautive, de comprendre la politique de Bismarck : son système extraordinairement développé de sécurité sociale et de législation du travail fut le prix qu'il força le capital allemand à payer pour que lui, Bismarck, obtienne la paix intérieure et le consensus national dont *lui-même* avait besoin pour poursuivre en priorité ses *propres* objectifs de politique étrangère. Elle n'apporta que des avantages mitigés à l'industrie et à la finance allemandes. Il serait peut-être plus exact de penser que l'industrie manufacturière allemande, à qui tout réussissait du point de vue technique et commercial, aurait pu tirer profit de

n'importe quelle politique étrangère passablement compétente et stable, qu'elle soit passive ou active, du moment qu'on aboutissait à l'union douanière de toute l'Allemagne. Il ne lui en fallait pas plus pour prospérer. Pour en obtenir davantage en politique étrangère, elle a vraisemblablement payé beaucoup trop cher.

L'accord fondamental que Bismarck avait négocié avec une partie essentielle de la gauche socialiste, et les exigences fiscales de sa politique étrangère ne furent certes pas les seules causes de la grise mine que firent au capital l'Etat prussien et son successeur le Deuxième Reich. Il y a aussi l'emprise que le *Kathedersozialismus* (ni « socialisme de la chaire* » ni « socialisme des professeurs » ne me paraissent traduire ce terme avec exactitude) exerçait sur les éléments les plus ambitieux et les plus actifs de la fonction publique, à travers l'enseignement universitaire et sous l'influence des recherches poursuivies dans le cadre du *Verein für Sozialpolitik*. Si ce *Verein* a eu plus de pouvoir et a exercé plus tôt son influence que l'Association des Fabiens en Angleterre, ce plus fort impact sur la loi et la réglementation est dû pour une large part à l'excellence de la fonction publique allemande, à cette latitude qu'elle avait d'orienter la politique. Elle possédait une solide tradition, remontant à Stein, consistant non seulement à servir l'Etat, mais à définir et à interpréter son *Bien*, et elle n'avait pas la fausse modestie de prétendre « ne faire qu'exécuter » la volonté de ses « maîtres » les politiciens. Si, en outre, on sait qu'elle avait peu ou pas de fortune, et que les racines familiales de ses membres se trouvaient dans l'austère région orientale, tandis que les représentants du capitalisme allemand venaient plutôt de l'Ouest ou du Nord du pays, on a assez d'éléments pour apprécier ses rapports d'hostilité vis-à-vis du capital à l'époque même où celui-ci attei-

* Qui est la traduction française la plus courante [N.d.T.].

gnait des sommets d'excellence technique et organisatrice. La rupture avec la Russie, la politique étrangère fébrile de Guillaume II et son heurt avec la France et l'Angleterre en 1914, furent les moments culminants d'un demi-siècle de choix politiques logiques, exécutés avec compétence au début, qui devinrent ensuite progressivement moins logiques et moins compétents ; au cours de cette période, les intérêts (au sens le plus étroit) du capital allemand furent sacrifiés sans hésitation aucune aux conceptions étatiques de l'intérêt général de la nation. Tout ceci s'était fait avec le soutien de la plus grande partie de la social-démocratie et du mouvement syndical.

La raison (dans la mesure où il y a jamais eu une bonne raison de dater précisément les tournants historiques) pour désigner l'accession à la présidence de Théodore Roosevelt comme le début de la relation conflictuelle entre le gouvernement américain et le capital est que, si on le situe plus tôt, on y inclut les années de présidence de Mac Kinley, qui sont le contre-pied exact de la thèse que je présente. La bataille électorale entre Mac Kinley et William Jennings fut la dernière fois où la seule puissance de l'argent réussit à faire élire un candidat envers et contre tout. Les dernières années du XIX^e siècle avaient vu se développer un Etat dont l'exécutif dépendait totalement, et d'une manière jamais vue depuis, des intérêts capitalistes et non de la popularité due à sa gestion des affaires publiques. La couleur politique des deux présidences de Theodore Roosevelt n'en présente qu'un contraste plus marqué. Ses exploits anti-trust, contre les chemins de fer et autres services de distribution sont considérables si on les rapporte à ce qui précédait, mais plutôt maigres en comparaison de ce qui a suivi. Certes, il aboyait sans doute plus qu'il ne mordait, son élément véritable étant la démagogie et non la discrétion dans l'efficacité, et son gouvernement n'était pas vraiment aussi populiste

et favorable aux syndicats ni aussi copié sur le programme du Parti démocrate qu'on aurait pu le penser à écouter ses fanfaronnades. Cependant, ses aboiements étaient assez forts pour faire oublier ses crocs limés, et le distancier suffisamment du grand capital aux yeux du public pour gagner à ses projets l'appui de la population.

On peut à juste titre affirmer qu'aucun gouvernement américain, à la différence de certains régimes britanniques ou européens, ne s'est jamais passé de l'adhésion pour se faire obéir. Si cela n'avait pas été le cas, l'administration d'Abraham Lincoln, qui devait s'opposer à la minorité dans une guerre civile, n'aurait pas conservé l'assentiment de la majorité (c'est précisément ce sur quoi Lord Acton avait mis l'accent quand il mentionnait les conséquences potentiellement désastreuses de la démocratie dans une société non homogène). L'adhésion se traduisait soit par des suffrages électoraux, soit par une forme ou une autre d'influence. Les champions du peuple avaient tendance à miser sur les voix. D'autres misaient d'abord sur l'influence que possèdent ces concentrations de pouvoir privées, hommes ou organismes, qui sont installées entre l'Etat et la masse amorphe des citoyens et donnent sa structure à la société civile¹³. L'alternance des deux formes d'organisation des intérêts communs, directe et indirecte, jouait autrefois dans la vie politique américaine le même rôle, à peu de chose près, que l'alternance (actuelle ou passée) des tendances plus idéologiquement marquées : conservatrices ou progressistes, chrétiennes ou laïques, monarchistes ou républicaines, dans les autres pays. Avec Théodore Roosevelt, l'alternance entendue dans ce sens disparut aux Etats-Unis. Il reste bien deux partis, mais tous deux sont devenus les champions du peuple. Si l'un est un peu moins l'adversaire du capital, et plus porté que l'autre à s'en remettre à la capacité d'influence, l'écart demeure

fort mince, d'autant que l'influence n'est plus autant corréllée au capital détenu.

L'exemple des Etats-Unis, où les inégalités matérielles ont longtemps inspiré plus d'admiration que de haine, et où la redistribution des riches vers les pauvres et les classes moyennes n'est que très récemment devenue l'instrument essentiel de la fabrication des clientèles, se prête difficilement à une mise au clair de la relation qui existe entre l'adhésion électorale et le soutien des puissants. Pour y parvenir, on pourrait *a contrario* prendre l'exemple d'un « pays » quelconque conçu au départ comme parfaitement répressif, disons comme un camp de concentration. Pour qu'il fonctionne efficacement suivant les normes du commandant de camp, il importe peu que les prisonniers décharnés et terrorisés apportent ou non soutien et allégeance, et qu'ils soient très nombreux compte tout aussi peu. En revanche, le soutien du groupe plus restreint des mouchards et des « Kapos* » bien nourris a relativement plus d'importance ; quant à celui de la poignée de gardiens bien armés, il est bien sûr essentiel. Même si cela lui était possible, le commandant du camp serait mal avisé d'essayer de rallier les détenus en promettant de leur donner les rations des gardiens. Le sous-ensemble de la société du camp contenant le commandant et les gardiens est essentiellement une démocratie électorale pure parce que, les gardiens étant tous également bien armés, le gouvernement doit rechercher le soutien de la majorité d'entre eux, et c'est bien leur nombre qui compte (même s'il n'y a pas vraiment vote). Si un sous-ensemble plus vaste contenant les Kapos était inclus dans le total, le pouvoir supérieur des gardiens devrait être utilisé pour influencer le « vote » des Kapos

* Rappelons que les Kapos étaient des *détenus*, chargés de tâches de surveillance et de répression en échange d'un statut privilégié [N.d.T.].

et garantir l'adhésion de la majorité d'entre eux à la gestion du camp par le commandant. La menace tacite de livrer aux détenus la minorité des récalcitrants devrait normalement suffire. Si, pour une raison quelconque, le sous-ensemble démocratique devait s'agrandir et la pratique de l'adhésion s'appliquer aux détenus eux-mêmes, il faudrait *diviser* ces derniers afin (dans la mesure où c'est possible) d'obtenir le soutien d'une partie d'entre eux en leur promettant des avantages qu'on aura soustraits à un autre groupe. Moins les gardiens et les Kapos ont de pouvoir, ou moins ils en font usage, et plus le camp tout entier se rapproche d'une démocratie électorale pure, où l'adhésion est assurée par le décompte des votes, et où la majorité finit par se partager les rations de la minorité.

Cela semble être une confusion bien étrange — et nombre d'Etats en sont affectés tout autant que leurs citoyens — que cette manie de prétendre que l'Etat repose sur l'adhésion *et qu'en même temps* il soit l'Etat de tout le monde, se situe au-dessus des classes et des groupes d'intérêts, ne soit redevable envers personne et s'applique à réaliser impartialement sa conception du plus grand bien de la société civile.

Lorsque l'Etat choisit de discriminer, ce n'est pas seulement pour constituer la clientèle dont il a besoin pour asseoir son pouvoir. Peut-être est-il aussi en même temps, inconsciemment et involontairement, en train d'« apprendre par tâtonnements ». Chaque fois qu'il prend le parti d'un individu ou d'un groupe, qu'il altère le système de rémunérations et d'obligations qui résulte d'habitudes anciennes ou de contrats volontaires, qu'il change l'organisation sociale et économique qui prévaudrait s'il n'était pas intervenu, l'Etat acquiert une connaissance plus précise des affaires de ses citoyens, construit une machine administrative plus vaste et plus efficace et par voie de conséquence, développe sa capacité à imaginer et imposer des mesures nouvelles.

C'est ainsi que, sans avoir été voulues, s'établissent deux relations de causalité qui finissent par former un circuit auto-entretenu : l'une part de l'ingérence pour conduire à une capacité d'ingérence plus efficace, comme l'exercice physique développe une musculature plus forte, et l'autre part d'une machine administrative plus grande et conduit à un équilibre différent des intérêts des citoyens, qui fait pencher la balance en faveur d'un interventionnisme accru ; car à mesure qu'il se développe lui-même, l'Etat élargit la base électorale de ses interventions.

Ces relations se situent à *l'intérieur* de la machine administrative et non *entre* cette dernière et la société civile. Un autre circuit, peut-être plus puissant encore, part des distributions de l'Etat et aboutit à un état de dépendance et d'addiction *au sein* de la société civile, qui conduit à en réclamer d'autres. Il est plus facile de comprendre le fonctionnement de ces circuits que de croire qu'ils resteront stables ou qu'il puisse exister des régulateurs capables de les empêcher d'échapper à tout contrôle.

L'autorisation de bricoler

L'utilitarisme prône l'interventionnisme étatique parce que sa nature le conduit à méconnaître toute une série de raisons pour se hâter lentement

Que l'on juge toutes choses d'après leurs mérites avec un esprit ouvert attire inéluctablement tous ceux qui ont un esprit ouvert.

Il serait contraire à la réalité historique — voire plus grave encore — de laisser entendre que l'Etat choisira toujours de faire tout ce qu'il peut pour assurer sa survie politique le plus efficacement possible et réaliser au mieux les objectifs qui sont les siens. Au contraire,

il faut bien que de temps à autre il tente d'arriver à ses fins par des moyens relativement inefficaces, voire retarde ou compromette leur réalisation, car les choix qui sont à sa portée sont quasiment préétablis par le *Zeitgeist*, l'esprit du temps et du lieu. Il ne lui est nullement possible de recourir à des expédients qu'il ne serait pas idéologiquement autorisé à utiliser, sans mettre en péril le mélange souvent fragile de répression, d'adhésion et de légitimité qu'il aspire sinon à renforcer, du moins à conserver.

En même temps, suivant l'enchaînement logique qui rappelle celui de la poule et de l'œuf et qui semble dominer dans la vie sociale, tôt ou tard l'idéologie donnera providentiellement toute liberté à l'Etat pour entreprendre précisément les types d'interventions qui lui paraissent utiles. Ainsi, lorsqu'on parle d'une « idée dont l'heure est venue » (l'évolution de l'« infrastructure » créant l'« idéologie dominante » correspondante), on doit également se souvenir de la version inverse tout aussi intéressante, à savoir que l'heure est venue parce que l'idée a provoqué sa venue (la « superstructure » étant la cause de l'« infrastructure »). Ces réflexions préliminaires peuvent permettre de replacer dans leur contexte les relations réciproques de l'Etat conflictuel et de l'utilitarisme.

On convient habituellement de distinguer trois stades dans l'évolution des fonctions de l'Etat (bien qu'il soit plus valable de les considérer comme des stades heuristiques que comme des étapes historiques réellement parcourues). Au cours du premier, un Etat vaguement hobbesien résout un dilemme des prisonniers en imposant le respect des personnes et de la propriété, ce maintien de l'ordre incluant également la protection contre les incursions d'un Etat étranger. Quand on aborde la théorie politique comme un économiste, l'Etat qui se trouve à ce premier stade peut être assimilé à une entreprise monopolisant la production d'un seul

service collectif, l'« ordre public ». Le deuxième type d'Etat, ou Etat benthamien, ressemblerait ensuite à une entreprise fournissant une gamme complète de biens et de services très divers mais dont la production à titre marchand se heurte pour être rentable à un dilemme des prisonniers, ou au minimum à un problème de « parasite », et qui doit par conséquent recourir à la force pour couvrir ses frais. (Par hypothèse, des accords volontaires sans coercition auraient produit soit des substituts éloignés, soit des quantités différentes, éventuellement moindres, de substituts proches des produits en question.) Quels sont les biens ou services supplémentaires que l'Etat devra fournir, quelles fonctions supplémentaires il devra assumer, tout cela sera décidé à partir des *gains nets* permis par chaque production étatique. A la troisième étape de l'évolution de ses fonctions, l'Etat aura entrepris de produire la gamme de produits déterminée comme précédemment, tout en prétendant *en même temps* réaliser la « justice sociale ».

La délimitation entre ces divers stades n'est pas aussi nette que celle qui sépare l'état de nature de la société soumise à un Etat. Chaque étape contient toutes celles qui précèdent et se reconnaît à l'émergence d'un nouveau type de fonctions sans que les autres soient pour autant abandonnées. Quand la recherche d'un avantage politique net par l'adhésion pousse l'Etat à limiter le temps de travail et imposer des règlements de sécurité, à codifier la signalisation routière, financer l'installation de phares et contrôler le trafic aérien ; quand il creuse des égouts, inspecte les abattoirs, oblige les voyageurs à se faire vacciner, met la main sur les écoles et force les parents à y envoyer leurs enfants, apprend aux paysans à cultiver la terre et aux sculpteurs à pratiquer leur art, modifie une pratique, réforme une habitude, impose une norme, le prétexte pour ces interventions partielles est fourni par la doctrine utilitariste. Devenue chez beaucoup un réflexe mental prati-

quement inconscient, celle-ci fonctionne en deux temps : le premier consiste à rejeter implicitement a priori l'argument de la prudence, qui voudrait que les accords établis bénéficient au moins d'un préjugé favorable. Les utilitaristes raisonnent, pour ramasser l'une des perles que Michael Oakeshott disperse si généreusement pour le plaisir de ses lecteurs :

« comme si les solutions trouvées dans le passé n'étaient là que pour qu'on puisse en changer¹⁴ »

comme si l'on *pouvait* toujours, en fait comme si on *devait* considérer toutes choses « avec un esprit ouvert », c'est-à-dire se demander si on va les tripoter ou les laisser en l'état.

Le deuxième temps du raisonnement (que l'on peut formuler de manière telle qu'il puisse englober le premier¹⁵) consiste à dire que les actions sont bonnes si leurs conséquences le sont (l'« utilitarisme des actes » arrive directement à ce résultat, l'« utilitarisme des règles » plus indirectement). Toute disposition existante devrait donc être *a priori* réformée, afin de l'améliorer. Malgré sa réputation d'hostilité à l'interventionnisme, c'était précisément la position de John Stuart Mill. Pour lui, une exception au *laissez-faire* impliquant un « accroissement inutile » du pouvoir étatique était « certainement mauvaise », à moins qu'elle n'ait été rendue nécessaire par quelque « grand bienfait », plus important que le mal ainsi créé, de sorte qu'à soupeser les conséquences bonnes et mauvaises on constate une amélioration. Il avait le mérite de reconnaître que la présentation générale d'un argument interventionniste doit laisser sa part à une mention des inconvénients éventuels de la chose (même si c'est pour prétendre que leur ensemble est vide), discipline qui fait du réformisme une entreprise plus exigeante puisqu'elle nécessite que l'avantage attendu l'emporte assez nette-

ment sur les inconvénients visibles pour emporter la conviction.

Juger les actes « d'après leurs conséquences » est un programme bien ardu et bien singulier, si l'on considère seulement ce qu'est, intrinsèquement, une conséquence. Supposons que nous ne sachions pas quelles seront les conséquences d'une action ; alors, cette règle signifie qu'on ne pourra distinguer une bonne action d'une mauvaise qu'*après* que les conséquences en question se seront produites. Outre ses implications morales absurdes, une telle interprétation rend la théorie précitée quasiment inutile. Par ailleurs, si l'on sait ou croit savoir « parfaitement » quelles seront les conséquences d'un acte, c'est parce que nous pensons qu'on peut les prévoir avec certitude à la suite de cet acte, c'est-à-dire qu'elles en découlent nécessairement. Dans ce cas, on ne peut pas plus les dissocier dans la pratique qu'on ne peut séparer la mort de la décapitation. Donc, si on dit : « cette action est bonne parce que sa conséquence est bonne », cela signifiera seulement qu'on la trouve bonne parce qu'elle est bonne dans sa globalité. Ce qui revient à recommander les réformes qui améliorent les choses, conseil qui à l'évidence n'a pas de prix.

L'utilitarisme ne nous permet cependant pas de considérer qu'une action (par exemple faire l'aumône) soit bonne si sa conséquence est mauvaise (le mendiant boit l'argent, passe sous une voiture et se retrouve sur une chaise roulante). Au contraire, il nous demande d'approuver une action dont nous *aurions* approuvé les conséquences ; entre le cas limite où l'on ignore tout des conséquences, et celui où on en est tout à fait certain, s'étend l'immense marais des problèmes où l'utilitarisme se retrouve embourbé par l'impossibilité de faire des prévisions certaines. Dans ces eaux-là, toute politique semble bien (« *ex ante* ») pouvoir conduire à *plusieurs enchaînements de conséquences éventuelles*, même s'il est fatal qu'un seul d'entre eux se matérialise (« *ex*

post »). Les conséquences *ex ante* sont, semble-t-il, plus ou moins probables. Ce qui guide véritablement toute action politique n'est donc plus la « maximisation de l'utilité », mais « la maximisation de l'utilité *espérée* ». Las ! A l'instant même où nous proférons ces paroles, nous déchaînons un torrent de problèmes dont chacun est insoluble à moins d'avoir *recours à l'autorité*.

En effet, chacune des conséquences possibles peut fort bien avoir une probabilité différente pour des personnes différentes. Celles-ci peuvent à leur tour être (a) bien ou mal informées et (b) compétentes ou incapables quand il s'agit de convertir en estimation des probabilités l'information qu'elles ont pu obtenir. Si on considère la nature (bayésienne) de la probabilité en question, cela peut-il avoir un sens de dire qu'elles ont utilisé une *mauvaise* probabilité en portant un jugement sur des conséquences incertaines ?

Il semble par ailleurs difficilement admissible qu'une politique soit jugée à partir des estimations de probabilité éventuellement mal fondées, naïves, illusoire ou partiales des individus qui doivent en bénéficier ou en souffrir. Ne peuvent-ils pas être trompés par la propagande ? Et si plusieurs personnes sont affectées par une politique, sur les probabilités subjectives de qui doit-on se fonder pour en évaluer les conséquences éventuelles ? Est-ce que chacun doit peser les conséquences pour *lui-même* de sa *propre* estimation des probabilités ? On est évidemment tenté de jeter au panier certaines de ces estimations des probabilités pour en garder les « meilleures », ou de calculer une moyenne pondérée de ces quelques « meilleures », pour ensuite s'en servir dans la maximisation de l'utilité probable¹⁶. Et de fait, celui qui a le pouvoir de choisir la « meilleure » estimation ou la méthode qui servira à calculer une moyenne, ne fait implicitement que choisir la sienne propre.

En outre, comme chacune des conséquences éventuel-

les peut affecter plusieurs personnes, « maximiser l'utilité espérée » sera une règle vaine même si l'on supposait que tous les problèmes posés par le concept d'« espérance » ont été résolus par le recours à une autorité quelconque. Il faut aussi dire ce qu'on entend par « utilité », et que cette définition implique de pouvoir aboutir à une somme (un mode de classement moins exigeant ne nous mènera pas bien loin) des utilités de tous ceux qui sont susceptibles d'être affectés. Dans le langage des spécialistes, cette utilité doit être une utilité « sociale », intégrant les utilités entre les personnes. L'intégration des *utilités* interpersonnelles n'est pas moins problématique que ne l'est la *probabilité* interpersonnelle. Nous étudierons certains de ses aspects dans la section ci-après, et on verra qu'elle non plus ne peut être résolue sans l'intervention d'une autorité.

Lorsque Bentham, dans son *Fragment on Government*, définit la « mesure du bien et du mal » comme le bonheur du plus grand nombre, il pensait manifestement, non à ce qui était juste et bon du point de vue moral, mais à l'art et la manière de choisir entre deux actions dans le domaine terre à terre de la législation et du gouvernement. Et si, à l'examen, elle est difficilement soutenable, cette distinction n'en peut pas moins cadrer avec les vues d'un esprit pratique. (On peut ici rappeler, mais ce n'est pas une excuse valable, que Bentham avait écrit cet ouvrage en grande partie pour combattre la doctrine blackstonienne de l'inaction législative, qui semblait à notre philosophe une apologie de la paresse et de l'autosatisfaction.)

La norme prescrite par les utilitaristes, et que l'Etat (avec ses principaux serviteurs) a faite sienne, consistait à examiner la situation existante, en rapporter les conclusions au public et au Parlement, puis à préparer les « bonnes » réformes qui auraient les « bonnes » conséquences. Les propositions concerneraient soit des changements pour lesquels une demande était déjà

perceptible (sans forcément émaner, au moins à titre principal, des éventuels bénéficiaires), soit des changements pour lesquels une demande pourrait être créée. Il semble alors que plus les gouvernements allaient s'appuyer sur le soutien populaire (l'Angleterre à la fin du XIX^e siècle), et moins ils résisteraient à la tentation de « réveiller le chat qui dort » (chat dont ni l'Etat totalement répressif, ni celui qui est totalement légitime, n'ont logiquement de raisons de déranger la sieste), allant jusqu'à susciter eux-mêmes les revendications réformistes.

La politique des réformes ponctuelles, qui se penche inlassablement sur les dispositions établies de la société, déniche quelque chose à « arranger », se trouve des appuis d'abord pour *pouvoir* remanier (et ensuite pour *avoir* remanié) et qui, ragaillardie par ce succès, se lance dans l'opération suivante, cette politique semble avoir été faite sur mesure pour conduire à ce qu'on dissocie les conséquences immédiates de chacune des actions de l'effet cumulé de leurs mises en œuvre successives¹⁷. Or, même si la somme des arbres compose la forêt, l'approche arbre par arbre tend naturellement, on le sait bien, à faire perdre de vue la susdite forêt. L'un des pièges du système d'évaluation fondé sur les conséquences est que celles-ci forment une chaîne virtuellement ininterrompue qui se prolonge à l'infini dans l'avenir. Dans la société humaine, les conséquences *ultimes*, encore plus désespérément complexes que dans des univers moins indéchiffrables, restent en général impossibles à connaître. C'est là que réside la naïveté, à la fois touchante et dangereuse, des rationalisations utilitaristes traditionnelles de l'activisme étatique.

Voyons, dans ce contexte, l'indication que l'on trouve dans les manuels sur ce que l'Etat devrait faire des « externalités » :

« La présence d'externalités ne justifie pas *automatique-*

ment l'intervention de l'Etat. Seule une *comparaison explicite des coûts et des avantages* peut fournir un motif valable pour prendre cette décision¹⁸. »

Voilà une sentence d'une admirable sagesse ; mais elle est aussi imparable. Quoi de moins inquiétant, de plus irréprochable que cette abstention volontaire de toute intervention, à moins que la comparaison coûts-avantages n'y soit favorable ? Et pourtant... Et pourtant, elle considère le calcul du solde des coûts et des avantages, des conséquences bonnes et mauvaises, comme si la question était réglée du point de vue logique, comme si c'était une chose peut-être un peu difficile techniquement mais philosophiquement sans problème. Or, les coûts et les avantages sont des choses qui s'étendent dans l'avenir (problème de prévisibilité) et les avantages n'échoient pas régulièrement ni exclusivement aux personnes qui en supportent les coûts (problème d'externalités). Par conséquent, tout calcul de l'avantage net est essentiellement, et nécessairement dépendant du type de *prévision*, et par ailleurs tout autant des *comparaisons interpersonnelles* que l'on a faites. Le traiter comme s'il était une question pratique de connaissance des faits, un simple problème d'information et de mesure, suppose implicitement que d'une manière ou d'une autre, quelque part ou ailleurs, certaine question préalable bien plus importante ait été résolue. Le problème, c'est qu'elle ne l'a *jamais* été.

Si, dans le tissu social avec toute sa complexité, il est quasiment impossible de prévoir toutes les conséquences d'une action ni ses effets ultimes, tandis que les conséquences immédiates auraient explicitement été décrites par l'examen du rapport coûts-bénéfices, alors le résultat de l'analyse sera prédéterminé par sa formulation même. Certains choix sont préconisés, arguments rationnels à l'appui ; des esprits ouverts s'adressent à d'autres esprits ouverts. Si les effets désirables apparents

semblent l'emporter sur les inconvénients discernables, c'est la Raison elle-même qui commande d'« intervenir pour améliorer les choses ». Ceux qui s'opposent à cette intervention ont peu de faits à présenter, et bien peu de connaissance certaine à lui opposer. Cette opposition-là ne peut faire valoir que des prémonitions mal assurées, de vagues conjectures quant à des effets secondaires indirects, des grommellements confus sur une menace indéfinie d'Etat tentaculaire, de collectivisme rampant et où tout ça nous mène-t-il ? Cette critique-là porte tous les (odieux) stigmates de l'obscurantisme, de la superstition politique et du préjugé irrationnel. C'est ainsi que l'on pourra séparer le bon grain utilitariste de l'ivraie intuitionniste grâce des lignes de partage telles que progressistes contre conservateurs, rationalistes contre irrationalistes, et gens éclairés contre analphabètes.

Voilà donc à quelles conséquences non délibérées et légèrement absurdes conduit ce besoin qu'a l'Etat d'une sorte de blanc-seing universel pour manipuler la société, de justification rationnelle pour sa quête tâtonnante des suffrages et du pouvoir. Elles fournissent une bonne explication (mais il y en a peut-être d'autres) des raisons pour lesquelles, depuis près de deux siècles, la plupart des gens bien doués, ayant l'esprit ouvert (ou du moins qui ont été formés dans ce but), se sont sentis plus à leur aise politiquement à gauche, alors qu'il n'est vraiment pas difficile de trouver plusieurs bonnes raisons a priori pour que les gens intelligents rejoignent plutôt la droite.

Un bon exemple d'effets ni voulus ni prévus est le sort de Bentham lui-même. Il voulait donner une charte à l'individualisme et, au nom de la liberté, partit en croisade contre un fonctionnariat apathique et obscurantiste qu'il jugeait de surcroît despotique (et qui le considérait en retour comme un casse-pieds un peu timbré). Cependant Dicey, pour qui la période entre le

Reform Bill et les années 1870 fut à la fois celle de l'individualisme et celle de Bentham, appelle le dernier tiers du XIX^e siècle « l'âge du collectivisme » et intitule l'un de ses chapitres : « Ce que le collectivisme doit à Bentham¹⁹ ». Il est incontestable que, du moins dans les pays de langue anglaise, Bentham a plus de titres que les pères fondateurs du socialisme à se prétendre le géniteur intellectuel de la dérive actuelle vers le socialisme réel (paternité aussi indirecte et imprévue que contraire à ses intentions).

La base argumentaire de la politique utilitariste repose sur deux planches. L'une est placée dans le sens de la longueur, et lie l'action présente à ses conséquences futures. Elle représente l'hypothèse d'une prévisibilité suffisante. Dans la politique au jour le jour, celle-ci est souvent remplacée par un refus pur et simple de prendre en compte les moyen et long termes. On ne s'occupe que des conséquences immédiatement visibles (« en politique, une semaine c'est déjà le long terme »). A l'évidence, si l'avenir n'a aucune importance, ne pas le mentionner vaut aussi bien qu'en parler en parfaite connaissance de cause.

La deuxième planche est clouée en travers de la première et consiste à permettre que l'on mette l'utilité d'une personne en balance avec celle d'une autre. C'est à cette comparaison que nous allons nous intéresser maintenant.

La préférence révélée des gouvernements

Il n'existe aucune différence entre les comparaisons interpersonnelles d'utilité qui prétendent définir la meilleure action publique, et la révélation par l'Etat de sa préférence propre pour certains de ses sujets

Quand l'Etat ne peut pas plaire à tout le monde, il choisira ceux à qui il a intérêt à le faire.

Nous avons vu que la caractéristique la plus visible qui distingue l'utilitarisme des philosophies morales explicitement intuitionnistes consiste à faire découler la valeur d'une action de celle de ses conséquences. Eh bien pour ma part, j'affirme que cette différenciation est purement virtuelle et qu'à la fin des fins l'utilitarisme doit nécessairement se fondre dans l'intuitionnisme. Une fois de plus, les étapes de l'argumentation nous conduisent dans le domaine des conséquences non délibérées. Une priorité de principe accordée aux valeurs individuelles, parce qu'on subordonne la moindre utilité de quelques-uns à l'utilité plus grande des autres, conduit à un *Etat qui s'en remet à son « intuition » pour comparer les utilités*, ce qui entraîne inévitablement un accroissement de son pouvoir.

Définir une bonne action comme celle qui a de bonnes conséquences revient à déplacer la question : qu'est-ce donc qu'une bonne conséquence ? La réponse habituelle est en partie à mettre au rebut : le mot « utile » a des connotations plates, banales, basement hédonistes (au sens le plus étroit du terme) qui révèlent un système de valeurs totalement dépourvu de noblesse, de beauté, de charité et de transcendance. Certains utilitaristes, dont Bentham, portent la responsabilité de cet état de choses, car ils n'ont rien fait pour empêcher cette fausse interprétation de s'introduire dans les manuels. Il n'y a pourtant, en toute logique, aucune raison de ne pas la rejeter. Dans une acception suffisamment générale pour être correcte, l'utilitarisme nous demande de considérer comme bonne une conséquence que nous jugeons telle, quelle qu'en soit la portée ou la raison, et à coup sûr pas exclusivement, voire pas du tout, parce qu'elle serait « utile » au sens étroit. La conséquence qui nous agrée est synonyme de la satisfaction d'un désir ou de la réalisation d'un objectif, et c'est là toute la « mesure du bien et du mal ». Le sujet pour qui ces goûts, ces désirs ou ces buts déterminent

la valeur d'une conséquence, est toujours une personne singulière. Si l'on veut raisonner sur ce qui est bon pour la famille, le groupe, la classe sociale ou la société dans son ensemble, on doit d'abord d'une manière ou d'une autre, revenir aux normes de l'être singulier : il faudra forcément les déduire d'une interprétation ou d'une autre de ce qui est bon pour les *personnes* qui constituent ces groupes. La personne est souveraine dans le choix de ses jugements de valeurs. Nul ne peut choisir à sa place quels sont les buts de sa vie, personne n'a de délégation pour contester ses goûts (il est vrai que nombre d'utilitaristes voudraient restreindre le domaine de ce qui est « utile », postulant dans les faits que les objectifs choisis doivent être dignes d'un être rationnel et moral). En outre, comme il est à l'évidence possible que certaines personnes aient du goût pour la liberté, la justice, et même pour la Grâce divine, nous devons considérer que leur réalisation produit de l'utilité de la même façon que par exemple la nourriture ou le logement. Il est donc parfaitement possible de traiter l'utilité comme une résultante homogène, un indice général de la réalisation des objectifs, leur pluralité étant synthétisée dans l'esprit de l'individu d'une manière non spécifiée. Cette conception suppose qu'il n'existe pas de priorités absolues, que pour un individu chacun de ses buts est une variable continue, et qu'il peut en échanger à un certain taux des quantités suffisamment petites contre d'autres quantités de n'importe quel autre objectif. Si pratique qu'il soit, ce système est assez arbitraire, et peut-être erroné ; en outre, fusionner des objectifs tels que la liberté ou la justice, pour constituer un indice moyen d'utilité universelle reviendrait à faire disparaître comme par magie un certain nombre des questions capitales que se pose la philosophie politique.

(La prétention qui donne parfois au langage des sciences sociales un côté mortellement ennuyeux, con-

duit invariablement à remplacer le mot « goût » par son dérivé « préférence ». Les textes qui traitent des « choix sociaux » parlent toujours de ce qu'on « préfère », même *quand il ne s'agit pas d'aimer mieux*. Cet usage est devenu un fait accompli* et je m'y conformerai tant qu'il ne me forcera pas à dire « meilleurs » quand je veux dire « bons ». Je serais quand même soulagé si les habitudes mentales courantes ne m'obligeaient pas à employer le comparatif là où une simple forme affirmative suffirait.)

Les actions privées débouchent parfois, et les actions publiques le plus souvent, sur des conséquences qui affectent plusieurs personnes à la fois, et bien souvent des sociétés entières ; comme l'unité de référence est l'individu, leur valeur est censée être la *somme algébrique* des utilités que ces actions entraînent pour chaque individu (d'autres types de classification, insuffisamment précis, ne peuvent servir qu'à des fins très limitées). On aboutirait donc à la somme des utilités acquises par les gagnants *moins* celles perdues par les perdants. Si l'on veut que l'intérêt général soit maximisé, tout choix entre deux politiques d'Etat mutuellement incompatibles doit se porter sur celle qui entraîne une plus grande utilité nette positive. Le problème est : comment le savoir ?

Les deux cas faciles à résoudre, où l'on peut se contenter de demander leur avis à tous les intéressés et de noter leur réponses (ou d'observer leurs réactions afin de relever les préférences qu'elles expriment), sont l'unanimité et ce qu'on appelle les choix Pareto-supérieurs, ces derniers décrivant les situation où l'un des intéressés au moins préfère les conséquences de la

* En français dans le texte. Si les économistes tombent dans ce travers, c'est qu'ils trouvent au mot « préférences » l'avantage de rappeler que toute action est un *choix*, entre *deux* termes au moins d'une *alternative*, et qu'elle a donc toujours un *coût* [F.G.].

politique *A* alors que personne ne préfère la politique *B*. En revanche, dans tous les autres cas, le choix quel qu'il soit pourrait être contesté *soit* parce que certains des intéressés voudraient choisir *A* et d'autres *B*, *soit* (double occasion de controverses et plus réaliste encore comme description de la vie politique) parce qu'il n'existe *aucun moyen* pratique et fiable de consulter tout le monde même sur les options les plus capitales qui les affecteraient, ni aucune autre manière d'obtenir que chacun révèle ses préférences de manière crédible. Je voudrais insister en passant sur le fait que la référence ultime reste l'individu ; lui seul a des désirs à satisfaire et donc des préférences à révéler.

Pour renvoyer aux oubliettes* l'utilitarisme en tant que doctrine politique, nous pouvons affirmer que les débats qui naîtraient d'opinions incompatibles sur le solde net des utilités sont totalement insolubles, et ce parce qu'il n'existe aucun moyen rationnel de les résoudre. Par conséquent, à moins qu'on ne se mette brusquement d'accord pour justifier l'engagement de l'Etat en faveur de tel ou tel, *il faut que l'Etat fasse des pieds et des mains pour éviter de se trouver dans une situation où il sera forcé de faire des choix qui plaisent à certains de ses sujets et déplaisent à d'autres*. Ce souci extrême correspond exactement à la position adoptée par l'Etat capitaliste, et que nous avons déduite de prémisses tout à fait différentes au chapitre 1 (pp. 39-46).

Pour sa part, un Etat conflictuel a tout au contraire un besoin pressant de trouver maintes occasions de faire montre d'un tel arbitraire. En effet, diminuer les satisfactions de certains est le seul moyen pour lui d'acheter le soutien des autres. Dans la mesure où la politique de l'Etat et l'idéologie dominante doivent aller plus ou moins de concert, jeter l'utilitarisme à la poubelle de l'histoire aurait dû laisser l'Etat démocratique assis

* En français dans le texte [N.d.T.].

entre deux chaises, et le rendre vulnérable pour un temps, en attendant que la relève idéologique finisse par arriver. Il n'est pas totalement évident que cela se soit produit. Car il y a bien des courants de la pensée politique qui protestent de leur rupture avec l'utilitarisme mais dont le raisonnement, pour autant qu'il débouche sur des choix concrets, est absolument équivalent au calcul que celui-ci implique. Il n'y a peut-être que les marxistes formés dans l'orthodoxie (et qui ne raisonnent donc pas en termes de satisfaction) qui ne soient pas des utilitaristes inconscients ou cachés. La plupart des démocrates-sociaux abjurent solennellement toute comparaison interpersonnelle d'utilités, mais cela ne les empêche pas de prôner force interventions de l'Etat à partir de raisonnements dont la quintessence consiste dans la maximisation des utilités comparées de plusieurs personnes.

Prendre la logique au sérieux en matière de comparaisons interpersonnelles et refuser tout compromis avec l'utilitarisme politique consiste à dire qu'« additionner » la satisfaction tranquille de l'un et la joie exubérante de l'autre, « déduire » les pleurs d'une femme du sourire d'une autre femme, sont des absurdités *conceptuelles* qu'il ne peut être question d'envisager puisqu'il suffit de les énoncer pour qu'elles s'effondrent aussitôt. Alors qu'on enseigne aux plus jeunes enfants qu'il ne faut pas essayer d'additionner les carottes et les lapins, comment donc des adultes peuvent-ils croire que, parce qu'elles auraient été faites avec suffisamment de soin, en s'appuyant sur la recherche sociologique la plus moderne, ces opérations pourraient servir de norme aux actions de l'Etat, et aboutir à ce qu'on appelle encore avec trop d'indulgence un « choix *social* » ?

Un aveu qui en dit long sur l'honnêteté du procédé, découvert dans ses papiers personnels par Elie Halévy, nous a été livré par Bentham lui-même. Ne le voit-on pas déclarer, à son corps défendant :

« C'est en vain que l'on parle d'ajouter des quantités qui, après cette addition, continueraient comme devant ; le bonheur d'un homme ne sera jamais le bonheur d'un autre [...] *vous pourriez tout aussi bien feindre d'additionner vingt pommes avec vingt poires* [...] cette additivité des bonheurs de différents sujets [...] est un postulat *sans l'admission duquel tout raisonnement pratique est remis en cause*²⁰. »

Chose curieuse, il était tout à la fois prêt à reconnaître que ce « postulat d'additivité » est une véritable perversion pour un logicien, et à avouer que lui-même ne pouvait pas s'en passer. Il aurait pu profiter de l'occasion pour prendre le temps de réfléchir sur l'honnêteté du « raisonnement pratique » dont il prétendait qu'on se servît. Et pourtant, il ne pouvait être question de souffrir que le « raisonnement pratique fût remis en cause ». Il en accepta donc l'imposture et l'opportunisme intellectuel « *pour les besoins de la cause** », à peu près comme le font le prêtre athée ou l'historien progressiste.

Si l'on veut bien reconnaître que les utilités des différentes personnes sont incommensurables, de sorte que l'utilité, le bonheur et le bien-être de personnes différentes ne peuvent *pas* être intégrés, on admet *ipso facto* qu'on n'a absolument aucun droit d'invoquer une théorie sociale qui partirait de présupposés utilitaristes pour prouver (sauf dans les cas rares et politiquement peu significatifs de « supériorité au sens de Pareto ») la justesse d'affirmations prétendant qu'une politique serait « objectivement supérieure » à une autre. L'utilitarisme devient alors idéologiquement inutilisable. Dans la mesure où certaines politiques auraient besoin de justifications intellectuellement solides, il faudra aller

* En français dans le texte [N.d.T.].

les chercher dans un cadre doctrinal autrement moins commode et satisfaisant pour l'esprit.

A l'opposé de cette position intransigeante, on peut discerner trois démarches tendant à réhabiliter les comparaisons interpersonnelles. Chacune est associée au nom de plusieurs penseurs éminents, dont certains se tiennent d'ailleurs à califourchon entre l'une et l'autre. Il est aussi arbitraire de les réduire à une seule doctrine que d'établir une distinction très précise entre l'une ou l'autre position. Pour cette raison, et aussi pour éviter d'offenser quiconque en produisant ce qui ne peut être qu'un condensé vulgarisateur incapable de rendre compte de l'ensemble d'une pensée subtile et complexe, je m'abstiendrai d'attribuer une position spécifique quelconque à aucun auteur particulier. Le lecteur cultivé saura bien juger si le « roman à clef* » qui en résulte aura su ou non donner une image fidèle de personnages réels à peine déguisés.

Pour rendre à l'utilitarisme son rôle d'arbitre, une attitude consiste à prétendre que les comparaisons interpersonnelles sont évidemment possibles, puisque nous en faisons tout le temps. C'est seulement si nous refusions l'existence des « autres esprits » que nous pourrions exclure les comparaisons entre eux. L'usage linguistique courant prouve la légitimité logique d'affirmations telles que : « Pierre est plus heureux que Jacques », (comparaison d'égalité) et, à la rigueur, « Pierre est plus heureux que Jacques mais la différence entre eux est moins grande que celle qui sépare Jacques de Barnabé » (comparaison entre les différences). Néanmoins, une certaine licence est laissée à l'interprétation, et ceci vicie l'approche proposée. Car ces affirmations de tous les jours peuvent d'après leur forme tout aussi bien se rapporter à des faits observables (« A est plus grand que B ») qu'à des opinions ou des goûts subjectifs,

* En français dans le texte [N.d.T.].

ou encore aux deux à la fois (« A est plus beau que B »). Dans ce dernier cas, il ne sert de rien que l'usage linguistique nous apprenne que les comparaisons interpersonnelles sont « possibles » (en ce sens qu'elles n'écorchent pas littéralement les oreilles), car ce n'est pas le type de comparaisons dont les utilitaristes ont besoin pour donner une justification « scientifique » aux politiques publiques. Une ambiguïté tout aussi essentielle entoure cette « preuve » linguistique qu'on a souvent tendance à invoquer pour justifier les politiques redistributives : « un franc de plus ou de moins fait une plus grande différence pour Pierre que pour Paul ». Si cette affirmation entend dire que l'accroissement d'utilité produit chez Pierre par un franc supplémentaire est plus grand que chez Paul, c'est parfait. Nous aurons réussi à comparer le niveau d'utilité de deux personnes. Si en revanche cela signifie qu'un franc affecte l'utilité de Pierre davantage que celle de Paul, alors on n'aura fait que comparer le changement *relatif* d'utilité de Pierre (« elle a énormément augmenté ») et de Paul (« elle n'a guère varié ») sans avoir en rien pu affirmer que la *valeur absolue* du changement d'utilité de Pierre est plus ou moins grande que celle du changement d'utilité de Paul (donc sans avoir démontré que les utilités de deux personnes sont mesurables, susceptibles d'être exprimées en termes d'une certaine utilité « sociale » commune et homogène).

Une autre position intégrationniste affronte le problème de l'hétérogénéité, pour ainsi dire « bille en tête », en proposant ce que j'appellerai des *conventions* pour s'en débarrasser, un peu comme si Bentham avait déclaré qu'il allait se donner le droit d'appeler « fruits » des pommes et des poires, et de les additionner ou les soustraire comme des « unités de fruits ». Ces conventions peuvent être considérées comme des postulats non empiriques, non vérifiables, uniquement introduits pour échapper à un raisonnement circulaire détaché de

l'expérience. Par exemple, on déclare que l'utilité des personnes « isomorphes » qui sont identiques dans tous les domaines *sauf un* (âge, revenus, etc.) peuvent être considérées comme des quantités homogènes et on va même jusqu'à considérer certaines populations comme « isomorphes » à certaines fins. Une autre convention consisterait à considérer l'utilité de tout un chacun comme inextricablement liée à celle d'autrui *au moyen* d'une relation de « sympathie élargie ». Et pourtant, une autre conception transforme *grosso modo* les fonctions d'utilité de personnes différentes en transformées linéaires d'une seule et même fonction, en retirant aux paramètres déterminant les préférences tout ce qui pourrait les rendre différentes, et en transférant ces différences à « l'objet de leurs préférences ». On a même proposé (ce que je trouve d'une candeur désarmante) de remplacer les préférences réelles des gens par les préférences « morales » qu'ils choisiraient s'ils s'identifiaient avec un individu représentatif de la société. Une convention d'un arbitraire comparable consiste à considérer les divers individus comme autant d'*alter ego* de l'« observateur bienveillant ».

De telles conventions, et toutes celles de semblable farine, sont des variantes *an sich** acceptables et bénignes d'un postulat qui — s'il était juste — serait *suffisant* pour légitimer l'intégration des utilités, bonheurs et bien-être, etc. de personnes différentes. Chacune d'entre elles peut être traduite par la phrase suivante : « il est possible d'additionner les bien-être de personnes différentes pour constituer une fonction de bien-être social, *si on se met d'accord pour ne pas les considérer comme des êtres différents* ». Ces conventions peuvent sans problème mettre tout le monde d'accord sur les conditions qui *seraient* suffisantes (si elles étaient

* *An sich* = « en elles-mêmes » (en allemand dans le texte) [N.d.T.].

vraies) pour légitimer l'addition des utilités personnelles. Il ne faut pas pour autant les confondre avec un moyen de légitimer cette prétendue addition à partir du moment où l'on veut bien reconnaître qu'elle est *de toute façon impossible* dans la réalité.

Une autre conception, à mon avis diamétralement opposée, consiste à admettre que les individus sont différents, tout en niant que cela rende forcément les estimations du bien-être social arbitraires et intellectuellement malpropres. Cette position, tout comme la conception « linguistique », me semble souffrir de cette ambiguïté que les jugements qu'elle porte et les décisions qu'elle préconise (deux fonctions probablement différentes) peuvent aussi bien être des questions de goût que des énoncés de fait, sans que leur formulation nous dise nécessairement s'il s'agit des premiers ou des secondes. Si c'est une question de goût, même un « goût » formé par la pratique et éclairé par la connaissance, il n'y a rien à ajouter. Nous nous trouvons de toute évidence aux mains de l'observateur bienveillant, et tout dépend de qui a eu le pouvoir de le nommer. Affirmer dans ce cas qu'une politique est meilleure qu'une autre pour la société, c'est s'en remettre purement et simplement à l'*autorité*.

Si au contraire on considère les comparaisons interpersonnelles comme des questions de *fait*, vérifiables et réfutables, la possibilité d'une comparaison doit impliquer que toutes les difficultés rencontrées pour les additionner soient de caractère technique et non conceptuel ; on les devrait alors au fait que l'*information* nécessaire est inaccessible, rare ou imprécise. Le problème est donc de savoir et de mesurer ce qui se passe dans la tête des gens, et ne tient pas à ce que ces têtes appartiennent à des personnes différentes. Une information minimale facilement accessible sur Néron, sur Rome et sur le fait de jouer de la cithare est suffisante pour permettre de conclure qu'il n'y a eu

dans les faits aucun accroissement d'utilité sociale parce qu'on avait mis le feu à Rome pendant que Néron jouait de son instrument. Peu à peu, une information plus détaillée et plus précise permet d'aboutir progressivement à des découvertes interpersonnelles plus affinées. Ainsi, nous sommes passés de l'impossibilité d'additionner par manque de données spécifiques à une utilité au moins quasi cardinale et à sa comparaison interpersonnelle au moins partielle²¹. Du moins à première vue, il semble que le contraste ne pourrait pas être plus complet avec la — ou *les* — propositions de ne tenir aucun compte des traits particuliers et de dépouiller les personnes de ce qui les distingue des autres. Ici, on nous propose de partir d'une hétérogénéité reconnue et de s'acheminer vers l'homogénéité des individus en traitant leurs différences par des comparaisons deux à deux, comme si on comparait une pomme et une poire, en considérant d'abord la taille, la quantité de sucre, l'acidité, la couleur, le poids spécifique, etc., au moyen de n comparaisons partielles des attributs homogènes, et en ne laissant de côté que des comparaisons résiduelles qui résistent à tout dénominateur commun. Après avoir trouvé les n attributs communs et réalisé les comparaisons, on obtient n résultats partiels. Il faut ensuite les agréger en un seul résultat, la Comparaison des comparaisons, en décidant de leurs importances relatives.

Et pourtant, même si l'on admettait que ce procédé d'addition est intellectuellement cohérent, cela suffirait-il pour le rendre applicable au choix des politiques publiques ? Si l'on devait mettre en œuvre cette procédure, il se poserait immédiatement une foule de questions épineuses pour lesquelles il faudrait parvenir à un accord (unanime ?) de tous ceux dont les gains ou les pertes d'utilité sont susceptibles d'être comparés dans cette opération. Quelles sont les caractéristiques de l'individu (revenus, éducation, santé, coefficient de satisfaction du travail, tempérament, bon ou mauvais

caractère de l'épouse, etc.) qui seront comparées deux à deux pour en inférer des niveaux d'utilité ou des différences d'utilité ? Si certaines ne peuvent être évaluées que subjectivement et non pas déterminées en fonction de statistiques de l'INSEE, qui les évaluera ? Quelle importance donnera-t-on à chaque caractéristique pour en inférer l'utilité, et les mêmes critères conviendront-ils pour des sensibilités très différentes ? A qui appartiendront les valeurs qui conditionneront ces jugements ? Si l'on trouvait une manière « équitable » pour déléguer « unanimement » à quelqu'un le pouvoir d'établir les comparaisons et les critères de pondération, celui-ci aurait le choix entre devenir fou et prendre *toute décision qui lui semblerait intuitivement correcte*²².

L'alpha et l'oméga de toute cette discussion est que les comparaisons interpersonnelles d'utilité, soi-disant objectives et issues de procédures bien définies, même si elles restent modestes et partielles, ne sont qu'un chemin détourné pour en revenir à un arbitraire irréductible, qui devra être exercé par une autorité. A la fin des fins, ce n'est jamais que l'intuition de la personne qui compare, qui fait la décision, faute de quoi il n'y aura pas de comparaison. Mais dans ce cas, à quoi rime de faire des comparaisons intuitives d'utilité interpersonnelle pour déterminer un ordre de préférence entre les différentes politiques possibles ? Pourquoi ne pas recourir directement à l'intuition pour déclarer que cette politique-là est meilleure qu'une autre ? Décider intuitivement ce qu'il est préférable de faire est le rôle classique attribué à l'observateur bienveillant qui aura entendu l'argumentation, examiné les faits et exercé sa prérogative pour le meilleur et pour le pire. Qui serait-ce donc, encore qu'indirectement, sinon l'Etat lui-même ?

Aussi longtemps qu'il n'existe pas d'unanimité sur la manière exacte de réaliser les comparaisons interpersonnelles, différentes manières de décrire la procédure du choix sont simultanément possibles. On peut certes

prétendre que l'Etat, fort de ses ressources statistiques et de sa connaissance des choses, avec toute sa bienveillance et son intuition, a élaboré des mesures de l'utilité de ses sujets leur permettant d'être additionnées les unes aux autres et soustraites les unes des autres. Sur cette base, il a calculé l'effet de chaque politique possible sur l'utilité globale et a choisi celle qui avait l'effet le plus positif. Mais il est aussi possible de présenter la chose en disant que l'Etat a tout simplement choisi la politique qui lui paraissait la meilleure. Les deux versions sont parfaitement compatibles et aucune des deux ne peut contredire ni réfuter l'autre. De la même manière, les deux affirmations : « l'Etat a conclu qu'en augmentant l'utilité du groupe P et en diminuant celle du groupe R, on aboutissait à un gain net d'utilité » et « l'Etat a choisi de favoriser le groupe P plutôt que le groupe R » ne sont que *deux manières de décrire une seule et même réalité*. Rien, dans ce qui peut être connu, ne distingue les deux opérations qu'elles désignent. Quelle que soit la version utilisée, c'est par ce choix-là que le gouvernement aura « fait connaître sa préférence ». Mon propos n'est pas de prétendre que toute recherche devrait s'en tenir là, sous prétexte que cela ne se ferait pas de s'interroger sur l'origine des préférences. C'est un plaidoyer pour que l'on cesse d'expliquer la partialité de l'Etat par des hypothèses futiles non susceptibles d'être jamais testées, étant donné le caractère irréductiblement arbitraire des comparaisons interpersonnelles.

La justice interpersonnelle

Où le droit de propriété et la liberté des contrats (qu'il faut faire respecter) aboutissent à des répartitions injustes (qu'il faudrait réformer)

Les contrats libres ne sont plus libres s'ils sont inéquitables.

En décrivant l'attitude d'un Etat ayant laissé les gens se partager entre eux des lots de biens qu'ils souhaitaient posséder, (pp. 33-38), j'ai présenté l'Etat capitaliste comme celui qui ne reconnaît d'autre règle que la non-violation des droits des tiers, et respecte les contrats conclus par des adultes consentants, sans se soucier de leur statut ni de l'équité des conditions du contrat. Cela n'implique pas du tout qu'un tel Etat ne se soucie nullement de justice distributive, ni qu'il n'éprouve aucune compassion pour les infortunés dont le sort serait devenu misérable à la suite de ces contrats successifs. Cela signifie tout bonnement que l'Etat ne se reconnaît aucun droit de se laisser aller à suivre ses propres conceptions, pas plus que celles de qui que ce soit d'autre en matière de justice distributive et de compassion.

Même si au départ elle était quelque peu gênée par les motifs qui sous-tendent cette affirmation, la doctrine interventionniste qui fonde l'Etat conflictuel affirme bien au contraire que celui-ci a tous les droits d'agir de la sorte ; que dans la plupart des relations contractuelles il a le droit et même le devoir exprès de le faire, et que ce droit moral et ce mandat politique fondent un droit d'employer la force, sans laquelle on ne saurait parvenir à l'équité ni à la compassion. Elle est l'idéologie qui, dans les faits, en appelle à l'Etat pour qu'il fasse ce qu'il serait de toute façon amené à faire dans le processus normal de la constitution et de l'entretien d'une clientèle parmi ses gouvernés. « Pratiquer la justice distributive » est une manière de décrire ces actions ; « acheter les suffrages, s'allier aux puissants » en est une autre.

La transition est toute naturelle entre le programme benthamien d'amélioration progressive des institutions sociales et d'extension de la gamme des services collectifs, et le programme démocrate-social de « justice » redistributive. A bien réfléchir, dès qu'on s'est mis dans

la tête qu'un « avantage social net » est autre chose qu'une rêverie d'intellectuels ou l'expression d'une sophistique intéressée, et qu'on peut l'obtenir en accroissant (davantage) la satisfaction de certains au prix d'une (moindre) réduction de celle-ci pour d'autres, il n'y a pas de différence essentielle quand, après avoir contraint les contribuables riches à financer la réforme des prisons, la lutte contre le choléra ou une campagne d'alphabétisation, on les force à payer pour l'amélioration du niveau de vie des pauvres (ou dans ce domaine, des moins riches) sous des prétextes encore plus divers. Si l'on examine l'évolution historique, il y a eu bien sûr des différences importantes dans le temps. Les arguments du bricolage utilitariste pour la santé ou l'enseignement ne sont pas les mêmes que ceux qui prônent la subordination des droits de propriété à la justice sociale ou plus généralement à une idée préconçue de ce qui est bon pour la société. En revanche, pour ce qui est de la pratique politique, une fois que l'Etat, dans un contexte de démocratie électorale et de suffrage élargi, eut pris l'habitude de rémunérer le soutien des citoyens, cela n'était plus qu'une question de conséquences cumulatives pour qu'on en arrive au point où des réformes partielles relativement inoffensives se révéleraient insuffisantes pour garantir une survie politique pérenne. L'exercice du pouvoir en concurrence avec des rivaux s'est alors mis à exiger de l'Etat une ingérence dans les contrats de plus en plus systématique et constante.

Il existe deux types principaux d'ingérence : la *contrainte*, qui limite les conditions auxquelles les contrats sont autorisés (par exemple le contrôle des prix), et le pouvoir de les *fouler aux pieds* qui annule rétroactivement l'effet des contrats (par exemple les impôts redistributifs et les subventions).

Quand je parle de contrats, je m'intéresse tout particulièrement à leur rôle en tant qu'éléments essen-

tiels d'un certain réseau de coopération sociale avec sa distribution correspondante des revenus. Dans l'état de nature (où la coopération sociale se fait sans aide ni entrave de l'Etat), la liberté de conclure les contrats a pour effet que la production et la répartition des parts du produit entre les gens sont simultanément déterminées par des causes que l'on peut classer dans les catégories suivantes : état des techniques, goûts pour les biens et le loisir, capital et aptitudes diverses à fournir toutes sortes d'efforts. (Le lecteur est sans nul doute conscient du fait que cette manière de décrire le processus de distribution glisse élégamment sur des difficultés formidables. L'esprit d'entreprise, ce qu'Alfred Marshall appelait « capacité d'organisation » et le travail sont mis dans le même sac, celui de l'« aptitude à fournir diverses sortes d'efforts ». On évite de mentionner l'offre de travail et surtout le concept piégé de « stock de capital », ainsi que la fonction de production, même si tout cela continue à rôder dans la coulisse. Heureusement, la suite de notre raisonnement ne nous oblige pas à affronter ces difficultés.) Les hommes qui vivent à l'état de nature obtiennent « ce qu'ils ont produit », plus précisément ils obtiennent la valeur du produit marginal de tout facteur de production qu'ils auront offert. Au lieu de parler d'« offrir », il est parfois plus intéressant d'envisager ce facteur comme « ce qu'ils auraient pu soustraire (mais ne l'ont pas fait) ». Il faut compléter ces deux expressions pour tenir compte de la quantité dudit facteur fournie ou « non retirée ». Le capitaliste obtiendra donc le produit marginal de son capital au prorata de ce capital fourni, et l'entrepreneur, le médecin, celui qui travaille sur une machine, obtiendront les produits marginaux de leurs activités respectives à proportion de leurs efforts. Si, dans un régime de liberté contractuelle, toutes les parties contractantes potentielles agissent en suivant leur intérêt personnel (ou si ceux qui n'agissent pas ainsi, que ce soit par

altruisme ou simplement par manque de réflexion, n'ont pas trop d'effet), le prix de ces facteurs montera ou descendra pour atteindre la valeur marginale de leurs productions (et plus le marché se rapprochera d'une situation de concurrence parfaite, plus ceux-ci correspondront aux valeurs des produits marginaux physiques).

En revanche, sitôt que l'on quitte l'état de nature, on se trouve confronté à des complications irréductibles. Pour subsister, l'Etat s'approprie une part du produit global final. Par conséquent, si l'on n'est plus dans l'état de nature, la théorie de la productivité marginale peut tout au plus déterminer le revenu *avant impôts* de ses sujets. La distribution réelle après impôts sera donc à la fois fonction du revenu avant impôts et fonction du processus politique, lequel déterminera par conséquent ce que l'Etat recevra de chacun d'entre nous.

En particulier, cette distribution sera influencée par deux des principales activités de l'Etat : sa production de « *biens publics* » (au sens indéfiniment étendu, puisque au maintien de l'ordre et aux travaux publics, il adjoint les soins médicaux et l'enseignement !) et sa production de « *justice sociale* » par redistribution des revenus. D'après certaines définitions, la production de « justice sociale » devient un aspect de la production des « biens publics », ce qui donne naissance à des difficultés que l'on pourra sans risque et avantageusement laisser de côté. (On peut dire sans forcer la réalité que la production de tout « bien public » aux frais de la collectivité est *ipso facto* un acte de redistribution ouverte, ne serait-ce que parce qu'il n'existe pas un seul moyen « juste » de répartir le coût global à subir par tous les membres de la collectivité d'après les avantages que chacun retire d'un bien public donné. Il se peut que certains aient fait une affaire, sorte de subvention obtenue aux dépens des autres. Par conséquent la distinction entre la production de « biens publics » et la

redistribution ouverte est forcément affaire de convention arbitraire.) Cependant, même la forme de la distribution avant impôts est faussée par la rétroaction que la distribution après impôts doit exercer sur elle. Les facteurs de production seront en général plus ou moins volontiers offerts selon les prix qui en découlent et selon la situation des propriétaires des moyens de production (en langage spécialisé, l'élasticité de l'offre en fonction des prix et revenus), par conséquent, si l'un de ces deux éléments, ou les deux, sont modifiés par des impôts, cela doit se répercuter sur la production et sur les produits marginaux.

Ayant reconnu la nécessité logique de leur incidence et même leur ampleur probable, je ne commenterai pas précisément ces répercussions (et de toute façon il est difficile de les appréhender empiriquement). Je voudrais néanmoins faire une supposition *a priori* plausible concernant le capital. Le capital, une fois accumulé sous la forme de biens de production, ne peut être retiré rapidement. Il faut du temps pour le « décumuler » (ce que Dennis Robertson appelait volontiers « tirer son épingle du jeu »), en s'abstenant de remplacer les capitaux matériels à mesure qu'ils se déprécient du fait de l'usure mécanique et de l'obsolescence. En conséquence, la disponibilité des capitaux matériels doit à court terme être peu sensible à l'imposition des loyers, de l'intérêt et des bénéfices. Ceux qui fournissent des efforts peuvent choisir de réagir ou non à l'imposition de leurs revenus en refusant de travailler. Ceux qui fournissent le capital ne peuvent pas à court terme riposter contre la taxation des rentes, et c'est le court terme qui compte pour des politiciens au pouvoir pour de courtes périodes. On ne peut donc pas dans l'immédiat nuire à la production en instaurant des mesures comme une taxe sur les superbénéfices ou le contrôle des loyers. Une fois construit, un immeuble locatif ne peut pas être rapidement « déconstruit » ; si

on ne l'entretient pas, il ne s'effondrera qu'après de nombreuses années. Même si les voisins pouvaient bien espérer qu'il s'effondre plus tôt, le spectacle d'un milieu urbain dégradé est à une distance politiquement confortable, loin dans l'avenir.

L'Etat peut ainsi prendre le parti du nombre contre les moins nombreux, pour les pauvres contre les riches, tout en se servant de la rhétorique du bien-être collectif ou de la justice sociale ; il peut aussi favoriser le travail aux dépens du capital pour des motifs d'opportunité économique. Pour les mêmes motifs, il est tout aussi capable de trouver des arguments en faveur du capital et contre le travail. Il dispose de tout un attirail de bonnes raisons pour prendre le parti des uns ou celui des autres, même si l'un de ses choix va à l'encontre du reste, ce qui est bien commode pour distribuer les récompenses et tisser le réseau des adhésions dont son pouvoir dépend. Ces rationalisations peuvent sembler être de simples excuses, des prétextes pour agir comme il le ferait de toute façon pour obéir aux impératifs de la survie politique. Pourtant, je pense qu'il serait erroné de supposer que pour l'Etat rationnel il s'agisse nécessairement de prétextes. L'engagement idéologique de l'Etat peut être parfaitement sincère ; ce qui compte est que l'on n'a de toutes façons aucun moyen de le savoir, et que cela n'a pas la moindre importance du moment que l'idéologie est la bonne, c'est-à-dire qu'elle commande tout bonnement à l'Etat de faire ce qu'exige la réalisation de ses objectifs.

On affirme que les classes sociales qui adoptent une idéologie leur demandant d'agir de façon contraire à leurs intérêts sont dans un état de « fausse conscience ». Il est en principe parfaitement possible que cela arrive également à l'Etat, et l'on peut trouver des exemples historiques où l'Etat s'est trouvé dans une situation correspondant à cette description. La « fausse conscience » peut notamment conduire l'Etat à relâcher sa

répression dans l'espoir fallacieux d'en obtenir une adhésion suffisante pour la remplacer, cette méprise ayant probablement été la cause de maintes révolutions. Sans cette fausse conscience ou cette sottise, les gouvernements pourraient peut-être durer éternellement, et les Etats ne jamais perdre le pouvoir. Il est clair que plus l'idéologie est ouverte et souple, moins elle est spécifique, et moins il y a de chances pour que la fausse conscience conduise à l'échec l'Etat qui se laisse guider par elle. L'idéologie démocrate-sociale qui est malléable et pluraliste à l'infini est, de ce point de vue, merveilleusement sûre, car lorsque l'Etat la suit, la fausse conscience l'entraînera rarement à adopter une ligne de conduite assez risquée pour mettre sa survie politique en danger. Par sa nature même, elle offre une grande diversité d'« options », toutes aussi progressistes les unes que les autres.

Si, après cette digression sur la coïncidence entre l'idéologie et l'intérêt rationnel, on en revient aux parts dans les distributions que les gens s'accordent mutuellement dans les contrats qu'ils passent, il n'y a évidemment aucune raison de penser que les répartitions ainsi convenues soient en rien « égales ». On ne préjuge en faveur de l'égalité que précisément lorsqu'on ne trouve aucune bonne raison pour qu'une inégalité existe. S'il n'y a pas de raisons pour que les parts de chacun aient telle ou telle caractéristique, voire si on se borne à nier qu'il existe des motifs pour telle répartition (c'est ainsi que procède l'argumentation égalitariste fondée sur la « symétrie », ou sur l'ambition d'éliminer les effets du hasard), alors il faut que chacun ait une part égale. Cependant les théories de la distribution, comme celle de la productivité marginale, sont des systèmes logiques cohérents qui donnent précisément des raisons de ce genre. C'est bien embarrassant pour une idéologie que d'avoir à faire coexister une théorie

descriptive de la distribution avec un parti pris d'égalité des parts.

A ses débuts, l'idéologie progressiste, inventée par Green et Hobhouse et distribuée en série par John Dewey, n'avait pas alors rompu avec le droit naturel (qui impliquait le respect des relations de propriété existantes pour la seule raison que ladite propriété avait été acquise dans les formes) ni avec les théories économiques classiques et néo-classiques (qui tendaient à considérer salaires et bénéfices comme n'importe quel autre prix, comme un résultat immédiat de l'offre et de la demande). Dans l'ensemble, elle considérait comme à la fois empiriquement vraies et moralement fondées tout un ensemble de raisons pour que le bien-être matériel de diverses personnes soit ce qu'il était. En même temps, elle propageait les thèses affirmant que le bien-être matériel relatif (et même absolu) était une question de justice, que dans la réalité la distribution pouvait être injuste, et que l'Etat avait en quelque sorte obtenu un mandat pour assurer la « justice distributive ». A l'évidence, l'obligation morale devait finir par l'emporter sur la réalité des faits.

En mûrissant, l'idéologie en question s'est progressivement émancipée de son respect initial pour les raisons d'une répartition inégale. Si ces raisons ne sont pas valables, elles ne peuvent plus contraindre la justice distributive ; sa doctrine peut alors aller où elle veut en toute liberté. Néanmoins, c'était loin d'être le cas au départ. La pensée démocrate-sociale prétendait à la fois accepter les causes d'un relatif bien-être et rejeter leurs effets. Le tour de force fut accompli par T. H. Green, avec sa doctrine suivant laquelle un contrat pouvait être libre *en apparence*, tout en ne l'étant pas *en réalité*²³.

Pour les théories de la distribution traitant de la contribution marginale, il existe trois raisons pour que le niveau de vie matériel d'une personne soit différent de celui d'une autre. Tout d'abord, le *capital* : certains,

comme l'histoire le démontre, en possèdent davantage, et contribuent davantage que d'autres aux processus de production²⁴. Ensuite viennent les *capacités personnelles*, qu'elles soient innées ou acquises par l'éducation, l'amélioration personnelle et l'expérience²⁵. En troisième lieu, on trouve le travail, l'*effort* mesuré de manière à pouvoir en distinguer diverses catégories. « La capacité d'organisation » (au sens où Marshall l'emploie), l'esprit d'entreprise (chez Schumpeter), peuvent entrer dans la catégorie des « efforts », même si ce n'est pas très facile, alors que la rémunération du risque doit être rangée avec celle du capital qui a été risqué. Si l'on prend ces raisonnements dans l'ordre inverse, la pensée démocrate-sociale, même aujourd'hui (et encore plus il y a un siècle), ne conteste pas fortement la justice des répartitions inégales pour des efforts inégaux, à condition que le « travail acharné » qu'ils impliquent comporte un élément de *souffrance*. Un « travail acharné » qui apporterait du *plaisir* pour cause de dévouement passionné à sa tâche est en revanche très fortement discuté comme justification de revenus supérieurs à la moyenne²⁶.

La question des dons personnels est un sujet de controverses bien plus grandes, car il y a toujours eu un courant de pensée pour supposer que les talents que Dieu nous a donnés, ainsi que la grâce et la beauté, ou encore le sang-froid et l'assurance qui proviennent de l'appartenance à un milieu social privilégié, ne sont absolument pas mérités, tandis que les avantages acquis à force d'application le sont dans l'ensemble ; toutefois, la pensée démocrate-sociale n'a pas au départ cherché à nier que les gens soient *propriétaires de leurs capacités* (ce qui n'empêchait pas de prétendre que tout le monde avait « droit à l'égalité des chances » pour acquérir au moins celles que le bûcheur ordinaire peut obtenir de l'enseignement. On pouvait avoir une opinion différente quant aux chances que l'« égalité » impliquait d'offrir

à quelqu'un de brillant qui tire un plus grand bénéfice de la « même » instruction : fallait-il lui en apprendre moins ? mais ces doutes étaient relativement marginaux). Les qualités qui les différencient, si elles leur appartenaient, devaient se refléter dans des rémunérations différentes, si la théorie de la productivité marginale qui implique des rémunérations égales pour des contributions égales devait avoir un sens. Finalement, le capital devait quand même être rémunéré et, bien qu'il fût difficile de tolérer les immenses revenus que d'énormes quantités de capital rapportaient à leurs propriétaires, il semblait au départ plus difficile encore de prétendre que si la propriété est inviolable quand on n'en possède qu'un peu, ce droit pourrait être violé quand on en possède beaucoup²⁷. Certes, il n'était pas possible de résister très longtemps à la tentation de rogner sur le principe de la propriété inviolable. La propriété, n'est-ce pas, devait reconnaître ses responsabilités sociales ; elle devait fournir du travail aux hommes, ses fruits (*a fortiori* le principal !) ne devaient pas être gaspillés dans des dépenses extravagantes. T. H. Green lui-même était plutôt favorable au capital industriel, alors qu'il détestait les propriétaires terriens. Nombre de démocrates progressistes étaient enclins à penser que le capital avait beau être possédé par des individus, c'était en réalité pour le compte de la société qu'il était administré, et ils étaient rarement choqués par le capitaliste caricatural de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, qui économisait et réinvestissait absolument tout, sauf peut-être « l'intérêt de l'intérêt ».

Le capital et les capacités personnelles étaient donc, encore qu'à contrecœur, reconnus comme des raisons légitimes pour qu'un individu finisse par avoir un lot de biens plus important que les autres ; cependant, l'équité ou l'iniquité éventuelles ayant présidé à la constitution de ces lots devaient être soumises à un examen public attentif, l'Etat procédant légitimement

aux ajustements jugés nécessaires à la suite de cet examen. Pourtant, ce ne pouvaient pas être les causes légitimes de l'inégalité qui avaient produit cette injustice, il aurait été évidemment absurde de le dire ; ce devait donc être que des contrats apparemment libres étaient (pour employer l'expression de T. H. Green) des « instruments d'oppression déguisée », et que par conséquent leurs clauses pouvaient être à l'origine de répartitions injustes.

Comment mettre le doigt sur cette distinction typiquement hégélienne ? A première vue, il semble qu'elle se réfère au *statut* inégal des parties contractantes. Entre un fort et un faible, un contrat n'est pas *vraiment* libre. Si l'on y réfléchit bien cependant, cette affirmation ne tient pas la route. A quelle occasion un « travailleur » est-il plus faible qu'un capitaliste ? Il est certainement plus faible quand il est à la recherche d'un emploi dont il a absolument besoin. S'ensuit-il pour cela que lorsqu'il y a une forte pénurie de main-d'œuvre, c'est le capitaliste qui a absolument besoin de travailleurs qui est le plus faible ? Si ce type de symétrie est inapplicable, que peut-on dire sinon que le travailleur est *toujours* plus faible que le capitaliste ? Les contrats de travail sont alors toujours inégaux, et ce sont toujours les salaires qui sont trop bas et les bénéfices qui sont trop élevés.

Comme ce n'était pas ce que les progressistes entendaient au départ, que voulaient-ils donc ? Plus nous essayons de permuter le statut économique et le statut social, le pouvoir de négocier, l'état du marché, les fluctuations conjoncturelles, etc., plus il devient clair que la distinction que l'on opère entre des parties contractantes « fortes » et « faibles » est la suivante : la personne qui fait cette distinction *considère* que les conditions sur lesquelles elles se sont mises d'accord sont trop bonnes pour l'un et pas assez bonnes pour l'autre. Pour poser ce diagnostic, la seule norme qu'il

possède est *son propre* sens de la justice. A l'inverse, l'« injustice » d'un contrat suffit à prouver qu'il a été conclu entre deux parties inégales, que c'était un contrat inégal. S'il était inégal, il était injuste et nous voilà rendus à une belle définition circulaire...

Quand, par conséquent, un contrat est-il non libre, instrument d'une « oppression déguisée » ? Il est inutile de répondre : « quand il aboutit à des répartitions injustes », c'est-à-dire quand les bénéfiques sont excessifs et les salaires insuffisants. Cela nous épargnerait de dire : « les répartitions sont injustes quand elles proviennent de contrats non libres ». Si nous voulons éviter de tourner en rond, nous devons trouver un critère indépendant, soit pour les contrats qui ne sont pas libres (pour qu'on puisse repérer les répartitions injustes), soit pour les répartitions qui sont injustes (pour qu'on puisse identifier les contrats qui ne sont pas libres). Si l'on veut poursuivre sur la voie de l'argumentation initiale des démocrates-sociaux, il faut arriver à une définition indépendante du caractère non libre des contrats, afin de pouvoir *partir* de ce caractère non libre pour arriver à l'injustice.

Le critère tautologique du caractère non libre d'un contrat est qu'il a été conclu contraint et forcé. Mais pour qu'un tel contrat passe pour *libre en apparence*, il faut que la contrainte reste invisible. Si tout le monde pouvait la remarquer, ce ne serait pas « une oppression déguisée » ; on ne pourrait pas le confondre avec un contrat librement consenti. Un regard expert est donc nécessaire pour la déceler.

Le meilleur critère — ou presque — de la contrainte déguisée est donc que l'œil de l'*expert* la reconnaît pour telle. Cependant cela ne fait que repousser les difficultés momentanément car il nous faut maintenant un critère indépendant pour identifier à *qui* appartient ce regard avisé. Qui, en d'autres termes, aura qualité pour juger qu'un contrat comporte une forme de contrainte

déguisée, c'est-à-dire qu'en fait il n'est pas librement consenti ? C'est ce type d'interrogation qui apparut dans l'Allemagne national-socialiste lorsque pour élaborer les lois de Nuremberg, on cherchait à définir qui était juif et qui ne l'était pas et que Hitler, dit-on, résolut en déclarant : « *Wer ein Jude ist, das bestimme ich !* » (C'est moi qui décide qui est juif !²⁸).

Il semble par conséquent que, faute de critère indépendant, la *justice* interpersonnelle ait recours à la même solution intuitionniste que l'*utilité* interpersonnelle. Il est toujours possible de dire que quiconque possède le pouvoir d'amender les formes établies de la société et décide d'en faire usage a dû en évaluer les effets sur les utilités de tous les intéressés et choisir la solution qui maximise son évaluation de l'utilité interpersonnelle. Cela n'a aucun sens de déclarer qu'il n'aurait *pas* suivi cette procédure ou qu'il aurait truqué *sa propre* évaluation, ayant choisi un résultat alors qu'il en avait trouvé un autre. Son choix « révélera sa préférence » dans deux sens absolument équivalents : si on l'exprime simplement, sa préférence pour les bénéficiaires et son mépris pour les victimes ; si on l'exprime de manière plus gauche, son estimation des utilités respectives des gagnants et des perdants éventuels, et sa procédure d'évaluation pour comparer les deux.

Cette façon de rendre compte de l'estimation du solde des *utilités* est valable *mutatis mutandis* pour l'« identification » de la justice distributive à partir de la comparaison des *mérites* interpersonnels. Quiconque se sert de la force pour imposer les conditions que les contrats seront autorisés à inclure, ou pour taxer et subventionner de sorte que les résultats contractuels soient corrigés selon les « justes » mérites des parties, sera donc réputé avoir examiné les contrats avec toute la bienveillance requise, distingué des cas d'oppression déguisée à l'égard des faibles et, en annulant ces contrats en fait non libres, avoir donné leur pleine valeur aux mérites et réalisé la

justice autant que faire se peut, dans la mesure où c'était politiquement faisable. Il serait aussi inutile de nier qu'il ait agi de la sorte, que de prétendre qu'il ne s'est pas conformé à sa vraie conception de la justice. La conception ordinaire de la démocratie sociale considère habituellement que l'Etat qui prétend agir en vertu de comparaisons interpersonnelles des utilités et/ou des mérites, doit aussi le faire dans un cadre démocratique, de sorte que ce soit au nom du peuple qu'il s'impose aux perdants.

Il est toujours rassurant de pouvoir imputer l'emploi de la force à un mandat populaire, car tout le monde tend à approuver plus facilement un choix lorsque c'est « la volonté du peuple » et non « le bon plaisir du despote ». Il existe néanmoins des cas moralement plus ambigus. Au lieu que ce soient les préférences interpersonnelles de l'Etat qui résultent du mandat populaire, on peut envisager que la relation de cause à effet opère en réalité dans l'autre sens. Dans un système politique qui repose principalement sur l'adhésion de la majorité (démocratie électorale), il est plausible de considérer que c'est l'Etat qui, pour obtenir son pouvoir, rassemble une clientèle populaire en affichant ses préférences entre les uns et les autres et en promettant d'agir en faveur de personnes, de classes de groupes, particuliers, etc. S'il réussit dans son entreprise il peut bien sûr aussi, en suivant les principes qui ont conduit au résultat voulu, apparaître comme ayant équilibré les utilités ou les mérites interpersonnels, et dispensé une forme de justice distributive.

Toute tentative pour déterminer dans quel sens les choses se passent « réellement » ne peut guère prétendre s'appuyer sur un test empirique. On pourrait peut-être essayer de suggérer que, dans le cas où « le mandat du peuple dirige l'Etat », c'est aux conceptions de la justice de ses sujets que l'Etat doit se conformer, alors que dans l'autre cas, lorsque « l'Etat achète des gens pour

obtenir son mandat », c'est leur intérêt qu'il sert. Cependant, il existe peu de gens pour admettre consciemment que leur intérêt est indéfendable. Par conséquent, hormis les cas où ils peuvent vraiment en juger ainsi, leur intérêt coïncidera avec leur sens de la justice, et ils seront satisfaits par les mêmes actions. Tout ce qui portera tort à leurs intérêts leur paraîtra injuste. Il ne pourra pas exister de test décisif pour distinguer un Etat qui recherche la justice sociale de celui qui pratique une politique « pragmatique », « pluraliste », au service des groupes d'intérêts.

Dans l'Etat qui « ne fait qu'obéir aux ordres » que lui donne son mandat démocratique, la responsabilité de ses actions appartient au « peuple » dont il est l'instrument. Plus précisément, c'est la majorité (des électeurs, des gens haut placés, ou une combinaison des deux, suivant la manière dont la démocratie fonctionne) qui est responsable du tort causé à la minorité. La situation se complique si l'on doit envisager le cas où c'est l'Etat qui intrigue pour obtenir un mandat populaire et porte la même sorte de responsabilité pour cette action que le revendeur de drogue responsable d'avoir créé chez ses clients une demande due à la dépendance. Le toxicomane devient alors une victime, au même titre que la personne qu'il agresse pour se procurer la drogue.

Bien évidemment, si *tous* les contrats avaient été *réellement* libres, et si personne n'avait été forcé d'accepter des conditions injustes sous une forme ou une autre de « contrainte déguisée », la question de la justice distributive ne se serait jamais posée, ou tout du moins pas aussi longtemps que la propriété était encore considérée comme inviolable. Qu'on n'ait pas découvert que c'était le cas est vraiment bien tombé pour le développement musculeux de l'Etat démocratique.

Les effets non délibérés de la production d'utilité et de justice interpersonnelles

Les contraintes imposées aux individus par l'Etat ne se bornent pas à remplacer les contraintes privées

S'il est nécessaire que les gens soient toujours régentés ou se laissent marcher sur les pieds, est-il important de savoir qui joue le rôle du chef ?

Qu'on l'envisage comme recherchant l'utilité ou la justice sociales, l'Etat fournit un service à certains de ses sujets. Si l'on force un peu le sens des mots, on peut dire que ce service est l'effet que ces sujets-là *recherchent* lorsqu'ils accordent leur soutien à sa politique. Pour permettre à certains (peut-être la majorité) d'accéder à plus d'utilité et plus de justice, l'Etat impose à la société civile un système de contraintes et d'impositions. Ce système a des caractéristiques qui le font s'entretenir de lui-même. Le comportement des gens va s'adapter, et des habitudes se former à partir des aides de l'Etat, de ses interdictions et de ses commandements. L'altération de leurs choix et leurs nouvelles habitudes créent une demande de concours supplémentaires, un besoin d'être dirigé, et ainsi de suite, en une répétition indéfinie²⁹. Le système devient progressivement plus compliqué, ce qui exige une machine administrative plus lourde de maintien de l'ordre au sens le plus large. Régulièrement ou par à-coups, le pouvoir de l'Etat sur la société civile doit continuer à croître.

Ce pouvoir supplémentaire ainsi acquis par l'Etat est une sorte d'excroissance secondaire, qui vient s'ajouter à l'accroissement organique de son emprise qu'engendre son rôle toujours accru de producteur d'utilité et de justice interpersonnelles supposées. Ces servitudes qui affectent tous les sujets à des degrés divers et l'affaiblissement de la société civile dans son ensemble qui en résulte sont les *effets non délibérés* de la recherche par un Etat du bien-être de ses sujets³⁰.

Cette observation n'a rien d'original, et elle l'est d'autant moins que la montée en puissance de l'Etat, la modification des attitudes des individus envers l'Etat (et des uns envers les autres) ainsi que le caractère de cercle vicieux des conséquences observées ci-dessus appartiennent à cette catégorie capitale des effets secondaires qui, sans être totalement imprévisibles, restent la plupart du temps involontaires. Ce processus fait partie de ceux qui suscitent systématiquement l'incrédulité au moment où on les prédit. Tocqueville l'avait aperçu bien avant que ce genre d'événements n'ait pu se produire, et Lord Acton l'a vu dès que le mouvement a commencé à prendre de l'ampleur. Quand il fut devenu encore plus marqué, l'idéologie démocrate-sociale dut bien lui trouver une place dans son système.

Elle s'en est tirée en développant trois types de raisonnements. Le premier consistait essentiellement à nier que rien de fâcheux fût en gestation, et qu'il existât des effets secondaires énormes et vraisemblablement lourds de menaces, s'accumulant aussi bien sur le front du progrès social que dans son sillage. La véracité de cette argumentation se trouve être une question de fait ; la réponse me paraît être d'une évidence accablante et je ne me propose pas de la discuter ici.

Le deuxième consiste à dire que l'hypertrophie de l'Etat, tout en restant bien réelle, n'est pas malfaisante, au moins en soi. C'est de ce que l'Etat *fait* de cette emprise et de ce pouvoir accrus que devrait dépendre notre appréciation. Il serait donc arbitraire et partiel de dire qu'un Etat surpuissant est une chose intrinsèquement mauvaise, parce que cela n'augmente le préjudice causé à certains sujets ou à la société civile dans son ensemble *que si* l'Etat, pour une raison ou pour une autre, choisit de s'en servir de façon préjudiciable. La position démocrate-sociale normale doit donc être que la démocratie suffit à garantir que le pouvoir de l'Etat ne sera pas utilisé de façon nuisible au peuple. Comme

la source de cette puissance accrue est précisément l'extension de la démocratie, le mécanisme même qui engendre les effets secondaires, objet de la crainte des réactionnaires, développe en même temps la garantie contre le prétendu danger.

On trouve un exemple fort précieux de ce raisonnement, relevé par Friedrich Hayek, dans un discours de 1885 du très progressiste Joseph Chamberlain : « *Aujourd'hui*, le gouvernement est l'expression organisée des désirs et besoins du peuple et *puisque'il en est ainsi*, cessons de le considérer avec soupçon. *Désormais*, c'est *notre tâche* de développer ses fonctions et de voir comment son champ d'action peut être étendu avec fruit³¹. » La validité de ce raisonnement, comme tous ceux qui se réfèrent au mandat populaire, dépend du postulat suivant lequel dire que l'Etat a obtenu l'adhésion d'un nombre de gens suffisant pour garder le pouvoir revient à *affirmer que le peuple a chargé l'Etat de faire tout ce qu'il juge opportun, nécessaire ou désirable*. Celui qui s'imagine que le suffrage populaire correspond à cette équivalence-là, celui-là peut croire que la démocratie, en tant que protection, empêche au moins le pouvoir de l'Etat de nuire à *ses propres partisans*, c'est-à-dire la majorité, dont le vif désir est qu'il agisse dans un certain sens et prenne certaines mesures.

Le corollaire en serait cependant que *plus le pouvoir de l'Etat sera grand, plus les exigences de la majorité auront de chances de se développer*, et plus important sera le préjudice éventuellement causé à la minorité par l'Etat, si celui-ci se conforme au mandat populaire. Dans le même esprit, on arrive à une conclusion typiquement actonienne sur le statut moral de la règle majoritaire, avec laquelle les démocrates-sociaux ne risquent guère de se trouver d'accord³². C'est peut-être pour cette raison que l'argument suivant lequel la démocratie serait *ipso facto* une protection contre les dangers d'un Etat trop puissant

n'est généralement pas celui sur lequel ils insistent le plus lourdement.

Le troisième raisonnement mis au point par la démocratie sociale pour démontrer la production par l'Etat d'un avantage interpersonnel, en dépit d'effets secondaires éventuellement indésirables, est beaucoup plus plausible, mais aussi plus inquiétant. On ne cherche pas à nier le fait que la politique démocrate-sociale est effectivement cause du développement continu de l'Etat, de l'accroissement en volume de son pouvoir et de sa pénétration dans tous les domaines de la société civile ; on ne conteste pas non plus qu'être encerclé de toutes parts par l'Etat puisse être un mal, un inconvénient pour certains ou pour tous à des degrés divers, surtout en termes de liberté perdue mais aussi en termes d'utilité ou de justice détruites pour une partie substantielle d'entre nous. Ce raisonnement prétend pourtant que cela ne doit pas nous dissuader de demander à l'Etat de maximiser l'utilité et la justice « sociales » ou « globales ». En effet, la perte de liberté, d'utilité et de justice qui est son effet secondaire non voulu ne serait pas une perte nette.

Les soldes interpersonnels de l'utilité et de la justice auxquels on parvient à la suite de l'intervention de l'Etat sont *par hypothèse* positifs si, tous les effets ayant été pris en compte, ils ont été maximisés. Toutes les pertes, y compris les pertes involontaires, doivent être couvertes par des gains si l'hypothèse suivant laquelle l'Etat produit de l'utilité sociale est vérifiée. Cependant, si la liberté est une fin en soi, distincte disons de l'utilité, la maximisation de l'utilité ne suffira peut-être pas à compenser la perte de liberté. Il est aussi possible que les effets secondaires soient par nature difficiles à insérer dans une estimation utilitariste quelconque (cf. pp. 131-136), du fait de l'élément d'imprévu qu'ils comportent toujours. Quoi qu'il en soit, ce serait folie de nier qu'une part de liberté sera probablement

perdue : que l'on considère seulement les obligations sans cesse croissantes imposées par l'Etat, ses interventions toujours accrues et toujours contraignantes dans les modes d'organisation que les personnes avaient choisis entre elles, et aussi sa prétention à substituer ses propres conditions, dites « justes », aux clauses négociées à l'occasion de ces contrats.

Ce que les versions les plus élaborées de l'idéologie démocrate-sociale prétendent faire admettre est que ce n'est pas tout à fait l'absence de liberté qui remplace la liberté. Ce serait plutôt la substitution d'une ingérence rationnelle systématique à l'ingérence arbitraire et aléatoire dans l'existence des personnes que cause « la loterie du darwinisme social qui se fait passer pour une économie de libre marché ». La différence salvatrice serait que, tandis que les « loteries sociales » sont causes d'interférences « involontaires », l'Etat les cause pour sa part « délibérément » ce qui, laisse-t-on entendre, serait pour une raison ou pour une autre un bien moindre mal³³.

Il faut prendre quelques précautions pour traiter cet argument, qui est moins évident qu'il n'y paraît. Il serait nul s'il signifiait seulement que, comme de toute façon les gens se font régenter, un Etat qui joue les petits chefs ne peut être aussi répréhensible que cela. Cette interprétation reviendrait à dire que, puisque les gens se font en permanence tuer dans des accidents de la route, on pourrait tout aussi bien conserver ou rétablir la peine de mort (qui, elle au moins, est délibérée). L'argumentation sera peut-être valide si elle signifie qu'en se soumettant à une intervention systématique de l'Etat (par exemple la peine de mort pour les chauffards) les gens échapperont aux interférences accidentelles d'origine privée (par exemple les accidents de la route). Trois conditions sont nécessaires pour valider ce raisonnement.

La première est empirique : il faudrait qu'on puisse

constater qu'une plus grande ingérence de l'Etat conduit à une moindre gêne due aux forces imprévues du hasard. S'engager dans l'armée, où tout est organisé, doit signifier que dans les casernes on sera en fait *moins* exposé aux circonstances accidentelles et aux caprices des autres que si on devait gagner sa vie dans le bazar. Ceux qui affirment que c'est le cas ont généralement, au premier plan de leur pensée, notre Etat partisan, qui poursuit divers objectifs égalitaristes, dont la réalisation est censée diminuer les risques et rémunérations matériels de l'existence tels qu'ils prévaudraient dans l'état de nature ou dans mon hypothétique Etat capitaliste de « laissez-faire ».

La seconde condition est la suivante : il faut que les citoyens préfèrent effectivement une ingérence *systématique* de l'Etat à l'ingérence *aléatoire* des événements et des caprices des autres individus, à condition d'avoir une égale expérience des deux possibilités. Ceci afin d'avoir la certitude que ce n'est pas leur existence actuelle qui pèse sur leurs préférences, entraînant dépendance ou allergie vis-à-vis de la situation qu'ils connaissent le mieux. Evidemment, cette condition n'est presque jamais remplie, car si les soldats connaissent la vie militaire et les marchands ambulants la vie des rues, ils connaissent rarement la vie les uns des autres. Même si le premier préfère la caserne et le second le bazar, rien ne nous interdit de dire que chacun aurait pu préférer la place de l'autre s'ils avaient seulement eu tous deux une expérience plus vaste. De même, si l'Etat-providence engendre des individus dépendants de ce qu'il leur offre et si, quand on leur en donne l'occasion, ils en redemandent (ce qui semble être une observation courante des sondages d'opinion contemporains), nous pourrions soutenir, « dialectiquement », que c'est parce qu'ils n'ont jamais eu l'occasion de développer leurs « vraies » inclinations.

Finalement, le raisonnement : « si interférence il doit

y avoir, autant qu'elle vienne de l'Etat » doit remplir une troisième condition. Si l'on admet que l'intervention de l'Etat peut remplacer et atténuer les interférences privées, il faut que le prix à payer pour qu'il agisse ainsi reste (dans un sens acceptable pour tout le monde) modéré voire avantageux. Si un système écrasant de coercition étatique est nécessaire pour se débarrasser d'une dose d'arbitraire privé assez peu gênante, la contrainte de l'Etat ne vaudra pas la peine qu'on l'accepte, ne tenant quasiment aucun compte des préférences individuelles quant au choix entre une vie enrégimentée mais protégée et celle soumise au hasard. C'est évidemment l'inverse qui se produit si le rapport d'échange va dans l'autre sens. On peut théoriser un peu à partir de cette condition en empruntant à l'économie la théorie des « rendements décroissants ». Au début de l'Etat interventionniste, une petite quantité de contrainte publique pouvait libérer les gens d'une incertitude privée importante, le taux de substitution entre les contraintes prévisibles et imprévisibles se détériorant progressivement à mesure que l'arbitraire privé et les accidents de parcours étaient progressivement éliminés par l'Etat dans sa quête incessante de l'utilité interpersonnelle et de la justice distributive. A la fin, l'Etat continuant à fouiller tous les coins et recoins des relations sociales à la recherche d'inégalités arbitraires, les effets secondaires causés par la production étatique deviennent prépondérants, si bien qu'on ne peut plus se débarrasser d'une quantité minuscule de contrainte d'incertitude privée qu'au prix d'un développement massif de la contrainte publique. Il doit forcément venir un moment où la « quantité » de contraintes publiques additionnelles nécessaire à l'élimination d'une quantité supplémentaire de contraintes privées deviendra, en tant que fait historique et social, égale à la « quantité » de contrainte publique qu'un individu serait tout juste prêt à supporter pour être soulagé d'une « quantité »

marginale de contrainte privée*. Si, dans un moment de légèreté coupable, on suppose que l'individu en question est représentatif de la société dans son ensemble, alors ladite société, se sentant par définition plus à l'aise à ce stade de la dérive interventionniste qu'à un stade plus (ou moins) avancé, choisira de s'arrêter pendant un certain temps. Ce stade pourrait correspondre au niveau de progrès social où nous aimerions que l'Etat fasse une pause, créant un état d'équilibre entre le dirigisme public et la liberté individuelle, les biens publics et la consommation privée, le prix imposé, la « politique » des revenus et la négociation libre, la propriété publique et la propriété privée des moyens de production, etc. (cf. aussi pp. 353-355 sur le moyen de faire reculer l'Etat).

Avant d'investir le plus petit effort intellectuel dans la définition d'une telle construction, il faudrait être suffisamment assuré que les gens ont réellement le choix dans ce domaine. L'idée d'« *arrêter l'Etat* » au point d'équilibre, ou d'ailleurs à tout point donné, doit être une idée praticable. Or, il existe des raisons à la fois théoriques et historiques pour juger que cette ambition est une parfaite rêverie. Au cas où malgré tout il existerait une telle possibilité pratique, il faudrait commencer par abandonner notre construction imaginaire d'un individu représentatif de la société (qui correspond au cas extrêmement particulier de l'unanimité). Il nous faudrait admettre la situation générale où à un moment donné certains veulent davantage d'Etat alors que d'autres en veulent moins. L'unanimité n'étant pas au rendez-vous, que nous reste-t-il de cette idée d'un montant d'activité étatique que « les gens » seraient juste prêts à accepter en échange d'une réduction de l'arbitraire d'origine privée, surtout si certaines

* Les économistes auront reconnu l'égalité du taux marginal de substitution avec le taux marginal de transformation [F.G.].

personnes ont des chances d'obtenir une plus grande part des aides, et d'autres de supporter une plus grande part des coûts ?

Comme toutes les autres tentatives pour construire une théorie du choix collectif à partir de préférences et d'intérêts hétérogènes, ce problème-là ne se résout pas spontanément. Il exige, pour qu'une estimation nette du bilan interpersonnel soit seulement concevable, qu'une autorité souveraine attribue des pondérations aux diverses préférences en cause. Et nous voilà repartis pour un tour, retombant une fois de plus sur l'État, ou sur une autorité qui lui ressemble comme un frère, pour décider quelle est la quantité d'État qui conviendra le mieux à la population.

Dans quelque sens que nous entraîne ce type de raisonnement, nous pouvons toujours en revenir au même argument de fond, suivant lequel la différence qui existe entre les personnes nous interdit de formuler la moindre opinion sur la question de savoir si, « globalement », ils se sentent ou non davantage bousculés dans une caserne que dans le bazar. Par conséquent, s'il existe un déterminisme qui, dans la mécanique même de l'adhésion au pouvoir de l'État, fait que leur existence ressemble de plus en plus à celle de la caserne et de moins en moins à celle du bazar, on ne peut rien y faire.

Une considération préalable est néanmoins possible, pour laquelle un conseil de prudence n'est peut-être pas déplacé. Le problème de la tolérance des effets secondaires discutés ici n'est pas sans rappeler le problème du marché volontairement passé par l'hédoniste politique cherchant à fuir la prétendue anarchie hobbesienne au moment où il conclut le contrat social (cf. p. 61). *Mutatis mutandis*, il ressemble également à l'abdication de son pouvoir par la classe capitaliste au profit de l'État en vue d'une oppression efficace du prolétariat (cf. pp. 75-77). Dans chacun de ces cas, la

partie contractante s'est déchargée des conflits avec ses semblables, d'homme à homme ou de classe à classe. Son conflit est alors pris en main, et son combat assuré par l'Etat. En échange, l'hédoniste politique, personne ou classe sociale, désarmé et totalement impuissant est exposé au risque d'entrer en conflit avec l'Etat lui-même.

Pour un conflit avec l'un de ses pareils, il aurait donc une faculté de faire appel, de *recourir à une instance supérieure*. A peine est-il libéré de ses différends avec ses semblables qu'un conflit risque de *l'opposer à l'instance supérieure*. S'il décide d'entrer en opposition ouverte cette fois-ci, il abandonne toute possibilité de recours. On ne peut pas attendre de l'Etat qu'il *arbitre* les conflits auxquels il est partie prenante, et on ne peut pas non plus invoquer son aide dans les querelles que nous aurions avec lui. C'est pour cette raison que supporter des interférences privées, même si elles ont des airs de « loterie du darwinisme social », est un risque d'un ordre différent de celui qu'on court en acceptant l'ingérence de l'Etat. Le raisonnement dicté par la prudence qui refuse de remplacer les contraintes privées par les contraintes publiques n'affirme pas que l'une fasse plus mal que l'autre. C'est un raisonnement indirect, mais non moins convaincant, qui proclame que si ce choix est fait l'Etat ne sera plus à même de rendre à la société civile le seul service que nul autre que lui n'est capable d'assurer, celui de constituer une instance d'appel.

Les valeurs démocratiques

L'interventionnisme et la démocratie

*Certaines des politiques d'affrontement que la rivalité
démocratique impose à l'Etat partisan sont poussées par
l'idéologie progressiste comme contribuant à la promotion de
valeurs universellement reconnues*

La démocratie n'est pas un autre nom pour la bonne manière de vivre¹.

Pour comprendre les particularités de l'idéologie progressiste et la façon d'agir de l'Etat partisan, il est peut-être utile de réfléchir brièvement sur la démocratie comme *procédure* et comme *état des choses* (résultant vraisemblablement de l'adoption de la procédure). Lorsque nous avons fait l'analyse de la soumission à l'Etat, j'ai indiqué que l'hédonisme politique entraînait d'accepter sa contrainte en échange des avantages qu'il accorde. Pour Hobbes, l'activité de l'Etat était au service de l'instinct de conservation, pour Rousseau, c'était la réalisation d'un plus grand nombre de projets :

pour faire aboutir ces projets, des solutions coopératives étaient nécessaires et celles-ci (du moins c'est ce que prétendaient les contractualistes) ne pouvaient apparaître si le défaut de coopération n'était pas fortement découragé. Le rôle le plus important de l'Etat consistait à transformer la non-coopération, au départ option irrésistiblement tentante (en théorie des jeux, « une stratégie dominante » que le joueur doit adopter s'il est rationnel), en solution prohibitive. Ce rôle, l'Etat peut le jouer de diverses manières, suivant la façon dont il combine les trois composantes de l'habileté politique, à savoir la répression, l'adhésion et la légitimité, pour amener les individus à l'obéissance.

On pourrait concevoir que les attentes de l'hédoniste soient satisfaites même par un Etat au seul service de ses fins propres et comptant uniquement sur la répression pour s'assurer l'obéissance de la société civile. Tant que les ambitions de cet hédoniste-là restent limitées dans leur champ d'action et modestes dans leur ampleur, et que celles de l'Etat n'entrent pas en conflit avec les siennes (par exemple, si l'hédoniste politique désire être protégé contre les agressions alors que l'Etat vise la grandeur nationale), un gouvernement implacable² peut parfaitement poursuivre ces deux objectifs à la fois. L'Etat capitaliste non plus n'aurait pas nécessairement besoin de se constituer une clientèle pour mener à bien un programme aussi limité que le sien, à savoir imposer au corps social la solution coopérative du respect des personnes et de la propriété d'autrui, tenir à distance les prétendants hostiles au capitalisme et à l'Etat minimal, et puis aussi faire ce qui lui passe par la tête en dehors de la politique ; car s'il devait vraiment s'appuyer sur une clientèle, il serait fort douteux qu'il puisse se limiter à des objectifs aussi modestes que ceux-là.

L'Etat légitime, si on admet que l'écoulement du temps, une conduite exemplaire et sa bonne fortune

lui ont vraiment permis d'accéder à un statut aussi exceptionnel, pourrait organiser des projets de coopération pour réaliser bon nombre d'objectifs allant au-delà de la protection des personnes et des biens, et qu'il serait impossible d'obtenir autrement. Il le ferait en demandant simplement à ses sujets d'agir de la sorte. Cependant, plus il en demanderait aux citoyens, plus sa légitimité s'userait et serait mise à l'épreuve. Même si les objectifs propres de l'Etat ne faisaient jamais concurrence à ceux de ses sujets, condition évidemment difficile à remplir, un tel Etat devrait encore estimer que le domaine de tout contrat social est limité (à condition, bien sûr, qu'il envisage ses services à la société comme une sorte de contrat). Les actions coopératives qu'il serait prêt à demander devraient donc rester limitées dans leur ampleur.

A l'inverse, lorsque l'obéissance politique repose essentiellement sur l'adhésion, celle-ci ne permet pas seulement au contrat social (ou à son équivalent marxiste, le transfert à l'Etat de son pouvoir par une classe sociale en échange de son oppression contre une autre classe) d'être virtuellement illimité dans son objet, mais elle *croît sans cesse* et embellit à mesure que s'étend le domaine de ses clauses. La raison en est qu'un Etat qui a besoin de l'adhésion de ses sujets pour qu'ils lui laissent le pouvoir est *en vertu de sa nature non répressive exposé à la concurrence* réelle ou potentielle de rivaux qui voudraient que cette adhésion lui soit retirée pour leur être accordée à eux. S'il veut s'assurer le pouvoir, l'Etat ne peut se borner à imposer des formes de coopération sociale là où il ne pouvait pas en exister avant, car ses rivaux, s'ils connaissent leur métier, offriront de rendre les mêmes services tout en y ajoutant quelque chose *en sus*.

Ayant agi ou accepté d'agir de manière à rendre certains plus prospères sans que personne ne le soit moins (la manière habituelle de concevoir les solutions coopératives), l'Etat est forcé d'aller plus loin et d'enri-

chir certains individus *encore davantage* en appauvrissant les autres. Il lui faut absolument, pour gagner à sa cause des classes ou des couches sociales, des groupes d'intérêts, des catégories de citoyens ou des corps constitués, se lancer dans toutes sortes de politiques qui impliquent toutes en dernier ressort une comparaison interpersonnelle des avantages. Plus exactement, il doit donner à certains, ou leur promettre de façon crédible des avantages qui seront pris à d'autres *puisque'il ne reste plus d'avantages qui ne « coûtent » rien à personne*³. Ainsi doit-il réaliser un solde favorable entre les suffrages acquis et ceux qu'il va perdre (qui peut être ou ne pas être le même que la différence entre l'adhésion des gagnants et celle des perdants). Cette estimation de l'avantage politique net est, nous l'avons vu, dans la pratique impossible à distinguer de la comparaison des utilités ou des mérites entre les personnes qui est censée sous-tendre la maximisation du bien-être social ou la justice distributive.

Je me propose d'appeler « valeurs démocratiques » les préférences que les sujets finissent par exprimer en réponse à cette mise en balance interpersonnelle des individus par l'Etat. Il s'agit de goûts pour des objectifs qui ne peuvent être réalisés qu'aux dépens d'autrui. Si cet autrui-là est peu disposé à perdre, la réalisation de ces objectifs nécessite normalement la menace de la violence. Quand on les met en œuvre, c'est en imposant un type particulier d'égalité en lieu et place d'un autre type d'égalité ou d'une inégalité. Ces « égalités » que l'on impose peuvent être considérées comme essentiellement politiques ou essentiellement économiques. (Bien que la distinction entre les deux types soit souvent fallacieuse, on la fait toujours d'un ton assuré. L'Angleterre sous Gladstone, la France sous la Troisième République sont par exemple souvent condamnées pour avoir réussi à réaliser l'égalité politique mais sans l'égalité économique. Inversement, les critiques bienveillants de l'Union soviétique, de Cuba et autres pays du socialisme réel pensent que ces pays ont

progressé sur la voie de l'égalité économique, tout en négligeant l'égalité politique.)

On fait un pas vers la maximisation des valeurs démocratiques lorsque l'Etat réfrène son appareil répressif et s'en remet davantage au clientélisme ; quand il s'appuie moins nettement sur l'adhésion de ceux à qui la capacité et l'intelligence ont valu un certain pouvoir et plus nettement sur la multitude, par exemple en élargissant le droit de suffrage et en rendant le vote vraiment sûr et secret, et aussi quand il redistribue la richesse et le revenu de la minorité vers la majorité. Dès lors, ne pourrait-on pas dire que ces exemples (qui couvrent tout le champ d'action de la démocratie « politique et économique ») démontrent que c'est un pléonasme de parler de « valeurs démocratiques » ? On convient habituellement, et avec juste raison, de considérer que chacun d'entre nous préfère plus de pouvoir à moins (sinon le pouvoir de dominer les autres, du moins celui de leur résister, c'est-à-dire le droit de disposer de soi-même), et aime mieux s'enrichir que s'appauvrir. Si une politique donne plus de pouvoir à la majorité et moins à la minorité, ou plus d'argent à la majorité et moins d'argent à la minorité, il y aura forcément plus de gens pour la trouver à leur goût que pour la trouver mauvaise. C'est tout ce qu'on peut en dire. A quoi cela sert-il de baptiser « goût pour les valeurs démocratiques » la simple conséquence d'une axiomatique rationnelle ? Devons-nous admettre l'objection, et le mot de « démocratie » apparaîtrait alors comme un pur euphémisme pour désigner « les conditions dans lesquelles les intérêts égoïstes de la majorité prévalent sur ceux de la minorité », ou toute autre formule allant dans le même sens ? Il le faudrait en effet, si n'existait l'éventualité que les individus donnent une grande valeur à des solutions qui ne servent pas leur *propre* intérêt personnel (comportement altruiste) ou, ce qui est peut-être plus important, en accordent à

des solutions dont ils pensent *à tort* qu'elles les servent. Une telle illusion peut traduire une ignorance de bonne foi des effets imprévus ou involontaires d'un choix politique (par exemple, les politiques égalitaristes donnent-elles réellement davantage de richesses aux pauvres une fois qu'on a pris en compte *tous*, ou *presque tous* leurs effets sur l'accumulation du capital, la croissance économique, la situation de l'emploi, etc. ? Les masses décident-elles vraiment de leur sort dans le régime un homme-une voix ?), tout autant qu'être due à une manipulation malhonnête, à la « communication » politique et à la démagogie. Quelle que soit l'origine de ces effets, les marxistes auraient raison de dire qu'il s'agit de « fausse conscience », c'est-à-dire d'une idéologie adoptée par une personne en dépit de son véritable intérêt rationnel. Une préférence pour les valeurs démocratiques, sans rapport aucun avec leur intérêt propre, est un trait caractéristique de nombreux intellectuels progressistes⁴.

La démocratie, quoi qu'elle puisse être par ailleurs, est une procédure parmi d'autres qu'un ensemble d'individus, un *démos*, peut adopter pour « choisir » entre plusieurs solutions collectives possibles *qui n'ont pas fait l'unanimité*. Le choix le plus spectaculaire et le plus formidable de tous est celui par lequel ils décernent le trophée du pouvoir étatique. La manière dont celui-ci est décerné à un candidat ou à une coalition de candidats, et en fait la possibilité même de le décerner et de réaliser l'opération, dépend de la nature directe ou représentative de la démocratie en question, des rapports entre fonctions législatives et fonctions exécutives, et plus généralement des mœurs nationales. Ces relations causales sont importantes et ne manquent pas d'intérêt, mais elles ne constituent pas l'objet principal de mon raisonnement et j'entends les laisser de côté. Tout processus démocratique obéit à deux règles de base : a) tous ceux admis à manifester leur choix (tous

les membres d'un *démos* donné) ont une voix égale ; b) la majorité des voix l'emporte sur la minorité. Ainsi défini, les membres du Comité central du parti au pouvoir dans presque tous les pays du socialisme réel constituent un *démos*, lequel décide des affaires qui lui sont réservées en conformité avec la procédure démocratique, la voix de chaque membre ayant le même poids que celle de n'importe quel autre. Cela n'empêche pas que la démocratie à l'intérieur du parti soit dirigée dans les faits par le Premier Secrétaire ou par deux ou trois faiseurs de rois au sein du Secrétariat général et du Bureau politique, ou par deux clans ou deux groupes dominant-allié d'accord contre le reste du lot, ou toute autre combinaison que les spécialistes et autres « commères » politiques pourront imaginer. Des formes plus vastes de démocratie peuvent inclure dans le *démos* tous les membres du parti, ou tous les chefs de famille, tous les citoyens adultes, etc., le test décisif n'étant pas l'appartenance ou non à celui-ci mais le fait que tous ceux qui lui appartiennent le font *sur un pied d'égalité*.

Ce fait peut avoir des conséquences paradoxales. Il rend antidémocratiques le suffrage multiple ou censitaire alors qu'il autorise la démocratie athénienne, ou celle, caractéristique, des Cités de la Renaissance où tous les citoyens adultes mâles avaient le droit de vote mais où près de neuf dixièmes des résidents n'étaient pas citoyens. Il garantit virtuellement que les lois démocratiques seront tournées, « arrangées » en sous-main, voire ouvertement violées puisqu'elles exigent qu'on attribue la même importance à la voix de Côme de Médicis qu'à celle de n'importe quel citoyen florentin du « petit peuple », la même importance au Premier Secrétaire qu'au petit chef d'*oblast*** à côté de son tas de fumier. Il ne faut pas prendre ces réflexions pour des doléances

* L'*oblast*' [область] correspond administrativement à la Région [N.d.T.].

formulées contre la démocratie, comme quoi celle-ci ne serait pas assez démocratique (et devrait d'une manière ou d'une autre le devenir davantage), mais elles doivent nous rappeler qu'une règle qui bafoue ouvertement les faits de l'existence risque fort d'être violée et de produire des résultats truqués voire pervers (même si ce n'est pas une raison suffisante pour la supprimer). Il n'existe peut-être aucune loi imaginable qui ne méconnaisse dans une certaine mesure un aspect important de la réalité. Cependant, dans des communautés complexes et différenciées, *a fortiori* dans des sociétés entières, une règle prétendant que la voix de n'importe qui soit égale à celle de n'importe qui d'autre sur n'importe quel sujet est à première vue une provocation à l'égard de la réalité⁵.

L'autre règle de base de la procédure démocratique, c'est-à-dire la règle majoritaire à l'intérieur d'un *demos* donné peut, elle aussi, être appliquée sur une échelle plus ou moins vaste. En général, plus celle-ci est vaste et plus elle est considérée comme démocratique. Ainsi appliquée, la règle majoritaire signifie que la majorité relative la plus élémentaire, et en cas de division en deux parties pour ou contre, la majorité absolue *la plus simple* devra l'emporter sur *n'importe quel* sujet. Des restrictions constitutionnelles à la règle majoritaire, notamment l'exclusion de certaines questions du domaine soumis au suffrage, l'interdiction du choix collectif pour certains types de décisions et la soumission de certains autres à la majorité qualifiée, violent la souveraineté du peuple et doivent être considérées comme antidémocratiques. Ceci, *à moins* qu'on ne soutienne que, l'Etat étant *incomplètement contrôlé* par le peuple, sa souveraineté doit précisément être restreinte afin de permettre aux règles démocratiques (ou ce qu'il en reste une fois les restrictions constitutionnelles instituées) de fonctionner sans aucun danger.

J'aurai l'occasion de revenir brièvement au problème

fascinant des constitutions dans le chapitre 4 (pp. 273-286). En attendant il suffit de remarquer que le cas limite logique de la règle majoritaire est celui où 50 % d'un *demos* imposent leur volonté aux 50 % restants sur tous les sujets, l'*identité* des 50 % qui imposent leur loi étant affaire de hasard. (Ceci équivaut au critère de la règle la plus démocratique proposé par le professeur Baumol, à savoir *la maximisation de la minorité de blocage*⁶.)

Bien que cette règle ne soit pas l'une des plus essentielles, la démocratie, pour des raisons pratiques plausibles, s'identifie également dans l'esprit du public avec le vote à bulletin secret. Il faut reconnaître que le secret gêne considérablement certains choix, lorsque des coalitions se forment et qu'il y a échange abusif de faveurs. Des échanges du type : « Je vote avec toi aujourd'hui, si tu votes avec moi demain » se heurtent à l'impossibilité d'imposer l'exécution des promesses si le scrutin est secret. La même impossibilité de faire respecter les engagements entraverait les desseins de ceux qui veulent acheter directement les voix, au cas où les vendeurs seraient de mauvaise foi et ne voteraient pas comme ils étaient convenus de le faire. Cependant, l'effet de loin le plus important de ce scrutin secret est qu'il réduit ou supprime complètement les risques encourus par l'électeur s'il vote contre le gagnant éventuel qui, en accédant au pouvoir, aurait la possibilité de le punir pour son choix⁷.

Que devient alors la démocratie entendue comme le *résultat* de ces décisions collectives et non comme la *condition* particulière de ces prises de décisions ? Il est possible de supprimer le « et non » : il n'y a pas de distinction qui ait un sens si nous acceptons purement et simplement d'appeler « démocratie » l'état des choses, quel qu'il s'avère être, qui découle de la procédure démocratique (tout comme on peut considérer comme justes toutes les situations qui résultent d'une procédure conforme aux règles de la justice). Cependant, les règles

démocratiques ne sont pas telles qu'il suffise de les appliquer pour que tout homme doté de raison soit forcé d'admettre que leur résultat *constitue* la démocratie. Il est beaucoup d'hommes raisonnables qui considèrent en fait comme antidémocratique la victoire électorale du parti nazi en 1933, alors qu'elle était le résultat d'une observance assez correcte de la procédure démocratique.

La question : s'agit-il d'un résultat démocratique si la majorité investit du pouvoir un Etat dictatorial dont l'intention avouée est de supprimer la rivalité pour le pouvoir, vidant ainsi de leur substance la règle majoritaire, le droit de vote et tous les autres ingrédients démocratiques ? Cette question ne comporte aucune réponse évidente. Comme le droit qu'a l'homme libre de se vendre comme esclave, le choix de la majorité d'abolir la démocratie doit être jugé dans son contexte historique, à partir des autres solutions possibles et des motifs du choix, et non uniquement en fonction de ses conséquences antidémocratiques, si graves soient-elles. Quel que soit le résultat de ce jugement, même si finalement on en venait à juger « démocratique » de choisir le totalitarisme, il est clair que le fait de dépendre des circonstances empêche qu'on puisse l'identifier par son origine en disant qu'il est « démocratique parce que démocratiquement choisi ».

Si la situation qui résulte de l'application de règles démocratiques reconnues n'est pas nécessairement une démocratie, que peut bien être une démocratie ? Une réponse possible, implicite dans bien des discours politiques du XX^e siècle, est la suivante : « démocratique » est simplement un terme qui *dénote une approbation* sans aucun contenu spécifique consistant. La démocratie signifie « bien vivre ». S'il existe deux conceptions de ce que signifie bien vivre, il peut en exister deux de ce qui est démocratique. C'est seulement dans une société culturellement homogène que l'Etat, et ceux qui rivalisent avec lui pour la possession du pouvoir, parviennent

à partager la même idée de la démocratie. Si un candidat au pouvoir croit que s'il l'obtient il permettra à tous de bien vivre, il tendra à considérer comme démocratiques les institutions politiques qui lui facilitent l'accès au pouvoir, et comme antidémocratiques celles qui l'en empêchent ou favorisent le pouvoir en place. L'inverse est vrai pour celui qui exerce le pouvoir de l'État.

Si on ne comprend pas cela, on va stigmatiser et traiter de cynique tout recours à une pratique qui, employée par un rival, serait traitée d'antidémocratique. On en trouve un exemple presque parfait avec le contrôle étatique strict et la *Gleichschaltung** idéologique des chaînes de radio et de télévision françaises depuis 1958, qui furent l'objet de l'indignation et des attaques de la gauche avant 1981, et de la droite depuis lors. Il n'y a aucune raison de supposer que l'une ou l'autre fasse preuve de cynisme en pensant que le contrôle de l'autre parti est antidémocratique, puisque si c'est son propre parti qui contrôle, tout va pour le mieux, alors que si c'est l'autre, tout va au plus mal ; il n'y a rien d'insincère à raisonner sur ces bases.

Il s'ensuit également que si l'on représente la démocratie comme la bonne manière de vivre, l'état des choses tel qu'on le souhaite, il sera peut-être nécessaire et justifié de violer les règles démocratiques dans l'intérêt d'un résultat démocratique. Seuls les marxistes-léninistes en poursuivent jusqu'au bout les implications logiques. Une fois installés au pouvoir, pleins de méfiance pour l'incompétence et la « fausse conscience » des électeurs, ils préfèrent s'assurer à l'avance que les élections auront un résultat vraiment démocratique. Néanmoins, dans les pays qui échappent au socialisme réel, où les moyens de garantir un résultat restent inaccessibles ou demeurent inemployés, et où

* *Gleichschaltung* = normalisation, mise au pas [N.d.T.].

les élections ont plus ou moins lieu selon les règles démocratiques classiques, les perdants considèrent souvent que les résultats obtenus ne l'ont pas été de manière démocratique, du fait d'un abus, d'une injustice ou d'une iniquité quelconque comme l'hostilité des médias, l'impudence dans le mensonge ou la prodigalité financière du gagnant, etc. Si on additionne ces doléances, cela revient à exiger que l'on amende et complète les règles démocratiques (par exemple en contrôlant les médias, nivelant les dépenses électorales, interdisant les affirmations mensongères, etc.) jusqu'à ce qu'en fin de compte les élections produisent le bon résultat, seul test prouvant qu'elles sont devenues suffisamment démocratiques.

Ce n'est ni en tant que procédure particulière, ni en tant que synonyme de bien vivre politiquement parlant, que l'on peut juger avoir suffisamment défini la démocratie. S'il est vrai que nous aimerions quelque peu limiter l'emploi du terme, ce n'est pas parce que nous rechignons à reconnaître à la Mongolie extérieure, au Ghana, aux Etats-Unis, au Honduras, à la République Centrafricaine et à la Roumanie leur droit égal à s'appeler démocraties. C'est plutôt parce qu'en essayant de formuler une conception plus restreinte, on doit pouvoir découvrir toutes sortes de relations intéressantes entre les valeurs démocratiques, l'Etat qui les sécrète et l'idéologie progressiste. Ces trois éléments pourraient par exemple être vaguement associés de la façon suivante : la démocratie est le type d'organisation politique où l'Etat produit des valeurs démocratiques, et l'idéologie progressiste est ce qui prétend faire passer ce processus pour la recherche de valeurs absolues et universelles.

Si on les définit ainsi, les valeurs démocratiques sont produites par l'Etat en tant que résultat de ses jugements de valeur interpersonnels ; par exemple, il démocratisera le système de suffrage ou la répartition des biens si, et

dans la mesure où, il espère en tirer un gain net de soutien populaire. Mais il aurait fait les mêmes politiques si au lieu de son intérêt personnel rationnellement entendu, il avait obéi à un penchant pour l'égalité. Il n'existe donc aucun test empirique qui permette de différencier l'absolutisme éclairé de l'empereur Joseph II et de Charles III d'Espagne du populisme de Juan Perón et de Clement Attlee ; tous produisaient manifestement des valeurs démocratiques. Nous avons tout lieu de croire cependant que les deux premiers, comptant fort peu sur le soutien populaire pour exercer le pouvoir, n'étaient pas *obligés* d'agir comme ils l'ont fait et ont choisi de le faire par inclination, par conviction politique. La relation de causalité part donc des préférences du monarque et conduit aux institutions politiques avec leurs caractéristiques démocratiques. En revanche, nous pouvons à coup sûr présumer de Juan Perón et Clement Attlee, qu'ils aient eu ou non des convictions égalitaristes et le désir d'améliorer le sort des travailleurs (et c'était bien le cas de tous les deux), que les nécessités du clientélisme et de la conquête du pouvoir les auraient de toute façon obligés à faire le type de politiques qu'ils ont menées. Si c'est le cas, on peut supposer que la causalité suit un parcours qui débute par le goût de l'Etat pour le pouvoir et son besoin d'affidés, passe par l'intérêt bien compris de ses sujets et la satisfaction des gagnants aux dépens des perdants, et s'achève avec la bénédiction de ce processus par l'idéologie progressiste en tant que valeurs démocratiques, incontestables fins en soi, l'ensemble de ces facteurs interdépendants prenant la forme d'un ordre politique à caractéristiques démocratiques.

Si on prend ces deux types de relations de cause à effet, l'une fonctionnant dans un régime d'absolutisme éclairé, l'autre dans une démocratie, il est possible de les distinguer *a priori* en imaginant que ces régimes soient l'un et l'autre transplantés dans une « société

d'égaux », où tous les sujets seraient semblables (sauf la garde prétorienne si elle est impliquée), au moins pour ce qui est de l'influence politique, du talent et de l'argent. Le despote éclairé, amateur d'égalité et constatant que ses sujets sont égaux, se contenterait en principe de laisser les institutions politiques en l'état. L'Etat démocratique, en revanche, est en concurrence avec des rivaux pour obtenir l'adhésion du peuple. Par conséquent, rien n'empêchera un de ses concurrents de chercher à dresser une partie de la société contre l'autre pour y former une majorité et une minorité — à partir d'un critère de séparation comme la foi religieuse, la couleur de la peau, la profession, ou n'importe quoi d'autre qui permette de les rendre inégaux ; ce qui lui permettra de tenter d'obtenir le soutien de la majorité en proposant de lui sacrifier un intérêt de la minorité, disons son argent. Puisque tous ont la même influence politique (un homme-une voix, majorité simple), si tous suivent leur intérêt personnel, le titulaire du pouvoir risque de le perdre au profit d'un rival démocratique, à moins de proposer à son tour des politiques de *discrimination* où il offrira par exemple de transférer encore plus d'argent de la minorité vers la majorité⁸. Les conditions d'équilibre de ces surenchères sont décrites au chapitre 4 (pp. 291-301). En somme, dans une société d'égaux, la démocratie agirait dans un sens opposé au nivellement qu'on lui associe généralement ; à partir d'un critère commode pour distinguer certains sujets des autres, il lui faudrait à tout prix se constituer une majorité en lui sacrifiant la minorité, l'effet final étant une nouvelle inégalité. Cette inégalité fonctionnerait alors comme une valeur démocratique approuvée par la majorité. Si la démocratie a jamais réussi à créer une « société d'égaux », cela se sera probablement produit dans des conditions telles qu'elle puisse *continuer* à se développer, ce développement exigeant alors un

léger ajustement idéologique, ajustement qui ne semble pas trop difficile à faire.

Lors du dernier de ces ajustements historiques qui a commencé à peu près au début de ce siècle et qui a remplacé le gouvernement veilleur de nuit par un gouvernement « ingénieur social », l'idéologie de l'Etat en marche a changé du tout au tout ou presque, même si le nom lui est resté dans les pays anglo-saxons et, dans une bien moindre mesure, en Europe continentale. Grâce à la transformation stupéfiante qu'a subi le sens du mot « libéral » au cours des trois dernières générations, la compréhension originelle de ce mot a été perdue à jamais dans certains pays, notamment aux Etats-Unis. Il ne sert plus à rien de crier « au voleur ! » contre ceux qui l'ont dérobé. Si l'on parle de « libéralisme classique », si on essaye de ressusciter le sens originel sous une autre forme, cela équivaut trop souvent à dire « chaud » aussi bien quand on veut dire « chaud » que quand on veut dire « froid ». C'est en fait pour éviter un usage aussi trompeur et pour représenter au minimum le noyau dur du sens originel du mot « libéral » que j'ai employé les mots de « capitaliste » et de « capitalisme » dans le sens où je l'ai fait*.

* C'est pourquoi nous avons évité le mot « libéral », qui conserve chez nous une bonne partie de son sens originel mais commence aussi à le perdre, et ne saurait donc qu'engendrer la confusion. Le mot *Capitalism* est donc traduit par « capitalisme », *liberal* par « démocrate-social », « progressiste », « interventionniste », « social-démocrate » et *socialism* par « socialo-communisme », « socialisme orthodoxe », « marxisme », « socialisme » et « socialisme réel ».

Rappelons que pour l'auteur le « capitalisme d'Etat » (*State capitalism*) ne désigne pas ce qu'il appelle le « capitalisme », ni même le « capitalisme monopoliste d'Etat » que certains marxistes dénoncent dans nos sociétés (à juste titre mais pour des raisons perverses). Le « capitalisme d'Etat » désigne purement et simplement le régime où l'Etat possède tout le capital, et qui prévaut encore dans les pays dits « socialistes ». Le « capitalisme d'Etat » est donc plus proche du « socialisme réel » que de tout autre système politique (voir le dernier chapitre) [F.G.].

En espérant que cela contribuerait à dissiper le brouillard sémantique actuel, j'ai *toujours* employé en anglais le mot « *liberal* » au sens d'« interventionniste », « démocrate-social », « social-démocrate », « progressiste », comme symbole moderne des doctrines politiques qui prétendent soumettre l'intérêt individuel à l'« intérêt général » (et ne souffrent pas qu'un Droit reste jamais inviolé), et en confient la réalisation à un Etat gouvernant principalement par l'adhésion⁹. L'« intérêt général » se confond largement avec les valeurs démocratiques, lesquelles traduisent à leur tour l'ensemble des exigences requises pour la constitution de clientèles. En outre, l'« intérêt général » nécessite que soient poursuivies un nombre indéterminé d'aspirations diverses pour lesquelles aucune majorité n'existe à un moment donné. Des exemples contemporains de ces objectifs comprennent l'intégration raciale forcée, l'abolition de la peine de mort, l'interdiction du nucléaire, la discrimination en faveur des minorités, l'émancipation des homosexuels, l'aide aux pays sous-développés, etc. C'est ce qu'on appelle des valeurs progressistes, c'est-à-dire qu'on s'attend à ce qu'elles deviennent des valeurs démocratiques dans l'avenir¹⁰. La doctrine progressiste affirme que la société civile est *capable de contrôler l'Etat* et que ce dernier est donc forcément une institution débonnaire, l'observance de la procédure démocratique suffisant à le confiner au rôle secondaire d'*exécuteur du mandat de la société*, lequel est pour sa part, d'une manière ou d'une autre, censé traduire la somme des préférences de la société.

Etant donné cette nature particulière de l'Etat, la doctrine progressiste est mal à l'aise pour parler de *liberté en tant qu'immunité*, car cette condition-là pourrait bien contredire la toute-puissance de l'intérêt général. Quand l'immunité est manifestement un privilège que tous ne partagent pas, comme c'était évident dans tous les pays d'Europe occidentale au moins jusqu'au milieu

du XVIII^e siècle, la doctrine progressiste lui est hostile. Le remède qu'elle propose généralement n'est pas d'étendre ce privilège autant que faire se peut puisque cela n'est pas suffisant pour réaliser l'« égalité », mais au contraire de l'abolir dans la mesure du possible. Tawney, qui a tant contribué au développement de l'idéologie progressiste, déploie toute son éloquence à démontrer ces conceptions :

« [La liberté] est non seulement compatible avec une situation où *tous les hommes sont compagnons de servitude* mais encore c'est dans cette situation qu'elle trouve son expression la plus parfaite¹¹. »

« Ce qu'elle exclut, c'est une société où *certains seulement sont serviteurs* tandis que les autres sont des *maîtres*¹². »

« Comme la propriété dont on l'a autrefois souvent rapprochée, la liberté devient dans cette situation le privilège d'une classe, non pas le *bien possédé par une nation*¹³. »

Dire que la liberté est la plus parfaite quand tous les hommes sont des serviteurs (plus parfaite encore que si tous étaient des maîtres) révèle un parti pris certain pour le nivellement par le bas. Ce n'est pas la condition de *servitude* qui s'oppose à la liberté, mais l'*existence de maîtres*. S'il n'y a pas de maîtres mais qu'il ait des serviteurs, ceux-ci doivent servir l'Etat. Quand il y a servitude envers l'Etat, la liberté est à son apogée. Si personne ne possède aucun bien, cela vaut bien mieux que si *certains* seulement en possédaient. L'égalité est synonyme de liberté, quoiqu'on ne sache pas trop comment. (Il est difficile de méconnaître davantage que l'une et l'autre sont des valeurs concurrentes.)

En somme, même si elle n'était pas, comme l'argent, la chance ou l'éducation, une dimension supplémentaire de l'existence de chacun pour laquelle on pourrait dire que l'égalité est violée, la liberté-immunité devrait encore être rejetée par les progressistes. *Même lorsque*

nous en sommes tous pourvus, l'immunité de certains amoindrit le pouvoir qu'a l'Etat d'en favoriser d'autres et par conséquent de produire les valeurs démocratiques ; même une *égale* liberté-immunité serait nuisible à l'intérêt général¹⁴.

On retrouve de manière extrêmement frappante ce même élément dans la manière dont la pensée démocrate-sociale considère la propriété. La propriété privée, le capital, source d'un pouvoir capable de faire pièce à l'autre pouvoir, et renforçant la structure de la société en *opposition* à l'Etat, était autrefois considérée comme précieuse, à la fois par ceux qui en possédaient *et par ceux qui n'en possédaient pas*. La pensée progressiste ne reconnaît plus ce mérite à la propriété. Pour elle, la procédure démocratique engendre une souveraineté illimitée. Elle a donc toute licence pour altérer le droit de propriété ou le fouler aux pieds. Le choix entre usage privé et usage public des revenus privés, aussi bien qu'entre propriété privée et propriété publique au sens le plus étroit du terme, ces choix peuvent, et même doivent être faits par l'Etat, et *soumis à un réexamen constant* afin de rechercher ces formes de l'intérêt général que sont les valeurs démocratiques ou l'efficacité sociale.

Ces critères doivent surtout régir l'étendue et la manière dont l'Etat intervient ordinairement dans les contrats privés. Par exemple, une « politique des prix et des revenus » est bonne, et doit être adoptée sans souci de la violation des accords privés qu'elle implique, si elle aide à combattre l'inflation sans compromettre l'efficacité de l'allocation des ressources. D'ailleurs, au cas où elle réduirait cette dernière, on peut tout de même l'adopter, si on l'associe à une mesure complémentaire censée rectifier la perte d'efficacité en question. La théorie interventionniste est rarement en peine de trouver de nouvelles mesures pour s'ajouter aux anciennes, et n'est pas non plus à court de politiques pour prétendument traiter les effets secondaires que ces

dernières peuvent produire, et ainsi de suite dans une régression apparemment infinie, prétendant toujours parvenir à son but initial. (Il serait facile d'affirmer qu'une mesure prise aujourd'hui est le n -ième écho de quelque mesure qui la précède, en ce sens que la nécessité de cette politique sous cette forme particulière ne se serait pas fait sentir si la mesure antérieure n'avait jamais été prise ; et comme l'écho ne semble pas près de cesser de se répercuter, n a de bonnes chances de croître jusqu'à une valeur supérieurement élevée.) Le fait qu'une mesure entraîne par la suite une avalanche d'autres mesures est un stimulant pour la pratique imaginative du gouvernement, et non un argument à son encontre. Qu'un gouvernement entreprenant ait besoin de fouler aux pieds le droit de propriété et la liberté des contrats n'est un argument ni pour ni contre lui, pas plus que le fait de casser des œufs n'est un argument pour ou contre l'omelette.

L'exploration de certains dogmes délicats de la doctrine démocrate-sociale peut inviter à faire un parallèle avec le socialo-communisme pur. Le lecteur, qui d'ailleurs n'aurait aucun mal à le faire lui-même, remarquera probablement quelques points d'incompatibilité entre les deux doctrines, malgré une grande ressemblance superficielle qui a pendant longtemps alimenté la thèse facile et très ambiguë de « convergence des deux systèmes mondiaux ». L'incompatibilité essentielle à mon avis consiste en leur manière d'appréhender le pouvoir, et par conséquent la propriété. Le penseur démocrate-social se soucie relativement peu du pouvoir en tant que tel. Il espère bien que la majorité fera faire à l'Etat ce qui est dans l'intérêt bien compris de la société, ce qui revient à dire qu'il lui fait confiance pour accorder, plus souvent qu'à son tour, le pouvoir d'Etat à lui-même, à ses amis, ou à un parti d'inspiration progressiste. Par conséquent, alors qu'il peut trouver toutes sortes de raisons pour violer la propriété privée,

il ne le fera pas pour avoir consciemment éprouvé le besoin d'affaiblir la capacité de la société civile à retirer le pouvoir d'Etat à celui qui l'exerce.

Pour le tenant du socialo-communisme, au contraire, le pouvoir est cause d'une profonde inquiétude. Il considère la règle majoritaire comme un boulevard ouvert à la domination de la fausse conscience, ce qui implique un risque inacceptable de rechute dans un régime de réaction, que l'on devrait à la mise en déroute des forces progressistes par les suffrages d'un électorat irréfléchi. Il lui faut donc pouvoir compter sur la possession publique des hautes sphères de l'économie (et autant que possible des basses sphères et des sphères moyennes tant qu'on y est), car la propriété d'Etat est la meilleure garantie qu'on sera certain de conserver le pouvoir (à la fois pour lui-même et comme corollaire du refus d'admettre *aucune grande propriété privée*). La propriété privée desserre l'emprise de l'Etat sur les moyens d'existence du capitaliste mais aussi du travailleur (au sens le plus large du mot) que celui-ci peut décider d'employer. Et ceci permet à l'un comme à l'autre de s'opposer à lui. L'Etat du socialisme réel, moins confiant que le démocrate-social et peut-être mieux informé de la nature du pouvoir, se soucie bien davantage de la propriété, même si son opinion sur l'efficacité relative de la planification et du mécanisme des prix, de la répartition autoritaire et de l'intérêt personnel n'a pas besoin d'être très différente de celle de presque tous les Etats démocratiques.

La compatibilité superficielle des doctrines démocrate-sociale et socialo-communiste est telle qu'un discours de l'une pourra s'emmêler dans les fils de l'autre sans y prendre garde. Le métissage subséquent des idées peut engendrer une descendance étonnante. Un des domaines où l'hybridation idéologique a des chances de prendre est celui de la liberté, l'idée de liberté étant réfractaire à toute définition, sa nature étant celle d'un

bien primaire, fondamental, qui tombe sous le sens. Ce n'est pas sans raison que Lord Acton nous met en garde :

« Mais que veulent dire ceux qui proclament que la liberté est la palme, la récompense suprême, le couronnement, alors qu'il en existe deux cents définitions et que cette surabondance d'interprétations a causé plus de carnages que toute autre théorie, la théologie exceptée¹⁵ ? »

Pour être complète, toute doctrine politique doit incorporer d'une manière ou d'une autre la liberté parmi ses valeurs fondamentales. Les règles du discours ordinaire nous assurent qu'il s'agit d'une valeur solide. Il est aussi absurde de dire « je n'aime pas la liberté, je ne veux pas être libre » que d'affirmer que le bien est le mal¹⁶. En outre, on peut sans risque se dispenser de toute obligation de prouver l'excellence de la liberté à partir d'une autre valeur, à laquelle la liberté pourrait conduire comme un moyen mène à une fin mais qui pourrait se révéler contestable. Le bonheur (traduit très librement comme « l'utilité ») et la justice sont logés à la même enseigne. Il est impossible de dire : « je suis contre la justice », « il y a beaucoup à dire en faveur de la partialité », « l'utilité ne sert à rien ». Ce sont de ces valeurs fondamentales et incontestables, dont on peut se servir pour *valider d'autres* buts qu'une idéologie essaye de promouvoir.

De ces autres valeurs, l'« égalité » est en revanche l'exemple le plus parfait. Le problème pour l'inclure dans un système de valeurs est qu'elle est loin de s'imposer de toute évidence comme bonne. Dire : « l'inégalité, mais c'est très bien ! » peut provoquer un très vif désaccord, et peut même nécessiter le renfort d'une argumentation ; mais ce n'est pas dans tous les cas contraire au sens commun. Le discours ordinaire nous enseigne qu'il est possible de contester la valeur

de l'égalité. Cependant, si nous pouvions constater que par un enchaînement de syllogismes acceptés par nous, il était possible de déduire cette valeur de celle d'un autre objectif que nous ne mettons pas en doute, nous ne la contesterions pas non plus ; l'utilité et la justice ont d'ailleurs été successivement utilisées dans des tentatives élaborées pour établir l'égalité comme valeur incontestable. Les trois prochaines sections de ce chapitre visent à démontrer que ces tentatives-là sont aussi vaines que la quadrature du cercle ; qu'on peut faire de l'égalité une véritable norme si on s'accorde explicitement pour lui donner une valeur *en soi*, mais qu'on ne peut pas lui donner une valeur à partir de *notre goût pour quelque chose d'autre*.

Je ne connais pas de raisonnement systématique qui, à l'image des tentatives pour justifier la liberté au nom de l'utilité ou de la justice, essaye de déduire tout ce qu'on peut trouver de bon à l'égalité à partir de notre goût pour la liberté. Peut-être est-ce parce que l'idée même de liberté se prête difficilement à un raisonnement rigoureux. Par ailleurs, elle pousse carrément à faire un salmigondis avec des morceaux d'idéologies incompatibles, le résultat de cette tératogenèse étant des propositions étranges du genre « la liberté, c'est l'égalité dans la servitude » ou « on est libre quand on a suffisamment à manger ». C'est par cette hybridation conceptuelle, où l'égalité s'accouple monstrueusement avec la liberté, qu'on peut faire passer la première à cheval sur le dos de la seconde et lui permettre de s'introduire en fraude parmi les objectifs politiques acceptés en commun par nous tous.

On retrouve la tendance qui consiste à croire (comme Dewey voulait nous en persuader) que la liberté, c'est « le pouvoir d'agir », c'est avoir suffisamment d'argent, de nourriture, etc. ; qu'elle reste une boîte vide si on ne l'emplit pas avec de la « démocratie économique », que c'est une espèce de condition fondamentale, à

ne pas confondre avec les libertés « bourgeoises » ou « classiques », liberté de parole ou de pensée, liberté de réunion et liberté électorale, lesquelles n'ont pas de sens pour ceux qui ne sont pas « vraiment » (c'est-à-dire « économiquement ») libres. (Il est sûrement possible d'interpréter l'histoire de façon à « prouver » le contraire. Pour quelle autre raison les Chartistes anglais réclamaient-ils une réforme du suffrage et non des augmentations de salaires ? En outre, on peut prétendre de façon plausible que la formation de conseils d'ouvriers, le fait que le peuple ait exigé le multipartisme et les élections libres en Hongrie en 1956, l'existence d'un syndicat national libre se répandant comme une traînée de poudre en Pologne en 1980, représentent une exigence de libertés bourgeoises classiques, émises par des gens qui n'étaient pas, d'après la définition officielle, libres « économiquement ». En fait, l'interprétation opposée est extrêmement peu vraisemblable. On ne peut sérieusement nous demander de croire que ce fut l'accomplissement heureux de la « libération économique » qui a engendré les exigences de libertés bourgeoises dans ces sociétés-là.)

C'est pour montrer la facilité déconcertante avec laquelle l'égalité, dissimulée sous la défroque de la liberté, abuse même les esprits les plus vigilants, que j'ai choisi de citer un texte de Karl Popper, aussi connu comme critique du totalitarisme que comme éminent logicien :

« Ceux qui possèdent un excédent de nourriture peuvent *forcer* ceux qui meurent de faim à accepter une servitude "librement" consentie. »

« Une minorité économiquement forte peut ainsi exploiter la majorité de ceux qui sont économiquement faibles. »

« Si nous voulons que la *liberté soit protégée*, nous devons donc exiger que la politique de liberté économique

illimitée soit remplacée par l'intervention économique planifiée de l'Etat¹⁷. »

L'utilisation du mot « forcer » est bien sûr une licence poétique. Ce que Popper entend, c'est que ceux qui ont un excédent de nourriture se contentent d'attendre tranquillement, sans proposer de partager avec ceux qui meurent de faim ; pour pouvoir manger, les seconds doivent faire la démarche d'offrir leur travail aux premiers. Comme ils ne peuvent pas « vraiment » choisir de mourir de faim, leur offre de travail est l'acceptation de la servitude. C'est un choix « libre », mais pas « vraiment » libre. Notons aussi qu'en l'occurrence, c'est la minorité qui agit ainsi envers la majorité, ce qui rend son comportement encore plus répréhensible que si cela se passait dans l'autre sens. Nos consciences conditionnées par la démocratie ont ainsi un motif de plus d'approuver l'intervention économique planifiée de l'Etat, bien qu'il soit un peu déroutant de se voir proposer le *Gosplan* pour assurer la défense de la société ouverte.

Qu'il s'agisse ou non d'une licence poétique, cette accumulation de confusions qui aboutit au *Gosplan* comme condition de la liberté nécessite une mise au point. Tout d'abord, Popper affirme qu'il existe une analogie entre le puissant tyran qui asservit un être plus faible en le menaçant de violence, et les riches qui exploitent la faiblesse économique des pauvres¹⁸. Or, une telle analogie ne correspond à rien. Il existe une différence évidente entre *ôter* à un homme sa liberté (en menaçant de le passer à tabac) et celle de *ne pas partager notre propre liberté* (= notre nourriture) avec un homme qui en serait déjà dépourvu.

Deuxièmement, il y a confusion entre la possibilité de choisir (entre la servitude et la faim) qui relève de la *liberté*¹⁹ et l'équité, la justice d'une situation où quelques-uns ont beaucoup de nourriture et d'autres

rien, qui relève de l'*égalité*. Troisièmement, la confusion est à son comble si l'on omet de mentionner qu'un grand nombre de conditions sont nécessaires pour empêcher que cette situation n'aboutisse à un équilibre du marché du travail du type néo-classique, où ceux qui possèdent beaucoup de nourriture se font concurrence pour engager ceux qui n'en ont pas et qui rivalisent entre eux afin qu'on les engage, jusqu'à ce qu'employeurs et employés gagnent la valeur attendue de leur contributions marginales respectives à la production*.

Les conditions pour que la seule issue soit la faim ou la servitude ont extrêmement peu de chances de se produire, même si elles sont réalisables dans certains types de sociétés. Et dans ces dernières, on peut au moins être certain qu'une offre faite par la minorité d'échanger sa nourriture contre la mise en esclavage de la majorité est « Pareto-supérieure » à la solution de les laisser mourir de faim, alors qu'une redistribution par intervention planifiée de l'Etat aurait des résultats généralement imprévisibles, une éventualité des plus probables étant qu'une bonne partie de la nourriture demeure à s'avarier dans les entrepôts de l'Etat.

Finalement, même s'il est avéré que ni la nourriture, ni l'égalité ne sont synonymes de liberté, il est possible que l'égalité favorise la justice, ou soit désirable à un autre titre ; mais cela non plus *n'est pas une évidence*. Avant de pouvoir affirmer que la coexistence d'une minorité ayant des surplus de nourriture avec une

* Un trait majeur de Karl Popper est qu'ayant toute sa vie côtoyé les plus grands économistes du siècle, au point d'exercer sur certains d'entre eux une influence certaine (Hayek, Friedman), il n'a jamais appris assez de théorie économique pour éviter que ses écrits politiques ne fourmillent d'erreurs consternantes de ce genre qui, même si on admettait sa méthodologie et ses moyens de preuve, ôtent toute pertinence et même toute apparence de sérieux à ses conclusions dans ces domaines [F.G.].

majorité affamée est un scandale auquel il convient de mettre fin, on doit démontrer soit qu'une plus grande égalité dans ce domaine *contribuerait à satisfaire d'autres fins*, de telle manière que leur intérêt bien compris incite les gens à choisir l'égalité en question, soit que le sens de la justice, de la symétrie, de l'ordre ou de la raison exige qu'on exclue toute considération allant dans le sens opposé. La *Begleitmusik** idéologique du développement de l'Etat moderne est en grande partie faite de tentatives pour le démontrer.

Je voudrais résumer et reformuler ce qui précède : l'Etat démocratique est incapable de ne rendre à ses sujets que des services qui rendront certains plus prospères *sans que nul autre ne le soit moins*. Dans une démocratie, pour que quelqu'un accède au pouvoir étatique, il faut que l'adhésion (révocable) ait été donnée à l'un des concurrents par une procédure convenue. La compétition entre ces rivaux implique que soient offertes des politiques concurrentes, chacune promettant de favoriser des personnes « ciblées ». Ces politiques ne peuvent être mises en œuvre qu'au prix d'une discrimination, appauvrissante à l'égard des autres. Dans une société d'inégaux, si elles veulent attirer une majorité de personnes, elles doivent tendre à l'égalitarisme (et dans une société d'égaux elles seraient inégalitaires). La « préférence » de la majorité pour l'un des programmes offerts « révèle » par définition que ses effets immédiats représentent le plus grand progrès possible des valeurs démocratiques (ce programme, les citoyens peuvent d'ailleurs le choisir que leur intérêt corresponde ou non aux choix politiques qu'il implique). L'idéologie dominante, la démocratie sociale, coïncide avec l'intérêt de l'Etat démocratique et prédispose ceux qu'elle influence à cultiver les valeurs démocratiques. Elle

* *Begleitmusik* = Musique d'accompagnement, musique de scène [N.d.T.].

demande en fait à l'Etat, pour des motifs éthiques, de faire ce qu'il devrait faire de toute façon pour se maintenir au pouvoir. Elle voudrait convaincre les citoyens que la politique à laquelle la majorité a consenti contribue à promouvoir les objectifs que tous partagent. Elle propose aussi sans cesse des politiques nouvelles censées conduire aux mêmes fins, recommandant aux citoyens de les choisir quand on leur donnera cette option. Ce faisant, elle favorise la croissance de l'Etat tout en interagissant avec celle-ci.

Vers l'utilité par l'égalité

La règle suivant laquelle l'égalité des revenus maximise l'utilité sociale n'est valide qu'à condition que ceux-ci soient déjà égaux depuis suffisamment longtemps

Aucun homme n'a plus d'un estomac, mais c'est une raison plutôt mince pour dire que plus la répartition des biens matériels sera égale, et mieux cela vaudra.

Nous avons dans notre héritage culturel cette idée que, quoi qu'elle fasse d'autre pour exaucer ou contrarier nos désirs, l'égalisation des revenus doit maximiser leur utilité. Pour soutenir cette proposition contre des objections immédiates, notre intuition nous dit qu'un franc supplémentaire doit avoir plus d'importance pour un pauvre que pour un riche. Or, à bien y réfléchir, la seule chose dont celle-ci nous assure, c'est que pour une somme donnée l'utilité s'accroît *relativement* beaucoup plus (par exemple dix fois plus) pour le pauvre que pour le riche (dix fois moins). Ni en termes « ordinaux » (en importance relative) ni en termes « cardinaux » (mesure de la différence), la possibilité de comparer *successivement* l'utilité initiale et son accroissement pour le pauvre *puis* pour le riche, ne justifie en quoi que ce soit la prétention de comparer *entre elles*

l'utilité du pauvre et celle du riche, pas plus que les deux accroissements d'utilité *entre eux*.

Une manière d'aborder cette question (qui, comme on a pu le voir dans le chapitre 2, ne peut que converger avec la mienne) consiste à dire que ces comparaisons sont impossibles parce qu'on ne peut pas, conceptuellement, imaginer comment les réaliser ; les comparaisons interpersonnelles sont donc par essence des entreprises vouées à l'échec. Si on s'y essaie malgré tout, la seule chose qu'un résultat éventuel puisse nous apprendre concerne les préférences subjectives de celui qui a fait la comparaison et absolument rien de plus. Si on veut aller au-delà, il faudra analyser les préférences en question. On se trouvera alors conduit à traiter des questions d'idéologie, de sympathie, de compassion, de politique partisane, de raison d'Etat et ainsi de suite. Ces éléments expliqueront peut-être, entre autres, pourquoi la comparaison était fautive (étant entendu qu'elle ne peut pas ne pas l'être). Ils n'apporteront strictement aucune information sur les utilités qu'on prétendrait avoir comparées.

Néanmoins, l'opinion opposée paraît aussi être défendable. Il faut qu'elle le soit, ne serait-ce que parce que des esprits très pénétrants s'y sont ralliés. Ainsi, I. M. D. Little se juge capable de faire « à vue de nez » des comparaisons interpersonnelles d'utilité, tout comme Amartya Sen croit pouvoir en faire de « partielles ». L'argument descriptif (par opposition au normatif) en faveur de l'attribution au pauvre de l'argent du riche, consiste à dire que la même somme d'argent aura plus d'utilité si on la distribue autrement. A moins de concéder, pour le plaisir de la discussion, que ces comparaisons puissent avoir un sens, il n'existe évidemment en la matière aucun fait objectivement constatable, il n'y a plus que des jugements moraux qui se dressent les uns contre les autres, et, comme Bentham l'admettait

à contrecœur, « tout raisonnement sur les faits est terminé ».

Et pourtant, la tradition intellectuelle pour qui l'égalité peut engendrer une utilité plus grande se veut plutôt descriptive que normative. Elle est essentiellement convaincue que c'est une question de fait et non de sympathie. C'est une telle conviction, même si elle reste inconsciente et implicite, qui façonne les conceptions d'importants courants de la pensée démocrate-sociale sur la « répartition du revenu national » et l'« imposition optimale²⁰ ». Il me semble intéressant de la rencontrer sur ce terrain, en faisant comme si les utilités pouvaient être comparées et s'agréger pour former l'utilité sociale, comme si c'étaient les sciences sociales qui pouvaient nous dire quelle distribution de revenus sera « supérieure » à une autre.

Je voudrais ici récapituler — « repêcher dans le subconscient politique » décrirait mieux la chose — le raisonnement qui sous-tend cette conviction. Il remonte au moins à Edgeworth et à Pigou (le premier ayant des conceptions plus générales et aussi plus prudentes que le second), et nous fournit un robuste exemple de la force intacte qu'une théorie dépassée peut encore inspirer à des opinions contemporaines.

A la base, cette théorie repose sur une convention fondamentale en économie politique, qui a permis d'élaborer maintes théories fécondes dans de nombreux domaines de cette science, à savoir la loi des proportions variables. Cette convention consiste à supposer que si des combinaisons différentes de deux biens ou de deux facteurs produisent la même utilité (pour le consommateur) ou la même quantité de produit (pour le producteur), alors les accroissements à la marge d'utilité ou de produit obtenus en combinant des quantités accrues de l'un avec des quantités constantes de l'autre sont une fonction décroissante de la variable, c'est-à-dire que chaque augmentation de la quantité

de l'une produira un accroissement d'utilité ou de production moindre que la précédente. Dans la théorie du consommateur, on appelle cela le « principe de l'utilité marginale décroissante », traduit par la « convexité des courbes d'indifférence* », ou la « décroissance du taux marginal de substitution » entre le bien fixe et un autre variable**.

Par conséquent, si un individu reçoit de plus en plus de thé alors que ses autres biens ne s'accroissent pas, alors l'utilité, la satisfaction, le bonheur supplémentaire qui découle des additions successives de thé doit diminuer. Le support intuitif de cette supposition réside dans la fixité du lot de biens autres que le thé. (« Supposition » est employé ici délibérément. Une hypothèse faite sur une quantité d'utilité ou de satisfaction doit rester une supposition, car elle ne peut pas être réfutée par l'expérience ni l'observation, à moins que le contexte ne soit celui d'une alternative incertaine — voir ci-dessous.) La même supposition vaut pour un bien unique quel qu'il soit, tous les autres restant fixes. Or, cette dernière condition même implique qu'on ne peut pas raisonner à l'identique sur tout un ensemble de biens. Ce qui est probablement vrai de tout bien unique pris séparément n'est pas, même hypothétiquement, vrai de l'ensemble de tous les biens, à savoir le revenu. A mesure que le revenu augmente, *tous* les biens s'accroissent, en puissance ou en fait. Dans ces conditions, à quoi cela peut-il servir de « savoir » que l'utilité marginale de chaque bien diminue *dans les cas où la quantité des autres resterait fixe* ? L'utilité marginale décroissante du *thé* conditionne l'esprit à gober la thèse

* et d'isoproduction [N.d.T.].

** Ludwig von Mises a démontré que si cette loi n'était pas vraie, l'un des « biens de production » en cause n'en serait pas un du tout. Cette convention est donc une loi logique. Cf. Ludwig von Mises, *L'action humaine*, Paris, PUF, 1985 [F.G.].

d'une utilité marginale décroissante du *revenu*, mais la tentation de tirer argument de l'une pour aboutir à l'autre n'est rien d'autre qu'un attrape-nigaud.

Pour l'utilité marginale du revenu, on peut présumer qu'elle décroît si l'on définit le revenu comme la totalité des biens à l'exception d'un seul (lequel, par hypothèse resterait fixe alors que le revenu augmenterait), par exemple le loisir. On peut supposer que plus on a de revenu, moins on acceptera de se priver de loisir pour gagner davantage. Cependant, si l'utilité marginale décroissante du revenu est la conséquence de cette exclusion d'un bien du revenu en question, alors elle ne peut s'appliquer à une définition du revenu qui inclurait *tous* les biens. Si un bien quelconque peut s'échanger à un prix quelconque contre un autre bien quel qu'il soit, y compris le loisir, ce qui est en gros le cas dans les pays à économie de marché, le revenu est constitué par toutes les sources de satisfaction possibles et imaginables, et on n'a aucun droit de supposer qu'un seul produit va rester fixe dans le seul but d'inventer une « utilité marginale décroissante » pour l'ensemble des autres biens.

Il est désormais bien établi que l'univers certain (où l'on serait assuré de se procurer du thé dès lors qu'on est prêt à en payer le prix au commerçant) ne se prête pas à une observation de l'utilité marginale du revenu. On a néanmoins pu concevoir une forme d'observation significative de la variation relative de l'utilité en fonction de celle du revenu dans le cas où la personne serait confrontée à des choix *risqués*. La théorie avancée du risque développée pour les loteries et l'assurance, en donnant une idée de la forme des fonctions d'utilité*, a

* Que l'on puisse observer une « utilité marginale du revenu total » semble contredire la conclusion énoncée plus haut, à savoir que les hypothèses faites sur l'utilité marginale ne peuvent se traduire de façon observable qu'à l'occasion d'une *alternative* entre deux produits. Cependant, on peut parfaitement avancer qu'en

donné de fortes raisons de penser que l'utilité marginale du revenu peut être croissante dans une certaine fourchette du revenu et décroissante dans d'autres, cela n'étant pas incompatible avec l'hypothèse suivant laquelle des variations de revenu qui maintiendraient quelqu'un dans sa classe sociale ont en quelque sorte une valeur moindre que des variations de revenu lui permettant d'accéder à un mode de vie totalement différent :

« une personne pourra souscrire des deux mains à un jeu équitable d'un point de vue actuariel et qui lui offre une petite chance de s'élever au-dessus de la classe ouvrière à laquelle il appartient pour accéder à la classe moyenne voire à la classe supérieure, même si ce pari a plus de chances que le précédent de faire de lui le moins prospère des manœuvres²¹ ».

On doit noter (pour reporter ce résultat aux deux sections suivantes du présent chapitre) que c'est précisément l'*inverse* du mode d'évaluation du revenu qui, dans l'ouvrage de John Rawls *Théorie de la justice*²², est censé inciter les êtres rationnels à adopter une stratégie de « maximin » pour préserver leurs intérêts.

Or, quiconque, par négligence, raisonne comme s'il pouvait exister un moyen de déterminer l'utilité marginale du revenu indépendamment de l'observation des choix incertains, aura tendance à dire qu'une certaine utilité, positive ou négative, peut être liée à la prise de risques elle-même, de sorte que ce que ces choix mesurent en situation d'incertitude, ce serait

fait, les courbes obtenues traduisent là aussi un *choix* entre le revenu matériel dans son ensemble et les coûts d'apprentissage et d'information associés à ses changements éventuels. On en reviendrait alors à la conclusion précédente, et cela pourrait en outre expliquer pourquoi un postulat d'univers certain ne permet d'imaginer aucun moyen d'observer l'utilité marginale du revenu [F.G.].

l'utilité marginale du revenu *plus ou moins* l'utilité du risque, du pari. Or, quelque désir que nous ayons d'en dire davantage et d'aller plus loin, affirmer que quelqu'un aime le risque *équivaut à dire* que l'utilité marginale de son revenu est croissante*. Le fait qu'une personne répugne à prendre des risques, et refuse une loterie honnête** ou accepte de payer pour se prémunir contre le sort, indique ni plus ni moins que l'utilité marginale de son revenu est décroissante. On ne peut pas présenter d'autre indication que celle qui est observable à l'occasion de choix risqués. Les réponses que peuvent apporter les individus à un éventuel questionnaire portant sur l'utilité ou l'importance qu'ils attachent à des tranches successives de leur revenu réel (ou éventuel) ne sont pas des preuves recevables²³. Il est donc ahurissant de se voir déclarer que l'expérience observable (l'aversion ou le goût pour le risque) pourrait d'une manière ou d'une autre s'ajouter ou se retrancher à ce que l'on cherche à établir (« l'utilité marginale du revenu » croissante ou décroissante) alors qu'elle en constitue l'unique indication, à la fois nécessaire et suffisante.

Il n'existe aucune « loi » de la diminution de l'utilité marginale du revenu. Les choix de formation et de carrière future, les marchés financiers et autres marchés à terme²⁴, les assurances et les jeux de hasard fournissent une surabondance de preuves que l'on rencontre toutes les fonctions d'utilité possibles, croissantes, décroissantes, ou constantes ; que l'utilité marginale d'une seule et même personne peut changer de sens en parcourant les tranches de revenus successives, et qu'un type de

* Au niveau de revenu atteint et à ce moment-là [N.d.T.].

** Une loterie honnête est un pari où l'espérance mathématique du gain est égale ou supérieure à celle de la perte. Si les loteries étaient honnêtes, personne n'aurait d'intérêt matériel direct à en organiser [F.G.].

fonction ne prédomine pas de façon évidente sur les autres, de telle sorte que les autres soient des anomalies. Il n'est donc pas surprenant, à partir de fondements aussi vagues et aussi informes, qu'on n'ait jamais pu construire une théorie cohérente pour lier la maximisation de l'utilité sociale à l'imposition d'une distribution particulière des revenus.

La théorie d'Edgeworth et de Pigou part d'un postulat plus solide, quoique passé sous silence dans nombre de vulgarisations déformées. Dans l'exposé exact et complet de cette théorie, la satisfaction tirée du revenu dépend *à la fois* du revenu lui-même et de la capacité de satisfaction. Si elle dépend du seul revenu, on n'aboutit pas du tout à la conclusion habituellement associée à cette théorie ; car si tous les biens changent avec le revenu, l'utilité marginale du revenu n'a aucune raison de décroître et on ne peut rien dire de ce qu'une redistribution égalitariste ferait à l'« utilité totale ». Qu'elle dépende de la capacité de satisfaction semble au contraire conduire au résultat désiré. Pour une capacité de satisfaction fixe, à mesure que le revenu s'accroît, on trouve tous les éléments essentiels pour lui appliquer la loi des rendements décroissants*, un support intuitif étant fourni par le concept de satiété. Si donc on découvre deux déterminants à l'utilité marginale du revenu, et que l'effet du premier puisse aller dans un sens ou dans l'autre sans tendance évidente tandis que le second implique une utilité marginale décroissante, on pourrait considérer que la tendance à décroître de l'utilité marginale du revenu est établie au sens où elle est probable.

Le reste du puzzle égalitariste est facile à mettre en place. On ne tiendra compte que des valeurs que l'on peut mesurer à l'aune de l'argent. Les gens ont les mêmes goûts et paient les mêmes prix pour les mêmes

* Corollaire de la loi des proportions variables [F.G.].

biens, donc dépensent un revenu/argent donné de la même manière. Pour les besoins du « raisonnement pratique », ils ont les mêmes « appétits », la même « intensité de besoins » et la même « capacité à se réjouir », le même « caractère », toutes appellations différentes qu'on trouve dans la littérature désignant la capacité de satisfaction. On trouve l'idée, indissolublement liée à ce concept de capacité de satisfaction, que celle-ci peut être saturée. Des portions de revenu s'ajoutant successivement produiraient des différentiels d'utilité ou de satisfaction de plus en plus petits à mesure que l'on s'approcherait de la satisfaction maximum. Si l'on prend le revenu global d'une société, l'utilité totale doit évidemment être d'autant plus grande que les utilités marginales de chacun des participants avoisinent l'égalité, car on pourrait l'augmenter si l'on opérerait un transfert de revenu de ceux pour lesquels l'utilité marginale est plus basse au profit de ceux pour qui elle est plus élevée. A partir du moment où toutes ces utilités marginales sont égales, on ne peut plus ajouter de bien utilitaire par un transfert de revenu. On a maximisé l'utilité « sociale » totale. L'utilité, la satisfaction sont des biens immatériels, des attributs de l'esprit ; alors la preuve visible de l'égalité universelle des utilités marginales est le fait qu'il n'y ait plus ni riches ni pauvres.

Cette démonstration sera convaincante, à condition que l'on admette le postulat dont elle a besoin quant à la signification des comparaisons interpersonnelles (ce que j'ai décidé de faire pour les besoins du raisonnement, afin de voir jusqu'où elle peut nous mener) et aussi que l'on interprète la capacité de satisfaction (comme on l'interprétait autrefois) comme un appétit physique pour des biens de base, ou comme la « catégorie des besoins les plus élémentaires » qui-sont-les-mêmes-pour-les-riches-et-pour-les-pauvres car « personne ne peut avaler plus de trois repas par jour », « nul ne possède

plus d'un estomac », etc. Cependant, dès lors que la capacité pour la satisfaction n'est pas, ou n'est plus considérée comme dans les premiers manuels au sens des besoins physiques de base, c'est à nouveau la bouteille à l'encre²⁵. Bien qu'il ait été donné par l'inventeur de la théorie lui-même en personne, jamais les faiseurs d'opinion et autres apôtres de l'utilité sociale maximum n'ont pris en compte l'avertissement d'Edgeworth :

« Le raisonnement benthamien, qui consiste à dire que l'égalité des moyens entraîne un bonheur maximum, *présuppose une certaine identité des natures* ; mais si la *capacité pour le bonheur de classes sociales différentes est elle-même différente*, ce raisonnement aboutit non pas à une distribution égale mais bien à une distribution inégale²⁶. »

Si on admet que les capacités à tirer satisfaction de son revenu peuvent être extrêmement différentes, que vaut l'injonction de prendre l'argent, par exemple à des Blancs riches et bien gras pour le donner à des pauvres à la peau brune et fluets ? L'égalité cesse d'être directement ordonnée à la rationalité, car on ne peut plus l'identifier avec le moyen d'atteindre une utilité maximale. Bien entendu, des politiques redistributives pourraient être fondées sur des modèles différents de capacité pour la satisfaction, tandis qu'on rejeterait l'utilité introuvable en tant qu'objectif à maximiser. Dans l'exemple bien connu du maniaco-dépressif paralysé, la maximisation de l'utilité pourrait impliquer qu'on lui confisque son argent, car il n'en tire guère de satisfaction. Un autre *maximande* est tout aussi concevable, qui exigerait que l'on déverse sur lui un million de francs car c'est cette somme qu'il lui faudrait pour accroître sa satisfaction et l'amener au niveau de celle d'un être moyen sain de corps et d'esprit. Cette dernière approche choisit pour objectif l'égalisation du

bonheur (et non sa maximisation). Ce nivellement a un sens valable si (afin d'accéder au rang d'objectif légitime) l'égalité n'a pas besoin d'être *déduite* de ce qui est bien, étant elle-même censée *constituer* le bien.

Si l'on suit la voie traditionnelle de la maximisation de l'utilité, il semble qu'il y ait deux positions possibles. L'une consiste à poser en principe que la capacité de satisfaction est une qualité attribuée par hasard comme l'oreille musicale ou la mémoire photographique, et qu'il n'existe aucun moyen rationnel de déterminer où elle risque de se trouver concentrée. Dans ce cas, il n'existe aucun moyen rationnel de juger quelle distribution des revenus a des chances de maximiser l'utilité.

Il existe un autre type de raisonnement qui consiste à présumer que, si la capacité de satisfaction n'est pas uniformément répartie, elle n'est pas non plus distribuée au hasard, mais suivant des lois que l'on peut déduire d'autres caractéristiques statistiquement perceptibles des individus ; par exemple, elle pourrait se concentrer chez les moins de dix-huit ans, chez les vieux, chez ceux qui ont fait *ou* chez ceux qui n'ont pas fait d'études supérieures, etc. Appréhender ses modes de répartition ouvre à nouveau la porte au raisonnement utilitariste qui préconise de distribuer le revenu « de la société » d'une certaine manière plutôt que d'une autre. Grâce au Ciel, les ingénieurs sociaux ont à nouveau loisir d'imaginer leurs plans de redistribution pour augmenter l'utilité totale... et la clientèle politique de quiconque aura proposé ce programme, bien que la coïncidence des deux soit moins assurée que dans le cas tout simple d'une redistribution classique des-riches-vers-les-pauvres.

Ne pourrait-on pas néanmoins partir raisonnablement du postulat que les jeunes, attirés comme ils le sont par les loisirs, les vêtements, les voyages, la musique et les sorties, ont davantage de capacité de satisfaction que les vieux dont les désirs sont affaiblis et les besoins

satisfaits ? Une politique qui chercherait à rendre l'imposition progressive non seulement en fonction des revenus, comme celle que nous connaissons, mais aussi en fonction de l'âge, serait peut-être bonne pour l'utilité sociale et pour rallier le suffrage des jeunes tout à la fois. De la même manière, puisque les vieux, possédant la maturité culturelle et une plus grande expérience risquent *ceteris paribus* d'avoir une plus grande capacité de satisfaction, une imposition qui *diminuerait* avec l'âge pourrait faire croître l'utilité et procurer des voix du côté des citoyens plus âgés. Il y aurait aussi une raison tout à fait plausible pour augmenter les revenus des professeurs et de diminuer ceux des plombiers, aussi bien que des arguments en faveur d'une politique opposée.

En outre, il paraît raisonnable de penser que l'intensité des besoins doit augmenter avec les tentations auxquelles les individus sont exposés, si bien qu'on pourrait probablement améliorer l'utilité totale par des subventions aux lecteurs des catalogues de La Redoute. En revanche, comme leur capacité de satisfaction accrue comporte dans une certaine mesure sa propre récompense, ce serait aussi une bonne idée de taxer la subvention et d'en distribuer les recettes à ceux qui ne lisent pas les annonces publicitaires. Finalement, les avantages en termes de bien-être et d'adhésion politique pourraient peut-être découler de l'adoption, simultanée ou successive, de *l'ensemble* de ces politiques, mais il faudrait prendre le soin de procéder à des enquêtes par sondage afin de rendre la manipulation sociale sous-jacente vraiment précise.

Ce qui précède est évidemment pure méchanceté envers le zèle candide et l'excès de bonnes intentions qui jusqu'à ces derniers temps animaient la majorité des individus politiquement conscients, et que pour diverses raisons on rencontre encore chez certains d'entre eux. Notre ironie est justifiée ; mais il nous

reste encore à développer quelques arguments plus sérieux.

La règle « à chacun selon ses besoins » condition suffisante de la maximisation de l'utilité, ne se traduit pas par une égalisation des revenus. Les besoins des individus comprennent bien des choses que l'on peut s'offrir avec de l'argent, pas seulement du pain trempé dans la sauce ou une pizza avec de la bière. Il est absurde d'évaluer leur capacité de satisfaction à partir du sens physique de la loi suivant laquelle un homme n'a qu'un seul estomac. Il y a trop de différences entre eux pour que le nivellement de leurs revenus représente une solution approximative défendable pour un problème beaucoup plus vaste. Existe-t-il une autre procédure redistributive simple qui puisse paraître plus crédible ?

C'est alors que, dans les coulisses du théâtre utilitariste et attendant cette scène-là pour entrer, on pourra rencontrer des idées du genre : « c'est en forgeant qu'on devient forgeron », « l'appétit vient en mangeant* », « les goûts dépendent de la consommation », ou peut-être « l'utilité du revenu est une fonction croissante du revenu passé ». Celles-ci forcent les limites conventionnelles de l'économie politique de la même manière que force les limites de la philosophie politique l'idée (cf. pp. 26-29) suivant laquelle les préférences pour certaines institutions politiques sont fortement conditionnées par celles qui existent dans la réalité. L'approche traditionnelle en ces matières consiste à considérer les goûts et les préférences comme donnés. Il n'en vaut pas moins la peine, de temps à autre, d'essayer de les envisager comme inclus dans le problème général.

Plutôt que de supposer, de manière trop peu vraisemblable, que les capacités pour la satisfaction sont données et partout identiques, supposons donc qu'elles sont

* En français dans le texte [N.d.T.].

fonction des avantages acquis par les personnes, fonction de leur culture, de leur expérience et de leur niveau de vie habituel qui leur a appris à vivre selon leurs moyens, à ajuster leurs besoins, à se sentir relativement à l'aise avec tout ce qui constitue ce niveau de vie. Plus les revenus des individus sont élevés pendant la période où ils acquièrent leurs habitudes, plus leur capacité d'en tirer satisfaction est devenue importante, et *vice versa*, bien qu'il soit peut-être sage de supposer que, dans le sens inverse, la période d'apprentissage nécessaire à la réduction de la capacité de satisfaction sera beaucoup plus longue.

Si la machine à faire les comparaisons interpersonnelles était en position « marche », le spectateur impartial pourrait alors trouver qu'il y a peu de critères permettant de trancher entre le bonheur créé en donnant un franc au représentant des défavorisés et la satisfaction détruite en retirant un franc au représentant des nantis (avant de calculer ce qu'il en coûte au second d'avoir subi la violence de l'Etat et ce que le premier gagne — ou perd — à se sentir maintenu par sa main secourable ; pour faire son travail, le spectateur impartial doit aussi tenir un compte exact de ces gains et pertes-là). En fin de compte, à part les *nouveaux* pauvres et les *nouveaux* riches, il n'y a probablement plus rien qui justifie la prétention des utilitaristes à faire joujou avec les revenus que les gens possèdent déjà dans la réalité. Si l'on pouvait tirer une conclusion politique à partir d'un raisonnement abstrait de ce type, ce serait la suivante : « si la distribution des revenus actuelle existe depuis un bon moment, alors elle a de meilleures chances que toute autre de maximiser l'utilité totale » (et si cette conclusion du raisonnement déplaisait assez à certains pour les dissuader de chercher, même inconsciemment, à réfléchir aux moyens de maximiser l'utilité sociale, il ne fait aucun doute que la qualité de la réflexion politique s'en trouverait améliorée).

Autrement dit, si la redistribution des revenus était bien un moyen d'accroître ou de diminuer la « satisfaction totale » que la société en tire, la règle la moins nocive à adopter en matière de politique publique serait que toute société « doive » avoir la distribution des revenus à laquelle ses membres ont été préparés par leur expérience passée. Une société égalitaire du type de celle que Tocqueville se résignait à voir émerger de la démocratie, où la nature des individus est semblable, où les goûts et les idées de tous se conforment aux normes acceptées et où les statuts économiques sont uniformes, « devrait » en toute probabilité avoir une distribution égalitaire des revenus. Mais cette distribution égalitaire, dans notre hypothèse, elle la posséderait *déjà*.

A l'inverse, le nivellement d'une société au départ inégalitaire violerait probablement le critère de maximisation de l'utilité qu'il était supposé servir. En soi, ce n'est pas un très bon argument à opposer au nivellement, à moins de prendre tout à fait au sérieux la maximisation de l'utilité sociale, ce que personne n'a vraiment de bonne raison de faire malgré son influence considérable sur le subconscient de l'opinion. Pour ou contre, discuter de l'égalisation me semble nécessiter un autre point de départ. Les valeurs démocratiques ne peuvent pas être pour ainsi dire tirées du « manuel de l'utilité sociale à l'usage de l'homme rationnel ». L'égalité ne peut pas tirer sa valeur de ce qu'elle contribuerait au plus grand bonheur du plus grand nombre. Les valeurs démocratiques sont-elles davantage mentionnées dans le « manuel de la justice sociale à l'usage de l'homme rationnel » ? C'est ce que nous allons maintenant nous demander.

Où la justice sociale foule aux pieds les contrats

Si des individus rationnels souhaitent que l'Etat violent leurs contrats bilatéraux, c'est qu'ils raisonnent en partant de l'égalité pour arriver à la justice et non l'inverse

Rien ne nous oblige à faire deux fois l'acquisition d'un « programme de coopération sociale », en commençant par instituer des rémunérations pour ceux qui assument les charges, pour conclure ensuite un contrat social visant à les redistribuer.

Revenons à la conception d'une société où les individus possèdent un droit de propriété sur leurs biens et leurs aptitudes personnelles (énergie et talents) et sont libres de les vendre ou de les louer volontairement à des conditions convenues d'un commun accord. Dans ce type de société, production et répartition seront en gros simultanément déterminées par les titres de propriété et par les *contrats*, alors que les institutions politiques seront au minimum (sans être entièrement déterminées par elle) fortement contraintes par la liberté des engagements. Seul l'Etat capitaliste, avec les objectifs extra-politiques que nous lui attribuons pour qu'il reste à sa place, peut se trouver à son aise à l'intérieur de telles barrières. L'Etat conflictuel, dont les objectifs entrent en concurrence avec ceux de ses sujets et qui compte sur l'adhésion de certains pour accéder au pouvoir et le conserver, ne peut que s'étendre en les renversant. Dans un cas limite, il pourra abolir l'essentiel du droit de propriété et de la liberté des contrats, la manifestation systématique de cette limite étant le capitalisme d'Etat.

En attendant, l'Etat foulera aux pieds les contrats bilatéraux au nom d'un « contrat social ». Les politiques utilisées pour mettre celui-ci en œuvre serviront les objectifs propres de l'Etat et, dans la mesure où une coïncidence sera possible, permettront aux valeurs

démocratiques de s'accomplir. L'élargissement du droit de suffrage et la redistribution des revenus en sont deux politiques typiques, quoique d'autres puissent aussi, dans une certaine mesure, réaliser la coïncidence désirée. Quoi qu'il en soit, ces politiques pourront passer pour maximiser l'utilité ou la justice sociales, et comme ces *maximandes* sont reconnus comme des objectifs en soi (ne nécessitant aucune justification ni aucune argumentation de soutien à partir d'autres objectifs), on pourra prétendre que ces politiques sont rationnelles pour la société dans son ensemble.

Dire qu'une politique est une maximisation *en soi* est vrai par définition *si cela signifie seulement que les comparaisons interpersonnelles qui l'inspirent ont tranché en sa faveur* : une telle assertion est par nature irréfutable. En revanche, celle-ci peut se risquer à être davantage qu'une tautologie ; elle présente alors la politique en question comme soumise à une norme indépendante (qu'on ne peut pas déformer ni « interpréter » à loisir, mais dont on peut au contraire *observer* si elle est respectée ou violée), du genre « pour maximiser l'utilité, *égalisons les revenus* », « pour maximiser la justice, violons donc les contrats en faveur *des plus désavantagés* », « pour maximiser la liberté, *donnons à tous le droit de vote* », ou des variations sur ce thème exprimées avec davantage de précautions. En présence d'un tel critère, prétendre que les politiques correspondantes sont rationnelles sera aussi vrai ou aussi faux que la théorie qui a fourni la norme.

C'est pour ces raisons que je voudrais maintenant tenter de mettre à l'épreuve les implications d'une théorie mise au point au cours des années cinquante et soixante par John Rawls, et qu'il a ensuite décrite dans son ouvrage *Théorie de la justice*. Mon choix est dicté par le fait, entre autres, qu'à ma connaissance c'est au sein de la nébuleuse idéologique démocrate-sociale la seule théorie complète qui considère l'Etat comme chargé au

premier chef de garantir la justice des rémunérations et des charges²⁷. *L'Etat reçoit des parties au contrat social un mandat irrévocable et dispose par conséquent d'une souveraineté illimitée pour appliquer des principes de justice.*

Une manière de caractériser le *concept* rawlsien de la justice et d'en approcher sa *conception* (pour comprendre cette distinction, se reporter à la page 5 de son édition originale) consiste à supposer d'abord qu'à la fin d'une belle journée, les gens ont enfin réussi à conclure tous les contrats réalisables qu'ils voulaient conclure. Alors certains s'asseyent et réfléchissent comme suit²⁸ :

« Je m'en suis tiré jusqu'ici aussi bien que les circonstances me le permettaient. D'autres, plus favorisés par le sort, ont eu encore plus de chance et d'autres, moins bien lotis, en ont eu moins. Demain, les choses auront changé et je pourrai m'en tirer mieux ou plus mal en concluant de nouveaux contrats. Certains de mes anciens contrats pourront marcher de façon satisfaisante, mais d'autres pourraient fort bien tourner mal si les conditions changeaient. Ne serait-il pas "rationnel de (m')assurer (moi) et (mes) descendants contre les risques que constituent les *aléas* du marché" ? (p. 277, c'est moi qui insiste sur le mot). J'aurais alors une porte de sortie à chaque fois que je jugerais que mes contrats ne me traitent pas bien. »

« En fait, c'est bien ce que je pense en ce moment, car je me juge désavantagé de posséder moins de ressources et de capacités personnelles que certains autres. Je voudrais qu'il y ait des institutions, une justice garantissant que, lorsque mes contrats me procurent des "rémunérations et charges, droits et devoirs", que je ne trouve pas vraiment justes, ils puissent être ajustés en ma faveur. Il est vrai, reconnaissons-le, que chacun de mes contrats comporte une autre partie et que, si un contrat est foulé aux pieds pour *me* favoriser, il le sera en *sa* défaveur. Qu'est-ce donc qui pourrait lui

faire donner son accord à un “cadre institutionnel” qui traiterait ainsi ses contrats, au moment même où ils sont des plus équitables pour elle et la satisfont au mieux ? Est-ce que je les accepterais si j’étais à sa place ? Il me faudrait une bonne raison et il en est sûrement de même pour elle. Je suis disposé à lui offrir quelque chose car, sans son consentement à s’engager pour toujours, le cadre institutionnel que je convoite ne se mettra pas en place. »

Ceci peut passer pour une paraphrase honnête de cette partie de la théorie de Rawls qu’il dit conduire à ce qu’il appelle sa « situation de contrat », c’est-à-dire amener les parties qui sont dans l’état de nature (et sont censées agir en vue de leur seul intérêt personnel et n’être ni altruistes, ni envieuses) à s’approcher les uns les autres en vue de *négoier* un contrat social, sorte de super-contrat omni-latéral, supérieur aux contrats bilatéraux et qui s’imposerait à eux en cas de litige²⁹. Avant même de commencer à s’interroger sur l’étape suivante, sur le fond même du contrat social (les « principes de justice »), il est pertinent de se demander comment on pourra créer une « situation de contrat » si quelqu’un, *qu’il ait été ou non favorisé par le sort*, refuse totalement d’admettre son intérêt à négocier. Qu’est-ce qui l’en empêche ? Ne peut-il affirmer, pour commencer (a), que son sort actuel lui convient parfaitement, et *qu’il se refuse à essayer de l’améliorer* par un prétendu contrat social au risque de se voir imposer une situation moins enviable ? Et ensuite (b), que la règle de justice à adopter en ce qui concerne la coopération sociale (dont la division du travail fait partie) est *que chacun s’en tienne à sa parole, point final*, qu’il ait ou non intérêt à revenir dessus ?

Le deuxième argument sent peut-être son Ancien Testament, il n’en est pas moins au minimum compatible avec la condition exprimée par Rawls suivant

laquelle les gens doivent posséder un certain sens de la justice (p. 148). Ces deux arguments (a) et (b) me semblent fournir une justification tout à fait rawlsienne pour rester dans son coin et refuser toute négociation qui, en échange d'avantages ou d'incitations encore à définir, *dégagerait les autres de leurs engagements contractuels*. La seule autre solution est justement l'état de nature, où le droit du premier utilisateur tient parfaitement lieu de « principes de justice ». A ce stade, rien dans la théorie de Rawls ne nous permet de prétendre que l'une soit plus juste que l'autre, puisque le seul critère fourni pour affirmer que les « principes » proposés sont justes est que, dans les conditions appropriées, ils seraient choisis à l'unanimité. Or, ces « conditions appropriées », rien ne prouve que la coopération volontaire suffise à les faire apparaître : par conséquent, certains ayant un motif rationnel pour s'abstenir, il y aura toujours des gens pour refuser de négocier son espèce de contrat social.

L'affirmation centrale de Rawls, suivant laquelle une « coopération sociale délibérée » comporte un avantage net, pourrait peut-être empêcher la théorie de tourner court. Il faut que cet avantage se manifeste sous la forme d'un accroissement de l'indice social des « biens primaires » (à condition que personne ne regarde de trop près à la manière dont on est censé « agréer » dans un indice, des « biens primaires » tels que l'autorité, le pouvoir et l'estime de soi). En effet, la théorie rawlsienne du Bien ne veut tenir compte d'aucun autre type d'avantage : ni « une plus grande harmonie sociale » ni la « disparition de la haine entre classes » n'en sont, à moins qu'elles ne se traduisent par un accroissement de l'indice de biens primaires. On peut présumer que ledit accroissement serait réparti de manière que personne ne se trouve moins prospère, et que certains le soient davantage, qu'ils ne l'auraient été en se

conformant à la distribution convenue dans le cadre de la simple coopération spontanée.

Choisissons donc de revenir à l'ambition d'une personne nommée Machin qui veut en persuader une autre, nommée Tartempion, de négocier un contrat social impliquant la possibilité de revenir sur les contrats bilatéraux existants. Ces derniers engagent déjà Tartempion et Machin (comme tout un chacun) dans un plan de coopération sociale, qui produit un certain volume de biens primaires et les partage selon ce que Rawls appelle une « distribution naturelle » (p. 102). Chaque plan de coopération implique une certaine distribution, ce qui veut dire que le volume de biens primaires a été entièrement réparti à l'avance pour engendrer la coopération en question. La distribution naturelle correspond à la coopération sociale spontanée.

Mais ne serait-il pas possible qu'une autre distribution provoque non seulement une coopération *spontanée*, mais encore une coopération *délibérée*, d'un type qui produirait un accroissement de biens primaires, par rapport à celle qui a eu lieu spontanément ? On peut peut-être s'y attendre « si des conditions raisonnables sont proposées » grâce auxquelles « les plus doués, ou ceux dont la condition sociale est plus fortunée, ce dont on ne peut pas dire que nous l'ayons [*sic*] mérité, pourraient espérer la coopération spontanée des autres » (p. 15). Maintenant, si Machin veut créer une « situation de contrat », il doit convaincre Tartempion qu'il coopérerait plus volontiers encore si on pouvait lui garantir des conditions plus raisonnables que celles qu'il connaît ou risque de connaître ; son effort accru produirait un surplus qui suffirait à financer les conditions « plus raisonnables » (au sens de plus favorables) qui lui auraient été faites, et il resterait même un petit quelque chose pour Tartempion. Mais ce supplément nécessaire, dans quelle mesure est-il capable de le produire ?

S'il ne bluffe pas, c'est-à-dire s'il est à la fois capable

de le fournir et disposé à le faire et si les conditions spéciales qu'il demande pour le faire n'exigent pas plus des autres que ce supplément, alors *rien n'aurait pu l'empêcher de le produire déjà*, puisque le simple souci d'efficacité marchande aurait poussé les autres à lui consentir ces conditions spéciales *par des contrats bilatéraux ordinaires*. Il les aurait donc *déjà obtenues* en coopérant *plus délibérément* pour obtenir de *meilleures conditions**. Le fait que cela n'ait pas eu lieu et que ses contrats ne comportent pas *déjà* ces meilleures conditions, suffit à prouver que le contrat social, conçu comme une redistribution en échange d'une meilleure coopération sociale, ne peut pas correspondre à la préférence *unanime* d'êtres rationnels coopérant déjà pour une distribution naturelle.

Que les plus doués méritent ou non de l'être n'entre pas en ligne de compte dans le système rawlsien de choix des critères. Ses « avantages de la coopération sociale » ressemblent fort à ce que chacun obtient déjà, en échange du prix qu'il accepte de payer pour l'avoir. Cela ne suffit donc pas pour appâter notre homme, pour le détourner par la ruse de la distribution mutuellement convenue et le conduire à se trouver « socialement » en « situation de contrat ». La quantité supplémentaire de biens primaires censée découler d'une « plus grande » coopération sociale avec ses exigences de « juste distribution » correspondantes, ne peut apparaître que si l'on redistribue *davantage* que le surplus obtenu (de sorte que quelques-uns au moins y perdent quelque chose).

Que doit-on penser de l'affirmation opposée de Rawls qui déclare que « des individus représentatifs ne gagnent pas aux dépens l'un de l'autre [...] puisque seuls des avantages mutuels sont autorisés » (p. 104) ? Dans un marché qui fonctionne raisonnablement, les conditions

* Il n'y a donc pas de différence entre une coopération *spontanée* et une coopération *délibérée* [F.G.].

qui ont cours reflètent *tous* les avantages vraiment réciproques qu'il est humainement possible d'en tirer. Comment, en agissant sur quel paramètre, le contrat social dont les conditions « réaliseraient une coopération délibérée » peut-il changer les choses ? Si Rawls veut que cette affirmation s'applique à des faits, elle est soit fausse soit invérifiable. (C'est la deuxième interprétation si elle dépend de la prétendue distinction entre coopération *spontanée* et coopération *délibérée* ; par exemple, une coopération *délibérée* signifierait un monde idéal de productivité doublée, sans grèves et sans inflation, où l'on serait fier de son habileté professionnelle, où il n'y aurait ni aliénation ni relations hiérarchiques impliquant l'obéissance, alors que la coopération *spontanée* correspond au monde médiocre, mal fait où règnent le désordre et l'aliénation, au monde stérile et vain que nous connaissons.) Si en revanche elle signale une frontière arbitraire à l'intérieur de laquelle le raisonnement sera tenu pour applicable, la théorie se noie dans sa propre insignifiance.

Cette théorie peut encore moins reposer sur le simple désir qu'auraient certains d'en persuader d'autres de leur permettre de sortir d'une situation peu confortable même si c'est la meilleure qui s'offre à eux, et d'accepter des conditions plus favorables pour eux, aux termes d'un super-contrat qui bouleverserait les autres. Que l'on cherche dans une direction ou dans une autre, on voit qu'il est impossible que tous aient et *en même temps* n'aient pas des intérêts en conflit, choisissent tous un ensemble de contrats et en préfèrent unanimement un autre.

Et puis, pourquoi accepterions-nous ce postulat (sans fondement historique ou presque) selon lequel la production (en biens primaires) de la coopération sociale devrait s'accroître si l'on offrait aux moins bien lotis des conditions plus avantageuses que celles du marché ? Pourquoi *faudrait-il* que les plus favorisés proposent

des « conditions satisfaisantes » sous la forme d'une redistribution surajoutée aux rémunérations fournies par le marché, alors qu'ils se rendent parfaitement compte qu'ils obtiennent déjà toute la coopération que les « conditions » *actuelles* leur permettent d'acheter à leur avantage³⁰ ?

Et s'il faut qu'une personne offre à une autre des conditions particulières meilleures que celles du marché pour qu'elle veuille « délibérément » coopérer (ce qui paraît absurde) pourquoi cela devrait-il être aux mieux lotis de faire cette offre ? Robert Nozick a utilisé un canon pour pulvériser cette cible trop facile, démontrant que s'il y a du raisonnement là-dedans, il doit être symétrique et fonctionner dans les deux sens³¹. Il est possible que si la coopération, ou un certain degré d'icelle, est incertaine ou menacée pour quelque mystérieuse raison, ce soient les moins bien lotis qui devront offrir des conditions spéciales pour obtenir que les mieux lotis continuent à coopérer avec eux (car comme on le dit ironiquement, s'il est quelque chose de pire que d'être exploité, c'est de n'être pas exploité du tout).

L'ouvrage de Rawls ne nous dit pas pourquoi il faudrait de *nouvelles* conditions ou, ce qui semble revenir au même, pourquoi des êtres rationnels non altruistes devraient tous se soumettre à une espèce de justice distributive, sans parler d'entreprendre des démarches pour la négocier. Il répond de façon vraiment bien curieuse à la question suivante : s'il est nécessaire que certaines clauses contractuelles soient annulées, pourquoi faudrait-il que ce soient les riches qui les accordent aux pauvres et non l'inverse, ou suivant des modes de redistribution différents, plus fins et plus complexes ?

« Puisqu'il est impossible de maximiser à partir de plus d'un point de vue, il est *naturel*, étant donné l'éthique d'une société *démocratique*, de se préoccuper d'abord du *moins favorisé* » (p. 319, les italiques sont de moi).

C. Q. F. D. : les principes de justice sont ce qu'ils sont *parce* que la société est démocratique, et ce n'est pas la société qui est démocratique parce qu'on s'est avisé qu'il était *juste* qu'elle le fût. Le génie démocratique passe en premier, et on en *déduit ensuite* les exigences de la justice.

Arrivés là, la philosophie morale est cul par-dessus tête, et ce sont les premiers principes qui passent en dernier³². Les principes de formation d'un Etat où les rémunérations et les charges vont être différentes de ce qu'elles seraient autrement, doivent nécessairement favoriser certains et non d'autres. Qui doivent-ils favoriser ? Rawls choisit les plus désavantagés. Ce choix aurait pu être dû au hasard, mais comme nous le savons maintenant, ce n'était pas le cas ; c'est la Démocratie qui l'a inspiré. Demander à l'Etat de prendre le parti des moins favorisés est bien commode, parce qu'en général l'Etat qui dépend d'une clientèle est de toute façon disposé à le faire, pour des raisons tenant à la concurrence inéluctable pour parvenir au pouvoir et pour le garder. Les impératifs de « l'éthique démocratique » qui rendent « naturel » d'ordonner la répartition dans un sens et non dans un autre ne sont à première vue que des formules codées qui traduisent les exigences de la règle majoritaire. S'ils ne le sont pas, alors ils doivent traduire la croyance qu'il existe une valeur (démocratique) antérieure ou supérieure à la justice (car s'il n'y en avait aucune, on ne pourrait pas en *déduire* des principes de *justice*).

A cette étape du raisonnement, on subodore quelque peu que la valeur en question pourrait bien être une version ou une autre de la notion d'égalité ; on pourrait alors *partir* de l'égalité pour recommander une distribution qui serait plus « juste » qu'une autre *parce* qu'elle favorise les plus désavantagés. On serait ainsi dispensé de prouver qu'il est juste de discriminer en

faveur des plus mal lotis (ce qui serait un argument *en faveur* de l'égalité et non *déduit* de celle-ci).

L'ironie de toute cette histoire est que si Rawls n'avait jamais essayé — sans y parvenir — de prouver qu'une théorie de la justice distributive était possible, il serait plus facile de continuer à croire à la prétendue universalité des valeurs démocratiques, à savoir pour l'essentiel que l'égalité est désirable *parce qu'elle est le moyen d'atteindre les objectifs suprêmes indiscutables* de la justice et de l'utilité sociales, voire aussi de la liberté, et qu'il est par conséquent rationnel d'opter en sa faveur. Grâce à Rawls, il est désormais beaucoup plus facile aux incroyants de la démocratie de proclamer que cette reine-là est nue.

Quant à la version de base de sa théorie, « la justice en tant qu'équité », Rawls a réussi, me semble-t-il, à y démontrer que des individus rationnels à la recherche de leur avantage personnel s'accorderaient mutuellement des conditions spéciales en vue de réguler les inégalités acceptables en matière de charges et de rémunérations *si la seule autre solution offerte était l'égalité entre eux*. Il va de soi que d'après son « principe de différence » fondamental (à savoir que les inégalités doivent avantager les plus défavorisés faute de quoi elles doivent disparaître) la distribution inégale correspondante, si elle existe, est meilleure pour tout le monde. Si ce principe rend le plus mal loti plus prospère qu'il ne serait dans un système égalitaire, il doit *a fortiori* rendre le mieux loti plus prospère encore, aussi bien que tous ceux qui se situent entre les deux. (Si les réalités de la vie, les fonctions de production ou les élasticités de la demande d'effort ou d'autre chose, sont telles que cela n'est pas possible dans la pratique, les inégalités ne peuvent plus se justifier et le principe exige que la distribution redevienne égalitaire.) *En cas de distribution égalitaire*, une distribution égalitaire tempérée

par le principe de différence sera considérée comme « juste », c'est-à-dire comme choisie.

Prendre l'égalité comme la situation de base, l'*hypothèse naturelle* (Rawls l'appelle aussi l'« arrangement initial », et c'est le « statu quo approprié » à partir duquel sa théorie peut se développer) et affirmer que toutes les exceptions à cette règle exigent la justification parétienne d'une préférence unanime³³, cela revient encore à *tirer argument de la démocratie pour prouver la justice*. Que personne ne semble protester qu'il a mis la charrue devant les bœufs prouve tout simplement que, du moins sur ce point, Rawls va tout à fait dans le sens de l'idéologie progressiste. (Les critiques qui, au nom de la social-démocratie ou du socialisme, ont prétendu faire une « critique de gauche » des idées de Rawls, le traitant de fossile gladstonien, de disciple de l'ignoble Herbert Spencer et d'apologiste de l'inégalité, me semblent n'avoir strictement rien compris.)

Cependant, aucun vote majoritaire ne peut régler des questions de justice. Dans l'esprit de l'idéologie démocrate-sociale pour laquelle les rémunérations doivent être soumises à une révision politique prétendument guidée par une norme indépendante, toute ingérence dans la distribution qui favorise une personne aux dépens d'une autre soulève nécessairement un problème de justice. On peut chercher des réponses dans les raisonnements intuitionnistes ou utilitaristes. (Ces derniers, comme je l'ai exposé dans le chapitre 2, p. 149, sont en fait des argumentaires intuitionnistes camouflés.)

Ceux-ci ne sont pas vérifiables et ne dépassent pas le niveau des pétitions de principe. Rawls aurait pu poser ses « principes » comme déduits d'un objectif d'égalité *donné au départ*, amendé par un critère d'optimalité parétien. L'égalité (sa valeur *en soi*) aurait alors le statut d'un jugement de valeur intuitionniste, alors que l'optimalité au sens de Pareto découlerait automatiquement de la rationalité (en l'absence d'envie). Cependant,

dans son ambition de parvenir à la quadrature du cercle, Rawls semble avoir voulu déduire de la seule rationalité « les normes à l'aune desquelles les aspects distributifs de la société pourront être jugés » (p. 9). Sa justice doit consister en des « principes que des êtres libres et rationnels à la recherche de leur avantage personnel accepteraient dans une situation initiale d'égalité » (p. 11). Cette « situation initiale », ce « statu quo approprié » dont dépend toute la théorie, se réduit en fait à ceci : Rawls, dans la *formalisation* de base de son raisonnement, cesse de traiter l'égalité comme un objectif à justifier, et la réintroduit sous la forme d'une règle imposée au départ pour participer au jeu rationnel de la décision.

Il peut évidemment fixer toutes les règles qu'il voudra, mais ce qu'il n'a pas le droit de faire, c'est de forcer des êtres rationnels (ni même les autres) à prendre part au jeu et à se soumettre pour l'éternité à ses résultats, *à moins qu'ils ne partagent déjà son engagement* envers l'article de foi d'après lequel, pour être juste, aucune dotation inégale de richesses et de talents ne devrait pouvoir influencer une distribution. Tout accord sur la justice d'un principe de distribution donné ne pourra être que la conséquence de cet engagement partagé. En dépit des apparences, et de son insistance à affirmer qu'il ne s'agit là que d'une simple application de la théorie de la décision, le raisonnement reste toujours dépendant d'une affirmation intuitionniste (quoique soigneusement camouflée) suivant laquelle l'égalité serait première, et la justice sa norme éventuellement dérivée. Le « statu quo approprié » est le moment où le lapin est déjà caché dans le chapeau ; il n'y a plus qu'à l'en faire sortir.

A la différence de toutes les autres, cette situation de statu quo ne comporte absolument aucune coopération sociale de départ, donc pas de « distribution naturelle » basée sur des contrats bilatéraux, et on y trouve des

individus qui ne peuvent avoir aucun motif rationnel de supposer que s'il existait une « distribution naturelle » leur part y serait plus grande ou plus petite que celle de leurs voisins. C'est le résultat de la « situation d'origine » sur laquelle on a tant glosé, où l'ignorance totale de leurs propres singularités (le « voile de l'ignorance ») permet aux gens de choisir une distribution par intérêt (choisir des principes pour concevoir des institutions qui influenceront la distribution revient en fait à cela), mais sans que nulle considération ne puisse faire que l'intérêt d'un individu diverge de celui d'un autre. Derrière le voile de l'ignorance (qui masque non seulement les singularités personnelles moralement arbitraires, mais aussi celles de la société, sauf certaines causalités sociologiques et économiques) tous les principes que les individus, désormais mus par le seul intérêt (car leur sens de la justice est incorporé dans la situation originelle), auront choisis en vue d'un certain type de coopération sociale donneront naissance à une juste distribution. Cette idée de la situation originelle est censée garantir que, quel que soit notre choix, tout autre le choisira également, puisque toutes les différences individuelles auront disparu. Lorsqu'il y a unanimité, on ne risque plus d'avoir à faire des comparaisons interpersonnelles.

C'est une chose de reconnaître comme formellement inattaquable l'affirmation analytique suivant laquelle les principes choisis dans la situation originelle seront des « principes de justice » : par hypothèse, ils ont été définis comme tels. C'en est une autre d'admettre que ce sont ceux de Rawls que l'on choisirait, et c'en est encore une autre d'affirmer que ceux-ci représentent réellement la justice. Sur chacune de ces questions, il existe tout un ensemble de textes critiques qu'il ne m'est pas possible de mentionner ici. Nozick (dans *Anarchie, Etat et utopie*, II^e partie, section II) me semble traiter de façon plus approfondie et plus accablante que

les autres la pertinence de la conception rawlsienne de la justice, et on trouve d'autre part dans l'ouvrage de Wolff, *Understanding Rawls*, au chapitre xv, une argumentation rigoureuse (et à mon avis concluante) exposant que des êtres rationnels placés dans la « situation originelle » ne choisiraient *pas* les principes de Rawls. (J'ajouterai quelques remarques supplémentaires dans ce sens dans la section qui suit.)

Les arguments fondamentaux de Rawls sont protégés par un tissu de discours moins formalisés conçus, dans un esprit d'« équilibre réflexif », pour enrôler notre intuition, en appeler à notre sens du raisonnable et souvent laisser entendre que sa justice est en réalité à peine davantage que notre simple intérêt d'homme prudent. On doit vouloir la justice sociale en partie parce que, bien sûr, il faut être juste et qu'on aime la justice, mais surtout parce que c'est une bonne idée, un facteur de paix sociale. Cela rappelle ce que les tiers-mondistes, désespérant de la générosité des riches Etats blancs, disaient ces derniers temps : « (il faut) aider davantage ces millions de pauvres, sinon ils continueront à proliférer et nous noieront sous leur nombre, ou se révolteront et brûleront nos granges ou au minimum deviendront des clients de Moscou³⁴ ». Une aide accrue est aussi censée améliorer nos échanges extérieurs. L'appel à l'égoïsme ou à la peur pour nous inciter à faire ce qui est juste est à peine moins flagrant chez Rawls. Comme Little l'a déclaré dans sa paraphrase savoureuse : (dans la situation d'origine) « chaque participant serait d'accord pour que l'on force à aider les pauvres toute personne qui sera riche dans la société pour laquelle il a voté, parce que sinon, les pauvres pourraient bouleverser ses projets, et qu'il n'a pas envie d'embarquer sur un bateau aussi instable. Cela ressemble plus à de l'opportunisme qu'à de la justice³⁵. »

En outre, à en croire Rawls, c'est à peine si on utilise la force et encore, dans ce cas, elle ne fait pas forcément

mal. Grâce à ses « principes de justice », nous aurons le beurre et l'argent du beurre, le capitalisme et le socialisme, la propriété publique et la liberté privée tout à la fois. C'est incroyable ce que Rawls peut être conciliant sur des points extrêmement litigieux : « une société démocratique peut choisir la régulation par le marché en considérant tous les avantages que l'on trouve à le faire, et en même temps conserver le cadre institutionnel exigé par la justice » (p. 281). Si l'on considère que « la régulation par les prix » signifie laisser acheteurs et vendeurs s'accorder sur les rémunérations, vouloir conserver le cadre institutionnel qui prétend juger à l'avance, contraindre ou corriger rétroactivement lesdites rémunérations revient, pour rester à ras de terre, à envoyer des stimuli contradictoires aux chiens de Pavlov. C'est en tous cas une tentative pour tromper son marché sur ce que signifie « la régulation par les prix ». En accord avec l'opinion dominante des démocrates-sociaux, Rawls pense peut-être qu'il n'y a pas incompatibilité ; on pourrait commencer par avoir une économie de marché pour lui soutirer ses avantages spécifiques, « et ensuite », un cadre institutionnel pour réaliser une « justice » distributive, tout en trouvant un moyen ou un autre de ne pas compromettre les avantages en question. Ces gens ne semblent avoir aucune idée des effets secondaires éventuellement hyper-complexes d'une situation où le marché doit engendrer un ensemble de rémunérations, alors que le cadre institutionnel prétend en réaliser un autre³⁶.

Finalement, nous sommes censés dormir sur nos deux oreilles parce qu'on nous assure qu'un contrat social assez fort pour écraser la propriété privée et qui donne au cadre institutionnel quintessentiel (l'Etat) mandat de garantir une justice distributive ne l'investit pas d'un pouvoir considérablement plus redoutable. Le pouvoir, nous dit-on, c'est la société civile qui continue à l'exercer, l'Etat ne peut pas devenir autonome. Il n'a

pas non plus de volonté, qu'il pourrait utiliser à la recherche de ses fins propres. Le génie reste dans la bouteille. La politique n'est qu'une variante de la géométrie vectorielle. Pour citer Rawls : « On peut concevoir le processus politique comme une machine qui prend des décisions en matière sociale lorsqu'on y introduit les opinions des représentants et de leur électorat » (p. 196). On peut, oui : mais on ferait aussi bien de voir les choses autrement.

L'égalitarisme, forme de prudence ?

L'incertitude sur la part qui leur reviendra est censée pousser les êtres rationnels à opter pour une distribution des revenus que seule la certitude d'obtenir la plus mauvaise part pourrait leur faire choisir

Un « bon tiens » vaut mieux que deux s'il nous en faut un et si on en aurait trop avec deux.

Si l'on voulait vulgariser à outrance* l'argument essentiel de la *théorie de la justice* de Rawls, on pourrait peut-être le résumer ainsi : en l'absence des intérêts spécifiques que seule la connaissance de soi permet de préciser, les gens choisiraient une société égalitariste où on n'autoriserait que les inégalités qui améliorent le sort des plus défavorisés. Ceci est leur choix dicté par la prudence parce qu'ils ne peuvent pas savoir si leur sort serait meilleur ou pire dans une société inégalitaire. Ils choisissent ce qu'ils sont sûrs d'avoir, et refusent le risque.

À partir du moment où elle commence à prendre racine dans la conscience du grand public, toute construction intellectuelle élaborée finit inévitablement par se réduire à une forme vulgarisée, plus facile à

* En français dans le texte [N.d.T.].

communiquer. Au cours de ce processus, il n'y a guère que les arguments les plus solides, dont l'essentiel est d'un seul tenant, qui se réduisent à autre chose que de misérables sophismes. Un auteur qui mentionne inutilement des solutions compliquées pour des problèmes qu'il a éliminés par hypothèse, découvrira bien vite qu'on lui fait la réputation d'avoir « prouvé par la théorie de la décision » que la stratégie du *maximin* (choisir la solution qui donne le meilleur des moins bons résultats envisageables) est la stratégie optimale pour des « gens prudents », que « la règle de décision la plus sûre consiste à accepter des politiques sociales modérément égalitaires » et d'autres discours de même facture. Etant donné la charge émotive de termes comme « prudent » et « sûr », des mythes comme celui-là ont des chances de fourvoyer bon nombre d'esprits pendant un certain temps encore, pour des raisons que Rawls serait le premier à désavouer.

Dans son système, les caractéristiques de la « situation d'origine » (ignorance de leurs propres singularités essentielles, associée à une sorte de connaissance sélective de l'économie et de la politique) et trois hypothèses psychologiques déterminent ensemble ce que les individus décideraient si on les plaçait dans cette situation. Ils choisiraient le second principe de Rawls, et plus particulièrement tout ce qui, dans celui-ci, enjoint de maximiser le minimum échu dans une distribution inconnue des lots : c'est le « principe de différence ». (Beaucoup moins net est le raisonnement assurant qu'ils choisiront également le premier principe qui concerne l'égalité de liberté et que, dans le choix entre la liberté et les autres « biens primaires », ils excluront toute espèce de marchandage du type « donnez-moi plus de ceci et moins de cela » ; mais nous ne nous en occuperons pas.) La première question consiste à se demander s'il est vraiment possible d'appliquer à tout être rationnel ces hypothèses psychologiques qui conduisent à choisir

la stratégie du *maximin*, et si celles-ci ne représentent pas plutôt l'aventure toute particulière d'individus passablement excentriques.

L'objectif posé en principe par l'être rationnel est la réalisation de son projet de vie. Il ne prête pas attention aux détails exacts de celui-ci mais il sait qu'il lui faut certains produits en quantité suffisante pour le réaliser ; ces produits serviront alors des besoins et non plus des désirs³⁷. Néanmoins, il est difficile de comprendre ce qui peut bien faire un objectif valable d'un projet de vie réalisé, *si ce n'est* la jouissance attendue des produits mêmes qui concourent à sa réalisation ; ils en sont les moyens mais doivent aussi en être des fins³⁸. C'est ce que Rawls veut dire quand il déclare que ce sont des *biens* dont nous cherchons à *maximiser* l'indice pour les plus démunis (et pas seulement l'amener à un niveau *suffisant*). Et pourtant nous sommes avisés que les gens ne chercheront pas à en avoir davantage à partir du moment où ils en ont suffisamment pour réaliser leur projet de vie. Ils ne manifestent aucun intérêt pour une réalisation plus poussée. Cette opinion est ambiguë, sinon tout à fait incompréhensible.

Afin de résoudre cette ambiguïté, on peut supposer que les gens veulent réaliser leur projet de vie, non parce qu'il permet d'accéder sa vie durant à d'agréables produits qu'il symbolise en raccourci, mais parce qu'il constitue une fin en soi. Le projet de vie serait comparable à l'ascension du Piz Palu que nous nous apprêtons à faire, et les produits nécessaires, aux chaussures de montagne qui n'ont d'autre valeur que celle de leur usage. Ou le projet réussit, ou il échoue, et il n'y a pas de demi-mesure. Ce n'est pas une variable continue, dont on pourrait dire qu'il est bon d'en avoir un peu et meilleur d'en avoir beaucoup. C'est un choix net ; nous ne voulons pas aller *un petit peu au sommet* du Piz Palu, et nous ne pouvons pas grimper plus haut que le sommet. Un manque d'intérêt pour

une quantité de produits plus grande que celle qui nous suffit pourrait alors être logique, car qui donc a besoin de deux paires de chaussures de montagne pour gravir un seul sommet ?

Cette adéquation logique entre la fin et les moyens (condition nécessaire de toute rationalité) serait cependant acquise au prix de l'imputation à des êtres rationnels d'une conception absolutiste de leurs projets de vie, rappelant en tout point celle que les saints ont de leur salut. La damnation est inacceptable ; le salut est ce qui leur suffit ni plus ni moins et outre celui-ci, rien d'autre ne leur importe ; il est absurde de vouloir *davantage* de salut, le projet de vie est un tout impossible à décomposer. Nous ne savons pas et n'avons pas besoin de savoir à quoi cela sert de le réaliser. Il semble néanmoins que cela n'ait aucun sens de vouloir aller plus loin que cette réalisation, et qu'il soit absolument épouvantable de ne pas l'atteindre.

Il n'y a rien d'irrationnel en soi à imputer la mentalité d'un saint intransigeant à des gens qui s'affairent à élaborer des institutions vouées à la répartition ; les saints peuvent être aussi rationnels — ou aussi irrationnels — que les pécheurs. Le problème est plutôt que, à la différence du salut qui a un sens et un contenu profond pour le croyant, le projet de vie est vidé de son contenu si l'on doit en retirer toute possibilité de disposer de produits (c'est-à-dire si ces derniers doivent cesser d'y servir d'objectifs) ; peut-on encore soutenir que c'est le but de l'être rationnel de le réaliser si cela semble une excentricité inexplicable de vouloir le faire ? En outre, il est à peine besoin de mentionner que concevoir le projet de vie comme fin suprême, et donc comme un choix entre tout ou rien, est interdit par la conception même de Rawls pour qui il s'agit plutôt d'une mosaïque de sous-projets réalisés séparément et peut-être aussi successivement (voir le chapitre VII),

c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un but indivisible que l'on pourrait soit atteindre soit manquer.

Ce qui donne tout son sens à cette question, c'est le rôle que trois hypothèses psychologiques sont censées jouer dans la démarche rationnelle des gens pour leur faire « choisir la stratégie du maximin ». Commençons par les deux dernières. On nous dit d'abord que « la personne qui choisit se soucie fort peu, ou pas du tout, de ce qu'elle gagnerait au-delà du revenu minimum » (p. 154), et ensuite qu'elle rejette les choix qui impliquent une probabilité, si mince soit-elle, d'obtenir moins que ce revenu, car « les solutions rejetées ont des conséquences que l'on peut difficilement accepter » (p. 154). Si l'on devait prendre ces deux suppositions à la lettre, ceux qui choisissent se conduiraient comme ceux qui ont pour objectif unique de gravir un sommet donné. Ils opteraient pour une quantité critique (un indice) X de produits comme on choisit une paire de souliers cloutés ; une quantité moindre ne leur *servirait à rien* et une plus grande *n'aurait aucun sens*.

Si en outre ils savaient qu'en optant pour une société où la distribution des produits (des revenus) est établie conformément au principe du maximin, cela garantirait l'allocation X critique à ses membres les plus défavorisés, ils la choisiraient sans se soucier des probabilités relatives de se procurer une allocation plus élevée, égale ou moindre dans d'autres types de sociétés. Si d'autres éventualités plus désavantageuses sont tout simplement inacceptables et si de meilleures vous laissent froid, leur *probabilité éventuelle* n'aura vraiment plus aucune importance. Notre *maximande* est discontinu. C'est le nombre X et lui seulement. On l'accepte, si on peut parvenir à se le procurer. Parler « stratégie du maximin » et « choix dans l'incertain », c'est vraiment chercher à noyer le poisson.

(Que se passe-t-il si une société fondée sur le principe du maximin ne parvient *pas* à être assez riche pour

assurer à chacun un revenu minimum assez élevé, comme X, qui soit suffisant pour réaliser les projets de vie personnels ? Pour Rawls, du moment que cette société est à la fois raisonnablement juste et raisonnablement efficace, elle est assurée de pouvoir garantir le revenu X à tout le monde [pp. 156-169] ; la certitude de disposer de X est alors la solution qu'ils préfèrent à l'incertitude.

Or, l'éventualité n'en est pas moins, à l'évidence, du domaine du possible : une société peut être efficace et cependant rester fort pauvre. Les Prusses successives de Frédéric-Guillaume I^{er} et de Honecker correspondent à cette description, et des individus placés dans la situation d'origine ne savent absolument pas si la société « juste et efficace » qu'ils sont sur le point de concevoir ne pourrait pas elle aussi demeurer dans la gêne. James Fishkin considère que si une société peut garantir à tout un chacun un minimum satisfaisant, c'est une société d'abondance « au-delà de la justice³⁹ ». En revanche, si le revenu garanti aux termes du maximin ne parvient pas à ce point critique, les individus ne pourront pas en même temps considérer le maigre revenu minimum garanti comme « celui qu'ils ne sauraient accepter », et cependant le choisir « rationnellement » de préférence à une ou plusieurs autres solutions incertaines et sans garantie aucune, mais plus acceptables.)

Si l'incertitude doit signifier autre chose pour Rawls qu'un mot creux superflu, un billet d'entrée pour ce club à la mode qu'est la théorie de la décision, il est impossible de prendre au pied de la lettre son projet unique de vie ni ses deux hypothèses psychologiques à propos du revenu minimum (c'est-à-dire que moins est inacceptable et plus est inutile). Quoique les produits servent « des besoins et non des désirs », nous devons fermement rappeler que ce sont des produits à consommer et non de simples outils ; que, quelle que soit la

quantité de richesses que possèdent les individus, ils ne sont jamais indifférents à la possibilité d'en avoir davantage ; et qu'il n'existe pas de discontinuité notoire, pas de vide au-dessus ni au-dessous de ce revenu minimum satisfaisant, mais plutôt un « besoin » intense de biens primaires au-dessous et un « besoin » moins intense au-dessus, si bien que l'indice des biens primaires devient un véritable *maximande*, un programme composé de valeurs à intervalles assez rapprochés, conçu de façon qu'on puisse les ordonner logiquement, et non un seul et unique choix. Rawls souhaite que la théorie de la justice soit une application particulière de la théorie des choix rationnels ; or si ses hypothèses sont prises pour argent comptant, toute possibilité de choix est exclue à l'avance. Si nous voulons qu'elles laissent un peu de place pour des choix authentiques, il est nécessaire de les interpréter moins strictement⁴⁰.

Une fois qu'on l'a fait, on se rend compte qu'en fait on vient d'apercevoir un petit bout de la fonction d'utilité des personnes concernées (n'en déplaise à Rawls, protestant qu'ils se conduisent comme s'ils n'en avaient aucune). Celle-ci — du moins autour d'un niveau X de produits — se conforme tout simplement à la bonne vieille supposition de l'utilité marginale décroissante du revenu. (On peut supposer, à la suite des remarques de Rawls, que celle-ci se conforme aussi à ladite supposition quand elle se situe dans des tranches plus éloignées de ce niveau.) Si les individus l'oubliaient, ils ne seraient pas conscients du caractère plus ou moins acceptable de diverses allocations, et ne ressentiraient pas le « besoin » impératif de s'en procurer au moins autant, ni un « besoin » beaucoup moins fort d'en avoir plus. A moins précisément d'avoir cette conscience-là de l'intensité relative de leurs « besoins » (ou leurs désirs ?), ils ne pourraient pas évaluer *rationnellement* des perspectives incertaines incompatibles d'obtenir des lots différents de produits, et devraient simplement juger

qu'une certaine éventualité a une valeur infinie alors que les autres n'en ont aucune.

Examinons ensuite la première hypothèse psychologique de Rawls concernant « le peu de cas fait des évaluations [...] de probabilités » (p. 154). On exige que les individus (se trouvant encore dans la situation d'origine) choisissent entre des principes qui déterminent les types de société, lesquels à leur tour impliquent des distributions de revenus particulières, où il pourra leur arriver de recevoir n'importe lequel des différents lots rémunérant des gens différemment placés dans les types de sociétés en question. Ils peuvent, nous le savons, choisir une distribution égale, ou la stratégie du maximin (qui implique vraisemblablement une certaine inégalité), ou une distribution parmi les nombreuses autres possibles, dont beaucoup seront plus inégalitaires que celles régies par le maximin⁴¹. Nous savons aussi que le principe du maximin l'emporte sur l'égalité⁴², c'est-à-dire qu'aucun être rationnel dépourvu d'envie ne choisira la seconde s'il peut choisir le premier. On peut cependant faire remarquer que *les simples exigences de la rationalité ne permettent en aucune façon de préjuger des choix entre le maximin et des distributions plus inégales*. Les individus ne sont nullement certains de ce que le sort leur réserve dans chacune d'entre elles, et n'ont absolument aucune information objective permettant de le deviner. On nous dit néanmoins qu'ils en choisissent une et prennent le risque de vivre conformément à celle-ci.

Puisqu'ils sont rationnels, la distribution qu'ils décident de choisir doit avoir la propriété suivante : que l'utilité des lots qui peuvent nous échoir à la suite de cette distribution, multipliée chacune par la probabilité (entre zéro et un) de tirer un lot particulier, donne une somme totale plus grande que ne le ferait aucune autre distribution possible. (À la place de « donne », on peut avoir envie de dire « semble donner ».) Ce n'est qu'un

corollaire de la définition de la rationalité. En langage spécialisé, on dirait « il est analytique* de dire que l'être rationnel maximise l'espérance mathématique de son utilité⁴³ ». Le cas limite de l'incertitude est la certitude, où la probabilité de recevoir subir un certain sort est de un, celle d'en subir un autre étant de zéro. C'est alors seulement que l'on pourrait dire que l'être rationnel « se contente de maximiser son utilité tout en se moquant des probabilités ».

Rawls peut bien affirmer que ses parties sont « sceptiques » et « en ont assez des calculs de probabilités » (pp. 154-155). Si elles font un choix dans l'incertain, ce pourquoi elles ont été placées dans la situation d'origine, *leur choix revient nécessairement à imputer des probabilités aux conséquences éventuelles*, qu'elles le fassent ou non avec scepticisme, confiance, angoisse ou toute autre émotion. Nous avons même le droit de soutenir qu'elles ne font rien de tel ; ce qui compte est que leur comportement n'aura un sens que si elles le font. Si on ne peut pas décrire leur conduite en ces termes, on doit abandonner l'hypothèse qu'il s'agit d'êtres rationnels. On peut par exemple dire que les gens associent une probabilité de un à l'éventualité de recevoir le plus mauvais lot, et des probabilités entre un et zéro à celle de recevoir chacun des lots plus avantageux ; mais on ne peut pas dire en même temps qu'ils soient rationnels. S'ils l'étaient, ils ne contrediraient pas implicitement l'axiome selon lequel la somme des probabilités de l'ensemble des lots est forcément l'unité.

Il est assez facile d'admettre que si les êtres rationnels étaient *certain*s de recevoir la plus mauvaise part dans n'importe quelle distribution des revenus, ils choisiraient la « moins mauvaise » solution (maximin). Ce serait la meilleure tactique dans un jeu où eux-mêmes pourraient choisir le type de distribution et où le joueur d'en face

* Analytique = « vrai par définition » [N.d.T.].

(leur « ennemi ») pourrait leur attribuer leur place à l'intérieur de celle-ci car on serait certain qu'il leur attribuerait la plus mauvaise⁴⁴. Rawls dit *d'un côté* que les individus placés dans sa situation d'origine raisonnent comme si c'était un ennemi qui allait leur attribuer leur lot (p. 152), et *de l'autre* qu'ils doivent se garder de raisonner à partir de prémisses fausses (p. 153). On peut présumer que la fiction d'un ennemi visait, sans le dire tout à fait, à laisser entendre que les gens agissent comme s'ils imputaient une probabilité de un au plus mauvais des lots. Et il est de fait que le maximin est tout à fait bien conçu pour s'appliquer à l'hypothèse où nous serions certains que notre adversaire agira dans le sens le plus favorable pour lui et le plus dommageable pour nous ; cependant, le sous-entendre sans le dire ne rend pas pour autant cette idée plausible dans une situation où il n'y a pas d'ennemi, pas de joueur avec qui entrer en concurrence, pas de volonté qui s'oppose à la nôtre, bref pas de « jeu », mais seulement le *langage* de la théorie des jeux, que l'on a introduit sans motif valable.

Chaque personne placée dans la situation d'origine sait sans l'ombre d'un doute que toute distribution inégale des lots doit par nature contenir *certain*s lots qui sont meilleurs que le plus mauvais, et qu'ils échoiront à *certain*s. Comment *Tartempion* peut-il être sûr qu'aucun de ces lots ne sera pour lui ? Il n'a « aucune raison objective » ni aucun autre motif raisonnable de croire qu'il n'ait aucune chance de se trouver parmi les mieux lotis. Mais si ces meilleurs lots ont vraiment des probabilités autres que zéro, le plus mauvais *ne peut pas* avoir une probabilité de un, sinon les chances ne s'additionneraient pas. Donc, quel que soit le choix des individus rationnels dans la situation d'origine, ce ne sera *pas le maximin* sauf par un hasard extraordinaire (au cours d'un « choix à l'aveuglette » dans une stratégie mixte ?), si bien que la vraisemblance d'un choix

unanime est à peu près nulle, et voilà que la théorie vient de s'échouer⁴⁵.

Un moyen simple de remettre celle-ci à flot serait de jeter la rationalité par-dessus bord. Ce serait d'autant plus tentant que dans la réalité, rien n'oblige les hommes à penser rationnellement. Ils sont tout à fait capables de se fourrer dans des situations totalement illogiques. Ils peuvent tout à la fois accepter et contredire un axiome donné (comme celui qui dit que si une conséquence est certaine, les autres sont forcément impossibles). Une fois libérés de la discipline très rigide et peut-être totalement irréaliste de la rationalité, on est libre de supposer qu'ils se comporteront de toutes les manières auxquelles les théoriciens puissent rêver. (Par exemple, dans ses nombreux écrits sur la théorie des choix dans l'incertain, G. L. S. Shackle substitue des propositions poétiques et autres admirables considérations sur la nature humaine à l'ennuyeux calcul des probabilités et des utilités. La « préférence pour la liquidité » de l'économie keynésienne est au fond elle aussi un recours à une poésie suggestive. Bien des théories du comportement du producteur sont fondées sur des hypothèses non rationnelles : fixation des prix en fonction du coût moyen, objectifs de « croissance » et de part du marché, à la place de maximisation du profit, en sont des exemples fameux.) Dès lors que le comportement n'a plus l'obligation de se conformer à une hypothèse centrale de maximisation, alors « tout est possible », ce qui est précisément la faiblesse de cette démarche, bien que cela ne puisse pas nuire à la possibilité de la proposer ou de l'enseigner.

On n'a en somme besoin que d'un minimum de licence poétique pour suggérer qu'il puisse être raisonnable d'accorder son suffrage à un type de société où il ne nous coûterait que fort peu que notre place personnelle nous soit désignée par notre ennemi. D'où cette justification non rationnelle et subjective de la stratégie

du maximin, du bon « tiens » égalitariste (qui vaut mieux que deux « tu l'auras ») inspiré par le pessimisme, la prudence et la modération.

Sans peut-être se rendre compte qu'il s'est maintenant placé sur le terrain de l'irrationnel, Rawls appuie ce raisonnement sur deux arguments connexes, dans l'esprit de son « équilibre réflexif ». Tous deux font appel à notre intuition et il semble les considérer comme décisifs. L'un est l'*effort d'engagement* : les gens refuseront de « conclure des accords qui peuvent avoir des conséquences inacceptables pour eux », particulièrement parce qu'ils n'auront pas de seconde chance (p. 176). Ceci est un argument incompréhensible. Si nous jouons « pour de vrai », c'est évident que nous pouvons perdre ce que nous avons misé. Et nous ne le récupérerons pas pour le remettre en jeu. Dans ce sens, nous n'avons *jamais* de seconde chance, même s'il est vrai que nous aurons encore d'*autres* chances dans des jeux ultérieurs. Il se peut qu'elles soient plus mauvaises, en ce sens que nous y entrerons *affaiblis* par la perte subie lors du premier jeu. Au poker et en affaires, on retrouve ce caractère cumulatif : l'échec appelle l'échec, et la chance favorise celui qui a la bourse la plus « longue ». Ce n'est pas le cas pour les jeux qui sont purement liés au hasard ou aux aptitudes. Bien entendu, si un lot de produits misérable nous échoit selon les hypothèses de la *Théorie de la justice*, nous n'aurons pas l'occasion de participer une autre fois au tirage au sort au cours de notre existence, ni celle de notre descendance. La mobilité sociale en est exclue. Il reste cependant toute une foule d'autres paris, pour lesquels on peut avoir de la chance ou en manquer. Certains d'entre eux, comme le choix d'un conjoint, le fait d'avoir des enfants, de changer d'emploi, peuvent être des facteurs aussi importants de succès ou d'échec de nos « projets de vie » que le « revenu minimum de produits » qui nous échoit. Naturellement, la maigreur de notre viatique

peut affecter nos chances au cours de ces paris⁴⁶. Par conséquent, si l'enjeu est le revenu à vie, ce sera certainement un des paris les plus importants que l'on puisse faire, ce qui devrait à bon droit être une raison pour accepter — et non pour refuser — qu'on lui applique les règles de la prise de décision rationnelle.

Si nous agissons en connaissance de cause, il faut évidemment que la période (une vie durant, toute notre postérité) au cours de laquelle un lot de biens primaires donné devra durer une fois attribué, soit intégrée dans notre évaluation de chacun de ces lots, du pire au meilleur. C'est précisément parce qu'il dure jusqu'à la fin nos jours que notre projet de vie détermine l'intensité relative de notre « besoin » de lots de produits dont la taille peut varier. Si nous avons reçu du sort le lot d'un chômeur débile réduit à la mendicité, et qu'il faille mener cette existence-là jusqu'à notre mort, nous allons forcément en peser les risques très soigneusement. Notre espérance mathématique de l'utilité de lots où figurerait une telle horreur doit déjà refléter notre crainte de cette perspective. Il semble qu'on l'y a comptée deux fois lorsque après l'avoir baptisée « effort d'engagement », on lui fait refléter une deuxième fois la même peur⁴⁷.

Nous évaluons non moins sérieusement le risque de la mort. La mort, quelles que soient les perspectives qu'elle comporte, signifie dans notre culture l'exclusion d'une autre occasion de vivre sur cette terre. Mais il est manifestement erroné de déclarer que l'« effort d'engagement », reflétant le caractère inacceptable d'une éventualité, va nous faire refuser le risque de la mort. Notre existence quotidienne en temps de paix fournit une surabondance de preuves que nous ne le refusons pas. Pourquoi y aurait-il une différence de nature avec le risque de mener une existence de mendiant hébété et voué à l'oisiveté ? Tout doit dépendre de notre évaluation des probabilités qui caractérisent un risque donné, et de l'attrait des avantages éventuels

que l'on peut se procurer en prenant ce risque. L'« effort d'engagement », s'il existe, fait partie des considérations légitimes que traduisent ces évaluations. Le considérer comme une réflexion distincte et l'emportant sur tout le reste relève tout au plus de la poésie.

Enfin, il est incompréhensible qu'on nous dise que la *bonne foi* nous empêcherait d'accepter l'effort d'engagement, parce que si, ayant pris un risque donné, nous venions à perdre (par exemple si, ayant voté pour une distribution du revenu très inégalitaire, nous nous retrouvions à la dernière place), nous pourrions ne pas être *capable* de nous acquitter de nos obligations ou *pas disposé* à le faire (c'est-à-dire accepter la dernière place). Si quelqu'un me laisse parier un million de francs que je ne possède pas (à la différence du légendaire Gates qui pariait par millions), j'agis en toute mauvaise foi tandis que lui le fait par imprudence. Mais la « situation d'origine » de Rawls ne correspond *pas* à un pari à découvert. S'il s'avère que je suis la créature abrutie végétant au dernier échelon dans la société que j'ai choisie, et que celle-ci traite fort mal ce type d'individus, il n'existe pas de moyen évident de « déclarer forfait ». Comment puis-je éviter d'honorer mon pari et refuser de jouer mon rôle de demi-fou au bas de l'échelle puisque *c'est ce que je suis au départ* ? Comment puis-je extorquer aux membres plus privilégiés de ma société inégalitaire un revenu minimum satisfaisant et un cerveau plus alerte ? Sachant que je ne le pourrais pas si je le voulais (borné comme je le suis, peut-être ne le souhaiterais-je même pas), ce n'est pas la crainte de déclarer moi-même forfait qui pourrait me retenir. Ce n'est pas de la bonne ou de mauvaise foi, un manque de volonté ni la honte de ne pouvoir tenir mon pari : rien de tout cela n'entre en ligne de compte.

Une thèse distincte et non formalisée affirme que les gens choisiront le maximin, c'est-à-dire une distribution égalitaire tempérée favorisant ceux qui sont au bas de

l'échelle, afin que leur décision « *paraisse* responsable vis-à-vis de leurs descendants » (p. 169, les italiques sont de moi). Or, ce n'est pas la même chose *d'être* responsable ou de seulement *sembler* l'être, d'apparaître comme tel (bien que les deux puissent se recouper). Si je veux faire ce qui me semble le mieux pour mes descendants sans m'occuper de ce qu'ils en *penseront*, je me comporte comme si j'agissais pour mon propre compte. En cherchant à faire aussi bien pour eux que je l'aurais fait pour moi-même, je pourrais éventuellement envisager que leur utilité (disons la structure « temporelle » ou circonstancielle de leurs besoins de biens primaires) soit différente de la mienne. Ma décision rationnelle doit cependant correspondre encore à la maximisation de l'utilité attendue, mais ce que j'essaierai de maximiser, c'est leur utilité telle que *moi* j'aurai essayé de la deviner. Si le maximin n'est pas rationnel pour moi, il ne le deviendra pas non plus pour mes descendants.

Si, au contraire, je me soucie d'abord de l'*impression* laissée par ma décision, je me comporte comme le ferait un employé ou un conseiller professionnel vis-à-vis de son mandant. Outre l'intérêt de ce dernier, il considérerait le sien propre. Il est difficile de concevoir une situation dans laquelle les deux intérêts doivent coïncider à coup sûr. Par exemple, s'il procurait un gain à son mandant, sa propre rémunération, ses honoraires, son salaire ou sa sécurité d'emploi pourraient ne pas augmenter en proportion. S'il faisait une perte, cette perte d'emploi, ou de sa réputation de trésorier responsable, de curateur-administrateur, ou de gestionnaire pourrait être plus que proportionnelle. Comme l'évaluation qu'il fait *ex ante* du risque encouru pour un gain *ex post* n'est pas forcément la même que celle de son mandant, on ne peut même pas dire que si, au lieu d'agir égoïstement, il essayait de maximiser les gains de son mandant, il agirait de la même manière que ce mandant (c'est-à-dire qu'il prendrait les mêmes positions)⁴⁸. En général, il est fort improbable que s'il

maximisait sa propre utilité attendue il maximiserait en même temps celle de son mandant, ou *vice versa*. Les deux *maxima* tendront à diverger, les décisions de l'employé étant axées sur la prévention d'un blâme éventuel et sur la conformité à la pratique reçue ; le mandant pour lequel il agit ne peut *pas* savoir quand ce comportement ne maximise pas son utilité mais celle de son employé.

A condition qu'on ait seriné assez souvent et assez fort que le maximin est la façon d'agir responsable, que notre droit à la naissance, trop incertain, doit être échangé contre ce plat de lentilles garanti qui vaut mieux que deux « tu l'auras », l'employé devrait rationnellement le choisir dans la mesure où son *maximande* consiste à se donner des airs responsables aux yeux de ses mandants, comme les parties contractantes de Rawls qui veulent sembler l'être à l'égard de leurs descendants. À cet endroit, nous nous trouvons enfin devant un prétexte assez réussi pour extraire un égalitarisme modéré du postulat de rationalité. Pour y arriver, Rawls aura dû faire organiser l'avenir des enfants par leurs parents en pensant non pas à l'intérêt des enfants mais à ce qui les ferait paraître eux, les parents, avisés aux yeux de leurs propres enfants. Il y a sans doute des parents qui se conduisent réellement de la sorte, et certains pourraient même contribuer à mettre en place l'Etat-providence afin que leurs enfants les complimentent pour leur prévoyance⁴⁹ ; mais dans l'ensemble cette thèse paraît bien mince pour établir les conditions d'un contrat social *unanime* et servir de fondement à toute une théorie de la justice.

L'amour de la symétrie

*Vouloir l'égalité pour l'égalité ne suffit pas à fonder le choix
d'un type d'égalité de préférence à un autre*

Ni l'égalité des salaires, ni le droit de vote égal ne sont des principes qui se justifient par eux-mêmes.

Tout le monde doit forcément rechercher des valeurs en soi comme la liberté, l'utilité ou la justice. Mais tout le monde n'est pas forcé d'aimer l'égalité. Si l'Etat démocratique a besoin d'une clientèle et l'obtient en produisant de l'égalité (description assez sommaire d'un certain type de processus politique mais qui devra me suffire pour l'instant), c'est la fonction de l'idéologie progressiste que d'imbiber les cerveaux de la conviction que c'est là une bonne chose. La voie royale qui permettra de mettre en harmonie l'intérêt de l'Etat et la prescription idéologique sera d'établir un lien déductif, une relation de cause à effet ou une implication réciproque entre l'égalité en question et des objectifs que personne ne discute tels que la liberté, l'utilité et la justice. Si elle permet d'atteindre ces fins indiscutables, ou si elle est indispensable pour les obtenir, alors cesser de mettre en doute la valeur de l'égalité devient une simple question de logique, de sens commun ordinaire, de même qu'on ne songerait pas à contester la justice ni le bien-être.

Ce qu'on entend dire à tout venant est évidemment que ces liens déductifs existent bel et bien : que la liberté présuppose une quantité égale et suffisante de moyens matériels ; que le bien-être social est maximisé par la redistribution de revenu du riche vers le pauvre, ou que leur intérêt rationnel conduit unanimement les gens à mandater l'Etat pour qu'il prenne soin des plus désavantagés. Si cependant on examine de près les raisonnements qui ont peu à peu permis à l'opinion reçue de se former, ils se révèlent parfaitement creux. Comme presque tout ce qui est fondé sur des on-dit, ils ont une influence certaine, mais sans pour autant faire taire la controverse ou le doute. Loin de parvenir à asseoir une validité universelle que les hommes de bonne volonté ne sauraient qu'accepter, ils rendent au contraire l'idéologie vulnérable, tout comme est vulnérable une religion qui a l'ambition déplacée de

revendiquer une validité de déduction logique ou de vérité scientifique pour ses croyances. Il existe un moyen bien moins ambitieux et insensible à la réfutation, c'est de postuler que les hommes aiment en fait l'égalité pour elle-même (de sorte qu'il ne serait point besoin de *déduire* son caractère désirable de celui de n'importe quoi d'autre), ou du moins qu'ils l'aimeraient s'ils venaient à reconnaître sa nature essentielle.

Les gens aiment la symétrie, leurs sens s'y attendent. Ils l'identifient avec l'ordre et la raison. L'égalité, pour un système de normes sociales, est comparable à la symétrie pour un dessin. L'essence de l'égalité est la symétrie. C'est le présupposé de base, ce que les gens s'attendent à trouver sous leurs yeux ou dans leurs idées. Dès qu'il y a asymétrie ou inégalité, ils chercheront naturellement à en trouver une raison suffisante, et seront troublés s'il n'y en a pas.

Cette ligne de raisonnement indique que c'est le propre de l'homme d'approuver des règles comme l'égalité du suffrage ou à chacun selon ses besoins et la terre à celui qui la travaille. Chacune de ces règles comporte une évidente symétrie qui serait gâchée si certains hommes avaient deux droits de vote, d'autres un seul ou pas du tout, si certains (mais seulement certains) recevaient plus que ce dont ils ont besoin, et si une partie de la terre appartenait au laboureur et l'autre au propriétaire oisif.

Et pourtant, si le choix ne se fait pas entre la symétrie et l'asymétrie mais entre une symétrie et une autre, que sera-t-il propre à l'homme de préférer ? Prenons la forme humaine dont le dessin doit comporter deux bras et deux jambes. Les bras peuvent être placés symétriquement de chaque côté de la colonne vertébrale, ou symétriquement au-dessus et au-dessous de la ceinture, et il en est de même pour les jambes. Entre la symétrie verticale et la symétrie horizontale, laquelle est la bonne ? Une silhouette humaine qui aurait deux

bras à droite, un sur l'épaule et un sur la hanche et deux jambes à gauche, une sur l'épaule et une sur la hanche gauche nous choquerait de façon répugnante, non parce qu'elle serait asymétrique (elle ne le serait pas), mais parce sa symétrie en violerait une autre, à laquelle notre œil a fini par s'habituer. De même, la préférence pour un type d'ordre plutôt qu'un autre, une règle plutôt qu'une autre, un type d'égalité plutôt qu'un autre ne surgit pas, c'est une évidence, des profondeurs de la nature humaine, même si l'on peut soutenir de façon plausible que la préférence pour l'ordre et contre le désordre trouve là son origine.

Le choix en faveur d'un ordre particulier, d'une symétrie ou d'une règle ou d'une égalité particulières, donc contre les autres possibles, doit être expliqué soit par des habitudes ou des coutumes, soit par la valeur démonstrative d'une argumentation de fond ; dans le premier cas, la philosophie politique se trouve avalée par l'histoire (un sort peut-être bien mérité) et dans le deuxième on se retrouve à la case départ, à rechercher des arguments prouvant que l'égalité procure la liberté, maximise l'utilité et dispense la justice, au lieu de démontrer que l'égalité est *en elle-même* intrinsèquement désirable.

Il est utile de rappeler nettement qu'un type d'égalité en exclut un autre et qu'en corollaire, une inégalité peut toujours être expliquée et donc justifiée au nom d'un autre type d'égalité dont elle serait la conséquence. (Cette justification peut d'ailleurs avoir à prouver qu'elle est suffisante, mais cela n'a rien à voir avec une démonstration de la supériorité de l'égalité sur l'inégalité.) Prenons par exemple l'une des préoccupations centrales de l'égalitarisme : la symétrie, ou son absence, qui devrait régner ou ne pas régner dans les relations entre les ouvriers, leurs tâches, leurs salaires et leurs besoins. L'une des relations envisageables est : « à travail égal, salaire égal », égalité que l'on peut étendre

au point de fixer une proportionnalité prévoyant que davantage de travail ou un travail mieux fait doivent rapporter un salaire plus élevé⁵⁰. Si cette règle est juste, elle constitue une raison suffisante pour une *inégalité* entre les rémunérations. Une autre règle qui vient à l'esprit est celle qui conserverait une symétrie, non entre le travail et le salaire mais entre le travail et la satisfaction des *besoins* de l'ouvrier. Plus un ouvrier a d'enfants, ou plus il habite loin de son lieu de travail, plus il devrait recevoir un salaire élevé pour un travail égal. Cette règle-là entraînerait un salaire inégal pour un travail égal. On peut inventer toutes sortes d'autres « dimensions », de telle manière que la symétrie en l'une implique une asymétrie dans quelque autre dimension — ou dans toutes les autres — par exemple l'importance du travail fourni ou les responsabilités qu'il implique. Un salaire égal pour une responsabilité égale déplacera généralement (sauf dans les cas où il y aura recouvrement purement accidentel) l'égalité entre deux des dimensions restantes quelconques des relations entre le travailleur, son travail, son salaire et ses besoins.

Cette logique est acceptée par Marx comme valable dans les phases antérieures et dans la « première phase de la société communiste » (bien que, pour rendre espoir aux égalitaristes forcenés, elle cesse de l'être à partir de la deuxième phase) :

« Le droit des producteurs est proportionnel au travail qu'ils fournissent. [...] Ce droit *égal* est un droit inégal pour un travail inégal. Il ne reconnaît aucune différence de classe parce que chacun n'est qu'un travailleur comme tous les autres ; mais il reconnaît tacitement des aptitudes individuelles inégales et par conséquent des capacités de produire comme étant des privilèges naturels. *C'est donc un droit d'inégalité dans son contenu, comme tout droit.* Un droit, en raison de sa nature même, peut consister seulement en l'application d'une norme

égale ; mais des individus inégaux (et ils ne seraient pas des individus différents s'ils n'étaient pas inégaux) ne sont mesurables par des normes égales que dans la mesure où ils sont jugés au moyen d'un point de vue égal, sont envisagés d'un seul côté, par exemple dans le cas présent, si on les considère seulement *comme des travailleurs* et ne voit rien de plus en eux ; tout le reste est ignoré. En outre, un travailleur est marié, un autre ne l'est pas, l'un a plus d'enfants que l'autre, et ainsi de suite. Ainsi, pour une exécution égale du travail, et par conséquent une part égale dans le fonds de consommation sociale, l'un d'eux recevra en fait plus qu'un autre, il y en aura un plus riche qu'un autre, etc. Pour éviter toutes ces imperfections, le droit, au lieu d'être égal, doit être inégal. »

« Mais ces imperfections sont inévitables dans la première phase de la société communiste. [...] J'ai parlé... du "droit égal" et de la "juste distribution" [...] pour montrer quel crime cela représente d'essayer [...] de forcer notre parti à accepter comme dogme des idées qui à une certaine période avaient un sens mais qui sont maintenant devenues des sottises verbales dépassées [...] des absurdités idéologiques sur le droit et d'autres balivernes si courantes chez les démocrates et les socialistes français. »

« En dehors de l'analyse qui vient d'être faite, ce fut en général une erreur de faire tant d'histoires à propos d'une prétendue *distribution* et de mettre sur elle l'accent principal⁵¹. »

Plus clair et plus précis comme à son habitude, Engels lâche le morceau :

« Il faudrait maintenant mettre au rancart cette idée qu'une société socialiste serait le règne de l'*égalité* [...], car elle ne fait qu'engendrer la confusion dans la tête du peuple⁵². »

Prenons deux « dimensions » de la comparaison,

comme le salaire d'un côté et le bénéfice tiré de l'investissement dans une bonne formation de l'autre. Si le salaire reste égal dans tous les emplois, la rentabilité de l'investissement que représente l'acquisition de compétences spécifiques pour un certain travail deviendra inégale (si les formations exigées pour les divers métiers sont différentes, ce qui est souvent le cas), et l'inverse est aussi vrai. Ces deux types d'égalités s'excluent mutuellement. Si on leur demandait de choisir le plus égalitariste des deux principes, pratiquement tout le monde dirait « un homme-un salaire » et non : « une formation-un salaire ». Il y a peut-être toute une foule d'excellentes raisons pour qu'on donne la priorité à l'un, ou à l'autre : mais il semble impossible de prétendre qu'en lui-même l'amour de la symétrie, de l'ordre et de la raison doive faire pencher la balance en faveur de l'un ou de l'autre. La symétrie entre la formation et la rémunération (le spécialiste en neurochirurgie gagnant beaucoup plus que le laveur de voitures) et la symétrie entre l'homme et le salaire (le neurochirurgien et le laveur de voitures gagnant tous les deux un salaire d'homme) ne peuvent être rangées en termes de plus ou moins grande symétrie, ni d'ordre plus ou moins parfait, ni de caractère plus ou moins raisonnable.

Comme une égalité, une symétrie, une proportionnalité ne peuvent être imposées que si on en met une autre à mal, l'égalité elle-même devient inutilisable comme critère de priorité entre la première et la seconde. L'amour de l'égalité ne vaut pas mieux comme guide pour choisir entre deux types d'égalité que l'amour des enfants ne vaut pour adopter tel enfant plutôt que tel autre. L'appel à la rationalité se contente de réclamer un ordre, mais pas un ordre spécifique à l'exclusion d'un autre. Cela a été exprimé avec beaucoup de clarté par Isaiah Berlin en 1956 dans son essai, *Equality* :

« A moins qu'il n'existe une raison suffisante de ne pas le faire, il est [...] *rationnel* de traiter chaque membre d'une classe sociale donnée [...] comme on traiterait tout autre membre de celle-ci. » Cependant, « puisque toutes les entités sont membres de plus d'une classe, à vrai dire d'un nombre théoriquement illimité de classes, *n'importe quel* type de comportement peut facilement être décrit comme conforme au principe d'un traitement égal, car un traitement inégal de divers membres de la classe *A* peut toujours être présenté comme un traitement égal si on considère ces derniers comme des membres d'une autre classe⁵³ ».

La symétrie exige que tous les ouvriers reçoivent le même salaire permettant de vivre décemment ; or, parmi ces ouvriers, il y a des ouvriers spécialisés et des ouvriers non spécialisés et parmi les ouvriers spécialisés il y a des bourreaux de travail et des tire-au-flanc, des vétérans expérimentés et des apprentis novices, et ainsi de suite. On peut trouver assez d'hétérogénéité à l'intérieur de la catégorie des « ouvriers » pour que des esprits raisonnables puissent estimer que la règle initiale de l'égalité entre ouvriers, ou simplement entre êtres humains, doit être remplacée par d'autres règles d'égalité entre ouvriers spécialisés ayant la même durée d'emploi, un zèle comparable, etc., chacune de ces règles instituant une forme d'égalité à l'intérieur de la classe à laquelle elle se rapporte. Comme on peut diviser n'importe quelle classe en n'importe quel nombre d'autres classes, on a des raisons de fond pour opérer une division dans la classe des « ouvriers », et pour remplacer une égalité par plusieurs égalités, parce qu'on peut soutenir que cette classe est trop hétérogène et qu'une classification plus nuancée correspond mieux au mérite et engendre des égalités plus rationnelles. *Mais ce n'est là que notre opinion* ; un autre être raisonnable pourrait en juger autrement ; nous afficherions tous

deux « l'amour de l'ordre » dont parle Isaiah Berlin, ainsi que le sens de la symétrie qui fonde la présomption d'égalité. Nous dirions « noir », lui dirait « rouge » et aucun tiers appelé à nous départager ne pourrait nous renvoyer à un critère convenu en commun, qui permettrait de décider laquelle des deux égalités que nous défendons est la plus rationnelle et la plus symétrique.

Isaiah Berlin nous avertit donc que, puisqu'on peut toujours trouver une raison pour autoriser une inégalité, l'argumentation rationnelle en faveur de l'égalité est réduite à une « tautologie sans portée », sauf si le raisonnement était fourni avec en accessoire la raison décisive qui le ferait accepter⁵⁴. C'est, avec sa courtoisie caractéristique, une manière de dire qu'il faut commencer par mettre le lapin dans le chapeau du prestidigitateur. Toutes ces raisons qu'une personne peut trouver suffisantes pour faire prévaloir un type d'égalité sur un autre dépendent évidemment de ses jugements de valeur personnels, dont sa conception de la justice fait habituellement partie ; car il est désormais évident et certain qu'en se bornant à appliquer des principes de rationalité, d'ordre, de symétrie, etc., sans autre préférence ni jugement de valeur, on peut toujours en arriver à produire plusieurs règles d'égalité absolument incompatibles entre elles.

Il existe des règles, comme le droit de propriété, qui sont manifestement anti-égalitaires pour une variable (le patrimoine) tout en étant égalitaires pour une autre (le droit). La majorité des égalitaristes estimerait alors qu'il faut faire respecter l'égalité devant la loi, mais que la loi doit être changée en ce qui concerne les droits de propriété. Ce qui veut dire qu'il ne doit y avoir aucune discrimination entre les riches et les pauvres lors de l'application de la loi et que, pour éviter que cette règle ne se heurte à celle qui exige que tous reçoivent le même bien, il

faut éliminer les riches (tout en évitant de discriminer contre eux). Bien que cela promette de beaux jours aux pirouettes de la sophistique dans un sens ou dans l'autre, il est évident que, pour une raison qu'on se garde de nous préciser, on donne le pas à un type d'égalité sur un autre.

Un autre aspect de la symétrie, lié à la relation entre une activité et sa fin propre ou « raison d'être intrinsèque » a aussi été proposé comme argument pour des conclusions égalitaristes⁵⁵. Si les riches peuvent acheter des soins médicaux mais pas les pauvres-qui-le-voudraient-bien-mais-n'en-ont-pas-les-moyens, la médecine est dévoyée de son but, qui est de guérir (et non de guérir seulement les riches). Il est irrationnel que la médecine guérisse les malades riches et non ceux qui sont pauvres. Les besoins en matière de médecine sont les mêmes et la symétrie exige qu'ils reçoivent tous les mêmes traitements. Pour compenser cette irrationalité, il faut créer des institutions pour mettre riches et pauvres sur un pied d'égalité pour l'accès aux meilleurs soins médicaux. En outre, si seul l'accès aux traitements médicaux est égalisé, *les richesses restantes possédées par les riches pourront continuer à dévoyer une autre activité essentielle de son « but intrinsèque »*, ce qui créera un besoin d'égalisation en ce qui concerne ladite activité et ainsi de suite *jusqu'à ce qu'il ne reste plus ni riches ni pauvres*.

Et pourtant cette réalité, que les riches sont riches et les pauvres pauvres, peut « également » nous sembler correspondre à la « raison d'être intrinsèque » d'une autre activité essentielle, par exemple cette vive concurrence qui prévaut dans la production des richesses matérielles. Egaliser les rémunérations qui font la différence entre gagnants et perdants irait à l'encontre de son but principal et serait donc irrationnel, etc. Voilà que nous avons une rationalité qui entraîne au minimum une irrationalité et, même si on peut compter

que la quasi-totalité des égalitaristes n'auraient aucun mal à choisir entre les deux, ce choix ne pourrait plus être fondé sur le critère de symétrie ni de la « raison ». L'amour de la symétrie et ses développements, au nom desquels on peut dire que l'égalité est recherchée pour elle-même, nécessitent que le contraire de l'égalité soit l'inégalité. Or, une telle opposition n'est qu'un cas extrêmement particulier, qu'on ne trouve que dans des situations artificiellement simplifiées⁵⁶. Si l'autre solution est le plus souvent *un autre type d'égalité*, l'argument est intéressant mais n'a plus aucune portée de fait⁵⁷. Que l'ordre remplace le chaos peut être en soi justifié, mais l'ordre comme conformité à une règle donnée de préférence à la conformité à une autre règle n'implique pas qu'il y ait supériorité de l'une sur l'autre ; à moins de pouvoir prouver qu'une règle est « meilleure » que l'autre, qu'elle permet mieux qu'une autre d'aboutir à une valeur communément acceptée, le choix que l'on fera entre les deux devra être considéré comme une pure question de goût.

Une population dont les membres sont inégaux à des titres infiniment nombreux peut être ordonnée selon des règles infiniment nombreuses ; si on les ordonne par la couleur de leurs cheveux, cela exclura, sauf coïncidence, un classement fondé sur toute autre caractéristique ; une relation symétrique entre la manière de les traiter et leur couleur de *cheveux* entraînera une asymétrie entre cette forme d'action et leur *âge* ou leur *niveau d'instruction*. On s'accorde cependant assez largement à reconnaître que pour tout « traitement » donné, disons la répartition des logements dits « sociaux », seule une infime poignée des dimensions infiniment nombreuses qui font la différence entre les candidats au logement doivent être prises en compte, comme le rang sur la liste d'attente, les conditions actuelles de logement, le nombre d'enfants et le

revenu*. On peut arbitrairement établir une règle d'égalité (de proportionnalité, de symétrie, etc.) en ce qui concerne l'une des quatre conditions d'attribution (entraînant en général un traitement inégalitaire pour les trois autres), ou bien on peut constituer un amalgame des quatre composantes à l'aide de pondérations arbitraires, entraînant un traitement inégal pour chacune quelconque de ces catégories mais une sorte de correspondance grossière pour la « somme » rationnelle de l'ensemble.

Tout accord sur les dimensions de la population à prendre en compte pour choisir une règle d'égalité dépend de la culture politique. Ainsi, dans une certaine culture, on peut trouver un large consensus pour affirmer que le salaire des ouvriers des aciéries ne doit pas dépendre de leur talent de chanteur, alors que les bourses accordées aux étudiants peuvent dépendre de leur aptitude à jouer au football (américain).

Quand un certain type d'égalité devient une règle incontestée et largement acceptée, on peut considérer que la culture politique environnante est devenue d'une certaine manière monolithique, car elle a écarté comme étant sans pertinence toutes les autres dimensions à partir desquelles d'autres règles possibles auraient pu être formulées. La règle du suffrage universel (un homme-une voix) en est l'exemple parfait dans la culture démocratique. On peut estimer que chaque électeur étant un individu unique, la règle de proportionnalité exige que chacun ait un droit de vote et un seul. On peut au contraire faire valoir que les décisions politiques touchent différentes personnes à des degrés bien différents (le père de famille s'opposant au célibataire étant

* Et quand on n'est pas trop indulgent, on y ajoute les relations politiques et le niveau d'instruction : ce qui explique que dans les logements dits « sociaux », le revenu moyen dépasse généralement la moyenne nationale [F.G.].

un exemple possible) si bien que la bonne règle, la règle appropriée devrait être : « à soucis égaux, suffrage égal », ce qui implique la règle : « à responsabilités supérieures, droit de vote multiple⁵⁸ ». En revanche, on peut affirmer avec le *Representative Government* de John Stuart Mill que certains sont plus compétents que d'autres pour porter des jugements politiques, y compris pour juger les candidats aux fonctions électives, ce qui entraîne la règle : « à compétence égale, suffrage égal, et à compétence supérieure, pluralité de suffrages ». Des arguments de ce type trouvèrent souvent leur expression pratique dans la plupart des lois électorales du XIX^e siècle qui prévoyaient des conditions de propriété et de niveau d'instruction (elles furent presque toujours contestées, surtout par la « fausse conscience » des classes possédantes et des intellectuels). Manifestement, plus diminue la conviction que certains ont plus de droits à défendre que d'autres lors d'une décision politique, ou que tout le monde n'a pas un jugement aussi sûr sur la politique ou les candidats, moins ces inégalités peuvent servir de dimensions pertinentes pour ordonner le droit de vote des gens. Dans le cas limite, seule demeure l'égalité du suffrage universel, qui commence à ressembler à la seule symétrie que l'on puisse concevoir comme évidente entre l'homme et son suffrage.

En revanche, il n'existe aucun consensus analogue pour la règle « à chaque homme un salaire égal », règle qui voudrait que tout le monde reçoive le même salaire, soit parce que tous les hommes sont égaux, un homme étant aussi bon qu'un autre, soit parce que les inégalités qui les distinguent n'ont rien à voir avec leurs salaires. Un grand nombre de règles rivales continuent à se faire concurrence, impliquant sous diverses variantes que le salaire devrait être proportionnel au « travail » ou au « mérite » (quelle que soit sa définition), ou encore aux responsabilités, à l'âge, aux besoins, aux diplômes, et

ainsi de suite, ou peut-être à des amalgames hybrides de certaines de ces variables ou d'autres encore.

Personne ne peut dire si, avec le temps, certaines ou la majorité de ces règles rivales disparaîtront de la culture politique, éventuellement pour laisser survivre une seule règle qui semblera alors aussi évidente que celle du suffrage universel aujourd'hui. L'idéologie démocrate-sociale, de toute façon, ne semble pas encore avoir fait son choix. A la différence du socialisme réel, qui donnerait à chacun selon ses efforts, en attendant que l'époque lui permette de donner à chacun selon ses besoins (mais qui, dans les faits, donne à chacun selon son rang), la pensée démocrate-sociale est parfaitement pluraliste quant aux types de symétries qui devraient prédominer entre les gens et leurs rémunérations, prônant le mérite, la responsabilité, le peu d'attrait du travail et nombre d'autres règles de proportionnalité, du moment que ce sont des *principes* qui priment et non l'« arbitraire » évidemment « capricieux » du marché.

Qu'en est-il alors de l'égalité ? La réponse me semble constituer une fascinante leçon sur la manière dont une idéologie dominante, de manière totalement inconsciente et sans que quiconque l'ait délibérément cherché, s'adapte aux intérêts de l'Etat. La démocratie sociale n'accorde son respect qu'aux contrats réellement libres entre égaux, c'est-à-dire qui ne soient faussés par aucune « contrainte cachée » et autre « oppression déguisée » (cf. pp. 162-164). Par conséquent, elle n'accepterait certainement pas que le salaire que touchent les gens soit ce qu'il *est* ; elle s'intéresse de très près à ce qu'il *devrait* être, et son souci tourne autour des notions de « justice » et d'« équité ». Mais comme elle tolère un grand nombre de règles d'égalité strictement incompatibles entre elles, n'en condamnant qu'un petit nombre parce qu'elle les trouve injustes et inéquitables, elle tolérera aussi une structure de rémunérations où non seulement le salaire de chacun n'est pas égal à celui des autres,

mais encore où il n'est proportionnel à aucune dimension considérée comme la plus logique ou la plus juste (ou la plus utile, la plus morale, la plus tout ce qu'on veut) des différences entre les personnes. Quelle que soit la distribution, elle ne sera pas « logiquement ordonnée⁵⁹ ».

C'est tout aussi bien, parce que *si elle l'était, que resterait-il à corriger pour l'Etat ?* Sa fonction redistributrice, qu'il doit exercer en permanence pour obtenir l'adhésion et la conserver, *violerait l'ordre et la symétrie, et bouleverserait l'ordre accepté* avec les impôts qu'il lève, les subventions qu'il attribue et les « services publics » qu'il fournit en nature. En revanche, si la distribution avant impôts est tout simplement ce qu'elle est sans correspondre à aucune norme dominante d'égalité, alors c'est là que l'Etat a un grand rôle à jouer pour y mettre de la symétrie et de l'ordre. C'est bien pour cela que la tolérance pluraliste d'une distribution avant impôts plus ou moins aléatoire est une caractéristique si précieuse de l'idéologie démocrate-sociale. (C'est pour la même raison que l'idéologie du socialisme réel doit évidemment refuser le pluralisme à cet égard mais au contraire décider du bien et du mal ; car elle n'est pas au service d'un Etat redistributif qui constate une distribution déterminée par les contrats privés et procède ensuite à des *améliorations*, mais un Etat qui décide directement de la rémunération des facteurs de production et ne peut donc pas décemment proposer une redistribution pour corriger son propre ouvrage⁶⁰. « A chacun selon ses efforts au service de la société » est la règle dont on doit prétendre qu'elle caractérise l'ensemble de la distribution telle que l'a décidée l'Etat du socialisme réel, quelles que soient les autres règles qui aient contribué à la former dans la réalité. Il est peu politique d'invoquer « à chacun selon ses besoins ».)

En même temps, l'idéologie progressiste entretient la prétention de juger que certaines règles d'égalité sont encore meilleures que d'autres (plus justes ou permettant

mieux d'atteindre des valeurs indiscutables), sa préférence allant aux distributions qui favorisent la majorité aux dépens de la minorité. Si cette opinion est vraie (bien que, comme je l'ai démontré pp. 203-249, il n'y ait pas de raison valable pour qu'il en soit ainsi), elle sert de justification à des mesures redistributives qui satisfont au critère démocratique parce qu'elles attirent plus de suffrages intéressés qu'elles n'en font perdre. Il n'est pas inutile de redire ici que la redistribution remplissant (tel Janus) le double but de favoriser la majorité et de faire élire celui qui en a été l'instigateur, n'est pas nécessairement « égalitaire » au sens ordinaire du terme. Si l'on part d'une distribution initiale très éloignée de l'égalité du type « pour chaque homme un même salaire », on fera un pas *dans cette direction* ; si l'on part d'une distribution où une telle règle est déjà en vigueur, il s'agira au contraire de *s'éloigner* de ce type d'égalité pour en favoriser un autre.

Pour conclure : l'analyse du raisonnement suivant lequel l'amour de la symétrie, inhérent à la nature humaine, équivaut à l'amour de l'égalité pour elle-même, doit avoir contribué à attirer l'attention sur le caractère essentiellement multi-dimensionnel de l'égalité. L'égalité selon une dimension entraîne presque toujours des inégalités suivant les autres dimensions. Or, notre amour de la symétrie ne nous permet rien de déterminer une préférence pour un type de symétrie plutôt qu'un autre, un type d'égalité plutôt qu'un autre. Ainsi, le principe du suffrage universel se fonde sur un type d'égalité, et celui qui dit : « à compétence égale, suffrage égal » sur un autre. C'est seulement dans le cas limite où tous les hommes sont tenus pour avoir une compétence unique (c'est-à-dire la même) qu'elles ne sont pas incompatibles entre elles.

De même, les règles : « un homme, un impôt » ou « prélèvement égal pour tous » (c'est-à-dire la capitation, taxe personnelle uniforme), « de chacun selon ses reve-

nus » (c'est-à-dire un impôt à taux uniforme) et « de chacun selon sa capacité contributive » (c'est-à-dire l'impôt progressif sur le revenu avec une proportionnalité supposée entre l'impôt et les moyens résiduels du contribuable au-delà de ses « besoins ») sont presque toujours concurrentes. C'est uniquement à la limite, si tous les revenus et tous les besoins étaient identiques, que ces trois règles pourraient être compatibles entre elles.

On ne peut trouver aucun sens à l'affirmation suivant laquelle l'une des solutions possibles serait *plus égale* ou *plus importante* que les autres. Comme elles n'ont pas la même unité de mesure (on ne peut faire en sorte d'en tirer une somme algébrique), dire que l'on « soustrait une moindre égalité d'une autre plus grande afin qu'il reste une égalité résiduelle » n'est rien d'autre que du charabia. Par conséquent, rien ne permet d'affirmer qu'un changement politique qui intronise une égalité tout en violant une autre aurait globalement introduit davantage d'égalité dans l'ordre social.

En revanche, il est parfaitement sensé de *préférer* une égalité à une autre et de défendre cette préférence sans autre motif que *de gustibus non est disputandum* (« il n'y a pas lieu de discuter des goûts et des couleurs », ce qui n'a rien à voir avec un jugement moral porté sur leur plus ou moins grande justice), tout comme de subordonner sa propre préférence à celle de la majorité parce que le respect de la démocratie l'exige. Dans la pratique, les gens disent bel et bien que les institutions politiques et sociales sont égalitaires (ou ne le sont pas, ou le sont plus ou moins) et même si ce qu'ils ont à l'esprit n'est pas toujours très évident, nous pourrions aussi bien supposer le plus souvent que c'est le critère démocratique dont ils se servent implicitement. Cependant, rien de tout cela ne contribue le moins du monde à prouver l'affirmation (à laquelle l'argument de l'amour de la symétrie se réduit finalement) suivant laquelle le

choix de la majorité se trouverait aussi avoir une plus grande valeur morale, ou correspondrait plus exactement au bien commun.

L'envie

Peu d'aptitudes sont divisibles et transférables, et bien peu se prêtent au nivellement

Aucun effort pour rendre la société plus morne ne la rendra assez morne pour délivrer les gens du poison de la jalousie.

Hayek, invoquant John Stuart Mill, allègue que si nous apprécions une société libre, il est impératif de « ne pas encourager l'envie ni approuver ses exigences en se servant de la justice sociale comme camouflage, mais [il faut] la traiter... comme la plus antisociale et la plus pernicieuse de toutes les passions⁶¹ ». En tous cas, la barbouiller en justice sociale n'y changerait rien. Si on l'étudie dans une optique plus radicale que celle de Hayek, le caractère « socialement juste » d'une exigence n'implique nullement que quiconque doive y faire droit⁶². Au contraire, il peut y avoir des raisons pour qu'il ne faille absolument pas lui céder : la justice sociale, comme tout aplatissement devant les autres formes de l'hédonisme politique, peut très bien être considérée comme foncièrement antisociale, risquant d'aboutir à la corruption de la société civile par l'Etat et de défigurer dangereusement celui-ci tout comme celle-là.

Il est également possible et beaucoup plus commun d'envisager l'envie comme on envisage la douleur, comme une chose que l'on devrait si possible faire disparaître sans trop chercher à connaître les conséquences corruptrices hypothétiques et lointaines du remède qu'on lui apporte. Si l'on soulage la douleur ici et

maintenant, tandis que les effets nuisibles du médicament sont des éventualités incertaines situées tout à fait à la fin d'un processus quelque peu spéculatif, il est tentant de poursuivre le traitement. C'est, je crois, de cette manière que l'envie, malgré ses connotations tout à fait contraires à la vertu, en arrive à être considérée comme un motif légitime pour altérer certaines règles de la société. Je propose, quoique pour les seuls besoins du raisonnement, d'admettre l'analogie avec la douleur et d'accepter également de fermer l'horizon aux risques lointains des dégâts que ces altérations pourraient faire subir à la structure de la société civile et de l'envahissement dont l'Etat la menace. Ce faisant, nous rencontrerons sur son terrain la conception démocrate-sociale de l'envie en tant que raison peut-être mineure mais très brutalement directe — la raison ultime si l'utilité, la justice et l'amour de la symétrie ne marchent décidément pas — d'estimer que l'égalité possède une valeur réelle. Le problème que nous allons alors traiter est à peu près le suivant : si délivrer de l'envie est un objectif valable, nous engagerons-nous à réduire l'inégalité (à moins qu'un objectif plus puissant ne prenne le pas sur celui-ci) ?

Comme de coutume, la réponse est prédéterminée par la manière de construire la question. Dans un article capital qui traite de la symétrie de traitement, de l'inégalité dans le travail et du conflit entre l'absence d'envie et l'efficacité, Hal Varian définit l'envie comme la préférence de l'un pour le lot de l'autre (panier de biens dans une version qui y inclut aussi l'effort et la capacité de gagner le revenu requis pour acheter les biens en question), et l'équité comme une situation où personne n'éprouve cette préférence particulière⁶³. Un sacrifice d'efficacité permettra que les lots soient égalisés, c'est-à-dire qu'il peut abolir l'envie. (Nul besoin de dire que c'est une implication logique, pas une recommandation politique.) Si l'effort a une valeur négative,

il se peut que l'efficacité soit compatible avec l'équité, car les gens n'auront peut-être pas envie d'un lot plus important s'il faut fournir un plus grand effort pour se le procurer. Ce qui importe pour notre propos est que *toutes* les inégalités soient réduites à la *seule* inégalité des lots. En « égalisant » les lots, nous pouvons éliminer l'inégalité, donc l'envie, mais il y a aura peut-être un objectif plus ou moins contraire dont la valeur dépasse celle de la disparition de l'envie.

Des approches moins élaborées tendent a fortiori à représenter l'ensemble des inégalités par une seule censée représenter les autres, généralement celle de l'argent. L'argent est parfaitement divisible et transférable. Mais il est manifestement impossible de rendre symétriques des lots asymétriques (par exemple proportionnels à un attribut convenu de leurs propriétaires, ou simplement égaux entre eux) s'ils contiennent des aptitudes personnelles indivisibles et non transférables, comme le sang-froid, la présence, la capacité de réussir les examens ou le sex-appeal. Ceux dont les lots sont chichement dotés dans n'importe lequel de ces domaines en éprouvent probablement autant d'amertume et de ressentiment qu'ils en éprouveraient s'il s'agissait de dotations en argent. En outre, les inégalités, à proprement parler innombrables, qu'on ne peut tout simplement pas conformer à une symétrie ou à une égalité quelconque, ont un rapport étroit avec les inégalités relativement rares (l'argent, les perspectives d'emploi, ou le service militaire) qui peuvent, elles, y être assujetties.

Pour défendre les inégalités, Nozick offre l'argument astucieux suivant : l'envie est en fait un amour-propre blessé, et si quelqu'un éprouve une blessure dans un domaine (faibles résultats au basket-ball, médiocre réussite financière), il trouvera d'autres inégalités (don pour les langues, beauté physique) où il aura le meilleur résultat⁶⁴. Si l'Etat, pour réduire l'envie, élimine une

dimension d'inégalité (par exemple, tous les revenus sont égalisés) l'amour-propre cherchera des comparaisons dans les dimensions restantes :

« S'il y a moins de dimensions, il y aura moins de chances pour qu'un individu puisse construire son estime de soi sur une stratégie de pondération particulière donnant une grande importance à une dimension dans laquelle il obtient un résultat élevé⁶⁵. »

Ceci serait un argument excellent contre une série de mesures utopiques qui élimineraient ou contraindraient fortement les inégalités envisageables. Mais de toute façon, une telle éventualité est vraiment très artificielle et n'a aucun besoin d'inquiéter le non-égalitariste convaincu. Même les jeunes gens de la révolution culturelle maoïste avec leur réputation d'user de méthodes directes, ne pouvaient guère faire de dégâts dans la gamme d'inégalités « accessibles » dans la société chinoise, univers déjà bien morne quand ils entreprirent de le rendre plus morne encore. La campagne égalitariste de la terre brûlée la plus réussie était incapable de réduire (sinon symboliquement) le potentiel de blessures d'amour-propre causées par les aspects déprimants de l'inégalité, ni de leur guérison par ses dimensions plus flatteuses.

Par ailleurs, si l'on rejetait la conception de l'envie comme blessure d'amour-propre, on n'aurait pas forcément pour autant fourni de justification pour oblitérer les inégalités. Car l'envie peut être une douleur, une désutilité, un ressentiment né d'une asymétrie « non méritée », un sentiment de manque en constatant l'aptitude supérieure d'un « groupe de référence », une déséconomie externe des richesses appartenant aux riches ; ou tout ce qu'on voudra d'autre, sans que cela nous éclaire en quoi que ce soit sur sa dépendance causale vis-à-vis de l'inégalité. Il n'y a absolument aucune raison de supposer qu'il s'agit de la dépendance

logique cartésienne : à grandes causes, grands effets, à petites causes, petits effets (de sorte qu'en réduisant l'étendue d'une inégalité donnée ou le nombre des inégalités, ou les deux, on parvienne à réduire l'envie, même si on est dans un cas tel que l'envie ne puisse être éliminée qu'à condition de réduire à *zéro* chaque mesure de l'inégalité).

Il n'est pas plus invraisemblable de supposer d'autres modes de causalité. Une inégalité peut être cause d'envie comme un détonateur est cause de déflagration. Un plus grand détonateur ne produirait pas une déflagration plus forte. Si l'inégalité est à l'envie ce que le détonateur est à la puissance de l'explosion, moins d'inégalité ne produira pas moins d'envie, mais une égalité absolue, si cela était concevable, pourrait quand même produire une absence d'envie (que personne ne pourra jamais constater parce que cela n'arrivera jamais). Si on adopte cette conception agnostique, cela rend la lutte contre les inégalités pour éliminer l'envie aussi déplacée que la charge de Don Quichotte contre les moulins à vent.

La supposition : « à moindres causes, moindres effets », base rationnelle de l'espérance que l'envie sera soulagée par le nivellement, gagne en crédibilité grâce au plaisir évident qu'on a toujours éprouvé tout au long de l'histoire à applaudir toute dégringolade, tout assaut réussi contre les privilèges. Mais il est probablement illusoire de voir « l'effet d'une différence » dans ce qui est en réalité « la conséquence du changement⁶⁶ ». Si le malade Tartempion est hospitalisé dans une salle commune bondée et le malade Machin dans une luxueuse suite duplex dans le même hôpital, Tartempion (comme presque tous les autres malades de la salle commune) peut être jaloux du privilège de Machin. Si l'on prive Machin de sa suite et qu'on le mette dans une chambre particulière, Tartempion pourra éprouver un plaisir qui sera la conséquence du changement. Mais

si Machin avait eu la chambre particulière dès le début, le ressentiment de Tartempion pour le privilège de Machin, quelle que soit son intensité, pourrait bien n'être pas différent de ce qu'il aurait été si c'était dans une suite que Machin se trouvait au départ. Dans ce cas, l'*effet* d'une *différence* entre la suite et la chambre particulière pourrait bien être nul.

Le point essentiel que nous devons en déduire est celui-ci : lorsque brûlent les châteaux et que roulent les têtes, lorsque les riches sont expropriés et que les privilégiés reçoivent leur juste châtement, les envieux ne se sentent plus de joie parce que justice est faite, parce que leur privation relative a été corrigée. Ils peuvent tirer satisfaction d'une seule action (l'expropriation), voire d'un processus à long terme bien que sa manifestation soit moins spectaculaire que si l'acte était instantané (on peut prendre comme exemple l'érosion des grandes fortunes historiques par le biais de l'imposition). L'inverse devrait aussi être vrai. Si Untel gagne à la loterie ou si sa fille épouse un beau parti, le sentiment d'envie de Martin (s'il en éprouve un) serait provoqué par l'accident, le coup de chance, l'aubaine imméritée qui a comblé Untel, même si après cette aubaine Untel reste encore le plus pauvre des deux. D'autre part, un « état des choses », une inégalité donnée peut ou non engendrer l'envie, indépendamment de l'impression engendrée par l'événement, l'action ou le processus qui en a été la cause.

Brûler les châteaux, disperser les fortunes, ou prendre l'argent des riches pour le donner aux pauvres risque fort de donner satisfaction à l'envieux, mais seulement aussi longtemps que dure la tragédie de la manœuvre qui fait passer d'un « état des choses » à un autre. On ne peut pas rebrûler les châteaux incendiés. L'habitant de la mesure pouvait bien crever d'envie envers le châtelain, il a désormais une bonne raison d'en vouloir à l'avocat jacobin, avec son arrogance et le ci-devant

bien d'Eglise qu'il a réussi à se payer avec sa monnaie de singe (les assignats), et rien ne nous permet de supposer que sa jalousie soit devenue moins intense maintenant que son objet a changé. Si l'inégalité n'est qu'un facteur déclenchant et si la source de l'envie est le caractère envieux, à quoi bon lutter contre les inégalités qui se prêtent au nivellement, quand il y en a toujours tellement d'autres qui ne s'y prêteront pas ?

Sans tenir compte de l'étendue des mesures de nivellement, toute situation réelle imaginable doit encore comporter en abondance des inégalités qui échappent au nivellement et à la compensation, et résistent également à tout autre remède pratique. L'envie est provoquée par la comparaison que fait une personne de sa situation avec celle de certains autres et par sa perception des inégalités. Si une inégalité perçue est éliminée et si la personne en question est de celles qui comparent, ses antennes vont certainement exécuter une semi-rotation et se fixer sur une autre inégalité (à l'égard de laquelle il est relativement démuné) parmi les innombrables qui s'offrent à son regard, *car cette façon de chercher du regard est le propre de celui qui a besoin de comparer sa situation à celle des autres* — sinon il ne serait pas accessible à l'envie.

Exiger que l'on réduise voire élimine certaines inégalités pour soi-disant faire décroître l'envie ne semble pas avoir un motif plus irrésistible d'être accordé que les exigences qui font appel aux idées de justice, d'utilité, de liberté ou celles qui ne s'encombrent d'aucune argumentation morale de renfort. La promesse que l'envie se dissipera est d'ailleurs un appel superflu à la crédulité du démocrate. Le démocrate-social n'a nul besoin de cette promesse ; ce sont des exigences qu'il est de toute manière disposé à approuver. Il a un besoin « existentiel » de barboter dans sa propre idéologie, et de prendre les politiques redistributives de l'Etat pour la production d'une valeur sociale incontestable.

4

La redistribution

Les constitutions « fixes »

Des limites volontairement consenties à son pouvoir par le souverain peuvent désarmer la méfiance, mais elles ne fournissent aucune garantie de la liberté ni de la propriété au-delà de celles que détermine le rapport de forces entre la puissance publique et la capacité privée

Une ceinture de chasteté dont on garde toujours la clé à portée de main retardera tout au plus l'inévitable avant que la nature ne reprenne ses droits.

Dans l'état de nature, les gens disposent de leur existence, de leur liberté et de leur propriété pour réaliser les projets qu'ils ont eux-mêmes choisis. Une longue tradition de la philosophie politique estime que ceci les conduit à s'opposer les uns aux autres, ce qui entraîne des effusions de sang, met les possessions en danger et empêche la production du panier optimal de biens publics. La forme extrême de cette façon de penser, qui prétend par exemple que dans l'état de nature *aucun* bien public ne pourrait être produit, n'a plus tellement cours. On commence à envisager que

l'état de nature soit capable de produire *quelques* biens publics, et qu'il ait de bonnes chances de le faire, mais bien sûr pas autant en nombre ni en quantité qu'une société civile dotée d'un Etat coercitif¹. On suppose donc que lorsqu'elle est dotée d'un Etat, la société devient capable de faire les types de choix qui permettent d'accroître les ressources affectées aux biens publics et de diminuer celles affectées aux biens privés. La conception moderne d'un Etat, dispositif au moyen duquel « la société » pourrait approcher plus exactement la répartition des ressources qu'« *en réalité* elle préfère », met en jeu une croyance bien plus ancienne dans une « volonté générale », une « préférence sociale » ou un « choix collectif » (ou quelque autre animal de la même ménagerie) qui aurait un sens identifiable.

Lorsqu'il les oblige à réaliser la « volonté générale » ou à mettre en pratique les « choix collectifs », l'Etat entre en concurrence avec ses sujets quant à l'usage qu'il convient de faire de ces ressources rares que sont leur liberté et leur propriété personnelles. Il les bride dans ce qu'il leur est ou non loisible de faire, et les force à consacrer une bonne partie de leurs efforts et de leurs biens à réaliser ses projets à lui en lieu et place des leurs propres. La même tradition immémoriale de la pensée politique entend faire admettre qu'en les forçant ainsi, l'Etat les oblige en fait à être plus heureux (ou prospères) qu'ils ne le seraient sans cela, car à moins d'une contrainte violente au moins sous-jacente, ils ne sauraient résoudre les éternels dilemmes de l'état de nature, ceux de la non-coopération et du parasitisme de fait. En même temps, entre l'Etat (qui réussit à maintenir son monopole de la force) et ses sujets (dont l'unique recours de quelque poids est la rébellion, généralement risquée, coûteuse et difficile à organiser), la concurrence est à première vue tellement disproportionnée et si monstrueusement inégale que, si l'Etat

n'asservit pas complètement ses sujets, il faut vraiment fournir des raisons positives pour en expliquer la raison.

On peut difficilement trouver question plus essentielle en philosophie politique. Elle a implicitement trouvé une réponse à chaque fois que les historiens ont su rendre compte de la chute d'un despote, d'une impasse suivie d'un compromis entre un roi et ses barons, ou de la manière dont un Etat donné s'est mis à régir ses sujets suivant la coutume et le droit, ce qui restreignait ses choix, et non en suivant sa propre inspiration de façon discrétionnaire, ce qui ne les aurait pas contraints.

Le présent chapitre est principalement consacré aux conséquences largement involontaires qui découlent de la recherche d'une adhésion au pouvoir par le moyen de la redistribution. Les caractéristiques de la redistribution se forment à partir des efforts faits par l'Etat et par ses sujets pour réaliser (« maximiser ») les fins qu'ils ont choisies, efforts dont les interactions complexes produisent les effets redistributifs. Etant tenues de respecter en gros l'équilibre des forces et des intérêts concernés, elles doivent être telles qu'aucune des parties n'y puisse dans l'immédiat améliorer sa situation. Quant aux accords formalisés entre l'Etat et ses sujets, tels que les lois et constitutions grâce auxquelles l'Etat est censé se retenir de vraiment maximiser ses objectifs, ils peuvent refléter cet équilibre, mais ils peuvent aussi bien ne pas le faire. S'ils le font, les limites aux empiétements de l'Etat à l'encontre des droits privés sur les personnes et les biens sont naturellement fixées par le pouvoir que possèdent les détenteurs des droits en question, et une constitution ou tout autre accord officiel ne fera que proclamer un état de fait. Si ce n'est pas le cas, tout accord de ce genre ne peut être que précaire. En s'y conformant, l'Etat n'est pas dans un état d'équilibre. Ses besoins et ses ambitions finiront par l'amener à tourner, ré-interpréter, amender ou même à violer les lois ou les constitutions. Afin de

mieux exposer leur rôle, ou plutôt les motifs de leur absence patente dans les raisonnements qui suivront, je vais commencer ce chapitre par ce qui pourra paraître une digression sur le règne du droit et les constitutions, entendus comme des accords fermes et définitifs limitant le pouvoir discrétionnaire de l'Etat de disposer de la liberté et de la propriété de ses sujets comme et quand bon lui semble.

Montesquieu pensait bizarrement que la liberté pouvait être définie comme la situation dans laquelle les actions humaines ne pourraient subir qu'une seule contrainte, celle de la loi. Une telle définition, outre d'autres faiblesses, semble reposer sur une sorte de foi implicite dans la qualité de la loi, dans son essence spécifique. A la différence des règles au sens général, qui sont caractérisées par leur source ou la manière dont elles sont imposées (par qui ? Sous peine de quelles sanctions ?), la loi, pour être compatible avec la liberté, doit aussi avoir un *contenu* particulier ; par exemple, on peut la considérer comme bonne, bien intentionnée, voire juste. Quant à une loi qui serait mauvaise, ou bien elle ne mérite pas cette appellation, ou bien on peut s'accorder à dire qu'elle a au moins l'avantage, qui rachète ses défauts, d'imposer une règle là où régnaient l'arbitraire et le chaos. Dans le domaine politique, la loi, même mauvaise, a depuis des temps immémoriaux été hautement prisee comme pouvant réfréner les élans du souverain, et préserver le sujet contre les caprices d'un despote. Restant impartiale (même quand elle est injuste), applicable à tous et prévisible, elle procure une certaine sécurité contre l'exercice aléatoire de son pouvoir par l'Etat. Fait révélateur, la distinction que font les républicains depuis Tite-Live entre la tyrannie et la liberté ne porte pas sur la différence entre une bonne et une mauvaise loi, mais entre le règne des hommes et le règne de la loi. C'est là l'origine de la définition trop confiante de la

liberté dans *l'Esprit des Lois*. Soumettre l'Etat aux lois, même aux lois *qu'il a conçues lui-même* a, chose étrange, paru suffisant pour désarmer son potentiel tyrannique. Ce n'est qu'après l'expérience jacobine que les théoriciens politiques du calibre de Humboldt, Guizot² et John Stuart Mill ont conçu la possibilité d'un Etat astucieux, qui crée pour son propre compte des lois auxquelles il peut obéir sans danger, tout en conservant la possibilité de piétiner les projets des individus pour favoriser les siens propres.

Si le règne de la *seule* loi n'est pas une condition suffisante pour réconcilier de façon admissible les prétentions antagonistes sur la personne et les possessions du sujet et pour le protéger du gros appétit propre à la nature conflictuelle de l'Etat, on ne saurait aspirer à moins qu'au règne de la *bonne* loi. Historiquement, on a recherché deux types de solutions pour obtenir ce bon droit positif. L'une consistait non seulement à obliger le souverain à obéir à ses propres lois, mais également à restreindre ses pouvoirs de législateur en l'obligeant à accepter ce que la Rome républicaine appelait les *legum leges*, des super-lois — ou constitutions — qui peuvent effectivement rendre « illégales » les lois mauvaises. L'autre solution, plus directe, consistait à s'assurer la participation adéquate de tous ceux qui étaient intéressés à la fabrication des lois. L'une et l'autre solution, la « monarchie constitutionnelle » où l'Etat seul est source du droit positif mais dans les limites exclusives fixées par la Constitution³ et la démocratie, où l'Etat conclut avec ses sujets des accords circonstanciels en matière de législation, sont conçues pour garantir une concurrence « juste et équitable » entre les fins publiques et les fins privées. Cette dernière solution est à peu près ce sur quoi l'Angleterre est tombée en 1688, qu'elle a trouvé à son goût et poussé à ses conclusions logiques en 1767 ; depuis lors, une majorité parlementaire est détentrice de la souveraineté ; elle

peut légiférer et gouverner comme bon lui semble. La seule contrainte apportée à son action législative est culturelle. La convergence des solutions constitutionnelle et démocratique correspond en général à celle des Etats-Unis, conçue par les Pères fondateurs avec un rare mélange d'érudition et d'expérience vécue ; on peut ajouter à cela une réussite d'une durée étonnamment longue, dans laquelle l'idée de départ, en plus de la chance, a joué un rôle important, et dont certaines caractéristiques ont été copiées depuis par de nombreux Etats.

L'argument qui prône le port conjoint d'une ceinture et d'une paire de bretelles, c'est-à-dire une constitution « fixe » dans un Etat démocratique où les lois sont de toute façon le résultat de marchés négociés entre ledit Etat et la société civile, est le suivant, relativement subtil : la menace contre la liberté et la propriété des individus peut aussi bien venir du *peuple* souverain que du *monarque* souverain. Le danger se trouvera alors dans la souveraineté du pouvoir et non dans l'identité particulière de celui qui le détient.

Pour des raisons évidentes, une assemblée souveraine, un *démos*, ou ses représentants, et d'autre part un monarque ou dictateur souverain tendent à incarner des dangers différents. Identifier le plus grave des deux est essentiellement affaire de goût personnel. La Convention de Philadelphie, qui vomissait Westminster, ainsi que le Sud sécessionniste qui se rebellait contre la majorité nordiste pensaient généralement que l'assemblée est susceptible d'être plus injuste que le monarque. Mais il est habituellement plus facile d'évoquer l'image d'un tyran personnel que celle de la « tyrannie de la majorité » de Pitt. La pensée démocrate-sociale a d'ailleurs de la peine à réconcilier sa croyance dans la bonté du souverain populaire avec l'approbation de dispositifs constitutionnels qui l'enchaîneraient, l'entraveraient dans sa quête du Bien, et dans certains domaines à

chaque fois qu'il entreprendrait quoi que ce soit d'un peu ambitieux. Il n'est pas étonnant que les Etats-Unis aient connu depuis quelques décennies une tendance à permettre que la séparation des pouvoirs soit neutralisée par des échanges réciproques de fonctions et d'attributions, quand ce n'est pas par leur usurpation unilatérale. Ainsi l'exécutif produit-il une grande quantité de règlements administratifs qui ont force de loi, et le législatif s'empare de la politique étrangère tout en dirigeant l'économie, tandis que le judiciaire commande à la politique sociale et anime les luttes entre les classes et entre les races. Si les trois branches séparées de l'Etat fédéral américain venaient à se fondre dans la faculté de Droit de Harvard [*Harvard Law School*], une grande partie des réalisations se feraient d'une manière moins détournée. (Paradoxalement, ce jour pourrait marquer le début de la fin de l'ascendant des hommes de loi sur la société américaine.)

Il y a quelque chose de terrifiant et de fondamentalement « inique » dans la notion même d'Etat souverain en concurrence avec ses sujets pour l'utilisation des ressources. « Inique », dans le sens tout simple et banal d'une disproportion presque obscène entre la taille et la puissance respectives des protagonistes. Aucune personne isolée n'a de réel pouvoir, tandis que l'idée de se grouper tous ensemble pour mater l'Etat soulève immédiatement une des premières questions que pose l'art de gouverner : pourquoi diable l'Etat les laisserait-il jamais former une telle coalition ? Les dés étant si manifestement pipés à l'encontre de toute personne si peu rebelle que ce soit, on est tout aussi fondé à envisager une révolte préventive et désespérée de la part de ceux qui risquent de se retrouver dans la minorité, que de s'attendre à ce qu'ils se soumettent pacifiquement, conformément aux règles démocratiques, aux appétits de la majorité prévisible.

Accepter des garanties constitutionnelles sera alors

une démarche astucieuse, un geste pour assurer la minorité qu'aucun mal ne lui sera vraiment fait. Dans la mesure où désarmer la défiance de la minorité éventuelle est en quelque sorte une condition nécessaire pour obtenir la signature de tous au bas du contrat social, il peut fort bien se trouver des situations historiques dans lesquelles il sera *en fait rationnel pour l'Etat de proposer de lui-même* des limites à son propre pouvoir si ce qu'il souhaite est de le maximiser. On sait depuis longtemps qu'il peut être rationnel pour le loup de se vêtir d'une peau de mouton et de se retenir pour quelque temps de manger des moutons. On sait depuis toujours qu'il peut être rationnel de faire un pas en arrière pour faire deux pas en avant ; il peut aussi être rationnel de prévenir une objection en étant le premier à l'énoncer, de se vacciner contre une maladie en se l'inoculant, de rouler sous l'effet du coup de poing, de dépenser pour faire une économie, de plier pour ne pas rompre et faire un détour parce que c'est plus rapide.

C'est une chose de dire qu'il est bon pour l'Etat, ou pour la majorité dont l'adhésion lui permettra de gouverner, d'endormir la minorité dans un faux sentiment de sécurité en lui offrant des garanties constitutionnelles. C'en est une autre d'insinuer que c'est le plus souvent ce calcul-là que les Etats ont consciemment dans leur esprit retors quand ils acceptent des constitutions. Ce type d'allégations ne se trouve que dans les interprétations historiques du type complot, qui ont fort peu de chances de jamais correspondre à la réalité. Reconnaître que des constitutions qui imposent des limites au pouvoir peuvent être tout à fait utiles pour des Etats qui cherchent (pour résumer) à maximiser leur puissance n'en contribue pas moins à une meilleure appréciation historique de ces questions. Ceux dont l'entreprise intellectuelle particulière exige que l'on voie dans l'Etat, non pas le lieu géométrique d'une volonté

unique, mais une hiérarchie mouvante et incertaine de volontés diffuses et parfois assez conflictuelles, dont on ne peut dire à coup sûr d'aucune que c'est elle qui prend les décisions de l'Etat, pourraient vouloir suggérer que la hiérarchie tendra, même maladroitement, à tâtonner jusqu'aux choix qui auront le plus de chances de promouvoir son propre bien composite, formé d'éléments de survie, de stabilité, de sécurité, de croissance, et ainsi de suite. Le fait qu'en trébuchant ainsi à l'aveuglette, les Etats n'atteignent pas toujours des résultats dignes de ce nom mais se cassent de temps en temps la figure n'invalide pas nécessairement cette opinion. Cela peut indiquer simplement que s'il existe un instinct institutionnel déterminant la conduite de l'Etat, celui-ci n'est pas infaillible ; mais on ne s'attend pas non plus à ce qu'il le soit.

Lors de sa brillante exploration de certains paradoxes de la rationalité, Jon Elster suggère qu'une société qui se ligote au moyen d'une constitution (en réalité, c'est l'Etat qui est ligoté, mais la distinction entre l'Etat et la société n'a pas de rapport avec l'objectif visé par Elster) suit la même rationalité qu'Ulysse qui se fit attacher au mât pour résister aux chants des sirènes⁴. Si Ulysse n'était pas du tout tenté par les sirènes, s'il était sûr de pouvoir résister à la tentation, ou si encore il avait la ferme intention d'y céder, il ne désirerait pas être ligoté au mât. Se munir d'une « constitution » lui interdisant de faire ce qu'il ne veut pas faire est rationnel dans la mesure où l'Etat veut s'assurer contre ses propres changements d'avis, contre les faiblesses de sa volonté propre. Qu'Ulysse représente la société, ou l'Etat, ou une génération voyant à long terme qui essaye d'engager les générations futures, c'est le souci de ses intérêts propres qui le fait agir. Il a *vraiment* peur des sirènes. Bien entendu, il y a aussi ses compagnons de l'équipage, mais ce n'est pas pour répondre à leurs préoccupations *à eux* qu'il se fait ligoter.

Ma conception est différente. Elle affirme que tout ce que l'Etat-Ulysse offre spontanément de faire pour restreindre sa propre liberté de choix vient de ce qu'il a lu dans la tête des autres membres de l'équipage, de leur peur à eux des sirènes, et du peu de confiance qu'ils ont dans son caractère à lui. Ce n'est pas le calcul d'un seul intérêt face à une contingence donnée mais la prise en compte d'au moins deux d'entre eux, celui des gouvernés aussi bien que celui du gouvernant. Si Ulysse demande qu'on l'attache, c'est parce qu'il craint que son équipage ne cherche à se débarrasser d'un capitaine aussi dangereux.

L'analogie avec les Etats et leurs constitutions est cependant faussée par la nature des liens. Ligoté à son mât, Ulysse reste incapable de se défaire de ses entraves. Seuls les marins peuvent le délivrer. Un Etat lié par une « loi des lois », comme il conserve en même temps le monopole de la police des lois, peut toujours *dénouer ses liens*. Il ne serait pas un Etat souverain s'il ne le pouvait pas. L'analogie qui le compare à Ulysse et ses compagnons à l'approche de Charybde et Scylla n'est pas la bonne ; c'est celle de la dame dont le seigneur, rassuré par la ceinture de chasteté qu'elle porte, part tranquillement à la guerre tandis que celle-ci, enfin maîtresse de sa personne, suspend la clé du cadenas de la ceinture à la colonne de son lit.

La maîtrise ultime de l'Etat sur la Constitution est masquée, dans des pays possédant une constitution écrite du type franco-américain, parce qu'il y est inscrit qu'un gardien spécial de la Constitution, la Cour suprême aux Etats-Unis ou le Conseil constitutionnel en France, en surveillera l'observance. Or, ce gardien doit nécessairement faire partie soit de l'Etat, soit de la société civile. Il ne peut se trouver dans un troisième lieu, en dehors ou « au-dessus » des deux autres. S'il fait partie de la société civile, alors il est soumis à l'Etat, et peut en dernier ressort être contraint de ne pas

dénoncer une violation de la Constitution. D'ailleurs, s'il le fait, il peut voir sa dénonciation dénoncée à son tour par un autre « gardien de la Constitution » nommé exprès pour le remplacer. La question n'est manifestement pas de savoir si cela est réalisable ni si l'on peut trouver des mots pour prétendre que la Constitution reste de ce fait « réellement » respectée, à un niveau plus élevé que précédemment, mais plutôt de savoir si le jeu en vaut la chandelle. La nature suivra son cours et le cadenas de la ceinture de chasteté sera ouvert, sans doute au nom d'une chasteté *réelle* (par opposition à une chasteté *formelle*), essentiellement en fonction de la différence entre le soutien politique acquis et celui perdu par cette manœuvre (à savoir : l'État peut-il politiquement se permettre de le faire ? Et peut-il se permettre de *ne pas* le faire ?) et aussi de ce qu'une action contraire à la Constitution peut apporter à ses objectifs autres que la simple survie politique.

En revanche, si le gardien de la Constitution fait partie de l'État, on peut présumer qu'il n'aura pas une conception du bien public bien distincte ni très divergente ni, ce qui en pratique est impossible à distinguer, une analyse distincte et très divergente de l'avantage net qu'on peut se procurer en interprétant la Constitution d'une manière ou d'une autre. La « séparation des pouvoirs » et l'« indépendance du judiciaire » ont cependant pour objet d'ébranler cette supposition. Leur fonction affichée est de rendre tout à fait possible l'apparition d'une telle divergence. Le dispositif qui jusqu'à la guerre de Crimée assurait l'indépendance des officiers de l'armée anglaise en les rendant propriétaires de leurs titres d'officier (en fait, en les forçant à les posséder) devait garantir que l'intérêt de l'armée ne divergerait pas de celui des propriétaires et ne pourrait donc devenir un instrument de l'absolutisme royal. Le procédé qui consistait en France à vendre les charges des magistrats, héréditaires et transmissibles,

eut pour effet (quoique totalement non intentionnel) de permettre finalement qu'une divergence d'intérêts s'installât entre la monarchie et les Parlements à un tel point qu'en 1771, lorsqu'ils se trouvèrent confrontés à un adversaire fort résolu en la personne de Maupeou, ils furent expropriés et ceux d'entre eux qui étaient loyaux ou complaisants devinrent des fonctionnaires d'Etat salariés.

Bien sûr, quand le gardien de la Constitution est la créature du précédent détenteur du pouvoir, l'émanation d'une majorité passée, il y a beaucoup de chances pour qu'il y ait divergence. La Cour suprême des Etats-Unis confrontée au « New Deal », le Conseil constitutionnel français confronté au gouvernement socialiste de la V^e République d'après 1981, en sont des exemples typiques. La Cour suprême fit obstruction à certaines mesures législatives de Roosevelt qui s'attaquaient aux droits de propriété ou les retarda, jusqu'à ce qu'elle fit machine arrière en 1937, pressentant que même si le projet de loi de l'Administration visant à la « réformer » se heurtait aux butoirs salutaires maintenus par le bicaméralisme, il était cependant inopportun que la Cour suprême parût s'opposer à tout coup à la majorité démocratique. (On obéit à la légitimité si celle-ci ne nous donne pas d'ordres trop souvent.) Avec le temps, étant donnée la mortalité moyenne des titulaires nommés à vie, la Cour suprême finira par penser de la même manière que le pouvoir en place, mais un brusque changement de régime peut créer des problèmes à court terme. Cependant, même ceux-ci ne dissuaderont qu'un Etat débonnaire, un Etat du type qu'il n'est pas terriblement important de dissuader de toute façon, car il a bien peu de chances d'entretenir des projets de violer la Constitution ayant un énorme impact à court terme sur les droits de ses sujets. Il est clair qu'aucune incompatibilité possible avec la Constitution de 1958 n'aurait dissuadé l'écrasante majorité socialo-commu-

niste de l'Assemblée nationale française de nationaliser les banques et la plupart des grandes entreprises industrielles en 1981⁵. On avait parfaitement bien compris d'un côté comme de l'autre que le Conseil constitutionnel pourrait bien ne pas survivre s'il repoussait ce projet de loi.

Un conflit vraiment radical entre la conception du droit incarnée par la Constitution et celle du bien public proposé par l'Etat, surtout à « l'aube d'une ère nouvelle » quand il y a une forte rupture de continuité, reflète une situation révolutionnaire, ou un coup d'état (ou l'un se surajoutant à l'autre, comme dans la Russie de novembre 1917). Faire disparaître une vieille constitution ne demande à ces moments-là qu'un effort minime au milieu d'une avalanche d'autres bien plus impressionnants. Face à des divergences moins radicales, une constitution fixe peut le rester... jusqu'à ce qu'elle soit amendée.

Changer la « loi des lois » est une entreprise qui peut tout à fait différer en degré, mais certainement pas en nature, de la modification d'une loi ordinaire ou d'une institution encore moins solennelle (et s'il existe une règle fixant la manière dont la loi des lois peut être amendée, cette règle-là peut elle-même être changée, car en dernière analyse il est toujours possible, en proposant une distribution particulière des avantages et des charges qui en résulteront, de mobiliser à l'appui de cette réforme un soutien politique suffisant pour l'emporter). Au pire, cela implique peut-être beaucoup plus de débats et de retards dans la procédure, et peut aussi exiger une plus grande marge d'écart entre partisans et opposants. Dans ce cas, une constitution qui chercherait à protéger la liberté et la propriété du sujet contre certains types d'ingérences de l'Etat procure une garantie authentique contre les tentatives *mollement menées* par un Etat qui ne serait que marginalement motivé. Cela est cependant vrai de n'importe quel

statu quo, qu'il soit officiellement proclamé par la Constitution ou ne tienne qu'aux habitudes quotidiennes, car tout statu quo constitue un obstacle et un motif de frictions.

C'est le métier de tout Etat, depuis la dictature la plus arbitrairement répressive jusqu'à la communauté la plus indiscutablement légitime, que d'ajuster ses politiques afin de combiner au mieux de ses intérêts le soutien et l'opposition qu'elles engendrent. Bien qu'à un tel degré de généralité cette affirmation sonne presque creux, elle aide au moins à faire justice de cette notion de « loi des lois » comme rempart ultime, comme « contrainte absolue » qui forcerait l'Etat à s'arrêter net, et à l'abri de laquelle le sujet isolé pourrait se laisser aller en toute confiance.

L'achat d'une clientèle

*C'est avec l'argent de la minorité qu'il faut payer la majorité :
cette condition ne laisse guère à l'Etat le choix du système
redistributif à imposer*

Dans la politique de la concurrence électorale, ce que l'on gagne est un pouvoir sans aucun profit.

On peut distinguer une société donnée vivant dans l'état de nature, vierge de toute marque d'un Etat, par son ensemble bien particulier de « distributions initiales » de tous les attributs inégaux qui distinguent ses membres. Celles-ci, comme nous l'avons vu dans un contexte différent, sont virtuellement innombrables. Les diverses « distributions », sans cesse mouvantes au cours des âges, ne sont « initiales » que dans le sens où, logiquement, elles sont antérieures aux activités de l'Etat. Il n'y en a qu'un nombre relativement restreint qui soit accessible au nivellement. Si l'on impose un Etat à cette société-là, et si celui-ci s'en remet à

l'adhésion de ses sujets pour rester au pouvoir, il peut trouver avantageux — et dans des conditions concurrentielles il le fera sûrement — d'offrir de modifier une « distribution initiale » quelconque de manière que la redistribution lui procure un soutien accru (en termes d'influence ou de suffrages, ou tout « mélange » éventuel des deux qu'il estime important pour le pouvoir).

Une telle offre de redistribution dépend évidemment de la « distribution » initiale. Par exemple, dans une société où certaines personnes en sauraient beaucoup et d'autres fort peu, où le savoir serait prisé par ces deux groupes et où l'absorption des connaissances se ferait sans douleur (vaste programme !), l'Etat pourrait bien se gagner des appuis en obligeant les savants, au lieu de se cultiver et de profiter de leur savoir, à donner des cours aux ignorants. De même, si certains possèdent de vastes terres et que d'autres en aient peu, on pourra avantageusement forcer les premiers à en donner aux seconds. Une offre redistributive allant dans l'autre sens, impliquant des transferts des démunis vers les nantis, se révélerait probablement inférieure à cet égard, car il y aurait beaucoup moins à transférer. Des transferts dans le sens pauvre-riche, dans des circonstances démocratiques habituelles, produisent un solde moins favorable — en fait carrément négatif — entre le soutien gagné et celui qui est perdu.

S'il existe un nombre *quelconque* d'inégalités (même si seules quelques-unes se prêtent vraiment au nivellement), l'Etat peut du moins proposer (ou faire semblant) de niveler un certain nombre d'entre elles. Si c'est ce qui se passe, il est impossible, à partir des seules distributions initiales, de prédire quelle sera l'offre de redistribution la plus efficace. Même la supposition que les transferts des nantis vers les démunis (plutôt que l'inverse) sont politiquement supérieurs ne sera peut-être pas valable si la capacité d'influence est plus

importante que les suffrages, et si ce sont les nantis qui la possèdent⁶.

Pour qu'une solution déterminée soit possible, il serait utile qu'il existe une culture politique où la plupart des inégalités soient admises comme intangibles, de sorte que ni l'Etat, ni ses concurrents ne les incluent dans une offre de redistribution. Dans une culture de ce type, par exemple, il serait permis que les enfants soient élevés par leurs parents (inégaux) ; on serait dispensé de partager les biens ne produisant pas de revenus ; les gens pourraient s'habiller de manière différente, les travaux pénibles seraient faits par ceux qui ne peuvent rien trouver d'autre, etc. Il est clair qu'on ne trouve pas ce type de culture dans toutes les sociétés, mais celles que nous disons fondées sur l'adhésion en sont généralement dotées. Donc, la culture va réduire la variété possible des offres politiques. Néanmoins, pour éliminer a priori tout programme extravagant et autres Révolution culturelle, il vaudra mieux commencer par envisager une société où il n'existe qu'une seule inégalité qui soit « politiquement perçue », à savoir la quantité d'argent que possèdent les gens.

L'argent paraît être le candidat naturel à la redistribution, parce que, contrairement à la quasi-totalité des différences interpersonnelles, il est par excellence* mesurable, divisible et transférable⁷. Mais il a également un avantage plus subtil. Au moins conceptuellement, on peut imaginer des processus politiques qui se développent, atteignent leurs objectifs et, de ce fait, parviennent à leur terme. La lutte des classes entre le capital et le prolétariat est conçue par la pensée marxiste comme un processus de ce type. Dès que cette lutte finale est achevée, et qu'il ne reste plus de classe exploitée que l'Etat puisse opprimer, la politique s'arrête complète-

* En français dans le texte [N.d.T.].

ment et l'Etat s'évanouit. De même, si la politique concernait les *latifundia* et les paysans sans terre, ou les privilèges de la noblesse ou ceux du clergé, ou d'autres inégalités similaires qui, une fois nivelées, le *demeureraient*, l'achat par l'Etat d'une clientèle au moyen de la redistribution ne serait qu'un épisode, une démarche accomplie une fois pour toutes. Au mieux, on pourrait dire que l'histoire est faite de ce genre d'épisodes successifs. Cependant, si c'est l'argent qui est la cible du nivellement, la politique démocratique peut conserver un sens tout en se perpétuant comme la recherche permanente d'un équilibre introuvable.

On en appréciera bien mieux la raison si on se rappelle la distinction simpliste que les gens ont trop tendance à faire entre l'« égalité des chances » et l'« égalité des résultats finaux ». On entend parfois les égalitaristes modérés prétendre que ce sont les *chances* qui devraient être égales, alors que les états *finaux* produits par cette égalisation devraient être laissés en l'état (ce qui relève de la prestidigitation, mais ce n'est pas ici la question). Pierre et Paul devraient avoir « les mêmes chances » d'atteindre un niveau quelconque de revenu ou de fortune, mais si en fin de compte Pierre devenait plus riche, il ne serait pas obligatoire de le voler pour subventionner Paul. Cependant, l'inégalité de revenu ou de fortune peut à son tour résulter de tout un monde d'inégalités antérieures, dont certaines peuvent être égalisées (mais alors on interviendra de façon permanente dans certains résultats au moins ; l'enseignement « gratuit » et obligatoire doit bien être payé par quelqu'un) alors que d'autres ne le peuvent pas. Si Pierre a réellement gagné plus d'argent, alors il *faut* que certaines des inégalités anciennes subsistent encore, et qu'il en ait profité.

Il suffit d'un peu de réflexion pour se rendre compte qu'il n'existe pas d'autre test de l'égalité des chances que chacun a de gagner de l'argent que l'argent qu'ils

gagnent effectivement. Car, une fois qu'on a aboli l'héritage du capital, que tout le monde va à la même école et que toutes les filles subissent une opération de chirurgie esthétique à dix-huit ans, il existe encore quatre-vingt-dix-neuf raisons connues de tous pour qu'une personne ait une situation matérielle plus élevée qu'une autre. Si on éliminait aussi ces raisons connues (comme les parents des enfants en cause) et s'il était impossible d'hériter d'une capacité plus grande que le voisin, il nous resterait la foule des inconnues résiduelles habituellement subsumées sous le nom de « chance ».

Cela n'empêche nécessairement personne de choisir une définition stipulative quelconque de l'égalité des chances, en choisissant d'en faire un sous-ensemble arbitraire (par exemple une scolarité identique, la « carrière ouverte aux talents » plus la fourniture de prêts sans garantie à montant fixe pour permettre de monter une affaire, en excluant tout le reste, du genre « se trouver être au bon endroit au moment qu'il faut ») de l'ensemble des raisons qui font que les résultats finaux sont différents. On pourrait aussi stipuler que tous ceux qui ont dansé avec la jeune fille la plus recherchée lors d'un bal sont réputés avoir eu une chance égale de gagner son affection. Et si elle a donné sa préférence à l'un plutôt que d'accorder également son affection à tous, ce serait par pur hasard.

La question n'est pas seulement que l'« égalité des chances » est un concept douteux, ni qu'en pratique les égalitaristes conséquents doivent se soucier des *résultats finaux* (car en réalité c'est bien comme cela que l'on fait pour « égaliser les chances »), même si ces deux conclusions-là sont bien assez établies. Le problème est plutôt qu'à chaque fois que l'on égalise des résultats, il subsiste une inégalité des chances sous-jacente suffisante pour *faire rapidement réapparaître des résultats inégaux*. Ce ne seront pas les mêmes résultats, à l'identique. Qu'on l'ait cherché ou non, il faut bien que la redistribution

ait quelque influence sur les *déterminants* d'une répartition, ne serait-ce que par ses effets si souvent mentionnés sur la motivation, l'idée étant que si on passe son temps à lui piquer ses œufs d'or, la poule finira par cesser d'en pondre. Il n'empêche, une nouvelle distribution inégale se produira presque instantanément. Il faudrait que la redistribution soit périodique (déterminée annuellement ?) ou parfaitement continue (par prélèvement à la source). De toutes manières, il n'y a aucun danger que l'Etat, ayant eu raison des inégalités de fortune, vide de sens son propre rôle sans le faire exprès et « se mette lui-même au chômage ».

Pour examiner la conduite de l'Etat dans la concurrence politique, quelques-unes des raisons que nous avons citées nous conduiront à faire (pour l'instant) l'hypothèse simplificatrice suivante : la société qu'il gouverne est une masse inorganisée de personnes ; elle n'est pas constituée en groupes, métiers, couches ou classes sociales à partir d'inégalités matérielles ou morales. Nous dirons que c'est une société démocratique idéale au sens de Rousseau, en ce qu'elle ne se divise pas en sous-sociétés, chacune ayant sa propre « volonté générale », en conflit avec la « vraie » volonté générale. Il n'existe pas d'intermédiaires, historiques ou fonctionnels, personnels ou institutionnels, entre l'individu et l'Etat. Même si les gens sont ainsi rendus homogènes, j'entends néanmoins supposer que les sommes d'argent qu'ils possèdent sont fort différentes, en raison d'une « inégalité des chances » ou — expression moins sujette à controverse — parce qu'ils ont eu plus ou moins de chance.

De façon aussi peu réaliste mais tout à fait pratique, je me propose en outre de supposer que les choix politiques de chacun sont entièrement déterminés par l'intérêt matériel, et au sens étroit du terme qui plus est : il n'y a pas d'altruisme, pas de fausse conscience, pas de jalousies ni de particularismes. Lorsqu'on leur

en donne l'occasion, les gens choisissent la politique qui leur donne davantage d'argent ou qui leur en prend moins, et rien de plus.

Les autres hypothèses simplificatrices dont nous avons besoin sont moins tirées par les cheveux. Les règles démocratiques de base sont applicables. L'accès au pouvoir d'Etat est accordé à un candidat sur la base d'une comparaison d'offres politiques concurrentes ouvertes, affichant les projets redistributifs. Le détenteur actuel *est* l'Etat. Si on accordait le pouvoir à un autre concurrent, c'est *lui* qui serait l'Etat. Ce pouvoir, il le possède pour une période spécifique. Une disposition existe prévoyant une annulation prématurée, la révocation, au cas où la conduite de l'Etat constituerait une violation des conditions énoncées dans l'offre publique de départ. Sans cette révocation, et si la durée de la possession assurée du pouvoir était assez longue, l'Etat pourrait promettre une chose et en faire une autre, inculquant à la société des goûts nouveaux, des habitudes et des dépendances nouvelles et se créant un soutien pour ce qu'il fait et non pour ce qu'il avait promis de faire. Même si ces choses-là se produisent manifestement dans la vie politique (car autrement il serait impossible de gouverner), notre analyse deviendrait terriblement compliquée si nous ne l'excluons pas en postulant que la révocation est facilement réalisable. L'accès au pouvoir d'Etat est décidé à la majorité simple des votes, au suffrage universel à bulletin secret. L'accès à la compétition politique est libre, c'est-à-dire que tout le monde peut faire une offre.

D'après ces hypothèses, à l'expiration de chaque période de détention du pouvoir, il y aura une surenchère entre l'Etat et l'opposition à la recherche des suffrages. Celui qui aura fait l'offre la plus avantageuse sera, au moment voulu, le titulaire du nouveau pouvoir. Mais cette offre la plus avantageuse, quelle est-elle ? Ni l'Etat, ni ses concurrents n'ont aucun argent à offrir

qui n'appartienne déjà à quelque membre la société civile. Par conséquent, ni l'un ni l'autre ne peut offrir à la société civile dans son ensemble une somme totale nette supérieure à zéro. Cependant, l'un et l'autre peuvent offrir à quelques-uns de leur donner de l'argent en confisquant à d'autres une somme au moins égale. (Cela facilite l'exposé si on considère à ce stade que la collecte des impôts est une opération qui ne coûte rien.) La stratégie redistributive qu'une telle offre représente peut être comparée à une offre de services à prix discriminatoires, certains suffrages étant achetés à des prix positifs, et d'autres à des prix négatifs, à la condition essentielle que si l'offre en question est gagnante, les gens à qui on a offert un prix négatif pour leurs suffrages devront de toute façon payer, de quelque manière qu'ils aient voté. (Comme on peut éventuellement s'en rendre compte d'emblée, les gens à qui on a offert un prix négatif pour leurs suffrages peuvent rationnellement voter soit pour, soit contre l'offre en question, suivant le montant qu'une offre concurrente leur ferait payer si elle devait l'emporter.)

Notre argumentation ne perdra rien si nous modélisons une forme de bipartisme et considérons deux offres rivales, l'une présentée par l'Etat titulaire et l'autre par l'opposition (qui peut bien sûr être une coalition), tout en supposant que l'entrée en lice des concurrents potentiels est suffisamment aisée pour empêcher l'Etat et son opposition d'en venir à des accords de collusion pour se partager le butin et sous-payer les suffrages. (A dire vrai, le système politique américain a ces dernières années montré des symptômes de *collusion* croissante, sous la forme d'une commission bipartis se substituant à une législature de type conflictuel, où la *concurrence* avait produit un blocage sur des questions comme le déficit budgétaire ou l'absence de contrôle sur les dépenses de « sécurité sociale ». Cependant, malgré l'attrait de la collusion, la facilité d'entrée pour les

nouveaux concurrents et nombre d'autres éléments concurrentiels intrinsèques font qu'il est à mon avis improbable qu'un gouvernement de commissions bipartis puisse l'emporter durablement sur la rivalité de base entre « ceux qui sont aux affaires » et « ceux qui n'y sont pas ».)

Si la société n'est différenciée que par la richesse, l'Etat et l'opposition n'ont que deux rôles possibles à se partager, celui de champion des riches et celui de champion des pauvres. Il se peut que le choix du rôle soit décidé par un quelconque accident de l'histoire ; pour notre propos, il pourrait tout aussi bien être décidé en jouant à pile ou face. L'offre gagnante doit attirer 51 %* des suffrages. Il y a donc toujours 49 % des gens dont l'argent peut servir à acheter les suffrages des 51 %. Ce serait gaspiller l'argent que d'acheter un pourcentage plus élevé de suffrages. Aucun soumissionnaire rationnel ne devrait d'après ces hypothèses faire une offre de prix positifs à plus de 51 %. S'il le faisait, cela impliquerait qu'il prenne de l'argent à moins de 49 %. Il devrait proposer de distribuer un moindre total à davantage de gens. En essayant de s'assurer trop de suffrages, il serait réduit à offrir un prix plus bas pour chacun d'eux. Un concurrent pourrait surenchérir sur lui si, comme on l'enseigne aux futurs généraux, il concentrait son feu pour obtenir la petite majorité nécessaire et suffisante. Dans cette lutte politique simplifiée, tout résultat électoral autre qu'un virtuel *ex aequo* prouverait qu'un concurrent au moins n'a pas fait le bon calcul et a pratiquement offert à l'autre sa victoire.

Jusqu'ici, tout va bien ; ce modèle simplifié reproduit

* En réalité, 50 % plus un. Mais il est certainement plus réaliste de laisser une marge de 2 % (moins un) pour le centre, l'« électeur médian » de ce modèle étant dans la réalité bien plus difficile à trouver que cela [F.G.].

comme il convient la tendance complexe du monde réel à transformer en scrutins très serrés les élections démocratiques dans les systèmes à deux partis où des professionnels compétents s'efforcent des deux côtés de chanter à chacun la chanson qu'il veut entendre et d'ajuster avec précision leurs promesses électorales. Ce qui, apparemment, reste indéterminé est le nom du gagnant. On sait que l'offre la plus élevée est gagnante, mais on ne connaît pas les termes spécifiques des offres qui sont en lice.

Supposons arbitrairement (si nous le faisons, cette argumentation n'y gagnera pas un avantage immérité) que l'on puisse se procurer disons dix fois plus d'impôts en imposant la moitié riche de la société qu'en imposant les pauvres qui constituent l'autre moitié, et que les deux candidats au pouvoir d'Etat aient le choix de proposer qu'on impose soit les riches soit les pauvres, mais pas les deux en même temps. Cette condition rend la redistribution agréablement transparente, même s'il est bien entendu tout à fait possible de redistribuer sans la respecter. Supposons alors que les deux concurrents aient la même conception de la capacité imposable, et n'essaient donc pas d'en prendre davantage à une moitié quelconque de la société. La « capacité imposable » est un concept plutôt nébuleux sur lequel il me faudra revenir plus tard quand j'étudierai les causes du brassage à vide. On l'emploie habituellement dans le sens d'une capacité économique, liée aux effets des divers degrés d'imposition sur le revenu imposable, la production, les efforts et l'esprit d'entreprise⁸ (l'hypothèse implicite étant que pour tout le monde l'accomplissement volontaire des tâches dépend, entre autres, de la sévérité des impositions qui leur sont appliquées). J'emploie ce concept à la fois dans ce sens-là et dans un autre, qui lui est voisin, comme une relation entre le niveau d'imposition et la disposition des sujets à se conformer aux règles d'un système politique dans lequel une part

donnée de leur revenu ou leur patrimoine leur est soustraite (l'hypothèse implicite étant que plus cette part est grande et moins le sujet se sent tenu de respecter les règles au nom desquelles on le force à abandonner un tel montant). « Capacité » suggère qu'il y a une limite au-delà de laquelle la tolérance économique et politique à l'imposition se met à décroître, peut-être très abruptement. La signification économique, comme la signification politique, de ce concept est encore nébuleuse. Personne n'a encore, et de façon convaincante, décrit la forme de cette relation, et personne n'en a mesuré les limites. Une discussion à ce propos a toutes les chances de dégénérer en un pur assaut d'éloquence. Cependant, à moins qu'on ne soit prêt à admettre que ces limites existent pour toute société à n'importe quel moment de son évolution historique, et que seule l'histoire, c'est-à-dire une longue période ou des événements majeurs sur une période brève, peut les changer substantiellement, un grand nombre de phénomènes sociaux doivent demeurer incompréhensibles. Dans le contexte des questions qui nous occupent, il n'y aurait par exemple aucune raison intelligible pour que, poussé par la concurrence démocratique, l'Etat ne soumette pas de larges portions de la société, peut-être même une bonne moitié, à des taux marginaux d'imposition de cent pour cent.

(S'il n'existe pas une telle « capacité imposable », montant que l'imposition ne saurait excéder sans entraîner une forte probabilité d'anomie politique et économique, de turbulence, de désobéissance civile et autres dysfonctionnements moins clairement identifiables, dont la nature particulière ne saurait être prévue mais dont le caractère intolérable reste incontesté, on devrait pouvoir dès demain taxer tout le monde à cent pour cent — « de chacun selon ses capacités » — et entretenir tout le monde aux frais de l'Etat — « à chacun selon ses besoins » — sans être obligé de faire transiter la

société par une phase de dictature du prolétariat. Malgré son apparente commodité, ce programme ne peut même pas vraiment plaire aux adeptes de l'orthodoxie marxiste qui, s'ils avaient le choix, préféreraient probablement admettre que la capacité imposable est limitée plutôt que d'abandonner l'exigence d'un changement fondamental des « relations de production », c'est-à-dire ne plus exiger l'abolition de la propriété privée capitaliste.)

Puisque l'offre gagnante est celle qui est « acceptée » par, disons, 51 % des votants, les deux concurrents vont essayer de trouver la combinaison gagnante de « prix » positifs et négatifs pour les 49 % les plus riches, les 49 % les plus pauvres et les 2 % situés au centre de l'électorat.

Premier cas : le parti des riches peut proposer que l'on impose les pauvres, redistribuant l'argent ainsi collecté aux électeurs de son propre groupe et (afin de former une coalition majoritaire) à ceux du centre. Le parti des pauvres peut symétriquement proposer qu'on impose les riches et transfère les recettes à ses propres électeurs pauvres et à ceux du centre. Le tableau 1 montre ce qu'on obtiendrait alors :

TABLEAU 1

	<i>Le parti des riches propose</i>	<i>Le parti des pauvres propose</i>
Aux riches	} 1	- 10
A la classe moyenne		} 10
Aux pauvres	- 1	
	0	0

Deuxième cas : cependant, les riches se rendraient immédiatement compte que leur offre 1 serait sûrement rejetée, car il y a plus d'argent disponible pour acheter

les suffrages du centre en imposant la moitié la plus riche de la société qu'avec les impôts de la moitié la plus pauvre. Ils doivent donc se donner des airs de parti des pauvres et se retourner contre leurs électeurs. (C'est, bien sûr, ce que font les riches dans la réalité démocratique.) Le tableau 2 montre à quoi les offres ressembleront alors :

TABLEAU 2

	<i>Le parti des riches propose</i>	<i>Le parti des pauvres propose</i>
Aux riches	— 9	— 10
A la classe moyenne	9	
Aux pauvres	<u>0</u>	<u>10</u>
	0	0

Troisième cas : dans le deuxième cas, les riches gagneraient. Ils obtiendraient l'accord des riches qui préfèrent un impôt de 9 plutôt que 10, et du centre dont les électeurs préfèrent recevoir tout le butin plutôt que d'avoir à le partager avec les pauvres. Cependant, « viser le milieu du terrain » est une stratégie que chacun des deux groupes peut employer ; s'ils veulent rester dans la course, ils doivent s'y astreindre tous les deux. Ainsi le résultat sera celui indiqué au tableau 3 :

TABLEAU 3

	<i>Le parti des riches propose</i>	<i>Le parti des pauvres propose</i>
Aux riches	— 9	— 10
A la classe moyenne	9	9
Aux pauvres	<u>0</u>	<u>1</u>
	0	0

Là, aucun des deux concurrents ne peut encore améliorer son offre. Logiquement, ils sont tous deux également à même de s'assurer l'adhésion de la majorité. L'offre des riches a les suffrages des riches, et l'offre des pauvres les suffrages des pauvres. Ceux du centre vont indifféremment à l'une ou l'autre. Il est également rationnel pour eux de se joindre à la moitié supérieure ou à la moitié inférieure de la société ou de jouer à pile ou face⁹.

Le lecteur astucieux aura deviné que le simple mécanisme que nous venons de mettre à nu, et qui détermine la politique redistributive d'une démocratie, continuerait à fonctionner, *mutatis mutandis*, dans un contexte où la Constitution interdirait de redistribuer. (On a cru pendant un certain temps que les 5^e et 14^e Amendements à la Constitution américaine étaient là pour ça¹⁰.) S'il n'existe pas de moyen d'y échapper, peut-être peut-on, en apprivoisant le gardien de la Constitution, l'amender, la moderniser, l'ajuster aux circonstances qui, n'est-ce pas, ne sont décidément plus les mêmes ? Au lieu de cinquante pour cent, c'est alors la majorité qualifiée nécessaire pour modifier la Constitution qui devient la ligne de partage de la société entre le haut et le bas, entre les riches et les pauvres. La somme qui peut servir à bâtir une offre redistributive capable d'assurer un soutien suffisant pour amender la Constitution — du moins si on fait l'hypothèse que le suffrage ne dépend que des offres d'argent public en concurrence — est l'argent que l'on pourra prendre à la minorité de blocage si la Constitution est amendée¹¹.

Cette mécanique artificielle de la soumission des offres politiques concurrentielles, qui produit le résultat également artificiel d'une indétermination électorale magnifiquement équilibrée, doit bien sûr être reçue avec un brin de scepticisme. Ni l'Etat, ni son opposition, même s'ils sont de froids professionnels tout à fait compétents pour concevoir des programmes électoraux,

ne seraient capables de mettre au point des stratégies de séduction ayant la précision voulue pour le résultat dont nous parlons. On ne peut pas non plus compter que tous les électeurs soient capables de comprendre et d'évaluer précisément les prix offerts pour leur soutien, c'est-à-dire l'incidence sur leur revenu de politiques redistributives complexes. Bon nombre d'entre elles pourraient être présentées comme plus lucratives pour les gagnants ou moins coûteuses pour les perdants qu'elles ne le seraient dans la réalité. L'ignorance, le caractère imprévisible de l'incidence réelle* et l'opacité du tissu social et économique, handicaperaient non seulement l'électorat mais aussi ceux qui recherchent son suffrage**. Même si les deux concurrents utilisaient les mêmes données, les mêmes enquêtes vendues par les mêmes instituts de sondage, ils ne pourraient prendre le risque de naviguer si près l'un de l'autre. Dans les faits, ce terrain du centre tant convoité est forcément plus large que dans notre illustration, et ce qu'il gagne à la redistribution moins exclusivement attribué.

Néanmoins, malgré son caractère artificiel, observer le fonctionnement de notre mécanisme simplifié de la démocratie électorale est plus utile que d'enregistrer bêtement le produit de ses interactions. Cela confirme de la manière la plus simple possible une hypothèse intuitivement plausible : que l'intérêt matériel est insuf-

* L'incidence d'un impôt ou d'une subvention est la part qui frappe ou favorise réellement une personne. L'incidence est généralement d'autant plus forte que le facteur de production taxé ou subventionné est plus spécifique et moins mobile. Dans le cas d'une redistribution par privilège de monopole, on parle de *protection effective* [F.G.].

** Rien n'est plus facile que d'énumérer des politiques dont l'opinion croit dur comme fer qu'elles favorisent les pauvres alors que c'est exactement l'inverse : cf. le chapitre « Robin des Bois est un vendu » dans David Friedman, *Vers une société sans Etat*, Les Belles Lettres, 1992 [F.G.].

fisant pour déterminer si le pouvoir sera attribué à l'un des candidats plutôt qu'à l'autre, car ceux-ci, même s'ils brandissent des drapeaux différents, finissent dans le fond par faire appel aux mêmes intérêts, qu'ils attirent en proposant la même somme. Le corollaire plus connu de cette réalité est la « convergence des programmes », la tendance (que d'aucuns prennent pour une « force » de la démocratie) à restreindre la gamme à l'intérieur de laquelle les programmes demeurent électoralement viables (de même que les « images » que doivent présenter les candidats à des postes élevés). Le revers de cette médaille est bien entendu le grief des non-conformistes, qui reprochent à la démocratie électorale d'interdire tout choix véritablement tranché : le principe même de la « décision populaire » conduit à une situation où il n'y a plus grand-chose entre quoi décider.

Notre description du type « pur » de redistribution, par impôt-subvention des riches vers le centre, que l'Etat, confronté à des rivaux dans une démocratie électorale, adopterait sous certaines hypothèses simplificatrices, est pour une théorie générale de la redistribution ce que la concurrence pure et parfaite représente pour une théorie complète du comportement des producteurs dans la théorie des prix. C'est un point de départ, ou un procédé heuristique, sans l'aide duquel certaines propositions générales ne pourraient pas apparaître assez clairement. Même si je ne prétends pas, et je n'en ai d'ailleurs nul besoin pour mon argumentation, proposer une théorie générale de la redistribution, j'esquisse bel et bien quelques éléments vraisemblables de cette théorie dans la suite de ce chapitre. Leur but est d'expliquer certains aspects dynamiques de la manière dont la société civile, après être devenue une droguée de la redistribution, change de nature et en vient à exiger que l'Etat « entretienne sa dépendance ». De *bienfaiteur* et de *séducteur*, le rôle de l'Etat évolue

pour devenir celui d'une *bête de somme* s'accrochant à un pouvoir illusoire, et à peine capable de faire face à une tâche essentiellement ingrate.

Nous avons appris qu'en général, l'adhésion ne s'achète pas avec des transferts étatiques faits une fois pour toutes à la majorité aux dépens de la minorité. Concours et impositions doivent faire partie d'un processus continu, pour maintenir un état des choses délibéré qui, sans cet entretien constant, retournerait à un état assez (mais pas exactement) semblable à ce qu'il était auparavant. La bête doit être nourrie *en permanence*. Si tout cela doit être fait dans des conditions de concurrence démocratique ouverte, alors toute liberté ou propriété des sujets sur laquelle l'Etat arrive à mettre la main doit être redistribuée aux autres. Si ce n'est pas le cas, l'offre redistributive de son concurrent battra la sienne et le pouvoir changera de mains. L'exercice du pouvoir est donc subordonné au fait que l'Etat ne l'utilise pas à sa discrétion. Les ressources dont le pouvoir permet de disposer doivent être entièrement consacrées à l'achat du pouvoir lui-même. Ainsi, les recettes sont rattrapées par les coûts, et les sorties égales aux entrées. L'analogie s'impose avec l'entreprise qui, à l'équilibre, ne peut en maximisant son profit gagner que le coût de ses facteurs de production (y compris la rémunération de l'entrepreneur).

Nous approchons du cœur du problème, en venant ainsi de nous heurter à ce point crucial de la théorie de l'Etat. Si *l'intérêt qu'il y a à être l'Etat* était de posséder le pouvoir (ou mieux si c'était le *maximande* de l'Etat, son but dans la vie), cela ne rimerait pas à grand-chose de dire que l'Etat a bel et bien maximisé ce pouvoir dans la situation dont nous venons de déduire les conditions d'équilibre. Le pouvoir politique sur la société, comme nous le savons depuis Max Weber, est la capacité pour son détenteur d'obtenir d'un autre, par un recours à des combinaisons de force physique et

de légitimité, qu'il fasse ce qu'il n'aurait pas fait autrement. L'Etat démocratique quintessentiel a la capacité d'obliger des sujets donnés de la société civile à lui abandonner des portions données de leur bien. Ils ne l'auraient pas fait si l'Etat n'avait pas ce « pouvoir » ; mais il n'a pas la capacité de leur en faire céder un peu plus ou un peu moins. Il perdrait ce « pouvoir » s'il essayait. Il doit confisquer le montant B au sous-ensemble V de la société, et il doit distribuer B' à un autre sous-ensemble R*. Il ne peut pas modifier V ni R, faire varier B ni faire que B' soit inférieur. Il ne peut pas se laisser aller à ses sympathies, suivre ses goûts, poursuivre ses inclinations, « faire une politique » et en général promouvoir le Bien tel que lui le conçoit, sous peine d'être blackboulé¹². Même s'il peut forcer un autre à faire quelque chose qu'il n'aurait pas fait, il ne peut pas *choisir* ce qu'il lui fera faire. Il lui manque l'autre attribut essentiel du pouvoir : son caractère *discrétionnaire*.

Si le pouvoir en tant qu'objectif signifiait seulement « être au pouvoir », son détenteur ne serait pas gêné qu'on le contraigne d'en user d'une seule et unique façon, seulement pour ceci et pas pour cela, du moment qu'il le détient. Mais on n'obtiendrait qu'un aperçu superficiel si c'était *cela* que l'on considérerait comme le maximande. De même, on n'obtiendrait qu'une théorie du snobisme si on désignait la possession d'un titre de noblesse comme le but ultime de l'existence d'un noble, laissant de côté ses domaines, ses privilèges, son génie propre et ses fonctions économiques et sociales. L'Etat n'aurait rien à faire de cette forme résiduelle de pouvoir, et ne chercherait pas non plus à en obtenir davantage. Il pourrait seulement « en avoir ou pas ». S'il se

* L'auteur avait choisi les symboles T, T', U, et V. Il est plus amusant de mettre B comme Butin, V comme Victimes, R comme Receleurs [F.G.].

satisfaisait de ce pouvoir-là, *la démocratie électorale pure serait une sorte de stade ultime de l'évolution politique*, et notre argumentation serait pour l'essentiel terminée.

Cependant, même si la perspective d'être déchargé de pénibles travaux à venir pourrait être une conséquence secondaire agréable pour l'auteur et peut-être pour son lecteur, admettre que l'Etat soit mû par une conception aussi superficielle et quasiment vide du pouvoir serait grossièrement déformer l'expérience historique. Cela contredirait ou au minimum laisserait inexplicé l'effort évident de l'Etat pour acquérir davantage d'*autonomie* au cours des temps modernes, pour avoir la latitude de *décider* ce que *lui-même* obligera les gens à faire. Seule la volonté de posséder le pouvoir en tant que *moyen* peut expliquer tout cela correctement. La logique de la concurrence, en revanche, est telle que le pouvoir démocratique devient à la limite l'antithèse du pouvoir comme moyen d'aboutir à des fins librement choisies.

Qu'on ait accompli un cercle complet est une illustration supplémentaire des conséquences à long terme des actions dans la société et sur elle, conséquences le plus souvent involontaires, imprévues ou les deux à la fois. Un Etat qui cherche à gouverner par l'adhésion et non par la répression et la légitimité est peut-être victime de son manque de prévoyance, de la faiblesse de sa volonté, ou de son illogisme. Mais il peut aussi bien avoir agi rationnellement, si ce qu'il cherchait à obtenir par des réformes démocratiques — et une dépendance sans cesse plus grande vis-à-vis de l'adhésion populaire — était une plus grande liberté de manœuvre, une obéissance plus prompte et une moindre sujétion au soutien d'une classe étroite, bref un pouvoir plus discrétionnaire. Il a, au départ, carrément incité ses sujets à lui présenter leurs demandes, comme un vendeur fait à sa clientèle la réclame pour ses marchandises en faisant circuler échantillons et témoignages, afin de créer un marché politique où l'on pourrait acheter

les soutiens en échange de l'utilité et de l'égalité fournies par l'Etat. A la fin des fins (qui dure au moins un siècle), les Etats qui avaient fait ce choix se sont retrouvés, dans un sens particulier mais bien précis, virtuellement réduits à l'impuissance — leurs politiques étant décidées à leur place par les nécessités de l'équilibre électoral concurrentiel — et forcés de s'échiner pour faire seulement du sur-place. Se demander s'ils auraient pu prévoir ce genre de résultat est une question académique. A l'évidence, ils ne l'ont pas fait. Pour les excuser, on pourrait dire qu'ils avaient été moins prévenus qu'Adam, avant que celui-ci ne goûte aux fruits de l'Arbre de la connaissance.

La drogue de la redistribution

*L'assistance et le besoin s'alimentent réciproquement ;
l'interaction de l'une et de l'autre peut donner naissance à des
processus cumulatifs incontrôlés*

Lorsqu'il favorise la création de « droits à » et la formation de groupes d'intérêts, l'Etat transforme la société à son image et ce, à ses risques et périls.

La redistribution est une source potentielle de dépendance à deux égards distincts quoique connexes. L'un concerne le comportement des personnes et des familles, la texture la plus fine constituant la base de la société. L'autre agit sur les groupes, affectant ce faisant les caractéristiques plus grossières, plus visiblement « structurées » de la société. On pourrait fondre les deux aspects pour ne former qu'une seule théorie des groupes (puisque l'on peut toujours dire que les familles sont des petits groupes et les individus isolés des groupes incomplets) ; cette plus grande généralité lui donnerait sûrement un tour plus élégant, mais le traitement séparé me semble permettre plus de clarté.

Les idées fondamentales quant aux effets addictifs de la redistribution sur les individus et les familles sont vieilles comme Hérode et usées jusqu'à la trame. C'est avec Cobden et Spencer (auquel on peut ajouter le phénomène typiquement américain qu'est W. G. Sumner) que leur acception par le public avait atteint un maximum. Pour nulle autre raison que l'ennui qu'inspire la vertu, elles n'ont plus guère cours aujourd'hui¹³. Les homélies victoriennes prônant l'autosuffisance, disant que Dieu aidera ceux qui s'aident eux-mêmes, exposant les effets corrupteurs de l'assistanat, ont pratiquement disparu des discours publics*. En revanche, maintenant que l'Etat-providence fonctionne à pleine puissance depuis longtemps, il imprègne la vie quotidienne de couches assez vastes de la société pour permettre à une théorie descriptive de prendre la relève de la morale dans ce domaine. Une hypothèse d'un type général supposerait que la conduite de chaque personne est affectée, de multiples façons a priori non déterminées, par le fait de recevoir ou d'avoir reçu une prestation sans contrepartie. Pour remplir cette boîte vide, on peut raisonnablement soutenir que recevoir une aide dispose à en attendre d'autres dans l'avenir. Certains traits cumulatifs de la fourniture d'assistance sociale donneraient lieu à une hypothèse plus spécifique suivant laquelle plus une personne dans le besoin va recevoir de l'aide, plus elle jugera probable une aide à venir, et plus ses choix seront fondés sur cette attente (jusqu'à ce que dans le cas limite de la certitude, elle finisse par obtenir des « *droits à* »).

Conformément à la relation normale entre la pratique et la capacité, plus on l'aidera, et moins elle saura se tirer d'affaire toute seule. Etre assisté crée une accoutumance avec le temps : on compte sur cette aide,

* On mentionnera tout de même *Solidaire, si je le veux* d'Alain Laurent aux Editions des Belles Lettres (1992) [F.G.].

et par conséquent on a de plus en plus de chances d'en avoir besoin. En outre, cette accoutumance n'est pas un simple ajustement temporaire à des conditions transitoires. Elle implique bien plus qu'un changement momentané dans le comportement à court terme. Elle entraîne une adaptation à long terme quasi permanente des paramètres du comportement : elle modifie la personnalité. Ces changements peuvent dans une certaine mesure s'avérer irréversibles. La privation de cette aide devient de plus en plus difficile à supporter et à admettre. Arrivé à un certain stade, cet état de manque atteint des proportions telles qu'on aboutit à une catastrophe personnelle, une crise sociale, une situation politique insoluble. Quant au vacarme et aux remous provoqués par les tentatives contemporaines des gouvernements hollandais, anglais, allemands, suédois et américains (je les énumère dans un ordre qui me semble correspondre au sérieux de leurs tentatives) pour contraindre la part des dépenses de protection sociale relativement au produit national, on peut interpréter ces troubles comme des « syndromes de sevrage », cas où le drogué a besoin d'une dose sans cesse croissante de la substance addictive pour « satisfaire sa dépendance¹⁴ ».

Cet ajustement du comportement et de la personnalité à l'aide publique attendue peut avoir des façons plus directes de mettre en branle le processus auto-entretenu discernable dans les sociétés lourdement redistributives. Par exemple, si on s'occupe à un degré quelconque de veiller au bien-être des mères et des enfants, on atténue et même supprime totalement la nécessité matérielle la plus pressante qui pousse à la cohésion familiale. Etre rassuré quant aux besoins minima de la mère et de l'enfant incitera une *certaine* proportion (pas forcément démesurée) des pères à les désertir alors que dans d'autres conditions ils ne l'auraient pas fait. (Comme les connaisseurs de la « Grande Société » américaine

s'en souviendront, avoir publiquement diagnostiqué ce phénomène avait attiré force accusations de morgue raciste et autres injures imméritées sur la tête de Daniel P. Moynihan*, bien que sa description de la réalité ait bien résisté à ces attaques.) La désertion des pères, à son tour, handicape l'unité familiale résiduelle, amputant gravement son aptitude à résoudre ses problèmes. Dès lors, le besoin se fait sentir de se pencher encore davantage sur le sort des familles monoparentales, pour les assister plus complètement encore. Une fois fournie de façon fiable, cette forme d'aide encourage à son tour une *certaine* proportion (peut-être faible au départ) de jeunes femmes célibataires à faire des enfants (ou à les avoir plus tôt). Ainsi de nouvelles familles incomplètes se forment-elles, avec fort peu de capacité à se débrouiller seules. En conséquence, le besoin d'assistance publique grandit encore, à tel point que la dépendance vis-à-vis de cette protection se répand tellement qu'elle finit par ne plus contrevenir aux normes du comportement respectable admises par la classe ou la communauté sociale.

C'est un peu le même type de réaction qui est déclenchée par la prise en charge publique des personnes âgées, qui ôte à leurs enfants la responsabilité de s'en occuper et contribue à la fois à l'autosuffisance et à la solitude des grands-parents. Ceux-ci, n'était l'assistance de l'Etat, vivraient avec leurs descendants sans que la question se pose jamais. De même, certaines personnes qui auraient eu des enfants et les auraient élevés, ce qui constitue la forme la plus élémentaire d'assurance-vieillesse, comptent maintenant sur l'Etat et non sur leur progéniture pour la leur assurer. Que la réduction du taux de natalité soit une bonne chose ou non, elle crée des ondes de choc démographiques qui peuvent

* Ancien président (démocrate) de la Chambre des représentants aux Etats-Unis. Sa carrière y a fort bien résisté aussi [N.d.T.].

ébranler la société pendant des générations, entre autres en déséquilibrant les comptes de ce monument de cavalerie financière qu'est le système d'« assurance »-retraite par répartition.

Des processus analogues, où les effets deviennent causes d'autres effets ultérieurs de la même espèce à double face, peuvent fonctionner dans d'autres domaines de l'action redistributrice (ou du moins ils sont logiquement susceptibles de le faire). Leur caractéristique commune est l'adaptation à long terme des comportements personnels et familiaux aux aides unilatérales offertes, que l'on commence par *accepter* passivement puis se met à *réclamer*, et en définitive à considérer comme des « *droits* » exécutoires (par exemple, le *droit à la nourriture*, le *droit aux soins médicaux*, le *droit à un enseignement classique*, le *droit à une vieillesse sûre et tranquille*).

Ces adaptations doivent évidemment rendre certains plus heureux alors que d'autres, peut-être même parmi les récipiendaires de l'assistance étatique, en seront plus malheureux, mais il paraît problématique d'en dire davantage. On peut cependant en tirer des implications politiques plus vastes, notamment en ce qui concerne le milieu où l'Etat opère et cherche à réaliser ses objectifs. Des rôles qui étaient autrefois assumés par un particulier pour lui-même (par exemple, économiser pour sa retraite) ou par une famille au bénéfice de ses membres (par exemple, s'occuper des malades, des très jeunes enfants et des personnes âgées) et l'étaient de façon décentralisée, autonome, plus ou moins spontanée même si ce n'était pas toujours avec amour, ne le seront plus et ne peuvent plus l'être de cette manière. C'est l'Etat qui le fera à leur place, plus régulièrement, plus globalement, peut-être plus complètement et en tous cas par la force.

La confiscation de ces fonctions par l'Etat entraîne des effets secondaires de poids. Elle affecte forcément

l'équilibre entre le pouvoir des individus et celui de l'Etat. En outre, la nature addictive de l'assistance sociale et le fait que les bénéficiaires puissent généralement la « consommer » pour un coût marginal nul ou négligeable pour eux-mêmes, influence considérablement l'échelle à laquelle cette protection sera produite. Il semble plausible d'affirmer que, puisque les effets débilissants, générateurs de dépendance de cette aide n'ont pas été voulus, il en est finalement de même pour le niveau de redistribution nécessaire à la protection sociale. Voilà encore un autre exemple de cette habitude déconcertante qu'ont les phénomènes sociaux d'échapper à tout contrôle et de prendre des aspects et des dimensions que leurs instigateurs n'auraient jamais su envisager. A constater l'action des effets en retour créateurs d'accoutumance, il devient doublement insatisfaisant d'appliquer la fiction d'un « choix social délibéré » à cette forme particulière de redistribution¹⁵.

La perte partielle de maîtrise du niveau de la protection sociale et des dépenses correspondantes est un aspect important de la fâcheuse situation où se trouve l'Etat conflictuel. J'y reviendrai quand j'étudierai le phénomène du « brassage à vide ». Mais je n'ai encore donné qu'un aperçu de l'accoutumance à la redistribution, et il me reste à analyser le fonctionnement d'une forme de redistribution qui stimule la prolifération dans la société de groupes particuliers très soudés, qui iront à leur tour en exiger davantage.

Abandonnons l'hypothèse simplificatrice d'une société inorganisée, sans structures, qui nous a fourni une solution d'équilibre dans la section précédente, l'achat d'une clientèle. La société est maintenant pour nous celle que nous voyons dans la réalité ; ses membres sont différenciés par des attributs inégaux innombrables, parmi lesquels l'origine de leurs moyens d'existence (cultiver la terre, prêter de l'argent, travailler chez IBM), leur domicile (ville ou campagne, capitale ou

province), leur statut (ouvrier, capitaliste, semi-intellectuel prolétaroïde, etc.) ne sont que quelques-uns parmi tant d'autres. Les gens qui diffèrent les uns des autres à des titres très divers peuvent être classés dans nombre de groupes selon telle ou telle de leurs caractéristiques. Chaque membre de la société peut en même temps être membre d'autant de groupes qu'il a d'attributs en commun avec quelqu'un d'autre. Tous les membres d'un groupe ont au moins une caractéristique commune, et diffèrent par plusieurs autres, voire par toutes.

Il existe donc un très grand nombre de groupes potentiels, chacun partiellement homogène, au sein desquels cette population hétérogène pourrait, si les circonstances étaient propices, s'agréger. Certains groupes, même s'ils ne constituent qu'une minuscule fraction du total potentiel, seront effectivement formés, ayant éprouvé une certaine conscience d'appartenir à un ensemble et une certaine détermination à agir en commun. Il n'est heureusement pas nécessaire de définir plus précisément ces groupes. Ils peuvent être fortement ou faiblement soudés, éphémères ou permanents, posséder une forme juridique ou rester officieux ; ils peuvent être constitués de personnes (par exemple un syndicat de travailleurs) ou coaliser des groupements plus petits (par exemple un cartel de sociétés, une fédération de syndicats). Finalement, ils peuvent s'être constitués en réponse à toutes sortes d'incitations, économiques, culturelles ou autres. Nous nous intéresserons à ceux des groupes qui se forment dans l'espoir d'un gain (y compris la réduction d'une charge) que l'appartenance à ce groupe peut leur procurer, et qui continuent à agir ensemble aussi longtemps qu'il est nécessaire pour que l'avantage en question continue à leur parvenir. Ainsi définis, tous les groupes que j'entends étudier sont des *groupes d'intérêts*. Cependant, ils ne sont pas nécessairement égoïstes, car le concept que j'ai choisi peut

désigner des groupes de pression altruistes ou des groupes d'excentriques, de véritables cinglés qui agiront en commun pour faire obtenir à d'autres un avantage éventuel (par exemple l'abolition de l'esclavage, la promotion de la tempérance et de l'alphabétisation, ou l'addition de fluor dans l'eau potable de tous).

Dans l'état de nature, les membres d'un groupe, agissant de concert, obtiennent une rémunération de groupe, c'est-à-dire un gain supérieur à la somme de ce que chacun obtiendrait isolément, à deux titres. Tout d'abord, ils peuvent produire ensemble un bien (y compris bien sûr un service) qui, par nature, ne serait autrement pas aussi bien produit ou même pas produit du tout. Il n'est pas certain qu'il existe beaucoup de biens de ce type. Des exemples vraisemblables sont la voirie ou la lutte contre le feu. La rémunération du groupe est assurée à ses membres d'une manière pour ainsi dire autarcique, sans que nul étranger au groupe y contribue ni s'en porte plus mal. En deuxième lieu, ils peuvent se réunir pour soutirer une rémunération supplémentaire à ceux qui ne font pas partie du groupe, en modifiant les termes de l'échange qui prévalaient entre les non-membres et les membres agissant séparément. Les guildes, les syndicats, les cartels, les groupements professionnels sont les exemples les plus frappants de cette façon de procéder. Dans l'état de nature, une telle façon de peser sur les termes de l'échange, qui améliore le sort du groupe mieux placé et détériore probablement celui des autres, doit être fondée sur autre chose que l'usage (car comment des termes sur lesquels on a « pesé » pourraient-ils apparaître avant de devenir coutumiers ?) ou l'ordre d'un souverain (car il n'existe pas d'autorité politique). Leur seule origine possible est le contrat (sans que cela présuppose des marchés plus ou moins parfaits). Par conséquent, ils sont liés à des notions d'alternative et de choix.

La liberté dont disposent les autres de ne pas conclure

de contrat avec le groupe, si désagréable qu'il soit de l'exercer, fait de la rémunération de groupe une affaire de négociation. On le voit le mieux dans les échanges négociés, uniques en leur genre, mais les transactions habituelles et répétitives sur des marchés organisés, avec de nombreuses parties contractantes et correspondant à des configurations diverses de monopole, de monopsonie ou de concurrence plus ou moins parfaite, représentent toutes des marchandages au moins implicites où l'élément de négociation existe de façon latente.

Pour notre propos immédiat tout au moins, qui est de comprendre la différence entre la structure d'un groupe dans l'état de nature et celle d'un groupe sous l'égide de l'Etat, le déterminant crucial du comportement de groupe est le phénomène du parasite ou « passager clandestin ». Ce parasitisme se manifeste à la fois à l'intérieur d'un groupe et dans ses relations avec les autres. Sa manifestation élémentaire est banale dans la vie de tous les jours. Prenons les passagers d'un autobus coopératif qui doivent, pendant une période donnée, assumer conjointement le coût total de l'exploitation du bus¹⁶, faute de quoi le service cessera de fonctionner. Toutefois, n'importe quelle répartition du coût (défini en tenant correctement compte de la période) peut convenir, du moment qu'elle est complète. Le service d'autobus continuera donc à fonctionner même si un seul passager paie l'ensemble, et si tous les autres voyagent gratis. Or, il n'existe aucune règle tout à fait évidente, tout à fait logique, efficace, égalitaire ni équitable pour en répartir les charges totales. Si tous les passagers étaient contrôleurs de gestion, formés avec les mêmes manuels de comptabilité, ils pourraient parvenir à tâtons à un système de tarification traduisant pour chaque trajet de chaque passager la longueur du trajet, le nombre d'arrêts proposés sur l'itinéraire, la fréquence moyenne et l'organisation du service aux heures creuses et aux heures de pointe, la densité de la

circulation, l'usure du matériel et une foule d'autres variables entrant dans le coût marginal du trajet en question pour une longue période. Cependant, même si tous pouvaient penser qu'il est techniquement correct (en bonne comptabilité analytique), il n'y aurait aucune raison pour que tous s'accordent à dire que le barème des prix du trajet ainsi élaboré est équitable, ni pour qu'ils aient envie de s'y conformer même s'ils le jugeaient sincèrement tel. L'altruisme pourrait pousser chacun à payer pour les autres. Un sens de l'équité pourrait les inciter à faire payer des prix plus élevés à ceux qui profitent le plus de ce service, afin de capter et répartir un peu de ce surplus du consommateur qui leur revient. Une certaine conception de la justice sociale, distincte de l'équité, pourrait les inciter à faire payer des prix élevés aux riches et de plus faibles aux pauvres.

Une fois décidé quelque barème convenable pour couvrir les frais d'un service *donné*, on n'a pourtant fait que la moitié du chemin. S'il est possible d'introduire des options dans le service fourni, les coopérants doivent alors parvenir à un accord sur les variantes à fournir. Si l'autobus s'arrêtait devant chaque porte, personne n'aurait besoin de marcher mais il faudrait des siècles pour arriver dans le centre ville. S'il ne doit s'arrêter que devant quelques portes, lesquelles choisir ? Les passagers ainsi favorisés doivent-ils payer davantage pour le service particulier dont ils bénéficient, afin de compenser ceux qui doivent marcher un bon bout de chemin pour atteindre l'arrêt d'autobus ? Pas plus dans l'éthique que dans l'intérêt (et encore moins dans la conjonction des deux) il ne semble que les membres du groupe puissent trouver une juste manière de distribuer les charges du groupe et de répartir les services fournis. De vagues principes, du genre « tous doivent contribuer », « tous paient leur part », « tous obtiennent leur juste part », ne peuvent se comprendre que relativement à ce qu'ils *ont convenu en pratique*, car il n'y a pas de

norme commune pour « contribuer », ni pour obtenir une « juste » part. C'est d'autant plus vrai que certains membres du groupe peuvent, sans pour autant se retirer de la coopérative, se trouver en désaccord avec les autres sur ce qu'on *aurait pu* convenir en toute équité, logique ou justice. Finalement, quels que soient les itinéraires et les tarifs fixés, chaque passager égoïste qui monte dans l'autobus pourrait raisonnablement penser qu'en le faisant, il ne change absolument rien aux coûts d'exploitation de l'autobus ; c'est le groupe coopératif dans son ensemble qui prend soin des comptes et, s'il venait à manquer de fonds, il aimerait mieux ne pas être celui qui fait la soudure.

Si tous les membres d'un groupe dans l'état de nature étaient égoïstes dans ce sens-là, tous voudraient diminuer leurs charges et, dans le cas limite, voyager gratuitement. Pour qu'un groupe reçoive sa rémunération de groupe, pour que le service d'autobus continue à fonctionner, et de même pour qu'une menace de grève soit prise au sérieux dans une négociation collective, pour que les quotas de marché soient respectés afin de maintenir un prix de cartel, etc., tout groupe doit forcément en supporter l'intégralité des charges envers et contre tout. On pense généralement que le problème du parasitisme, en tant qu'obstacle aux solutions coopératives, est plus aigu pour les grands groupes que pour les petits, parce que dans le grand groupe, le comportement antisocial du parasite n'ayant pas d'impact perceptible sur la rémunération du groupe et *a fortiori* sur la sienne propre, cela devient payant de voyager gratis, alors que dans un petit groupe, il perçoit l'effet en retour de son comportement antisocial sur la rémunération du groupe et sa participation à celle-ci¹⁷. Cependant, alors qu'il est probablement exact que les gens se conduisent mieux dans les petits groupes que dans les grands, il est fort peu vraisemblable que ce soit seulement à cause de cet effet en retour. Un

membre du petit groupe peut très bien se rendre compte de la baisse de rémunération du groupe attribuable à son inconduite. Il est toutefois rationnel qu'il continue à mal se conduire, tant que l'*incidence* pour lui de la réduction consécutive de sa part de rémunération est *juste inférieure* à la part de charges à laquelle il se soustrait par son parasitisme¹⁸. Cette condition peut être aisément satisfaite dans n'importe quel groupe quelle que soit sa taille, à un point tel que le parasitisme puisse faire échouer l'ensemble du groupe. Presque toutes les raisons qui font que les petits groupes sont plus faciles à constituer et à faire durer sont liées au fait que le comportement de chaque membre y est bien plus visible. L'opprobre moral, la solidarité, la honte ont beaucoup moins de chances d'influencer les gens lorsqu'ils sont perdus dans une foule.

Par conséquent, si les groupes d'intérêts se constituent bien dans l'état de nature, et si l'ensemble des charges est supporté par tel ou tel, malgré les bonnes raisons qu'ont les membres égoïstes de se faire servir pour rien, il faut qu'au moins une des ces trois conditions soit remplie (sans être forcément suffisante si d'autres circonstances propices ne sont pas également présentes) :

- (a) certains membres du groupe sont *altruistes* et préfèrent en fait supporter la « part des autres » des charges ou laisser les autres obtenir « leur part » de la rémunération du groupe. Ces autres-là peuvent donc, dans une certaine mesure, voyager gratuitement, même si ce n'est pas toujours impunément ;
- (b) même si tous les membres sont égoïstes, certains ne sont *pas envieux*. S'il le faut, ils porteront plus que leur part des charges liées à l'activité du groupe plutôt que de permettre qu'il échoue complètement, parce que les charges qu'ils assument ne dépassent pas à la marge les rémunérations qui leur reviennent, et qu'ils n'en veulent pas aux parasites de faire une bien meilleure affaire ;

(c) tous les membres du groupe sont à la fois *égoïstes et envieux*. Cependant, le parasitisme a pu, d'une manière ou d'une autre être maintenu en deçà du niveau critique auquel la rancune éprouvée par les passagers payants envieux à l'encontre des passagers parasites l'emporte sur l'avantage net qu'ils tirent de la poursuite de leur activité commune.

Le cas (a) correspond à l'action des bénévoles, des membres de groupes d'action civique, à l'effort et à l'abnégation des pionniers, à ceux qui « sont en première ligne », peut-être aussi à l'activisme politique et aux donneurs de conseils et de leçons (et autres mouches du coche) ; d'autres préoccupations que le bien du groupe peuvent n'être pas totalement absentes.

Le cas (b) concerne par exemple la création d'économies externes, qui ne seraient pas produites si ceux qui les ont engendrées par leur action (coûteuse) supportaient mal leur incapacité à empêcher les autres, qui ne subissent aucun coût, d'en bénéficier également.

Le cas (c) est le plus astreignant ; ici, le problème du parasite devient crucial pour la constitution et la survie du groupe. Une solution coopérative doit alors satisfaire deux conditions. Nous allons commencer par la deuxième : il faut que, dans la solution coopérative à laquelle parviennent les membres égoïstes et envieux d'un groupe d'intérêts, il existe une police des règles impliquant une menace effective de sanction, voire de représailles¹⁹. Quand l'accès à la rémunération de groupe est techniquement facile à vérifier, la police des règles se fait passivement. Elle ressemble à un tourniquet automatique. Vous mettez la pièce, vous entrez ; faute de quoi, on ne passe pas. Des cas moins commodes exigent la mise en œuvre de méthodes actives, éventuellement complexes, de police des règles. L'ostracisme à l'égard du « jaune » briseur de grève, les tracasseries envers l'employeur, le boycottage de ses marchandises et de ses fournitures seront peut-être nécessaires avant

qu'un syndicat nouveau (ou un ancien mais moins puissant) impose le système du syndicat unique. Des représailles contre un casseur de prix ou un briseur de cartel peuvent prendre les formes les plus sournoises. Même si c'est le cas, elles ne sont pas automatiquement efficaces. John D. Rockefeller, qui faisait grand usage de ces méthodes artificieuses, avait si peu de confiance dans leur fiabilité qu'il finissait par absorber les sociétés afin de les contrôler ; c'est l'origine de la Standard Oil. La justice sommaire régnant dans l'Ouest américain contre ceux qui violaient les règles essentielles admises au sein des groupes (par exemple prévoyant qu'on ne vole pas le bétail ni les chevaux en semi-liberté, qu'on ne doit pas usurper une concession minière ni importuner les femmes seules) était une tentative pour défendre un mode de vie précaire dont les chances de succès exigeaient qu'il n'y eût pas de « resquilleur » et que tout le monde jouât le jeu.

Avant qu'il y ait police des règles, il faut qu'il y ait des arrangements, des accords sur les conditions à mettre en vigueur. Quelle sera la part de chacun dans la charge du groupe et comment répartira-t-on la rémunération commune (à moins bien entendu qu'elle ne soit totalement indivisible) ? Le premier réflexe qui nous viendrait à l'esprit à tous serait de dire « équitablement », avec « justice » ou « impartialité ». Mais comme ces termes ne *décrivent* rien, ne faisant que qualifier, rien ne garantit que la plupart des membres du groupe estiment « équitable », « juste », etc., une allocation donnée. Il est encore moins certain que, s'ils le font, l'ensemble de ces stipulations équitables, etc., soit celui qui aura le plus de chances de garantir l'adoption d'une solution coopérative, c'est-à-dire de maintenir la cohésion du groupe. Des membres placés à des points stratégiques, des « bastions » incontournables ou des sous-groupes de négociateurs se verront

peut-être accorder des termes bien plus avantageux que ceux qui « n'ont nulle part ailleurs où aller ». Manifestement, plus les termes qu'un membre ou un sous-groupe peut extorquer à la société sont avantageux, plus il s'approchera du statut de parasite et donc en même temps des limites au-delà desquelles le groupe ne peut plus héberger les parasites sans échouer.

On peut imaginer qu'une fois confronté à ces limites et menacé d'un échec, le groupe cherche à se protéger par des méthodes nouvelles, plus efficaces, pour imposer ses accords internes, ses répartitions de coûts et des récompenses et autres codes de conduite, et que ses représailles contre les parasites se fassent plus vigoureuses. Certains tours de vis sont bel et bien réalisables, mais le groupe n'est pas l'Etat ; il lui manque presque tous ses pouvoirs répressifs. Son ascendant sur les membres est d'une nature différente, tout comme diffère *leur faculté de se retirer* si on fait pression sur eux²⁰. La capacité d'un groupe à organiser la police de ses règles est conditionnée par la nature de la rémunération qu'il est organisé pour produire, et du type de charges qui doivent être supportées pour l'obtenir. On ne peut pas supposer a priori qu'elle soit toujours ni même très souvent suffisante pour maîtriser le problème du parasite et permettre au groupe de survivre, ni même de se constituer au départ.

S'il en est ainsi, il est raisonnable de prêter à l'état de nature, comme à un système écologique contenant proies, prédateurs et parasites, un certain équilibre dans la structure des groupes de la société. L'équilibre dépend du *potentiel de destruction* du parasitisme. Celui-ci limite le nombre et la taille des groupes d'intérêts qui réussissent à se constituer. L'univers des groupes qui en résulte, détermine à son tour, le nombre de parasites autorisé par le système, et le volume *réel* de leurs gains compatible avec la survie des groupes.

Les groupes d'intérêts qui, à l'occasion d'échanges

avec les autres, reçoivent des rémunérations que ne pourraient obtenir des individus isolés, peuvent être jugés bienfaisants ou nuisibles selon les valeurs de l'observateur. Si leurs transactions ont lieu principalement avec d'autres groupes, il peut sembler à l'observateur désintéressé que les rémunérations supplémentaires reçues par un groupe finissent en gros par être compensées par les avantages supplémentaires que les autres groupes ont réussi à se procurer à ses dépens à lui. Si l'on transpose cela au fonctionnement de la société politique moderne, c'est approximativement la conception « pluraliste » de la « fin des idéologies ». Au lieu que les classes luttent pour la domination de la société et pour la plus-value, les groupes d'intérêts se neutralisent mutuellement au cours de leurs négociations. Quoique la société moderne ne fonctionne pas vraiment ainsi, on peut présumer que la société pourrait le faire dans l'état de nature. Si elle est entièrement organisée, les gains et les pertes nettes dues aux actions des groupes coalisés seront légers — espère-t-on (quoique sur le papier*, chacun soit censé gagner s'il est un producteur organisé aux dépens de son alter ego, le consommateur inorganisé). En outre, des négociations excessivement serrées entre un groupe et d'autres mal placés pour négocier risquent de faire naître les mêmes types d'effets autorégulateurs et auto-équilibrants que ceux engendrés par le parasitisme à l'intérieur d'un groupe. Par conséquent, puisque la formation de groupes demeure dans certaines limites, c'est aussi le cas de l'exploitation exagérée d'un pouvoir de groupe qui frise le parasitisme.

Notre cadre est maintenant prêt pour y insérer un Etat. Il s'agit de répondre à la question : « quelle différence le fonctionnement de l'Etat apporte-t-il à la structure d'équilibre des groupes dans la société ? »

* C'est-à-dire relativement aux normes issues de la théorie économique de l'« équilibre général » [F.G.].

Il est clair qu'avec un Etat, l'imposition souveraine d'obligations s'ajoute aux ententes volontaires parmi les moyens accessibles à un groupe pour soutirer des avantages aux autres. Des incitations rationnelles apparaissent pour qu'en plus des groupes qui s'adressent au marché, il s'en forme d'autres qui se tournent vers l'Etat, ou pour que certains d'entre eux se mettent à lorgner des deux côtés, vers l'Etat comme vers le marché. Plus long est le bras de l'Etat, et plus il y a de marge pour tirer profit des actes qu'il ordonne : comme Marx n'a pas manqué de le remarquer, l'Etat « croissait à mesure que la division du travail dans les sociétés bourgeoises créait de nouveaux groupes d'intérêts, et par conséquent, du matériau nouveau pour une administration étatique²¹ ».

Quand la société n'est constituée que de personnes, de familles et au pire de tout petits groupes, ceux-ci donnent ou refusent leur adhésion au gouvernement de l'Etat démocratique en réponse aux offres qui leur sont faites. Ils sont, pour ainsi dire, des « vendeurs » de suffrage parfaitement concurrentiels ou, selon l'expression astucieuse de Georges J. Stigler, des « preneurs de prix ». Le « prix » qu'ils acceptent ou refusent est compris dans l'offre redistributive globale que l'Etat a mise au point pour s'acheter une majorité face à une ou plusieurs offres rivales. Mais si un groupe d'intérêts tourné vers l'Etat, non content de réagir aux offres existantes, prend l'initiative d'un marchandage actif pour troquer les voix et l'influence qu'il représente contre des conditions redistributives pour ses membres meilleures que s'ils n'étaient pas unis, alors la rémunération de groupe sera la redistribution supplémentaire qu'il a réussi à obtenir par sa cohésion. Comme n'importe quel autre « faiseur de prix », il peut dans une certaine mesure influencer le prix qu'il obtient. Sur le marché politique, le prix qu'il fixe est celui de son soutien, de son allégeance.

Ce qu'il gagne — une subvention, une exonération fiscale, un tarif douanier, un projet de travaux publics, une bourse de recherches, un contrat de fourniture aux armées, une mesure de « politique industrielle », une action de développement régional (sans parler de la *Kulturpolitik* !) — n'est « donné » par l'Etat que dans un sens très approximatif. C'est tout à fait évident dans le type de redistribution pur du type déshabillons-Pierre-pour-habiller-Paul, mais devient plus occulte dans ses formes plus impures (et tellement plus communes), surtout lorsque l'effet redistributif se produit parallèlement aux autres effets (par exemple l'industrialisation). Les « donneurs » véritables, les contribuables, consommateurs de tel ou tel article, concurrents, couches ou classes sociales rivales, groupes ou régions qui auraient pu être favorisés mais ne l'ont pas été, sont cachés aux bénéficiaires par les mystères insondables de l'incidence réelle des mesures redistributives (qui finit vraiment par payer, par exemple, en cas de contrôle des prix ? Qui supporte la charge fiscale d'un dégrèvement d'impôt ? Qui est privé, et de quoi, quand « nos athlètes » se voient « offrir » un nouveau stade ?) et par la taille même et l'épaisseur de l'isolant que les finances du secteur public interposent entre les perceptions des gagnants et celles des perdants.

Un groupe donné à qui l'intrigue et le marchandage ont valu un avantage soutiré à l'Etat, jugera naturellement — et avec quelque raison — que son coût est infinitésimal si on le rapporte à n'importe quelle mesure raisonnable habituellement utilisée par les experts en affaires publiques²² : la masse des avantages particuliers déjà accordés aux autres, ou tout le bien que cela fera, ou l'ensemble du budget de l'Etat, etc. Comme dans le dessin où l'on voit le Tiers Monde habillé en mendiant et qui tend son chapeau en disant : « hé, mec, t'as pas un pour cent du PNB ? », le groupe aura d'autant plus de raisons de formuler ses demandes qu'il sait

pertinemment que leur céder ne fait pas une grande différence pour l'Etat. Il se peut qu'il ne réclame jamais aucune aide unilatérale, fût-elle d'un ordre de grandeur infiniment moindre, à aucune autre personne ou groupe quelconque, car il ne s'abaisserait tout de même pas à demander la charité. D'ailleurs, s'il condescendait à s'y résoudre, où irait-il avec 1 % du revenu de Pierre et Paul ? Et comment s'y prendre pour mendier avec succès auprès d'assez de monde pour que cela en vaille la peine ? Quand on a le choix, c'est toujours une moins bonne idée pour un groupe d'intérêts que de présenter des revendications à d'autres qu'à l'Etat. Les raisons en sont liées à la nature de ce qui s'échange sur le marché politique, aussi bien qu'au fait que seul l'Etat possède la panoplie des moyens politiques qui permettent de diffuser et d'amortir l'incidence du coût. Il n'existe qu'un seul instrument dont la position d'intermédiaire universel permette au postulant de toucher, non à une fraction nécessairement modeste du revenu de certains, mais à celui de la nation tout entière ; et cet instrument, c'est l'Etat.

Il existe une manière encore plus puissante dont cette possibilité d'obtenir des revenus de l'Etat plutôt que du marché ou des individus et groupes de la société civile transforme le milieu où les coalitions d'intérêts se forment et se perpétuent. Un avantage donné peut être assez important pour qu'un groupe potentiel soit poussé à se constituer et à se lancer dans l'action conjointe requise pour l'obtenir. Le coût correspondant, grâce au truchement de l'Etat, sera tellement diffus dans la société et son incidence si difficile à identifier, que « personne ne le sentira vraiment », et que « tout le monde pourra le payer ». Le groupe de pression qui s'adresse à l'Etat, en soutirant un avantage dont le coût est supporté par le reste de la société, se comporte en parasite de la société exactement de la même manière

que le membre d'un groupe vis-à-vis des autres membres.

Cependant, à la différence du parasite individuel qui, au-delà d'un certain point, *rencontre une résistance ou détruit son groupe*, à la différence du groupe de « profiteurs » sur un marché, auquel peuvent résister ceux qui devraient se plier aux stipulations excessives qu'il exige, le groupe qui s'adresse à l'Etat ne rencontre *aucune résistance mais une active complicité*. Pour l'Etat avec qui il traite, promouvoir le parasitisme fait partie intégrante de la constitution de clientèles sur laquelle, à tort ou à raison, il a choisi de faire dépendre son pouvoir. La constitution d'une base d'adhésion au moyen de la redistribution politique est étroitement déterminée par les contraintes de la compétition électorale. Pressé par la concurrence de son opposition, l'Etat ne pourra exercer que peu de discrétion quant à l'origine et à l'étendue des revendications à satisfaire. Très vite, il se retrouvera à la tête d'une machine redistributive terriblement complexe et pratiquement opaque. Si on laisse monter à bord un nouveau « passager clandestin », les « passagers payants » ont toutes les chances de ne plus s'en apercevoir, pas plus d'ailleurs que de l'incidence de cet événement sur les « tarifs » dont ils devront s'acquitter. Même s'ils manquent rarement de se faire une certaine idée du parasitisme établi (au point qu'elle en devienne parfois excessive), la nature du système ne les empêchera pas moins de percevoir l'impact particulier des ajouts spécifiques qui lui seront faits. Et on ne peut pas davantage en attendre qu'ils se gendarment contre un parasite supplémentaire lorsqu'il leur sera imposé.

Tandis que la diffusion des coûts qu'assure l'étendue et la complexité de la machine redistributive de l'Etat atténue la résistance au parasitisme des groupes, le parasitisme interne aux groupes d'intérêts tournés vers l'Etat est rendu relativement bénin par le caractère particulier de la charge que les membres du groupe

doivent subir pour recevoir la rémunération de groupe. Un groupe d'intérêts tourné vers le marché doit intégralement répartir (ni l'« équité » ni la « justice » n'étant nécessaires) entre ses membres la charge de l'action de groupe — le coût d'exploitation de l'autobus commun, la discipline et la perte de salaire qu'implique d'obéir à un ordre de grève, le bénéfice auquel on renonce en respectant un quota de ventes, l'abnégation exigée par le respect d'un code de conduite. Si l'une des conditions mentionnées dans les pages qui précèdent n'est pas remplie (l'altruisme, l'absence de jalousie, une rémunération de groupe largement supérieure aux coûts de l'action de groupe, et une sanction efficace du parasitisme), le problème du « passager clandestin » fera avorter avant terme le but générateur du groupe d'intérêts : il va dépérir et se débâter, à moins qu'il n'ait déjà échoué au départ à constituer une entente coopérative.

En revanche, un groupe qui s'adresse à l'Etat ne subit normalement qu'un poids plume en guise de charge. Il n'a pas grand-chose à demander à ses membres. Il suffit que les producteurs de lait existent en tant que tels pour que l'Etat, l'opposition à ses troupes, imagine une politique pour l'industrie laitière (et pendant qu'on y est, pour le beurre, les œufs et le fromage) qui leur assure une meilleure rentabilité que le marché, lequel n'a certes pas de « politique laitière » à leur offrir. En contrepartie, le groupe n'a même pas besoin de prouver qu'il a exécuté sa part du contrat politique tacite en votant « dans le bon sens ». Les producteurs de lait ont toute latitude pour jouer les parasites, et de deux manières : ils peuvent voter quand même pour l'opposition (que cela se sache, et l'Etat pourrait aussi bien redoubler d'efforts et inventer une politique laitière plus juteuse encore), et ils peuvent également refuser de payer au syndicat des industries

laitières les cotisations qui lui permettent de faire pression sur le gouvernement.

Il semble peu probable, et même très improbable, que ces deux formes de parasitisme diminuent son efficacité dans l'extorsion d'une rente de redistribution. Même lorsqu'un groupe d'intérêts n'a politiquement « pas le choix », et donc que la menace tacite de mettre tout son poids au service de l'opposition est inefficace parce que non crédible, ou lorsque sa force de négociation est pour une raison ou une autre moins irrésistible que celle des producteurs de lait, si bien qu'il lui faut fournir un vrai effort pour peser sur les choix du gouvernement, l'argent qu'il peut utilement dépenser à faire pression, à investir dans des dons aux partis politiques et autres moyens stratégiques, est en général de la petite bière en comparaison avec le bénéfice potentiel. Si tous les membres ne contribuent pas, une minorité d'entre eux peut aisément couvrir les frais nécessaires pour la totalité du groupe (ce qu'elle fait assez souvent). Le même phénomène peut se produire lorsque l'intérêt du groupe exige que ses membres brandissent des banderoles, défilent au coude à coude ou lancent des pierres. Nombre de parasites resteront probablement chez eux, mais un groupe ordinaire contiendra habituellement assez de membres de bonne volonté pour que les conditions du cas (b) (pp. 316-317) soient remplies, et qu'une bonne manifestation bien bruyante ait le retentissement voulu. En somme, l'action politique étant dans l'ensemble extraordinairement peu onéreuse, les groupes d'intérêts tournés vers l'Etat sont quasiment à l'abri de tout problème de parasitisme interne.

Avec l'Etat pour les entretenir, le parasitisme interne perd une bonne part de son potentiel de destruction en tant que frein à la constitution et à la persistance des groupes d'intérêts. Pour reprendre le parallèle « écologique » utilisé plus haut, les proies, prédateurs et parasites ne s'équilibrent plus. Les réactions défensi-

ves de la proie sont des plus émoussées : il n'existe aucun mécanisme de marché pour signaler immédiatement à la société qu'un lobby a entrepris de lui confisquer une part supplémentaire de ses biens ; ses extorsions lui sont masquées par la taille et la complexité de l'appareil fiscal et autres systèmes redistributifs. Bien plus, alors que la procédure des contrats bilatéraux entre parties consentantes fonctionne symétriquement, en ce sens qu'elle marche aussi bien pour rejeter les conditions inadmissibles que pour accepter celles qui ne le sont pas, le processus démocratique est conçu pour fonctionner de manière asymétrique, c'est-à-dire pour admettre la plupart des revendications de groupe et ne les repousser pratiquement jamais. Par conséquent, même si la « proie » était expressément avertie de l'existence du « prédateur », elle n'aurait aucun moyen de défense approprié pour lui résister.

En outre, d'après mon raisonnement sur le faible coût relatif de l'action politique en commun, les groupes « prédateurs » peuvent se perpétuer et se nourrir sur le corps social même s'ils sont eux-mêmes infestés de l'intérieur par un nombre élevé de « parasites ». En corollaire, le parasite interne peut prospérer sans que cela contrarie la capacité du prédateur à le supporter et l'entretenir. Plus de l'un n'entraîne pas forcément moins de l'autre. Tout nombre grand ou petit de parasites peut trouver sa niche dans une population de groupes d'intérêts, qui peuvent à leur tour se comporter au moins partiellement en parasites vis-à-vis du grand groupe que constitue la société.

Ce qui précède pourrait suggérer une sorte d'état indéterminé, instable, sans inertie, où les groupes d'intérêts, sans crier gare, pourraient aussi bien s'étioler que bourgeonner. N'ayant pas de dynamisme interne qui leur soit propre, il leur faudrait une impulsion fortuite pour qu'ils fassent l'un ou l'autre. Une hypothèse de ce type, qui viendrait bien sûr heurter de

front les enseignements de l'histoire (lesquels montrent qu'avec le temps, les groupes d'intérêts augmentent le plus souvent en nombre et en influence), se trouve éliminée par deux autres implications caractéristiques des interactions entre le groupe et l'Etat. Premièrement, que l'attribution du privilège contribue ou non à entraîner le soutien du groupe et à maintenir l'Etat au pouvoir, elle développera de toute façon la machine administrative ainsi que l'étendue et la complication de ses activités, car chaque fois qu'on accorde une rente à un groupe, il faut créer une adjonction équivalente aux services de surveillance, de réglementation et d'imposition. De fait, plus l'Etat étend ses compétences, plus grand est en général le gain potentiel à solliciter son assistance, et par voie de conséquence l'avantage à former le groupe. Deuxièmement, toute attribution d'un privilège à un groupe affiche publiquement la faiblesse de l'Etat, coïncé qu'il est dans les mâchoires du piège de la concurrence politique. Chaque faveur est donc un signal clairement envoyé aux groupes potentiels qui pourraient à un titre ou à un autre se croire dans une situation semblable, améliorant à leurs yeux la probabilité d'obtenir un gain éventuel s'ils s'organisaient pour l'exiger.

A ces deux titres-là, donc, la tendance du système est d'engendrer une prolifération des groupes d'intérêts. Demander si le processus est d'abord mis en branle parce que l'Etat propose d'accorder une faveur ou parce qu'un groupe exige d'en recevoir une, ramène à une querelle de l'œuf et de la poule sans grand intérêt. Indifféremment à l'impulsion initiale, incitations et contraintes semblent avoir été organisées pour faire en sorte que la redistribution politique et la formation de groupes d'intérêts se *renvoient la balle dans un soutien et un renforcement mutuels*.

L'interaction entre la pression des groupes et les mesures redistributives ne se limite pas forcément à des

questions d'intérêt personnel. Les groupes peuvent se constituer pour promouvoir la cause de tiers, comme les esclaves, les malades mentaux, le « Tiers Monde », etc. Ces « lobbies de la conviction » peuvent ne pas posséder en eux-mêmes assez de pouvoir pour échanger directement leur soutien contre des politiques favorables à leur cause. Mais ils peuvent influencer l'opinion à un point tel que l'Etat, l'opposition, ou les deux à la fois, finiront par juger qu'inclure dans leurs programmes la mesure demandée est de bonne politique. Après son adoption, la mesure bien intentionnée repousse les limites de l'action étatique jugée acceptable ainsi que de la machine administrative qui la met en œuvre, et sert de précédent aux autres lobbies de la conviction qu'elle encourage à organiser et à promouvoir la prochaine cause sur la liste²³.

C'est que, pressée derrière chacune de ces nobles causes, s'aligne une longue théorie *d'autres causes de noblesse comparable*. Si la recherche sur le cancer mérite le soutien de l'Etat, est-ce que la lutte contre la poliomyélite ne devrait pas elle aussi être aidée, de même que d'autres domaines essentiels de la recherche médicale ? Les revendications pour la recherche médicale ne contribuent-elles pas à justifier le soutien à d'autres sciences méritantes, et pourquoi pas aux arts, à la culture physique et ainsi de suite par ondes concentriques de plus en plus larges ? Il est facile de se représenter le développement successif des divers groupes de pression en faveur de la recherche, de la culture, du sport, alors qu'un groupe de pression qui leur exprimerait son hostilité semble purement et simplement inimaginable. Une fois de plus, la tendance inhérente à la situation est ainsi faite qu'elle débordera dans toutes les directions, de manière à embrasser toujours davantage de causes, pousser toujours davantage de revendications, et susciter sans cesse de nouvelles exigences, sans qu'elle aille jamais dans l'autre sens, vers une moindre domina-

tion des lobbies et un Etat moins redistributif, plus proche de l'Etat « minimal ».

Assez enraciné dans le subconscient de l'opinion démocrate-sociale avancée pour survivre depuis tout ce temps, subsiste un sentiment qu'il faudrait distinguer entre bonne et mauvaise redistribution, entre les honneurs rendus à de justes mérites et la course aux prébendes. Dans un livre récent, intelligent de bout en bout, Samuel Brittan a largement contribué à rendre cette distinction explicite²⁴. En gros, c'est bien de redistribuer le revenu pour fabriquer de la justice et de la sécurité sociales, de la santé et de l'enseignement ; mais c'est mal de redistribuer pour favoriser des groupes d'intérêts sectoriels. Les subventions aux agriculteurs, la « politique industrielle », le blocage des loyers, l'amortissement accéléré, la déductibilité fiscale des intérêts hypothécaires ou de l'épargne-retraite sont mauvais dans l'ensemble parce qu'ils faussent l'allocation des ressources, de sorte qu'ils rendent le revenu national moindre qu'il ne serait autrement*.

Il convient ici de faire très rapidement deux brèves observations. La première est que (à moins de définir la « déformation » de manière à parvenir à la conclusion que l'on désire) rien ne nous permet de supposer réellement que lever des impôts pour une grande cause ou pour la justice distributive ne fausse pas *tout autant* la répartition avant impôts des ressources. A priori, tous les impôts (même celui qui fut un temps le saint Graal de l'« économie du bien-être », l'impôt forfaitaire prétendument « neutre »), tous les transferts, subventions, tarifs douaniers, prix plafonds et prix planchers,

* A qui n'est pas économiste, il faut peut-être expliquer qu'un grand nombre des membres de cette profession condamnent la violence prédatrice, non pas parce que c'est *mal*, mais parce que cela « fausse l'allocation des ressources » en introduisant une différence entre les « taux marginaux de substitution » et les « taux marginaux de transformation » [F.G.].

etc. doivent *toujours* affecter les offres et les demandes de produits et facteurs liés entre eux. Quand on dit qu'ils les « faussent », tout ce que l'on dit en fait est qu'on désapprouve ce changement. C'est une gentille illusion que de croire que notre approbation est beaucoup plus qu'un reflet de nos préjugés, que c'est un diagnostic informé, fonction de quelque critère « objectif » comme l'« efficacité allocative », qui se refléterait d'une manière ou d'une autre dans le revenu national chiffré (plutôt que dans un « bien-être » ou une « utilité » totales qui prêtent à trop de controverses). La question de savoir si l'allocation des ressources après impôts, après subvention d'assistance sociale, après droits de douane, etc. aura conduit à un revenu national plus élevé ou plus bas que celui qui aurait été produit par celle avant impôts, avant droits de douane, etc. est un classique « problème d'indice », qui n'a pas de solution « objective », *wertfrei*. Ce n'est pas une question de connaissance mais affaire d'opinion qui, bien sûr, peut être une opinion sensée. La plupart des êtres raisonnables partageront l'avis que si les recettes totales de l'Etat étaient accrues disons par l'institution d'un fort impôt indirect sur une marchandise comme le sel dont les gens ne peuvent absolument pas se passer, et si l'on dépensait le tout pour satisfaire les caprices de Madame de Pompadour (vision agréablement simpliste de cette ère des ténèbres que fort peu avouent encore avoir, mais à laquelle beaucoup croient encore à moitié), le revenu national (et à plus forte raison l'utilité) seraient moindres que sous presque toutes les configurations redistributives rencontrées dans l'histoire²⁵. Des modèles moins fantaisistes de dépenses et de recettes publiques pourraient inspirer une vraie perplexité quant à leur effet sur le Produit national brut. Même les moins enclins au scepticisme ont honnêtement le droit de douter du caractère « non déformant » d'un impôt levé

pour les recettes qu'il procure, si vertueuse que soit la cause ayant exigé ce prélèvement.

L'autre observation est plus simple et plus décisive. Tout simplement, que nous sachions ou non distinguer une « bonne » redistribution d'une « mauvaise » ne change pratiquement rien. On aura toujours forcément à la fois l'une et l'autre. Un système politique qui, en raison de la surenchère compétitive pour constituer une clientèle, impose une redistribution que nous considérons comme conforme à l'égalité et à la justice sociale, doit aussi engendrer une politique dont nous pourrions condamner la soumission aux groupes d'intérêts. Rien ne permet de dire clairement qu'il existe des critères « objectifs » capables de faire la différence. Et on aurait encore plus de peine à trouver le moyen de laisser passer l'une tout en arrêtant ou limitant l'autre.

Résumons : dans un système politique nécessitant l'adhésion et permettant la concurrence, si l'Etat semble bien logiquement forcé d'imposer une redistribution, il ne « détermine » au sens ordinaire du terme ni sa portée ni son importance. Une fois engagée, la nature addictive de cette distribution déclenche des altérations non voulues dans la personnalité des individus et dans la structure des familles et des groupes sociaux. Bien qu'on puisse en considérer certaines comme bonnes et d'autres comme mauvaises, aucun contrôle sélectif de ces phénomènes ne semble praticable. Ces altérations réagissent en retour sur la nature et l'étendue de la redistribution que l'Etat est forcé d'entreprendre. La probabilité qu'un ensemble de processus cumulatifs soient mis en branle s'en trouve augmentée. Dans chacun de ces processus, la redistribution et la transformation sociales s'entraînent mutuellement. Et la dynamique interne de ces processus entraîne toujours plus loin, et ils ne semblent comporter aucun mécanisme limitatif ni équilibrant. Toute tentative pour les limiter de la part de l'Etat provoque un

syndrome de sevrage, et peut être incompatible avec la survie politique dans un cadre démocratique.

La hausse des prix

L'inflation est tantôt un remède, tantôt une condition endémique.

C'est l'un ou l'autre, selon qu'elle peut ou non forcer à subir les pertes nécessaires pour financer les gains accordés par ailleurs

Les gouverner contribue à rendre les gouvernés ingouvernables.

Nul phénomène n'a plus d'une seule explication complète ; mais une explication complète peut être codée pour s'exprimer dans divers systèmes. Cependant, que ce soit en anglais, en japonais ou en espagnol, cette explication doit pratiquement demeurer la même. Des théories concurrentes pour rendre compte d'un phénomène social ou économique correctement identifié inspirent souvent des disputes acharnées, chacune affirmant mordicus qu'elle est incompatible avec l'autre. Et pourtant, elles doivent être soit incomplètes ou erronées, soit complètes et identiques dans leur contenu. Si c'est ce dernier cas, chacune doit pouvoir être traduite dans le système terminologique de l'autre.

Les théories de l'inflation en sont un bon exemple. Celles-ci sont malheureusement connues pour leur diversité. L'une fait porter son argumentation sur un excès de demande de produits, la résumant comme une insuffisance de l'épargne volontaire relativement aux investissements envisagés. Ceci est à son tour lié à une surestimation de la rentabilité du capital relativement au taux d'intérêt, ou quelque chose de ce genre. Une autre postule une relation entre d'une part les prix et taux d'intérêt présents et futurs attendus, et de l'autre les démarches que les gens font pour réduire (ou augmenter) leurs encaisses monétaires, ces tentatives

faisant monter les prix actuels. Pour ceux qui apprécient une dose de physique dans leur cours d'économie, la « vélocité » de quelque variante adéquate de la « quantité » de monnaie augmentera, à moins qu'un agrégat monétaire plus large ne se révèle plus disposé à ce qu'on lui trouve une vitesse de circulation constante. De quelque manière qu'on le dise, l'idée selon laquelle les gens ajustent le pouvoir d'achat de l'argent qu'ils détiennent à celui qu'ils jugent devoir détenir, exprime en termes d'excédent d'offre de monnaie ce que les autres théories désignent comme une demande excessive de biens. Il existe encore une autre théorie qui voudrait que la distribution du revenu réel entre les capitalistes à forte épargne (ou les entreprises qu'ils possèdent) et les travailleurs à bas niveau d'épargne se conforme à toute distribution qui sera nécessaire pour fournir exactement la quantité d'épargne correspondant à l'investissement. L'inflation doit réduire la consommation et accroître les marges en dévaluant les salaires, alors que si l'indexation sur le coût de la vie ou une négociation salariale bien menée l'empêche de le faire, l'inflation ne fera que tourner en rond et n'accomplira rien. La traduction de cette théorie dans le langage de l'une quelconque des autres est peut-être un peu moins simple, mais reste accessible à quiconque possède une culture économique. (Il aura peut-être besoin qu'on le pousse du coude, possédant probablement son « langage » favori et n'aimant guère avoir à le traduire.)

Ceci, entre autres, afin d'étayer mon affirmation qu'organiser des controverses quasi religieuses autour de deux théories des niveaux de prix (et, pour arranger les choses, appeler l'une d'elles le « monétarisme ») n'est guère rendre justice à la qualité intellectuelle de certains des protagonistes. Ou bien la controverse est fallacieuse, ou bien elle concerne implicitement d'autres sujets, que le débat gagnerait à rendre explicites.

L'autre raison que j'ai d'insister sur l'équivalence

essentielle des théories qui ont cours, c'est que je voudrais être certain qu'on n'impute aucune prétention d'innover à l'esquisse d'explication que je vais exposer. Ce n'est qu'une traduction brutalement raccourcie de la théorie reçue, et qui fonctionne essentiellement dans la terminologie utilisée dans la section précédente de ce chapitre. Pourquoi elle valait la peine d'être faite, et comment elle s'insère dans la démonstration générale de ce livre, c'est ce que nous devrions rapidement voir à mesure que la démonstration progresse.

Considérons pour simplifier une société qui ne serait composée que de groupes d'intérêts organisés. Chacun vend sa contribution individuelle au bien-être des autres et achète la leur. Le nombre de groupes de ce type est limité, par conséquent chacun peut influencer le prix de vente, et nous supposons que tous l'ont fait de telle manière que personne ne puisse améliorer ses positions. Faisons maintenant la supposition millénariste que l'appartenance à chaque groupe transforme leurs membres en altruistes unanimes, qui se lancent dans l'action collective afin d'améliorer le sort des membres des autres groupes (sans craindre d'appauvrir leurs compagnons). Ils abaissent le prix du bien ou du service qu'ils fournissent, essayant d'améliorer les termes de l'échange pour les autres. Cependant, comme les autres ont désormais des inclinations similaires, ils « ripostent » en abaissant leurs prix, non pour revenir à la situation de départ, mais pour la dépasser puisqu'ils veulent que le premier groupe soit mieux loti qu'il ne l'était au départ. Le premier groupe riposte donc à nouveau, et ainsi de suite. Il n'existe pas de raison intrinsèque pour que ce processus de dépassement mutuel s'arrête à un stade particulier, à l'issue d'un nombre donné de tours de piste peu concluants. Les divers faiseurs de prix, se faisant concurrence pour favoriser les autres parties contractantes, provoqueront une chute précipitée des prix.

Le contre-pied presque parfait de cette utopie a bien entendu quelque chose à voir avec la société moderne telle qu'on l'a vue prendre forme au cours de la dernière moitié de ce siècle. Au cours de cette période, alors qu'on a connu un prix des actifs qui montait et descendait, le « niveau » des prix des biens et services courants, lui, n'a jamais baissé. Il a monté la plupart du temps, et le discours actuel implique que l'on considère maintenant presque partout cette situation comme endémique, à laquelle on n'a plus qu'à s'habituer même s'il faut la contenir autant que faire se peut (sans espoir sérieux de l'extirper). On verrait certainement une inflation endémique dans une société où des groupes égoïstes, multipliant les tentatives vaines pour se procurer une part accrue du gâteau, projetteraient une image inversée des relations entre altruistes imaginaires décrites au paragraphe précédent.

On peut facilement concevoir des versions de plus en plus élaborées d'une explication conçue en termes de recherche de gains et de refus des pertes correspondantes. Nous pourrions prendre une société dans l'état de nature où les groupes d'intérêts, leurs transactions ayant abouti à un blocage réciproque, se contentent de protéger (et non d'agrandir) leurs parts absolues et relatives. Alors qu'ils accepteraient des profits inattendus, ils refusent de subir des pertes accidentelles. (C'est ainsi que, sans peut-être lui rendre justice, j'aurais tendance à résumer cette idée de nos macro-sociologues modernes à la Pangloss, d'un équilibre pluraliste qui résulterait de l'ajustement réciproque de tous les principaux intérêts antagonistes, sans que nul en sorte vraiment mécontent.) Tout choc exogène (à moins qu'il ne s'agisse d'un profit tombé du ciel qui, par un hasard extraordinaire, enrichirait tout le monde dans les mêmes proportions) doit par conséquent déclencher une spirale inflationniste. Cette théorie ne donne nullement la raison pour laquelle, une fois déclenchée, la spirale

devrait s'arrêter, et ne fournit aucun élément déterminant sa vitesse (ni son accélération). Cependant, elle rend assez bien compte du type de causalité classique (du genre guerre, mauvaise récolte) tout en imputant aux structures caractéristiques de la société les raisons pour lesquelles la stabilité des prix, une fois perdue, ne peut plus être recouvrée (c'est-à-dire pourquoi l'inflation ne fait pas son travail).

C'est une fois franchi le traditionnel point de non-retour entre l'état de nature et la société politisée que cette théorie peut étendre ses ailes et prendre son essor. Il n'est même plus besoin d'un choc exogène car la bagarre n'a pas besoin de perturbation d'origine extérieure pour se déclencher : c'est le système lui-même qui la crée de façon endogène. Elle constitue la principale raison d'être des interactions entre l'Etat et les groupes d'intérêts (de l'entreprise unique à un bout de l'échelle aux classes sociales toutes entières à l'autre). De là, il n'y a qu'un pas jusqu'à une variante fortement politisée de notre théorie, où les dépouilles arrachées par les groupes tournés vers l'Etat déclenchent des contre-réactions marchandes ou politiques de la part des perdants, y compris les joyeux intermédiaires hybrides où un groupe de perdants s'en prend à un public qui n'en peut mais (comme lorsque les camionneurs bloquent la circulation routière et citadine), afin de forcer l'Etat à compenser ses pertes.

Une théorie bien développée pourrait ensuite inclure des éléments tels que l'inertie, l'illusion monétaire, ou le différent pouvoir des divers groupes sur les termes de leurs propres échanges. Elle devrait tenir compte de la nature subreptice de bien des redistributions ; celle-ci tient à l'immensité et à la complexité intrinsèque des « outils » de la politique fiscale et économique, à l'incidence souvent indéterminée des politiques publiques, aussi bien qu'à des artifices de présentation tels qu'un surcroît de dépenses budgétaires réalisant une

redistribution « réelle » dans l'immédiat tandis qu'un déficit budgétaire supplémentaire en repousse ostensiblement la charge « financière » dans l'avenir. Bien qu'elle soit largement incidente et imprévue, la dissimulation inhérente aux mécanismes de nombreuses formes de redistribution, *bien visibles pour ce qu'elles donnent, occultes pour ce qu'elles prennent*, retarde et atténue les réactions défensives des perdants, de sorte que l'inflation n'annule jamais totalement les effets de la redistribution. Mais à partir du moment où plus personne ne se laisse faire s'il a quelque pouvoir de l'empêcher, alors par hypothèse toute redistribution future à ses dépens doit forcément échouer. Aussi longtemps que dure ce type de tentative, il faut que l'inflation aussi continue pour les contrecarrer. Si la nature de la politique démocratique est telle que ce genre de tentative soit endémique, alors l'inflation doit l'être aussi.

Un scénario moins abstrait mettrait en scène une section, couche ou fonction de la société encore inorganisée — détenteurs d'obligations « collés », petits épargnants, veuves et orphelins (et tout ceux qui pâtissent de leur « préférence pour la liquidité ») — qui aurait dû y perdre à la longue pour que les « gagnants » agréés par l'Etat reçoivent leur livre de chair. On y verrait tout à coup que les perdants désignés réussissent à récupérer la perte qu'ils étaient censés subir. L'inflation est là qui guette et qui reprendra, pour ainsi dire par la force aux « gagnants » les ressources qu'on voulait leur réserver. Elle aura remédié au déséquilibre des ressources. Ayant éliminé sa propre raison d'être, elle pourra ensuite disparaître. Car la morale de cette histoire est la suivante : à partir du moment où tous ont également l'expérience du monde, sont également organisés, alertes et absolument déterminés à se défendre, que ce soit sur le marché, par des piquets de grève, à l'assemblée du parti ou lors d'une manifestation de rues, quelles que soient leurs possessions, l'inflation

sera impuissante à en modifier les répartitions. Elle devient en revanche un des moyens les plus efficaces permettant à ces répartitions de se défendre contre des pressions qui naîtraient, soit du processus politique, soit de la nature des choses.

Une théorie qui présente l'inflation comme un rempart que l'Etat démocratique contribuerait à construire autour des répartitions elles-mêmes, alors que manipuler ces dernières constitue peut-être sa méthode principale pour rester au pouvoir, n'a pas à se soucier d'expliquer pourquoi ces parts sont ce qu'elles sont au départ, ni de dire pourquoi les groupes d'intérêts ont tel moyen particulier de peser sur les prix. On peut, bien sûr, la brancher au *corpus* central de la théorie économique qui contient précisément ce type d'explications. Ce branchement serait la suite naturelle de la « traduction » de ce type de discours vaguement sociologique et politique dans un langage économique plus rigoureux quel qu'il soit. Mais cet exercice ne ferait que mettre à nu le manque relatif de nouveauté de l'approche présente, dont la raison d'être* n'est pas de mieux comprendre l'inflation mais le fait que, si l'on étudie à quoi elle peut servir, on perçoit mieux la contradiction croissante entre l'entretien par la redistribution d'une adhésion au pouvoir de l'Etat et la promotion des conditions mêmes qui *rendent la société réfractaire* à la pratique de cette redistribution.

Dans la section qui traite de la dépendance créée par la redistribution, j'ai avancé qu'à mesure que les valeurs démocratiques sont produites, il vient toujours plus de gens qui obtiennent, emploient et en viennent à exiger le soutien public, et que la possibilité de recevoir celui-ci leur apprend à s'organiser pour en obtenir davantage sous diverses formes. Prendre en considération l'inflation permet aisément de donner l'antithèse. La redistri-

* En français dans le texte [N.d.T.].

bution modifie la personnalité des individus, des familles et des groupes de telle façon qu'elle finit par « geler » toute distribution donnée. Comme elle entretient des « droits acquis » et stimule l'essor d'une défense corporatiste des positions atteintes, elle rend les ajustements redistributifs toujours plus difficiles à réaliser. Annoncer le changement, « faire une politique », organiser une nouvelle répartition des gagnants et de perdants finit par dépasser les capacités de l'homme d'Etat. Si quelque fait inéluctable de la réalité exige qu'il y ait des perdants, apparaissent les symptômes de l'état de manque, certains deviennent carrément furieux, des Luddites* attardés cèdent à leurs penchants suicidaires et démolissent leur gagne-pain plutôt que de le voir décliner, tandis que des capitalistes qui ont mal investi remuent ciel et terre pour obtenir des secours. Si l'Etat trouve la société « ingouvernable », on peut au moins se demander si ce n'est pas sa propre manière de gouverner qui l'a mise dans cet état-là.

Le brassage à vide

*Une montagne de prébendes dont les coûts doivent être supportés
par les bénéficiaires eux-mêmes finit par engendrer beaucoup
plus de déception et d'agitation morose que d'adhésion
au pouvoir de l'Etat*

Le dernier dilemme de la démocratie est que l'Etat devrait battre en retraite mais qu'il ne le peut pas.

Que ce soit par l'impôt-subvention bête et méchant ou par la fourniture de services collectifs payés par les uns et profitant essentiellement aux autres, ou encore

* Bandes d'ouvriers parcourant le pays pour détruire les machines, accusées (comme aujourd'hui la concurrence étrangère) de « créer du chômage » et de « voler leur travail » (Angleterre, vers 1813) [N.d.T.].

par des politiques redistributives plus indirectes et moins transparentes (commerciales, industrielles, etc.), en fin de compte certains sujets de l'Etat se voient mettre des bâtons dans les roues pour que d'autres puissent avoir une vie plus facile. Or, cela est nécessairement vrai quel que soit le but de l'opération, c'est-à-dire même si l'effet redistributif est un sous-produit accidentel, indifférent, non voulu voire non perçu. La caractéristique commune de ces interactions est *en bilan net* que l'Etat vole ce qui est à Pierre pour donner à Paul. Pour qui se demanderait si elles répondent aux critères d'optimalité de Pareto, la réponse est évidemment non ; elles ne sauraient recevoir l'assentiment unanime d'un Pierre et d'un Paul éclairés par leur intérêt personnel. Dans ce sens, d'ailleurs, elles seraient mêmes jugées inférieures à des « contrats sociaux » où l'on n'aurait fait appel à la violence du souverain que pour garantir à chacun l'adhésion de tous à une solution coopérative, afin que Paul puisse gagner sans que Pierre perde (suivant la fâcheuse formule de Rousseau, que tous deux puissent être « forcés à être libres », c'est-à-dire en meilleure posture qu'ils ne le seraient si on ne les avait pas forcés à coopérer).

On juge donc ces transferts inférieurs aux types de solutions où certains gagnent et où personne ne perd, mais si on le fait ce n'est *pas* parce qu'on juge toujours préférable une solution où Paul gagne sans que Pierre perde à celle où Paul gagnerait beaucoup et Pierre perdrait peu. Certains considéreraient que remettre Pierre à sa place est une chose excellente ; il se peut aussi que l'on trouve opportun de favoriser l'un relativement à l'autre, même si on ne pense pas que cela ait un sens de prétendre déduire la perte du premier des gains du second afin de parvenir à un solde positif du Bien. Si les solutions où certains gagnent et d'autres perdent sont jugées inférieures à celles où certains gagnent et personne ne perd, c'est uniquement parce

que les secondes sont tenues pour bonnes *en elles-mêmes* (du moins si l'on veut bien ne pas tenir compte de la jalousie dans le raisonnement), alors que les premières ont absolument besoin d'une justification particulière. Quant aux situations qui ne comporteraient que des gagnants mais nécessiteraient l'emploi de la force, ce sont des constructions intellectuelles intéressantes ; on peut se demander si elles existent réellement et, dans ce cas, si elles jouent un rôle important dans les relations entre l'Etat et la société²⁶. En revanche, les situations où certains gagnent et les autres perdent constituent les axes principaux autour desquels tournent l'adhésion au pouvoir et autres relations impliquant un antagonisme entre l'Etat et ses sujets.

Avant d'examiner une dernière fois l'impasse vers laquelle l'Etat semble fatalement se diriger en distribuant ainsi les gains et les pertes, il me paraît nécessaire — au-delà du simple purisme — de protester contre une conception qui concerne les mécanismes mêmes de ce pillage des uns pour donner aux autres, et qui gagne du terrain alors qu'elle est fautive. Cela fait déjà un bout de temps qu'on s'est habitué à considérer le rôle fiscal de l'Etat sous les rubriques d'*allocation* et de *distribution*²⁷. Sous celle d'« allocation », on entend les décisions concernant *qui fait quoi* lors de la fourniture des biens publics, de la « direction de l'économie », et le contrôle du fonctionnement des marchés. La « distribution » comme fonction fiscale s'occupe de *qui reçoit quoi*, en somme de défaire ce que le marché a fait. La séparation conceptuelle a conduit à traiter ces fonctions comme s'il s'agissait d'une succession, ce qui a poussé les réformateurs sociaux à se dire, alors qu'ils relevaient leurs manches pour se mettre au travail : « commençons donc par allouer les ressources, puis nous nous occuperons de distribuer ce que cette allocation a produit. » Dans un système où les interdépendances sont si fortes, l'hypothèse qui voudrait que la distribution

dépende de l'allocation mais que l'allocation ne dépende pas de la distribution est assurément remarquable²⁸. Ceux qui la font avec tant d'allégresse seraient d'ailleurs très fâchés si elle s'avérait valide. Si dépouiller Pierre ne l'a *pas* forcé à réduire sa consommation de champagne et de danseuses, et si subventionner à Paul ne l'a *pas* conduit à se soigner davantage ni à pousser plus loin les études de ses enfants méritants, pourquoi les réformateurs sociaux se sont-ils donc donné cette peine ? A quoi bon cette redistribution ? Quand on décide que Paul en aura plus et Pierre moins, on décide aussi, implicitement, d'affecter des ex-danseuses à des tâches d'enseignement et de soins infirmiers. Cela ne cesse de fonctionner que dans le cas invraisemblable d'un Pierre appauvri et d'un Paul enrichi faisant l'un et l'autre appel aux services d'une *même* « combinaison » de danseuses, d'infirmières et d'enseignantes qu'auparavant.

Poussant plus loin la dichotomie allocation-distribution, les interventionnistes se sont mis dans la tête que la politique traite deux types de domaines différents. L'un, fondamentalement non conflictuel, serait celui de l'affectation, donnant naissance à des « jeux à somme positive ». L'autre est le domaine plus brutal du partage du gâteau, et ce serait un « jeu à somme nulle ». (Notons encore une fois, comme dans le chapitre 3, pp. 238-243, que ce n'est pas de jeux qu'il s'agit, que ces références à la théorie de la décision ressemblent un peu trop à une mode, mais passons.) J'ai insisté, peut-être plus que nécessaire, sur le fait que ces prétendus « jeux » ne peuvent pas être séparés les uns des autres, et que les décisions allocatives sont en même temps distributives et *vice versa*. Une décision déterminant qui a quoi conditionne ce qui sera fourni et donc qui *fait* quoi. Prétendre affranchir une décision de l'autre rappelle l'ambition marxiste de distinguer le

« gouvernement des hommes » de l'« administration des choses ».

Alors qu'il peut être légitime de croire que changer l'affectation de certaines ressources pourrait, si tout va bien, produire des sommes positives afin que mathématiquement personne ne soit *forcé* de perdre à la suite de la modification, que dire si quelqu'un a *bel et bien* perdu ? Il est vain de prétendre que la perte est en fait imputable à une décision distributionnelle concomitante, à somme nulle, et que si la distribution avait seulement été différente, le perdant n'aurait pas nécessairement perdu : car le fait est qu'une *distribution* différente aurait entraîné une *allocation* différente des ressources. En juger autrement serait incohérent même s'il s'agissait de sommes d'argent, ou de pommes, car on ne peut vraiment pas supposer que le gain allocatif aurait été conservé si on avait essayé de le distribuer différemment. Ce serait doublement incohérent s'il s'agissait de paniers mixtes de biens, a fortiori d'utilités, car cela apparaîtrait à beaucoup de gens comme une prétention à découvrir un solde algébrique dans un surcroît de pommes pour Paul et un retrait de poires à Pierre.

L'essentiel de cette argumentation, s'il existe, réside dans le fait qu'*a priori*, la redistribution n'est pas un jeu à somme nulle (car elle a des effets sur l'allocation des ressources) et qu'il semble très difficile de dire *empiriquement* ce qu'elle est. Si on la dit « à somme nulle », on évoque une image fautive du rôle redistributif de l'Etat, comme quelque chose de neutre, d'inoffensif, laissant intacts les intérêts des parties autres que Pierre et Paul. L'évocation est fautive pour deux raisons. Premièrement, même si (faisant abstraction du coût d'administration et de contrôle de ces institutions) le coût en ressources du gain de Paul compense en termes *comptables* le coût en ressources de la perte de Pierre, rien n'empêche de considérer les deux comme inégaux du point de vue du *bien-être* social ou de la *lutte des*

classes. Deuxièmement et plus important, il faut que l'allocation des ressources soit ajustée à la nouvelle distribution. Les contrats, les relations de propriété, l'investissement, les emplois, etc., *tout doit être reconsidéré*.

Dans ce cas, il faut que des répercussions plus ou moins grandes affectent les intérêts de tous, même si certains intérêts peuvent n'en être affectés que de manière imperceptible. Ces répercussions sont elles-mêmes redistributives, peut-être sans le vouloir et de manière perverse²⁹. L'effet total est de répandre et d'amplifier, bien au-delà des intérêts des parties officiellement concernées, la perturbation secondaire des affectations-distributions provoquée par un acte donné de redistribution primaire.

Au moins conceptuellement, il faut garder à l'œil les trois éléments de perturbation. Le premier est la redistribution directe, où l'Etat impose une situation qui (délibérément ou non) avantage certains intérêts aux dépens des autres. Le second est la réallocation-redistribution provoquée par la première. Cette perturbation secondaire, qui absorbe de l'énergie et engendre des problèmes d'ajustement (et pas seulement pour les danseuses), appelons-la le « brassage à vide indirect ». « Le brassage à vide direct » décrit assez complètement le troisième élément. C'est, d'un point de vue comptable, la redistribution brute qui soit ne laisse rien, soit laisse un résidu net purement aléatoire. Cela arrive lorsque l'Etat, quand il accorde quelque aide, immunité, traitement différentiel, ou autre avantage quelconque à des personnes ou à des intérêts, et (probablement à contrecœur, seulement parce qu'aucun autre moyen n'est vraiment préférable) finance tout cela en infligeant une perte plus ou moins équivalente, normalement sous une forme différente, aux *mêmes* personnes ou aux *mêmes* intérêts. Superficiellement, on pourra trouver cela absurde même si j'espère bien que non. L'Etat a des raisons très contraignantes pour brasser à vide de la

sorte. La démonstration de la pure redistribution à vide comporte de nombreuses variantes. Si nous en suivons quelques-unes, cela nous suffira pour sentir sa force.

Il n'est pas absurde de postuler au départ qu'il existe un défaut de symétrie (s'apparentant un peu à la masse critique ou à ce qu'on méprise à juste titre : « la transformation de la quantité en qualité ») entre la manière dont les gens perçoivent leurs intérêts importants et celle dont ils perçoivent leurs intérêts mineurs. Nombre d'entre eux ne remarquent même pas, ou refusent de tenir compte, des gains ou pertes situés en-deçà d'un certain seuil. C'est à la lumière de ce diagnostic posé par lui que l'Etat doit rationnellement appliquer le calcul de la constitution des clientèles. Dans certaines situations, le parti rationnel à prendre sera de faire un petit nombre de gros gagnants (dont il peut alors acheter le soutien) aux dépens d'un grand nombre de petits perdants (qui l'ignorent). C'est pour cette raison qu'il peut être politiquement opportun d'imposer un droit de douane élevé sur le blé étranger pour faire plaisir aux producteurs, laissant le prix du pain augmenter juste de ça³⁰, et plus généralement de favoriser l'intérêt du producteur et non celui du consommateur, qui est plus diffus, indépendamment du fait que le producteur est organisé pour obtenir une contrepartie de son soutien alors que le consommateur ne l'est pas, ou l'est de manière moins efficace. Il est inutile de rappeler que si l'Etat, pour disputer la course ou simplement pour garder une longueur d'avance sur l'opposition, fait le tour de tous les groupes de producteurs afin d'exploiter cette asymétrie bénigne, alors chacun de ses sujets, dans sa double capacité de producteur et consommateur, recevra un gain perceptible « financé » par un assez grand nombre de petites pertes insensibles. Le solde net de la redistribution, s'il existe et si on peut l'établir, sera submergé sous des flots de gains bruts et de pertes brutes affectant

pratiquement les mêmes personnes ; le « brassage à vide » direct continuera. Les masses de ressources brassées à vide par le biais des impôts et taxes indirects, des subventions et de la fixation des prix, peuvent parfaitement éclipser tout transfert net associé à ce brassage.

Une argumentation tout aussi banale conduit des « politiques industrielles » à la redistribution à vide. Qu'on la fasse pour favoriser la croissance d'une entreprise ou industrie ou pour la sauver du déclin et de la disparition, le bénéfice politique d'une aide (surtout si elle « crée des emplois ») a de bonnes chances d'excéder le dégât causé par un accroissement faible et diffus des coûts subis par les autres entreprises et activités. Le résultat en est qu'il devient bon pour l'Etat démocratique de forcer chacune des branches à soutenir toutes les autres de manières diverses, plus ou moins opaques³¹. Il s'ensuit que les gains et les pertes se chevauchent largement et s'annulent réciproquement, et ne laissent que des miettes d'un gain net ici, d'une perte nette là. On reste dans le doute quant à la localisation exacte de ce saupoudrage. Etant donné la complexité du tissu social et économique que l'on manipule, il y a de fortes chances pour qu'en réalité, on cause du tort à l'activité que l'on voulait aider et *en même temps* que nul ne puisse dire à coup sûr dans quel sens l'effet a été produit, s'il l'a jamais été.

Une autre variante de la démonstration du brassage à vide concerne l'apparente asymétrie entre les capacités qu'ont les démocraties de dire oui et de dire non. Résister à la pression, rejeter les demandes d'un groupe d'intérêts ou simplement s'abstenir d'une bonne action pour laquelle il existe un important soutien désintéressé, implique la plupart du temps un *coût* politique immédiat, indiscutable et peut-être dangereux. L'*avantage* politique de dire non, en revanche, se situe habituellement à long terme, est spéculatif et lent à mûrir. Il est dévalorisé

par la dépréciation que la précarité du mandat politique inflige aux avantages éloignés, aussi bien que par le caractère dérisoire de « goutte d'eau dans la mer » de presque tous les choix singuliers faits dans un sens ou dans l'autre.

Dans une société richement différenciée, avec une grande variété de préoccupations et d'intérêts, l'Etat ne cesse de prendre d'innombrables petites décisions pour ou contre tel ou tel intérêt, chacune impliquant tout au plus « un million par ci, un million par là ». Alors, évidemment, la somme atteint bientôt des milliards et, à force de dire « un milliard par ci et un milliard par là », on en arrive bien vite à vraiment parler d'argent. Cependant, aucune des décisions individuelles n'entraîne d'un coup l'Etat du domaine des millions à celui de l'argent sérieux. Le jour où on réglera les comptes est de toute façon à plus d'une semaine de distance (« le long terme en politique ») et, comme les compromis et les faux-fuyants ont un avantage *sui generis* sur les solutions tranchées, l'Etat se retrouve en général à satisfaire n'importe quelle revendication, au moins partiellement. Or, Pierre et Paul ont tous deux de fréquentes occasions de demander quelque chose à l'Etat. Plus leurs diverses demandes ont été couronnées de succès et plus elles sont nombreuses, plus il y a de chances pour qu'ils présentent souvent le même genre d'exigences ; aujourd'hui, comme la tendance du système est telle que l'Etat tend à dire au minimum un « oui » partiel à la majeure partie d'entre elles, le résultat essentiel est obligatoirement une forme de brassage à vide. Pierre et Paul seront *tous deux* subventionnés sous des prétextes divers et en même temps *tous deux* dépouillés de diverses manières plus ou moins transparentes, avec peut-être comme sous-produit résiduel une redistribution nette extrêmement mince en faveur de l'un ou de l'autre.

Un corollaire de ce qui précède est que certaines

personnes ou certains groupes profiteront de certains choix redistributifs directs ou involontaires, alors qu'ils perdront à peu près les mêmes montants du fait d'autres politiques. Mais tous ne pourront pas, à supposer même qu'ils le veuillent, percer ces leurres à jour et identifier leur position *nette*, dans la mesure où cette expression aurait encore un sens identifiable. Puisque la politique économique a pour résultat que les prix et les revenus sont autres qu'ils ne le seraient dans un Etat capitaliste, non dirigiste, et puisqu'en tous cas il est peut-être intrinsèquement impossible de « connaître » l'incidence ultime du fouillis de directives, incitations, interdictions, impositions, tarifs douaniers en vigueur — et j'en passe, un sujet de l'Etat n'a nul besoin d'être idiot pour se tromper quand il cherche à savoir où il en est après que le brassage à vide qui l'encercla a terminé sa besogne³².

Dans cette affaire, l'intérêt de l'Etat est d'encourager l'erreur systématique³³. Plus il y a de gens persuadés d'être gagnants, moins il y en a de mécontents, moins il en coûte, pour parler crûment, de diviser la société en deux parties légèrement inégales et de s'assurer le soutien de la moitié prépondérante. Si l'entrée est libre dans la concurrence pour le pouvoir d'Etat et par conséquent si la collusion entre les rivaux est extrêmement improbable, l'opposition doit chercher à dissiper l'erreur systématique aussi vite que l'Etat parvient à la créer, en vue de créer une erreur systématique d'un signe opposé en racontant aux gagnants qu'ils sont les perdants. Quel que soit le titulaire du pouvoir dans les Etats démocratiques, l'effort régulier de l'opposition consiste à persuader la classe moyenne au sens large qu'elle paye en impositions davantage qu'elle n'en tire, et d'expliquer à la classe ouvrière (si l'on admet qu'une catégorie aussi démodée existe encore) que c'est *sur son dos* que repose en réalité toute la charge de l'Etat-providence. Lorsqu'ils se retrouvent dans l'opposition,

la « droite » et la « gauche » arrivent toutes deux à la conclusion suivante en partant de prémisses opposées : si le niveau de vie des travailleurs est trop bas, c'est parce que les profits sont trop bas/trop élevés. Quelle que soit l'influence réelle de ces discussions, il n'y a pas lieu de supposer qu'elles se neutralisent mutuellement. Il semble a priori probable que plus le système redistributif est développé et fragmenté, plus il est difficile d'identifier ses ramifications, et plus il y aura de place pour la fausse conscience, pour les illusions et autres erreurs grossières de la part de l'Etat aussi bien que de ses sujets.

A l'opposé du résultat tranché d'une enchère redistributive pure des riches vers la classe moyenne dans une société n'ayant qu'un seul type homogène d'intérêt (voir pp. 291-301), le brassage à vide complexe, entretenant la dépendance dans des groupes d'intérêts hétérogènes, semble produire un résultat beaucoup plus flou. Plusieurs sont sûrement possibles, sans que l'on puisse vraiment prévoir lequel ce sera. Comme dans une société extrêmement différenciée et disparate il existe un grand nombre de manières dont une multiplicité d'intérêts peuvent se ranger en deux camps à peu près égaux, on ne peut plus supposer (comme je l'ai fait pour une société homogène) qu'il existe *un seul mode de redistribution parfait et imbattable*, qu'un concurrent politique pourrait égaler, mais non améliorer. Par conséquent, point n'est besoin qu'il y ait une forte tendance soit à la convergence des programmes, soit à la disparition d'une réelle alternative politique. Une politique assez à droite et une politique manifestement à gauche peuvent constituer un rival sérieux l'une pour l'autre.

Cependant, toute rivalité suscite encore des offres concurrentielles impliquant, quel qu'il soit, un transfert net d'argent, de services, de faveurs ou de libertés pris à certains pour les donner à d'autres car, toutes choses

égales par ailleurs, celui qui fait ce genre d'offre-là peut, sous quelques hypothèses simples et ordinaires sur ce qui pousse les gens à soutenir une politique, obtenir davantage d'adhésion que celui qui n'en fait aucune. C'est ce qui se passe même s'il y a beaucoup de flou sur la forme de l'offre gagnante (remarquons que se fier de façon déterministe à des « électorats naturels » et à des programmes que l'un ou l'autre électorat impose à son champion « naturel », ne marchera pas ; de nombreux intérêts ne correspondent plus à aucun électorat naturel, de gauche, de droite, conservateur ou socialiste, mais viennent grossir le « marais fluctuant » qu'il s'agit d'acheter). Ainsi notre théorie se brouille-t-elle, comme il est probablement logique qu'elle le fasse, lorsqu'elle descend progressivement vers un moindre niveau d'abstraction.

L'idée centrale de cette théorie n'est pourtant pas totalement perdue. L'exercice du pouvoir dépendant largement de l'adhésion de ses propres sujets, la concurrence pousse toujours l'État à faire une enchère redistributive quelconque. La possibilité de comparer les offres est plus limitée que dans la version abstraite de l'impôt-subvention des riches vers la classe moyenne. Il ne s'agit plus d'un bloc cohérent de transferts positifs et négatifs offert à des segments particuliers de la société en échange d'un soutien. Il s'agit d'une pluie continue (dont l'intensité enfle et décroît selon la météo électorale) d'aides et d'amendes, primes et interdictions, tarifs douaniers et remboursements, privilèges et entraves divers et variés, dont certains sont difficiles à quantifier. La « pluie » de l'opposition est toute de promesses, celle de l'État, au moins partiellement, faite de réalisations. Les comparer entre elles n'est évidemment pas une mince entreprise pour une personne dont les multiples préoccupations vont des droits de l'homme à l'hypothèque sur sa maison, des pratiques commerciales dans son activité à l'enseignement lamentable que ses enfants

reçoivent à l'école, pour n'en nommer que quelques-unes dans le désordre.

Les offres rivales ne sont donc pas toujours si semblables que cela, et n'épuisent pas forcément le potentiel des avantages susceptibles d'être redistribués. Le concept d'avantage potentiel lui-même doit être réinterprété d'une manière moins précise. On ne doit plus le considérer comme coextensif à la capacité imposable, d'autant moins qu'une grande partie de la redistribution est un sous-produit des diverses politiques étatiques et contourne complètement le circuit des impôts. Cela dit, malgré tout, la concurrence politique interdit encore à tout rival de prendre le risque d'offrir des avantages redistributifs sensiblement inférieurs à la perte nette qu'il juge pouvoir impunément imposer aux autres.

L'interdépendance, dans n'importe quel système social différencié, entre la redistribution et l'allocation, et les quelques hypothèses banales que nous avons introduites dans cette section sur la psychologie et le fonctionnement des régimes politiques dépendants de l'adhésion, éloignent notre problème de l'équilibre concurrentiel pour l'amener à ce que j'appelle *le dernier dilemme démocratique*.

Outre la redistribution directe, un important brassage à vide indirect va être produit. L'Etat, de sa propre initiative ou en réponse à des sollicitations politiques successives, s'engagera aussi dans un brassage direct supplémentaire. L'effet de dépendance créé par les gains (bruts) reçus du brassage à vide, notamment l'impulsion donnée à la prolifération des groupes d'intérêts, va provoquer un accroissement progressif de la redistribution avec le temps, malgré l'absence voire la quasi-impossibilité de gains nets ultérieurs. La fausse conscience, l'erreur systématique, un certain degré de schizophrénie chez les producteurs-consommateurs, et la tendance à l'irresponsabilité du chasseur de privilèges

(tant pis si, après que chacun des groupes aura extorqué sa part de butin, la part à la charge du premier groupe dans le total des coûts doit annuler son gain), toutes ces déviations peuvent suffire à compenser jusqu'à un certain point les inconvénients et les coûts du brassage à vide et, à la fin des fins, produire tout de même quelques avantages politiques. Mais plus on redistribue à vide, et plus l'équilibre risque de basculer, *à la fois* parce que pour redistribuer davantage, il faut davantage d'Etat, il faut piétiner encore plus de contrats privés mutuellement avantageux, il faut toujours davantage de pouvoir étatique sur les revenus et les droits de propriété (ce qui finira probablement par *mettre en rage une moitié* de la société) et *aussi* à cause de la frustration, de la colère et de la déception peut-être obscures et mal exprimées qui ne manquent pas d'apparaître sitôt qu'on a fini par se rendre compte que tout ce bataclan redistributif n'a servi à rien ou presque (ce qui peut *exaspérer l'autre moitié*).

Un peu comme l'hédoniste politique individuel découvrant qu'à mesure que l'Etat développe les plaisirs qu'il octroie, on approche un certain seuil (qu'on peut ne pas avoir encore atteint) au-delà duquel la douleur qui l'accompagne augmente plus rapidement, et qu'il vaudrait mieux pouvoir s'arrêter juste avant d'y être tout à fait, la société risque aussi de parvenir à cette équivalence à la marge du plaisir et de la peine, stade où elle « voudrait s'arrêter ». Mais ce « voudrait s'arrêter » n'a pas de signification opérationnelle. *La société ne peut rien arrêter du tout*. D'ailleurs, « elle » ne peut rien décider d'autre non plus (ce qui n'empêche pas les majorités de prendre certaines décisions en « son » nom, ni les représentants de la majorité d'en décider d'autres au nom de cette majorité, ni l'Etat de les exécuter en *leur* nom, toutes choses que nul ne discute) : si elle trouvait qu'il y a trop d'institutions, qui redistribuent à vide beaucoup plus qu'elle ne trouve

agréable voire supportable, la société n'a aucun recours contre le processus politique démocratique qui a conduit à ce résultat. Elle peut réagir avec rage et incompréhension, ce que le Président Giscard d'Estaing appelait avec justesse l'agitation morose et le cynisme amer. Sa frustration menacera évidemment la survie politique de l'Etat qui, par inadvertance, choix de la ligne de moindre résistance, ou soumission aux contraintes des structures sociales produites par sa constitution de clientèles, aura poussé trop loin le brassage à vide.

En revanche le net suit le brut, et toute distribution authentique s'accompagne de brassage à vide. Si le maintien au pouvoir exige une certaine redistribution nette, on provoquera presque certainement, pour une (bonne) raison ou pour une autre, un volume croissant de brassage à vide en sus de celle-ci. Et pourtant, si la première est compatible avec la survie politique, le second peut parfaitement dépasser les limites du tolérable. Dans ce cas, il n'y a plus aucune situation d'équilibre politique possible, pas même celle d'un Etat qui trimerait toujours sans en être jamais récompensé. On est peut-être arrivé au fond d'une impasse existentielle : l'Etat est en même temps forcé de redistribuer, et de s'arrêter de le faire.

C'est cette contradiction qui détermine le côté confus, désorienté, le dédoublement de la personnalité de nombre d'Etats démocratiques actuels³⁴. L'idéologie doit marcher la main dans la main avec l'intérêt. Au cours de ces dernières années, on a vu l'idéologie dominante de la démocratie occidentale émailler prudemment son discours de quelques éléments auparavant rejetés, empruntés aux théories anarchistes, libertariennes et à l'individualisme traditionnel ; avant qu'on ait le temps de se retourner, Herbert Spencer sera devenu l'opium des intellectuels*. Sur un plan moins cérébral,

* Cf. H. Spencer, *Le droit d'ignorer l'Etat*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 [F.G.].

on entend réclamer avec passion le retrait de l'Etat. Comme l'indique ce quart de tour opéré par la mode idéologique, c'est en un sens devenu un choix opportun pour l'Etat que de se restreindre lui-même.

L'Etat est donc déchiré entre un intérêt rationnel à produire toujours davantage des valeurs démocratiques dont les bénéficiaires ont désappris à se passer (ainsi qu'à soutenir encore sinon à promouvoir les groupes d'intérêts dont le soutien lui est indispensable), et un intérêt tout aussi rationnel à faire pratiquement le contraire pour répondre au « poujadisme* » croissant, à la désillusion et à l'ingouvernabilité des mêmes personnes et des mêmes intérêts ou presque. Il oscille entre deux pôles et justifie l'incohérence de ses propres oscillations par une rhétorique contradictoire. Assis entre deux chaises, luttant par à-coups contre sa nature même, il résiste à ses propres tentatives pour réduire ses ingérences.

Vers une théorie de l'Etat

*Il serait rationnel pour un Etat visant ses objectifs propres
de se soustraire au collier de misère où son pouvoir
s'épuise à se reproduire lui-même.*

Est-on sûr qu'en passant de la démocratie au despotisme, la République de Platon ait vraiment « dégénéré » ?

C'est maintenant qu'il nous faut resserrer encore davantage le filet de notre argumentation. Suivant l'importance et la perspective de l'analyse, il est possible de considérer l'Etat de plusieurs manières différentes. L'une consiste à considérer celui-ci comme un outil inanimé, comme une simple machine. Il n'a ni objectifs,

* En français dans le texte [N.d.T.].

ni volonté ; seuls les personnes ont des objectifs. Pour expliquer et prédire ses mouvements, on devra donc à un syllogisme près s'intéresser aux personnes qui manient l'outil, qui poussent les manettes de la machine. Une autre revient à fourrer dans le même sac la machine et les gens qui la font marcher, et envisager l'Etat comme une institution dotée d'une vie propre qui se comporte comme « elle » le ferait si « elle » avait une volonté propre et une hiérarchie unique d'objectifs ; comme si « elle » pouvait choisir entre plusieurs solutions possibles et ce faisant, semblait « se » conformer aux rudiments de la rationalité. Tout au long de notre ouvrage, nous avons adopté cette dernière manière, non pas parce qu'elle serait plus réaliste (ni l'une ni l'autre ne l'est) mais parce qu'elle semblait la plus fertile en conséquences déductibles vraisemblables.

A partir du moment où l'on pense l'Etat comme ayant des objectifs et une volonté propres, les théories qui lui font servir les intérêts de ceux qui cherchent à s'imposer comme chez Hobbes, des chasseurs de cerf à la vue courte de Rousseau ou de la classe sociale oppressive à la Engels, paraissent terriblement préjuger de la question principale : car aussi convaincants que soient leurs rapports sur la manière dont l'Etat *pourrait* se servir de ces intérêts ou les sert *effectivement*, ils ne donnent aucune raison expliquant pourquoi il *devrait* les servir. Cependant, alors qu'on peut tenir pour assuré qu'une volonté recherche l'accomplissement de ses objectifs (c'est ce qu'implique la rationalité ; en outre, il est difficile de seulement imaginer une volonté qui flotterait sans attache, n'étant associée à *aucun* objectif), supposer que l'Etat cherche à servir les objectifs des *autres* nécessite une justification, un soutien logique explicite quelconque. A mon avis, il n'existe aucune rationalisation de cette nature dans la théorie contractualiste, ni dans la théorie marxiste de l'Etat. Peut-être est-ce en fait se tromper de nom qu'appeler l'une ou

l'autre des théories « de l'Etat », même si elles sont toutes deux des théories de l'*intérêt* pour l'Etat éprouvé par le sujet, en tant qu'individu ou membre d'une classe. En outre, comme je l'ai soutenu dans le chapitre 1, même s'il avait de bonnes raisons de le faire, l'Etat ne peut de toute façon pas se conformer aux intérêts de ses sujets si ceux-ci ne sont pas homogènes. La nature conflictuelle de sa relation avec eux est nécessairement impliquée par l'obligation de prendre un parti ou l'autre, de choisir entre des intérêts opposés, s'il doit avoir une « politique » quelconque.

Pour être convaincante, une théorie de l'Etat ne devrait pas avoir besoin de l'hypothèse gratuite suivant laquelle l'Etat serait l'instrument d'un intérêt autre que le sien. Elle devrait permettre d'expliquer le rôle de l'Etat dans l'histoire politique en étudiant son intérêt *à lui* quand il interagit avec les autres, entre en concurrence ou en conflit avec leurs intérêts, ou se résout à s'y conformer³⁵.

Mais comment se faire une idée correcte des intérêts de l'Etat ? Quand peut-on dire qu'il utilise son pouvoir pour réaliser ses fins propres ? J'ai depuis le début réconcilié la rationalité de l'Etat avec son caractère « minimal », posant comme repère que l'Etat pourra choisir d'être minimal (« capitaliste », « non interventionniste », expressions interchangeables qui pour moi ont substantiellement la même résonance que le mot « minimal ») si ses objectifs sont extérieurs à la politique et ne peuvent être atteints par l'exercice du pouvoir — si ce ne sont pas des satisfactions que l'on tire du fait de gouverner. D'autre part, toutes les politiques qu'un Etat non minimal adopte volontairement vont par définition dans le sens de son intérêt et servent la réalisation de ses objectifs, sauf les cas où il agirait sottement. Mais on n'en peut pas moins distinguer des autres certaines de ces politiques, et profiter de cet

interstice étroit pour essayer d'y glisser une théorie de l'Etat.

Certaines politiques, et les mesures spécifiques qu'elles impliquent, peuvent au moins conceptuellement être identifiées par la caractéristique négative suivante : elles ne semblent contribuer à aucune *fin* plausible, ne satisfaire aucun *goût* manifeste, n'augmenter aucun *plaisir* imaginable de l'Etat autre que la perpétuation de son pouvoir. Elles se contentent de l'aider à *rester au pouvoir*. Elles se servent du pouvoir pour le *reproduire*. S'il est juste de dire que les sénateurs romains n'éprouvaient aucun amour désintéressé pour la plèbe, mais qu'ils leur ont donné du pain et des jeux, alors ils ont dû le faire parce que cela leur semblait nécessaire au maintien de l'ordre existant. Si l'on peut prétendre que Richelieu n'avait en réalité aucune préférence entre les bourgeois et les nobles, mais n'en favorisait pas moins les premiers en cherchant à affaiblir les seconds, alors il « a dû » le faire pour consolider le pouvoir royal. (L'expression « a dû » est entre guillemets pour inciter le lecteur à la complicité et à l'indulgence. Toutes ces explications historiques ne sont — c'est inévitable et à mon sens légitime — que l'élévation au rang de causes véritables des hypothèses les moins déraisonnables).

Il est des mesures qui, outre la reproduction du pouvoir de l'Etat, peuvent aussi contribuer à servir d'*autres fins*. Elles sont ainsi faites qu'aucune hypothèse contraire ne s'impose de façon positive. Quand un Président Perón ou un potentat africain de nos jours privilégie les masses urbaines, on peut dire qu'il « est forcé » de le faire parce qu'il a gagé sa survie politique sur leur soutien (ou leur acquiescement), mais il n'est pas absurde de supposer qu'il les aime aussi. Il peut donc être réellement content de faire la vie plus facile aux ouvriers, employés et militaires aux dépens des grands éleveurs arrogants ou des tribus villageoises arriérées. L'apparence de ces mesures révèle qu'elles

ont pour fonction d'acheter un soutien et de maintenir au pouvoir, mais n'empêche pas pour autant de supposer que d'autres fins seront ainsi servies. Une bonne partie de la redistribution entreprise par l'Etat démocratique moderne présente cet aspect.

Cependant, on trouve suffisamment de preuves historiques qu'il existe une autre espèce bien définie de politique ou d'entreprise étatique, qui se sert du pouvoir de l'Etat sans seulement contribuer de façon évidente ni plausible à son maintien. Les politiques religieuses de Jacques II, les campagnes militaires de Charles XII de Suède, la prodigalité des Bourbons de Naples ont en tous cas affaibli leur emprise sur le pouvoir. La tentative malheureuse de Gladstone pour accorder la « Home Rule » à l'Irlande, le « Kulturkampf » lancé par le Deuxième Reich, ou la quasi-entrée en guerre des Américains aux côtés des Britanniques en 1939-41 ont consommé une partie du soutien dont bénéficiaient les gouvernements respectifs. Même s'ils avaient raison de le faire, il est difficile d'affirmer que ce fut de bonne politique. Puisqu'on voit malgré tout faire ces choix, il « faut bien » que ceux-ci réalisent un objectif autre que la perpétuation de l'exercice du pouvoir. Quand Pierre le Grand introduisait les Allemands en Russie pour qu'ils y mettent de l'ordre, se rendant odieux et bouleversant sans pitié les manières anciennes, il consommait son pouvoir à court terme (il avait de la marge), même si l'on peut soutenir que les conséquences à long terme contribuaient à raffermir son trône.

Il faudrait faire un parallèle pour rendre cette distinction plus claire. Conceptuellement, nous sommes habitués à l'idée de « salaire de subsistance » ou de « minimum vital ». Marx a bâti toute sa malencontreuse théorie de la valeur et du capital sur l'idée d'un temps de travail « socialement nécessaire » pour la reproduction de la force de travail. Seule une partie du temps du travailleur est utilisée pour produire ce

minimum vital dont il a besoin pour continuer à travailler, et ce minimum est tout ce qu'il obtient³⁶. Il est sans importance que ledit minimum se révèle impossible à discerner. En tant qu'idée, il possède force et simplicité et nous conduit directement à la plus-value et à la lutte des classes. Dans notre cadre de référence, l'utilisation par l'Etat du pouvoir nécessaire à son propre maintien prend la place du minimum vital utilisé pour l'entretien du travailleur ; la plus-value que son temps de travail avait produite en sus revenait au capital en tant qu'avantage procuré par la domination. Dans notre modèle, la « plus-value » correspondrait à toute satisfaction que l'Etat peut se payer au-delà de sa conservation du pouvoir. Un autre parallèle, moins « analytique », est celui que l'on peut établir entre le revenu et le revenu discrétionnaire, entre le pouvoir et le pouvoir discrétionnaire.

Le pouvoir discrétionnaire est celui dont l'Etat peut se servir pour faire que ses sujets écoutent du Bach et non du rock, pour détourner le cours de fleuves majestueux et transformer la nature ; pour bâtir des palais présidentiels et des bâtiments administratifs conformes à son goût et à son sens des proportions ; pour distribuer privilèges et prébendes à ceux qui méritent ce sort-ci et rabaisser ceux qui méritent ce sort-là, sans se soucier de savoir si politiquement c'est opportun ; pour faire le bien et promouvoir les causes dont se moquent ses sujets ; pour développer la grandeur nationale, investir dans le bien-être d'une postérité lointaine ou amener les autres à partager ses valeurs.

Notre théorie ne serait pas une théorie sociale si elle avait pas de *venenum* dans sa *caudā*, pas d'effet secondaire indirect ni de « boucle de rétroaction ». Certes, il y a toutes les chances pour que, une fois que l'Etat aura fait célébrer aux gens le culte de Bach et qu'ils auront à la longue appris à l'aimer, ils s'identifient mieux à cet Etat qui a formé leurs goûts. De même, la splendeur

du palais présidentiel, la réalisation de la grandeur nationale et le fait d'« être le premier sur la Lune » peuvent finir par inculquer à l'esprit du public un certain sens de la légitimité, une bonne volonté croissante pour lui obéir sans tenir compte des espoirs de gains ni des craintes de pertes.

Tout cela, par conséquent, peut servir de substitut, habile quoique lent, à l'achat des adhésions. Cependant, comme la réforme administrative de Pierre le Grand, cela nécessite *sur le moment* une marge discrétionnaire de pouvoir, même s'il était certain que cela produit *par la suite* une plus grande légitimité, un appareil répressif plus efficace ou les deux à la fois. Plutôt que de dire, ce qui est tautologique, que l'Etat rationnel poursuit ses intérêts et maximise ses objectifs quels qu'ils soient, je me propose de choisir, comme critère de sa rationalité, qu'il cherche à maximiser son pouvoir *discrétionnaire*^{37,38}. Le pouvoir discrétionnaire permet à l'Etat de contraindre ses sujets à faire non ce qu'ils veulent mais ce que *lui* veut. Il s'exerce en s'emparant de leurs propriétés et libertés. L'Etat peut s'approprier l'argent des gens et s'en servir ensuite pour acheter ce qui lui passe par la tête (y compris leurs services). Il peut aussi s'opposer à leurs intentions spontanées pour leur ordonner de servir ses propres fins.

Or, lorsque l'Etat défend sa présence au pouvoir dans une concurrence ouverte, toute propriété et toute liberté sur laquelle il peut mettre la main sera, par définition de l'équilibre concurrentiel, dissipée par la « reproduction du pouvoir », c'est-à-dire pour son simple maintien au pouvoir au moyen de la redistribution. L'existence d'un excédent discrétionnaire contredirait l'hypothèse concurrentielle, d'après laquelle il est impossible de réorganiser ou d'enrichir le système redistributif de manière à en tirer davantage de soutien (cf. la section précédente du présent chapitre sur la disparition du profit à l'équilibre). Ce carcan devient un peu moins

rigide et serré à mesure que l'on redescend vers un moindre degré d'abstraction ; on introduit un flou, une marge d'erreur, mais aucun nouveau système de raisons capable de justifier l'apparition d'un surplus discrétionnaire appréciable.

A ce stade, l'Etat a terminé sa transformation involontaire. Il n'est plus le séducteur offrant librement des améliorations utilitaristes, le suffrage universel et la justice distributive ; il est devenu une bête de somme pouvant tout juste faire face aux obligations redistributives qu'il s'est lui-même imposées. Bien pire, il se retrouve coincé dans plusieurs pétrins à la fois. L'un est représenté par la concurrence électorale, qui le contraint de rester rivé à sa tâche. L'autre est constitué par les altérations que la redistribution étatique a engendrées dans la société, notamment la dépendance créée par l'assistanat, le parasitisme de tous les groupes à l'égard d'autrui et la perte progressive de contrôle sur le processus redistributif. Le comble de la difficulté est atteint lorsque l'Etat se retrouve confronté à une société « ingouvernable ». La redistribution nette étant recouverte par des couches toujours plus épaisses de brassage à vide, dans les tribulations ultimes de la démocratie l'équilibre n'est finalement plus possible : la société exige et en même temps rejette le rôle redistributeur de l'Etat. Ce dernier, pour maintenir l'adhésion, devrait tout à la fois continuer à s'étendre et à se « replier ».

Même si nous éliminions cette contradiction finale comme un simple jeu dialectique avec les idées, et supposons que l'équilibre perdure, celui-ci ne représenterait toujours pas un véritable maximum pour l'Etat, sauf dans le sens fort restreint où gagner un minimum vital serait un « maximum » pour le travailleur. Quand il n'a plus qu'un pouvoir discrétionnaire nul ou insignifiant, l'Etat est encore mieux loti que dans toute autre posture possible, où il perdrait tout son pouvoir et serait

remplacé par son opposition³⁹. Il est donc rationnel qu'il s'accroche à cette situation. Il peut d'ailleurs s'en contenter, et persévérer en serrant les dents. Néanmoins, si par un acte délibéré il pouvait modifier certaines des options qui lui sont laissées, c'est-à-dire transformer en sa faveur l'environnement social et politique auquel il ne fait que s'ajuster lorsqu'il « maximise », il améliorerait certainement sa situation. En venir à *reconnaître* cette possibilité (sans que cela soit nécessairement vrai de toute *action* visant à la réaliser) peut même être considéré comme la marque d'un autre ordre, plus élevé, de rationalité. Qu'il *diminue sa propre dépendance vis-à-vis de l'adhésion de ses sujets* et rende la concurrence *plus difficile pour ses rivaux* voudrait dire qu'il *améliore* son milieu au lieu de *s'y adapter*.

Il n'est, bien entendu, pas vraiment irrationnel que l'Etat s'abstienne d'agir ainsi. Je n'affirme pas une nécessité historique, une dynamique inexorable qui devrait obliger tout Etat, s'il est sain d'esprit, à se faire totalitaire. En revanche, je n'admets pas de dire qu'en passant de la démocratie au despotisme, comme dans *la République* de Platon l'Etat « dégénère » en quoi que ce soit. S'il a amélioré son aptitude à réaliser ses *propres* objectifs, alors il n'a nullement dégénéré, même s'il est peut-être devenu moins à même de servir les buts de l'observateur (lequel peut alors avoir tout lieu de s'alarmer de ce changement). J'affirme en revanche qu'il est rationnel, dans un sens plus élevé, « stratégique », de la rationalité, sens différent du sens « tactique » de l'ajustement optimal, que l'Etat devienne généralement plus totalitaire et non pas moins, dans la mesure où il peut se le permettre, c'est-à-dire garder le soutien de la majorité au stade où il en a encore besoin. Il est également rationnel qu'en démocratie, un rival propose une solution plus totalitaire si elle est préférée par la majorité, que la minorité la trouve ou non à son goût⁴⁰. Par conséquent, dans un système de politique

démocratique concurrentielle, il existe toujours une propension latente à une mutation totalitaire. Celle-ci se manifeste par l'apparition fréquente de dispositions totalitaires dans les programmes d'un gouvernement ou d'une opposition qui a priori ne le sont pas, et dans les tendances au socialo-communisme de l'idéologie démocrate-sociale.

Que tout ou partie de ce potentiel soit réalisé ou non est presque une question de chance, ou de contexte historique essentiellement imprévisible. A l'opposé, aucun potentiel *inverse*, permettant la transformation démocratique d'un Etat totalitaire ne peut logiquement être déduit d'une hypothèse de maximisation qui supposerait que l'Etat ait certains types d'objectifs, quelle que soit leur nature spécifique, qui nécessiteraient pour leur réalisation un emploi discrétionnaire du pouvoir.

5

Le capitalisme d'Etat

Que faire ?

Le « capitalisme d'Etat » est la fusion du pouvoir politique et du pouvoir économique. Il met fin à l'anomalie d'une situation où la force armée est concentrée dans l'Etat alors que la propriété du capital est dispersée dans l'ensemble de la société civile

On finira par empêcher les gens de réclamer au politique ce que l'économique leur refuse.

Lorsqu'il fixait le programme de l'élite aspirant au pouvoir dans *Que faire ?*, Lénine entendait que son parti l'emportât par son professionnalisme, par le secret, la centralisation, la spécialisation et l'exclusivisme. Brutal, terrifiant, son programme ne ressemblait pas à celui qu'au cours de la quête du pouvoir on pourrait présenter ouvertement à un public qu'il faudrait séduire. Le présenter en détail aurait gâché toutes ses chances de réussite si elles avaient jamais dépendu d'un vaste soutien populaire ou de tout autre moyen de s'emparer du pouvoir suprême autre que l'incapacité du titulaire

précédent (c'est-à-dire l'effondrement des défenses du régime qu'il cherchait à remplacer, grâce au chaos total causé par une guerre perdue et par la révolution de février 1917). Lénine préconisait de prendre la société par surprise, de s'assurer des moyens de la répression et de s'en servir sans trop se soucier de l'adhésion populaire. Comme il le disait juste avant la prise du pouvoir par les bolcheviks en octobre 1917, « les gens tels qu'ils sont aujourd'hui » — et non ce qu'ils sont censés devenir dans les « utopies anarchistes » — « ne peuvent se passer de soumission », laquelle soumission « doit obligatoirement être présentée à l'avant-garde armée de tous les exploités et travailleurs », c'est-à-dire au prolétariat¹, sans s'encombrer des boniments petits-bourgeois sur « la soumission pacifique de la minorité à la majorité »². Il trouvait « magnifique » de la part d'Engels d'avoir déclaré que « le prolétariat a besoin de l'Etat, non dans l'intérêt de la liberté, mais pour dominer ses adversaires³ ». Une fois au pouvoir, il se gendarmait : « notre gouvernement est excessivement clément ; il fait souvent penser à de la gelée plutôt qu'à de l'acier⁴ » ; il demanda que l'on oublie la fiction d'une autorité judiciaire impartiale, annonçant d'un ton comminatoire qu'en tant qu'organes du pouvoir prolétarien, « les tribunaux [étaient] faits pour inculquer la discipline⁵ », expliquant aussi qu'il n'existe « absolument aucune contradiction de principe entre la démocratie soviétique (c'est-à-dire *communiste*) et l'exercice de pouvoirs dictatoriaux par certains individus⁶ ». (Cette vérité doit être considérée comme essentielle, car elle tient au « matériau de base » de la société, « la subordination inconditionnelle à une volonté unique [étant] absolument nécessaire au succès des processus organisés sur le modèle de la grande industrie mécanique⁷ ». Et de fait, au cours des six premiers mois, le gouvernement de Lénine réduisit au silence le verbiage menchevik, ou tout simplement issu de la base, sur la décentralisa-

tion du pouvoir des soviets dans les usines, sur l'égalité des parts, l'autogestion ouvrière, et cette prolifération de prétextes à discussions interminables et à la « réunionnite » à tous les niveaux sous couleur de démocratie directe.)

Le discours léniniste était dur, arrogant, insoutenable, fait pour les oreilles des vainqueurs et non pour se concilier les victimes. A l'inverse, un Etat *titulaire* dépendant de l'adhésion de *bien davantage* qu'une minuscule « avant-garde » me semble avoir besoin d'un programme diamétralement opposé. Sauf dans le cas où elle prend la suite d'un Etat terrassé par la défaite à la suite d'une guerre affreuse, une minorité cynique risque fort de perdre ses chances à cause de sa ruse même, parce qu'elle est antipathique au reste de la société. Bien loin du professionnalisme, c'est au contraire d'amateurisme que l'Etat titulaire a besoin s'il aspire à un pouvoir discrétionnaire ; en lieu et place du secret et de l'exclusion, ce qu'il lui faut, c'est le maximum de sincérité et la plus vaste cooptation⁸.

Un Etat titulaire dépendant de l'adhésion populaire doit absolument éviter de parler (ou d'agir) avec trop d'assurance ou d'élitisme sur la manière dont il compte s'emparer du pouvoir et l'exercer. Pas un instant il ne doit apparaître, ni se considérer lui-même, comme un conspirateur (aussi bénin soit-il) qui se prépare à rouler la société dans la farine tout en continuant à faire semblant de se conformer aux règles de son mandat. A dire vrai, lui-même devrait croire en toute candeur qu'il obéit à sa manière au mandat populaire (la seule manière dont on puisse « véritablement » et « complètement » obéir à celui-ci).

Si l'effet des politiques étatiques est de piéger ses sujets en les privant de l'indépendance économique dont ils auraient besoin pour refuser leur adhésion, cela doit se produire comme une conséquence secondaire, apparue progressivement, d'actions « constructives » de

l'Etat, dont ils auront approuvé chacune sans difficulté. La mainmise, l'asservissement, ne doivent pas plus être les buts avoués de l'Etat que le profit de monopole ne doit être le but de l'entrepreneur qui innove.

La détention du pouvoir par l'Etat est précaire dans la mesure où son pouvoir reste unidimensionnel, *uniquement politique*. C'est ce qui se passe presque toujours dans les contextes historiques où le pouvoir économique est dispersé dans la société civile, conformément au caractère intrinsèquement diffus de l'institution de la propriété privée. Ces contextes peuvent nous sembler naturels, mais ils ne sont absolument pas la norme dans l'histoire. D'un point de vue analytique aussi, ce sont des étrangetés, des anomalies.

Face au monopole d'Etat de la force armée organisée, c'est une bizarrerie, un illogisme de voir le pouvoir économique pour ainsi dire logé ailleurs. N'est-ce pas un oubli, un étrange manque d'appétit de la part de quelqu'un, qui ont permis à la dualité de ces instances de perdurer pendant un certain temps ? Car l'accent mis par les historiens modernes des différentes tendances sur les relations de causalité éventuelles liant — dans les deux sens — la propriété du capital et le pouvoir d'Etat, ne fait que contribuer à rendre plus mystérieuse la raison pour laquelle l'argent n'a pas encore acheté toutes les armes ni les armes confisqué tout l'argent.

Il existe une école de philosophie politique qui explique cette anomalie, non sans force contorsions, en niant carrément le caractère distinct et autonome du pouvoir politique (à l'exception d'une « autonomie relative », concept à l'élasticité trop commode pour mériter une attention sérieuse). Le pouvoir économique et le pouvoir politique sont censés cohabiter dans la catégorie métaphysique du « Capital », et servir de concert la « nécessité objective » de sa « reproduction étendue ». Mais si l'on refuse la facilité d'une solution

aussi commode, on se retrouve avec ce qui semble être un système remarquablement instable.

Faire basculer le système vers l'anarchie, ou tout au moins vers un certain degré de suprématie de la société civile sur l'Etat, équivaudrait à disperser le pouvoir politique jusque-là centralisé. Une fois mise en branle, cette dispersion pourrait s'accélérer. Dans un processus complet de dispersion du pouvoir politique, des armées privées, chassant les percepteurs de leur territoire, mettraient l'Etat en faillite, contribuant à atrophier son armée et probablement à développer plus encore les armées privées⁹. Il n'existe pas actuellement le moindre signe qu'on se dirige vers ce genre de transformation sociale. L'éventualité que le pouvoir politique s'éparpille pour rejoindre la situation dispersée du pouvoir économique semble être une hypothèse vide et purement symbolique*.

Faire basculer le système dans l'autre sens, vers le « capitalisme d'Etat », ce qui entraînerait la domination de l'Etat sur la société civile, correspond à la centralisation d'un pouvoir économique jusque-là diffus et son *unification* avec le pouvoir politique en un seul centre de décision. La réponse sommaire au « Que faire ? » rhétorique du pouvoir en place est « *fusionner le pouvoir économique et politique en un seul pouvoir d'Etat* », et « *lier indissolublement citoyenneté et moyens d'existence* » de sorte que la vie tout entière du sujet soit dominée par *une seule et unique relation hiérarchique d'obéissance, où il n'y aurait plus aucune séparation entre la sphère publique et la sphère privée, aucune pluralité des engagements, nul centre de contre-pouvoir, aucun refuge ni échappatoire quelconque.*

Aussi bien dans la conscience de l'Etat que dans celle du public, il faut que ce programme apocalyptique

* Ceci fut naturellement écrit avant que ne se produisent les intéressants événements d'URSS et d'Europe de l'Est, dont il est pourtant trop tôt pour prédire l'issue [F.G.].

prenne un aspect prosaïque, tranquille, terre à terre, anodin. Il doit se traduire, et le fait très facilement, par une formule que l'idéologie dominante aura rendue largement inoffensive, telle que le « renforcement du contrôle démocratique sur l'économie » afin qu'il « puisse fonctionner en harmonie avec les priorités sociales ».

Quand je déclare que, contrairement à la ruse impitoyable recommandée par Lénine, c'est quand il est au départ assez amateur et sincère que l'Etat peut le mieux maximiser son pouvoir sur la société civile, l'influence favorable de la confiance candide dans le caractère indolore et bénin de l'« ingénierie » sociale et économique est à mes yeux absolument primordiale. Il est positivement bon pour l'Etat de croire que les mesures qu'on a cru nécessaires pour établir le « contrôle démocratique » sur l'économie auront en leur temps pour effet principal d'accroître l'influence des citoyens sur le bon usage de l'appareil productif de leur pays (ou autres conséquences similaires). Il est excellent pour l'Etat de croire sincèrement que les voix qui affirment carrément le contraire ne font preuve que d'obscurantisme ou de mauvaise foi.

C'est directement contribuer à la réalisation des buts ultimes de l'Etat que substituer la direction délibérée du système social à sa régulation automatique, car chacune de ces mutations « volontaristes » contribue, par le cumul des altérations qu'il apporte au système, à engendrer un besoin *supplémentaire* de direction centralisée dans les domaines les plus inattendus. Moins les procédures du système économique deviennent efficaces (au sens de moins autonomes, spontanées et autorégulatrices), plus l'Etat peut accéder à une emprise directe sur les moyens d'existence des individus. C'est un des nombreux paradoxes de l'action rationnelle qu'une certaine maladresse bien intentionnée dans la gestion sociale et économique ainsi qu'une incapacité chronique

à prévoir les effets de sa propre politique sont des instruments particulièrement bien adaptés aux objectifs de l'Etat. C'est l'*incompétence* étatique qui, en créant un besoin de remédier à ses effets, accroît régulièrement la portée des actions de l'Etat pour lui permettre de concentrer le pouvoir économique entre ses mains et contribue le mieux à la fusion de l'économique et du politique. On peut douter qu'une haute compétence en gestion publique puisse jamais mettre en branle ce processus à partir d'une situation démocratique*.

En forçant le paradoxe, on pourrait aller un peu plus loin et affirmer que l'état d'esprit qui permettra le plus efficacement à l'Etat de s'émanciper du rôle ingrat de bête de somme démocratique est celui de l'innocence assurée et de la naïveté obtuse. Pour mon choix d'adjectifs, je me suis inspiré d'un opuscule écrit par un théoricien socialo-communiste décrivant le Programme Commun de la gauche française avant sa victoire électorale de 1981. Dans ce document, on nous explique en toute bonne foi que la nationalisation des grandes entreprises industrielles et des grandes banques va *réduire* le dirigisme étatique et la bureaucratie, fournir une *protection* supplémentaire à la pluralité démocratique et créer un *véritable* marché libre¹⁰.

Pour résumer, disons que l'Etat progresse à petits pas réguliers vers un renouveau de son pouvoir arbitraire en se contentant au départ de suivre la prescription habituelle de l'école démocrate-sociale. A l'origine, il est censé « s'en remettre au marché et au système des prix » pour l'allocation des ressources, « et ensuite » procéder à une redistribution du produit social qui en résulte « conformément aux exigences de la justice sociale¹¹ ». L'incohérence inévitable entre des affecta-

* Cette éventualité est toute théorique, un degré certain de cette *incompétence* étant justement garanti par l'*irresponsabilité institutionnelle* inhérente à toute décision publique [F.G.].

tions et des distributions obtenues de la sorte doit à elle seule entraîner des déséquilibres partiels, de faux signaux et provoquer force symptômes de gaspillage. A mesure que l'on accumule ces « preuves » que, décidément, « le marché ne fonctionne pas », que les activités ne réussissent pas à s'adapter à temps aux changements, que le chômage persiste et que les prix dérapent, il doit apparaître un courant d'opinion pour que l'Etat imagine des politiques plus ambitieuses : il s'agit de corriger les dysfonctionnements que l'on constate (et que l'on doit à la politique initiale). L'un des effets involontaires de ces politiques sera probablement d'aggraver les problèmes, ou alors de les faire réapparaître ailleurs ; et l'autre effet presque inévitable sera de rendre certaines existences, certains emplois et certaines entreprises, voire des branches entières d'activité, totalement dépendants de la « politique économique », d'autres en subissant une dépendance partielle.

Cette étape de l'économie, souvent appelée « économie mixte » d'un ton approbateur, suggère une sorte de compromis civilisé entre les intérêts « complémentaires » de l'initiative privée et du contrôle politique ; en fait, tout ce qu'elle a fait c'est d'enfoncer, sans le raser tout à fait, le labyrinthe d'obstacles, de remparts, et de casemates où l'entreprise privée peut, en dernier ressort et à condition d'en payer le prix, protéger les moyens d'existence de ceux qui, propriétaires ou non, ont des occasions de s'opposer à l'Etat. Seule la disparition de la propriété privée du capital peut garantir l'éradication de ces refuges. Une « économie mixte » doit aller extrêmement loin en matière de dirigisme pour que l'entreprise privée cesse de constituer une base potentielle d'opposition politique, sournoise ou affichée. La planification, la politique industrielle et la « justice sociale » sont des *Ersatz* prometteurs à la propriété d'Etat, mais ils restent imparfaits : l'attribut essentiel,

quasi irremplaçable de cette dernière n'est pas le pouvoir qu'elle *donne à l'Etat*, mais celui qu'elle *enlève à la société civile*, comme on vide de son rembourrage une poupée de chiffon.

La transition vers le socialisme réel, dans le sens d'une stratégie de « maximax » de l'Etat, sorte de somnambulisme presque subconscient, visant *à la fois* à augmenter son potentiel de pouvoir discrétionnaire et à concrétiser la plus grande partie du potentiel ainsi créé, a toutes les chances de se faire sans violence, sans couleur et sans éclat. C'est une stratégie à forte rentabilité et faible risque. Loin de la bruyante « bataille pour la démocratie [...] pour rassembler tous les instruments de production dans les mains de l'Etat » ; à cent lieues de la rupture héroïque des révolutionnaires ; sans besoin aucun d'écraser dans le sang la minorité possédante, la transition vers le socialisme réel sera d'autant mieux assurée qu'elle reposera davantage sur une lente atrophie des sous-systèmes de la société initialement indépendants et autorégulateurs. A mesure que l'on restreint davantage leur liberté de fonctionnement, la perte de vitalité des pans successifs de l'« économie mixte » conduira finalement à ce qu'on accepte passivement une extension progressive de la propriété publique ; on finira même par la réclamer à grands cris.

Dans une section de son *Capitalisme, socialisme et démocratie* consacrée à la « sociologie de l'intellectuel », Schumpeter explique que les intellectuels (qu'il définit avec un brin de sévérité comme des « gens qui discourent et grattent sur des sujets dépassant leur compétence professionnelle » et « n'ont aucune responsabilité pratique ») « ne peuvent se retenir de ronger les fondements de la société capitaliste ». Ils favorisent l'avènement d'une idéologie qui s'en prend à l'ordre capitaliste, lequel est notoirement impuissant à les contrôler. « Seul un gouvernement de nature non bourgeoise [...] dans

les circonstances de notre époque, seul un gouvernement socialiste ou fasciste est assez fort pour les discipliner. » Aussi longtemps que se perpétuent la propriété privée du capital et l'autonomie des intérêts particuliers (qu'ils s'affairent à miner idéologiquement), les intellectuels peuvent dans une certaine mesure résister à un Etat hostile car ils sont protégés par « les forteresses privées des entreprises bourgeoises dont un certain nombre voudront bien donner abri à la victime désignée¹² ». Par rapport au capitalisme privé, le « capitalisme d'Etat » offre des rémunérations plus importantes encore (notamment sous forme immatérielle comme le statut social, l'oreille de la classe dirigeante et des auditoires captifs dans les basses classes) aux intellectuels accommodants qui s'abstiennent de critiquer le système. Ces gratifications peuvent ou non compenser pour eux le risque latent, dans un monde où il n'existe plus aucune « forteresse » privée, de ne plus pouvoir se réfugier nulle part si on s'apercevait que finalement ils ont osé s'en prendre aux organes. Pourquoi les intellectuels de tous groupes, castes ou classes, ont-ils une relation privilégiée avec l'Etat socialiste, pourquoi donc est-ce qu'on les sollicite et les rémunère ? Cette question ne laisse pas d'embarrasser¹³. Que l'Etat soit « assez fort pour les mettre au pas » me semblerait au contraire devoir conduire à ce qu'il *se dispense* de les solliciter et de les récompenser. Que l'Etat socialiste attire l'intellectuel est assez compréhensible étant donné le rôle de la raison raisonnante dans la formulation et la légitimation des politiques dirigistes. (J'ai noté la tendance naturelle des intellectuels à pencher vers la gauche au chapitre 2, p. 136.) Mais on est moins sûr de savoir pourquoi cet amour est partagé, pourquoi l'Etat socialiste apprécie les intellectuels à la lumière de leur propre estimation, attitude étrange pour quiconque possède le monopole d'achat, étant le seul à pouvoir se payer leurs services.

Même s'il y avait des raisons quasiment insondables — quoique rationnelles — de les choyer *eux*, il n'y aurait *aucun besoin de le faire pour qui que ce soit d'autre*. La discussion que nous venons d'avoir sur les intellectuels, malheureusement laissée sans réponse, avait pour objet de mettre davantage en relief cette thèse. Quand Trotsky, dans *La révolution trahie*, conclut qu'après la prise de possession par l'Etat de tout le capital, l'opposition signifie la mort lente par la faim, il se peut qu'il pousse trop loin le raisonnement. Sa déduction est néanmoins pertinente car elle traduit quelle force, quelle puissance a la contrainte qui s'abat sur les travailleurs lorsque le politique et l'économique, au lieu de se neutraliser, se confondent pour encercler l'individu. La notion de salaire minimum vital nécessaire à la reproduction de la force de travail peut avoir, ou ne pas avoir, un sens vérifiable. (J'affirmerais qu'au moins dans le système théorique de la plus-value de Marx, il s'agit d'un concept tautologique : quel que soit le salaire versé, qu'il soit faible ou élevé, il peut toujours être dit identique au salaire de subsistance.) Mais s'il avait un sens objectif, seul le capitalisme d'Etat (c'est-à-dire le socialisme réel) aurait la capacité certaine de maintenir le salaire effectif à cette limite inférieure de subsistance.

Le recours par le salarié mécontent au processus politique et *l'appel à l'Etat* pour obtenir une forme ou une autre de justice distributive, sont bien évidemment absurdes *dans un monde où l'Etat est à la fois juge et partie*, c'est-à-dire où il a réussi à fusionner le pouvoir économique et le pouvoir politique. L'intérêt pour l'Etat de réaliser cette fusion n'est pas d'abord que s'y opposer condamne à une mort lente par famine, bien que ce soit là un résultat appréciable. C'est plutôt qu'il peut obtenir la non-opposition au prix de la *simple « subsistance »* ou bien, si ce terme est bien trop flou pour servir, une rémunération moindre que celle qu'il lui

faudrait payer pour obtenir l'adhésion dans un contexte politique concurrentiel.

Dans ce qui, pour une raison ou pour une autre, passe aux yeux de certains pour une contribution capitale à la théorie moderne de l'Etat, le socialiste américain James O'Connor estime que si sa plus-value n'était pas dépensée dans des investissements sociaux ni dissipés dans l'intérêt des quelques « monopoles » privés qui auraient pu subsister, l'industrie nationalisée pouvait conduire à la « libération fiscale » de l'Etat¹⁴. Donc, s'il ne reste aucun ou trop peu de « monopoles privés » pour y dissiper la plus-value, et si l'Etat ne subit plus aucune pression concurrentielle pour financer davantage d'« investissements sociaux » qu'il ne lui paraît bon, il aura réalisé son objectif rationnel, pour lequel la « libération fiscale » est une dénomination peut-être étriquée mais néanmoins évocatrice. Non seulement il maximise son pouvoir discrétionnaire en tirant le plus possible d'un cadre social et économique donné (par exemple celui défini par la politique démocratique et une « économie mixte »), mais il « améliore » aussi le cadre lui-même en nettoyant la société civile du pouvoir économique diffusé en son sein. Dans un tel environnement, un pouvoir plus vaste et plus discrétionnaire est potentiellement disponible pour que l'Etat puisse le maximiser, de sorte que s'il le crée *pour ensuite* en tirer le maximum, il a, si l'on peut dire, « maximisé le maximum ».

Son succès est-il pour autant complet ? Un lien crucial manque, semble-t-il, pour que le capitalisme d'Etat soit un système qui marche. Car si l'Etat est le seul employeur, il peut « libérer » des ressources pour son usage discrétionnaire en disant aux gens ce qu'ils ont à faire sans trop les payer pour en obtenir l'obéissance. Mais comment faire pour empêcher un rival de tout gâcher en enchérissant pour obtenir le pouvoir politique en promettant des salaires plus élevés, comme

il le ferait pour obtenir le pouvoir politique dans un système de capitalisme privé en promettant davantage de justice distributive ? Qu'est-ce qui va empêcher *le politique de détruire l'économique* ? Peut-on, pour être plus spécifique, être sûr qu'après la concentration du pouvoir entre les mains de l'Etat, les formes politiques démocratiques vont *ipso facto* perdre leur contenu et que, même si on les observe pieusement, elles deviendront bien des rites sans portée aucune ?

Avec tout son pragmatisme, John Stuart Mill n'en était pas moins catégorique sur ce point : « si les employés de toutes ces différentes entreprises étaient nommés et payés par l'Etat, et devaient dépendre de lui pour chacune des augmentations de toute une vie, alors ni toute la liberté de la presse, ni la composition populaire du corps législatif ne permettraient à aucun pays quel qu'il soit d'être libre autrement que de nom¹⁵ ». Ce qu'il décrit est en substance la situation du socialisme réel (quoique présentée en montrant l'envers du décor). Pour des socialo-communistes orthodoxes, qu'un détenteur de capital abandonne volontairement sa domination en se pliant au caprice des urnes est une idée pour le moins comique. Pour eux, le remplacement de la démocratie bourgeoise par la démocratie socialiste implique un certain nombre de garanties contre l'éventualité que l'élection produise des résultats n'allant pas dans le sens du progrès. Les résultats électoraux doivent respecter la réalité des nouvelles « relations de production », et on ne doit même pas imaginer que l'Etat puisse perdre le pouvoir au profit d'un rival démagogue.

Cependant, tous les Etats ne *commencent* pas par acquérir une conscience socialiste pour s'attaquer *ensuite* à la nationalisation du capital. Faire les choses dans cet ordre-là est surtout un scénario du Tiers Monde. Ailleurs, ce n'est pas nécessairement la manière la plus aisée. L'Etat d'une société avancée peut avoir à la fois

l'envie et le besoin de se lancer dans une opération d'auto-émancipation « maximisante », tout en restant tenu par les règles de la démocratie « bourgeoise ». Même si leur aspect concurrentiel l'a réduit à une corvée ingrate, il se soumettra à ces règles parce que, du moins pour l'instant, il n'a pas le pouvoir de faire autrement et qu'il n'a au départ aucune raison décisive de prendre le risque d'y faire des entorses. Il peut avancer — faut-il dire tituber en aveugle — vers son but du « maximax », voire dépasser le point de non-retour sans avoir besoin de transformer d'abord la démocratie « bourgeoise » en démocratie « populaire ». Car la politique électorale développe naturellement la propriété étatique une fois que l'« économie mixte » a suffisamment perdu sa capacité d'adaptation au changement (et sa volonté de le faire) pour que la nationalisation s'impose comme la solution naturelle si l'on veut sauver les entreprises et les emplois menacés. L'Etat peut avantageusement être entraîné vers cette solution social-démocrate, où le maintien en fonctionnement de la politique concurrentielle pousse en permanence à une concentration accrue du pouvoir économique entre les mains de l'Etat.

Malgré tout, la souveraineté populaire et la politique concurrentielle avec liberté d'entrée sont au bout du compte incompatibles avec le principe du capitalisme d'Etat, et conduiraient en fait à sa destruction en tant que système opérationnel. La démocratie encourage les gens à *essayer d'obtenir du processus politique ce que l'économie leur refuse*. Tout le propos du chapitre 4 était d'identifier et d'exposer les conséquences malheureuses de cette contradiction pour l'Etat et la société civile. Cependant, bien que gênantes et, par leurs effets cumulatifs, malfaisantes, elles ne sont pas mortelles pour un système où le pouvoir et la responsabilité économiques et politiques sont encore raisonnablement séparés. En revanche, quand les deux sont confondus,

la contradiction devient beaucoup trop forte. La concurrence entre les partis pour l'exercice du rôle de propriétaire unique de l'économie (et d'employeur unique de l'électorat tout entier) combinerait dans un système unique des caractéristiques destructrices l'une de l'autre. Cela reviendrait à inviter les salariés à fixer par le vote leurs salaires et leur charge de travail. Un effort d'imagination est nécessaire pour s'en représenter le résultat¹⁶. Social-démocrate ou socialiste démocratique, l'Etat ne peut subsister longtemps avec des principes dont l'effet inexorable est un système social qui se dévore lui-même.

Une fois seul propriétaire et employeur, il a désormais assez de pouvoir pour se mettre à violer les principes démocratiques afin d'échapper à leurs conséquences démagogiques et contradictoires, et il le fera en adaptant l'ancien processus politique aux exigences du nouveau système social avec ses nouvelles « relations de production ». Les solutions envisageables dont il peut disposer sont de deux types fondamentaux : l'une consiste à conserver la démocratie bourgeoise avec la concurrence multi-partis, mais en restreignant progressivement l'*étendue* de la souveraineté populaire, de telle façon qu'on ne confère pas au parti gagnant la possession de tout le pouvoir d'Etat, mais seulement un pouvoir portant sur les domaines où les décisions ne peuvent pas produire d'incompatibilités avec le fonctionnement planifié de l'économie. (L'existence éventuelle de ces domaines dépend bien entendu de votre détermination à les trouver.) Engager les gens et les congédier, contrôler l'armée et la police ainsi que les questions de recettes et de dépenses, tout cela doit être réservé à un exécutif permanent qui ne sera soumis ni à élection ni à révocation, car sinon (comme les citoyens responsables peuvent facilement le voir), la surenchère démagogique conduirait rapidement à la catastrophe. L'exécutif permanent non élu finira par trouver que pour garantir la

cohérence de l'origine et de l'affectation des ressources, il lui faut affirmer *son rôle dirigeant* dans tous les domaines de la vie sociale, y compris l'enseignement et la culture, bien qu'il puisse admettre (non sans quelque risque pour la paix publique) un rôle consultatif pour une assemblée élue multi-partis sur les seules questions qui ne sont pas déterminantes.

L'autre type de solution consiste à contraindre et à manipuler la concurrence politique elle-même, notamment en *réglementant la participation* afin que, alors qu'une assemblée élue continue techniquement à disposer du pouvoir de l'Etat dans son ensemble, il devienne difficile et finalement impossible d'élire des gens qui s'en serviraient de manière indésirable. Par exemple, l'exécutif en place pourrait passer au crible les candidats futurs des divers partis en utilisant ce point de vue comme critère. Puisque tous sont à un titre ou un autre des obligés de l'Etat (ainsi que leurs parents, enfants, conjoints, amis et les membres de leur famille), cela pourra servir à décourager la candidature de ceux qui pourraient omettre de respecter *la nécessité de son rôle dirigeant*. Ce tri permettrait l'élection « libre » et « démocratique » de représentants « responsables » et « anti-démagogiques ». Aussi soucieux du bien-être de leur famille que de celui du pays, on pourra compter sur eux pour soutenir (dans un consensus officieux, une coalition ou un « rassemblement national », et purgés de la mesquinerie des rivalités partisans) le gouvernement responsable, non démagogique de l'Etat, lui accordant la sécurité et la continuité d'exercice dont il a besoin pour la réalisation tranquille et régulière de ses objectifs.

Il peut y avoir d'autres manières plus insidieuses et plus discrètes de violer les principes démocratiques, de les vider leur contenu et d'en faire des rites creux, afin que la concurrence électorale cesse d'être une menace authentique pour le pouvoir en place. Sans être jamais une « nécessité historique », ni un état de choses qui

advient de lui-même « sans que jamais l'homme y mette la main », ce résultat est pourtant le corollaire logique d'une prépondérance de la propriété d'Etat, et une condition nécessaire au fonctionnement d'un système social où règne ce système de propriété.

Chasser un gouvernement devient donc impossible dans la pratique. D'une manière ou d'une autre, on empêche les gens de se servir du processus politique *pour congédier leur propre employeur*. Si on ne le faisait pas, la relation employeur-employé emprunterait des formes grotesques : des employeurs éventuels devraient être obligés de demander aux employés de les employer *eux*, le travail serait remplacé par un débat 24 heures sur 24 et le salaire serait déterminé par l'intéressé (« à chacun selon ce qu'il prétend avoir mérité »).

Une fois abolie la possibilité de révocation, la révolution redevient progressivement une solution politique de remplacement. Elle n'est plus le dernier ressort, elle devient le premier et en fait le seul recours de l'hédoniste politique déçu, du non-conformiste, de quiconque a horreur qu'on lui mente, et aussi de celui qui n'aime pas son emploi. Car le changement réellement profond et universel qu'entraîne la *Gleichschaltung** de l'économique avec le politique aboutit à ceci : puisque les structures dispersées et autonomes du pouvoir sont écrasées, toute tension devient une tension entre l'Etat et son sujet.

On ne peut donc quasiment plus rien résoudre dans les négociations *entre* sujets, propriétaires et non-propriétaires, employeurs et employés, acheteurs et vendeurs, propriétaires et locataires, éditeurs et écrivains, banquiers et débiteurs. A moins d'avoir lieu de façon clandestine et illégale, les concessions mutuelles sont rares dans un régime où, du moins légalement, l'Etat est le seul à pouvoir donner quelque chose. La

* Ici : « la fusion » [N.d.T.].

négociation et le contrat sont largement supplantés par les relations hiérarchiques. Les organisations indépendantes disparaissent. Les groupes intermédiaires entre l'homme et l'Etat deviennent dans le meilleur des cas des « courroies de transmission », et dans le plus mauvais des façades peintes masquant le vide qui est derrière.

C'est peut-être une grande facilité pour l'Etat. C'est pourtant aussi une source de danger. Désormais, tout est la faute de l'Etat : toutes les décisions qui font souffrir sont les siennes ; en outre, aussi tenté qu'il soit d'accuser la « bureaucratie » et la « perte de contact avec les masses » parce que les égouts sont puants, les programmes de télévision ennuyeux, les médecins inhumains, les chefs de rayon autoritaires, les marchandises de la camelote et les vendeuses apathiques, il est coincé. En tant qu'Etat, il ne doit pas reconnaître qu'il est en faute, et cependant il ne peut désavouer ses serviteurs et mandataires que de temps à autre.

Par conséquent le totalitarisme n'est pas le fait d'esprits fanatiques ni de volontés tyranniques « au sommet », ni même de la naïveté terrifiante de leurs idéologues. C'est une question de légitime défense pour tout Etat qui a joué gros et *gagné*, s'extrayant d'une situation inextricable pour s'installer dans une autre. Ayant concentré tout le pouvoir sur lui-même, il est devenu le point de convergence unique de tous les conflits, et doit construire des défenses totalitaires pour faire face à l'absolutisme de sa responsabilité.

Que faire pour protéger de la révolution le capitalisme d'Etat ? Il est possible que ce danger soit surtout spéculatif, qu'il s'agisse d'une hypothèse vide, simple affaire de compléter un système logique, car les révolutions sont devenues démodées en raison du progrès technique. Les armes automatiques, les chars, les canons à eau, les « sérums de vérité », et peut-être surtout le contrôle centralisé des télécommunications ont rendu la

position de l'Etat titulaire beaucoup plus facile à défendre qu'à attaquer. Ce n'est pas pour rien qu'on a appelé l'Etat qui a succédé au *Kathedersozialismus*, celui du *Panzersozialismus*. On a dit récemment que l'ordinateur a inversé la tendance technique qui favorisait l'Etat en place. Même s'il est difficile pour le profane de saisir pourquoi il devrait en être ainsi (le contraire semble à première vue plus probable), on doit laisser des esprits plus qualifiés résoudre cette question. Dans tous les cas, si jamais on peut concevoir des révolutions modernes, on peut supposer que, pour la raison même qui l'oblige à être totalitaire, le capitalisme d'Etat court de gros risques et nécessite des protections plus fortes contre la révolte que les Etats qui ne possèdent rien et se contentent de redistribuer ce qui appartient aux autres¹⁷.

La terreur et la télévision d'Etat résument la conception ordinaire de ce que nécessite la sécurité de l'Etat. Nul doute qu'elles aient toutes deux leur rôle pour obvier le recours à la répression réelle, plutôt à la manière d'une médecine préventive qui réduirait les coûts hospitaliers et médicaux. Cependant, les meilleures défenses commencent à un niveau plus profond avec le conditionnement du caractère et du comportement, en inculquant cette croyance que certaines caractéristiques de base de la vie sociale, le « rôle dirigeant », l'irrévocabilité et la continuité de l'Etat, son monopole du capital et sa priorité sur les droits individuels, sont des lois intangibles. La détermination de l'Etat à utiliser ses sujets ne doit jamais défaillir, ni croître et décroître. Leur sort doit être prédestiné, stable ; il ne doit pas empirer de manière significative mais ne doit s'améliorer qu'avec une lenteur délibérée ; un changement rapide dans un sens ou dans un autre est mauvais, mais des deux le changement rapide vers l'amélioration est le plus dangereux. De même qu'en économie, « tout se trouve dans Marshall », de même, en sociologie, « tout

a déjà été dit par Tocqueville ». Trois chapitres de son *Ancien régime et la Révolution* donnent toutes les clefs : comment la prospérité naissante et l'émergence d'une certaine égalité ont entraîné la Révolution (Livre III, ch. IV) ; comment les consolations accordées au peuple l'ont incité à se soulever (Livre III, ch. V) ; et comment c'est le gouvernement royal qui a préparé le terrain en instruisant le peuple... pour se faire renverser (Livre III, ch. VI).

Des perspectives de changement dans le sens d'une amélioration rendent le peuple agité, malheureux par peur de rater le coche, agressif et impatient¹⁸. Des concessions et des réformes en guise de « soupape de sûreté », qu'elles soient grandes ou petites, précoces ou tardives, finissent presque toujours par se faire « trop peu et trop tard » car, comme l'expérience le montre, elles suscitent des espérances de changement disproportionnées au changement réel. S'il existe un très haut degré de probabilité de rencontrer cet aspect possible de la psychosociologie dans un conflit d'intérêts donné entre l'Etat et la société, l'Etat a sûrement toujours tort de céder. Même si c'était une erreur de tenir les rênes tellement courtes, il vaut encore mieux les tenir bien fermes que les lâcher de manière trop perceptible.

En dehors du paroxysme de terreur aveugle des années 1937-38, et des rares années d'expérimentation hasardeuse qui ont suivi 1955, au cours desquelles le régime faillit perdre le pouvoir et s'arrêta juste à temps, la pratique étatique soviétique entre 1926 et 1985 me semble avoir été une application réussie de ces prescriptions. La durée de l'Etat soviétique, malgré les très nombreuses bonnes raisons qu'il avait de s'effondrer rapidement sur ses pieds d'argile, est en tous cas compatible avec l'hypothèse suivant laquelle la réforme, le relâchement, la mobilité sociale, l'effort dynamique d'innovation et l'initiative décentralisée, quel que soit leur effet sur l'efficacité et le bien-être matériel d'une

société, sont tout sauf les ingrédients nécessaires pour l'inciter à rester calme, docile, endurante et soumise, face à des exigences totalitaires.

L'Etat en tant que classe

L'administration appropriée peut rendre le capitalisme « responsable » et donner au socialisme réel « un visage humain ». Son contrôle, en revanche, est trop précaire pour qu'elle puisse modifier les constantes des deux systèmes

S'il doit y avoir un conflit de classe dans un monde de rareté, qui peut jouer le rôle de classe dirigeante, sinon le capitaliste universel ?

Il est à peine exagéré d'affirmer que l'on peut assez bien décrire une structure de propriété en répondant simplement à la question : « qui a quoi ? ». La réponse claire et simple à cette question qui l'est aussi permet de faire la distinction la moins doctrinalement prétentieuse entre le capitalisme *privé* et le capitalisme *d'Etat*, et de comprendre aisément les diverses configurations du pouvoir dans la société¹⁹. L'assurance optimiste que, une fois nationalisé, le capital devient « propriété sociale » peut, en dehors du fait que cela ne veut rien dire, être un euphémisme utile pour les besoins d'une politique. Jusqu'à ce qu'on ait démontré comment la « société » exerce ses droits de propriété différemment de l'Etat quand il exerce les siens, on ne pourra guère prendre au sérieux l'affirmation plus ambitieuse suivant laquelle il y aurait une différence visible entre propriété « d'Etat » et propriété « sociale » ou « socialiste », si bien que le potentiel despotique que l'on soupçonne dans la propriété *d'Etat* ne serait pas à redouter dans la propriété *sociale*.

Dans l'*Anti-Dühring*, Engels proteste que la simple propriété d'Etat est du faux socialisme à moins que les

moyens de production n'aient « réellement dépassé le stade de la société par actions » car autrement, même les maisons de passe de l'Etat pourraient être considérées comme des « institutions socialistes²⁰ » et pas simplement comme des établissements appartenant à l'Etat. A partir de quelle dimension les bordels deviennent-ils *socialistes* et non de simples *établissements possédés par l'Etat* ? Croire que la taille est la qualité magique qui transforme la propriété d'Etat en propriété socialiste n'est absolument pas suffisant. La vision du socialisme scientifique où les moyens de production « dépassent le stade » de la société par actions a depuis longtemps succombé à l'expérience d'un siècle de développement industriel.

Pour être juste avec Engels, c'est son *Anti-Dühring* qui donne une fois de plus la meilleure formulation d'une solution marxiste plus durable permettant d'identifier les différentes sortes de propriété et de systèmes sociaux. Il explique que dans un monde de rareté (autrement dit « au royaume de la nécessité »), la division de la société en classes antagonistes doit continuer. Le conflit de classes, bien sûr, entraîne l'existence d'un Etat pour assurer la domination d'une de ces classes. Donc, l'« Etat socialiste » n'est pas une contradiction dans les termes. L'Etat qui possède tous les moyens de production est un Etat socialiste répressif. Comme il y a encore des classes, il n'a pu disparaître. Il doit continuer à réprimer les exploités pour le compte des exploités. Il ne pourra s'effacer que lorsque l'abondance aura remplacé la rareté, c'est-à-dire lorsque le conflit de classes aura cessé. (Si le socialisme ne triomphe *jamais* de la pénurie, contingence qu'Engels ne traite pas explicitement, l'Etat ne disparaîtra jamais et restera à jamais propriétaire des moyens de production. Donc, aussi longtemps que l'Etat ne rencontre pas *trop de succès* dans son effort pour « libérer les forces productives » et par conséquent *ne fait pas apparaître par*

inadvertance un monde de surabondance absolue, il n'a rien à craindre pour son existence.)

En attendant l'abondance et la disparition de l'Etat, « socialisme dans un monde de rareté » et « capitalisme d'Etat » sont synonymes pour tout usage pratique. La division du travail est encore une nécessité ; la production est destinée à l'échange beaucoup plus qu'à satisfaire directement les besoins ; fonctionnellement, il y a deux classes distinctes, la classe des oppresseurs s'appropriant la plus-value produite par la classe des opprimés. A la différence du capitalisme privé, la plus-value est récupérée, certes en dépit de la classe opprimée mais dans son intérêt à long terme (ou dans celui de la société tout entière). Mais alors, *qui* est la classe des oppresseurs ?

Pour l'exprimer dans un langage moins périmé, la tragédie est sur le point de se nouer, mais l'un des acteurs joue à contre-emploi. C'est l'Etat qui est propriétaire, et pas les opprimés, non plus que les ci-devant oppresseurs présumés. Il n'existe pas de classe dirigeante ayant établi son pouvoir sur la propriété. A sa place, usurpant ses prérogatives, on est censé trouver une catégorie sociale particulière, un corps hermaphrodite ayant un intérêt de classe sans être une classe, et qui domine sans posséder : c'est la bureaucratie²¹.

Avant que la bureaucratie ne puisse diriger, il faut que la propriété perde sa signification. C'est pourquoi les modèles d'explication sociologique bâtis sur le ménage à trois formé par les citoyens, la bureaucratie et l'Etat, contiennent toujours une variante de l'argument familier sur la « séparation croissante entre la détention de la propriété et la réalité du contrôle ». D'après cette thèse, la propriété est maintenant réduite à une simple créance sur tout dividende (privé ou social) qu'il plaira à la bureaucratie dirigeante de distribuer. Le « contrôle » consiste, entre autres, à posséder le pouvoir d'affecter des personnes au capital — et *vice versa* — lorsque l'on

prend les décisions d'investir, d'embaucher ou de licencier des personnes, et de juger les mérites des intéressés lors des opérations d'allocation et de distribution.

Chaque société aura engendré sa bureaucratie distincte. A l'Angleterre, on accorde l'existence d'un « establishment », la France possède indiscutablement ses *grands corps* (de même que dans l'autre sens les grands corps possèdent leur France), la Russie avait autrefois les divers grades du *tchine*^{*}, et aujourd'hui la *nomenklatura*, dont on trouve un écho lointain aux Etats-Unis dans le demi-million d'avocats (*lawyers*) et de grands patrons de l'industrie. Sans courir aucun risque de contradiction, toutes les sociétés peuvent, semble-t-il, être gouvernées par leurs « élites du pouvoir ». Presque toute l'industrie contemporaine est sans aucun doute dirigée par des professionnels de la gestion, alors que le demi-monde intellectuel passe son temps à démasquer des groupes dirigeants tels que les « médias », les « pouvoirs en place » ou la « technostructure²² ».

Si l'on admet tacitement l'hypothèse suivant laquelle la *séparation* de la propriété et de la gestion entraîne la *perte* de son pouvoir par le propriétaire, et non une *délégation* de ce pouvoir — beaucoup moins lourde de conséquences — avec possibilité de révocation (hypothèse que je vais maintenant examiner), on peut déduire la domination des bureaucrates d'une version abrégée de la « loi d'airain » des minorités de Roberto Michels. Toute organisation n'a besoin que d'un petit nombre d'organiseurs pour un grand nombre d'organisés. Les premiers occupent les postes dans le Service. Une fois installés, les bureaucrates prennent les rênes parce que ceux qui se trouvent en dehors sont mal placés, et insuffisamment motivés pour les en déloger.

* *Tchine* (чин) se traduit par le « rang ». On parle le plus souvent de la « table des rangs » [N.d.T.].

A un moment où, chose rare, il était d'humeur utopique, Lénine nous assura qu'un jour l'administration serait si simple qu'elle serait « à la portée de tout le monde », « facilement exercée par toute personne sachant lire²³ », permettant « l'abolition totale de la bureaucratie²⁴ », et où « chacun gouvernera à son tour²⁵ ». (Sa pratique, bien entendu, consista à décourager avec la plus extrême fermeté toute tentative pour prendre « son » tour de gouvernement.) Mais en attendant, il apparaît que l'administration devient plutôt plus complexe. Même si beaucoup d'entre nous sont déjà bureaucrates, la perspective que ceux d'entre nous qui ne le sont pas prennent *leur tour* pour l'exercer est à la fois déplaisante et embarrassante. Cela renforce l'idée que la bureaucratie est une catégorie à part.

Plus on prend à la lettre l'hypothèse suivant laquelle la propriété n'entraîne pas la maîtrise du bien possédé, plus importantes deviennent ses implications. Dans ce cas, la propriété du capital n'a plus rien à voir avec le pouvoir, à la fois dans le sens habituel de pouvoir de contraindre les gens à faire quelque chose, et au sens de pouvoir sur l'« appropriation de la plus-value », y compris le dividende du capitaliste. Il n'existe qu'un *dividende accordé comme grâce et faveur* aux propriétaires supposés, au « peuple » dans le système socialo-communiste, aux « actionnaires » dans le système du capitalisme privé. Pourquoi, alors, se battre pour la propriété ? La nationalisation, la démolition des « forteresses privées des entreprises bourgeoises » devient une démarche inutile et mal avisée. Un bureaucrate manipulant l'instrument de l'Etat et usurpant sans dommage les prérogatives les plus importantes de la propriété, pourrait impunément orienter la société dans un sens ou dans l'autre, introniser la propriété privée ou l'abolir, ou diviser le système social en son milieu, sans que ses intérêts soient visiblement mieux servis par une ligne d'action que par une autre. Il pourrait choisir la « voie

capitaliste » ou la « voie socialiste », ou simplement tourner en rond, cela reviendrait au même.

Pourtant, dans la réalité, les bureaucraties ont habituellement des raisons manifestes de choisir le statu quo. Il n'est pas naturel qu'elles cherchent à le modifier. En fait, le soupçon nourri par Trotsky, croyant que Staline préparait un nouveau Thermidor « pour rétablir le capitalisme » semblerait moins grotesque s'il avait trouvé un motif raisonnable de supposer que Staline et la bureaucratie qu'il dirigeait n'auraient pas perdu le pouvoir, ni la direction, ni tout ce qu'ils possédaient et prisaient hautement, au cas où le « capitalisme [aurait été] rétabli ». Or, presque au même moment où il émettait son étrange accusation, Trotsky lui retirait toute sa justification possible en soulignant que la bureaucratie est, contre son gré, « forcée » de protéger le système de propriété d'Etat comme source de son pouvoir, impliquant logiquement qu'un système de propriété privée ne lui aurait pas donné autant de pouvoir *même si les nouveaux propriétaires privés avaient obligatoirement été issus de ses rangs*, chaque apparatchik méritant devenant un capitaliste en haut-de-forme et fumant son cigare.

Cependant, l'implication la plus intéressante de la thèse « propriété n'est pas maîtrise » est qu'elle confirme la croyance suivant laquelle notre sort dépendrait surtout des mœurs et des humeurs des fonctionnaires situés au-dessus de nous. Qu'un système social soit acceptable ou atroce, que les gens soient dans l'ensemble satisfaits ou malheureux sous ce régime dépendrait alors exclusivement des différents traits de caractère des membres de la bureaucratie. Lorsque les fonctionnaires sont arrogants ou corrompus, ou les deux, que l'élite des gestionnaires d'entreprise a un cœur de pierre, que les médias sont vendus et la technostructure spécialisée sans âme, on a le « visage inacceptable du capitalisme ». Quand les responsables veulent sincèrement servir le peuple et respecter ses « aspirations légitimes », on a le

« Printemps de Prague » et le « socialisme à visage humain ». Ce ne seraient pas tellement les systèmes de gouvernement, les configurations du pouvoir, qui conduiraient à vivre bien ou mal, mais plutôt la nature des gens qui les administrent. Si la bureaucratie n'est pas « bureaucratique », si le directeur de société est « social », a conscience d'appartenir à une communauté et si l'apparatchik du parti n'a pas « perdu le contact avec les masses », le capitalisme privé ou le capitalisme d'Etat pourraient être également supportables.

Cette opinion est séduisante et facile à adopter. A son tour, elle donne naissance à une préoccupation très vive : comment garantir (ou du moins réduire le risque d'erreur) que c'est la *bonne catégorie de personnes* qui sera chargée de contrôler, d'administrer et de diriger. Chaque culture a sa recette pour recruter une bonne bureaucratie. Certains croient en l'éducation des gentlemen et en l'intérêt foncier (on pense à l'Angleterre avant la Deuxième Guerre mondiale et à la Prusse), d'autres en la réussite aux examens (la France, la Chine impériale, et peut-être tout récemment les Etats-Unis viennent à l'esprit) alors que les prescriptions socialistes recommandent les mains calleuses ou tout du moins une prétention crédible à des « origines ouvrières ». (Des critères mixtes et contradictoires ne devraient pas nous surprendre. Un aristocrate qui fait peuple, un ouvrier qui a fait des études et obtenu un MBA ou inversement un étudiant de niveau doctoral qui a tout appris de la vie en faisant un stage ouvrier, sont des recrues particulièrement acceptables qui peuvent rejoindre « l'élite au pouvoir ». Parmi ces critères mixtes et contradictoires, les moins importants peuvent prendre davantage de poids avec le temps : on a dit que l'une des causes ayant contribué à la chute de Khrouchtchev fut la gêne éprouvée par le public soviétique, surtout vis-à-vis du monde occidental, lorsqu'il faisait l'avantageux,

multipliait les clowneries et parlait vulgairement avec son accent ukrainien.)

Des vues optimistes sur la façon idoine de recruter « l'élite au pouvoir » et le fait que les personnels fassent la différence entre capitalisme « sauvage » et capitalisme « responsable », socialisme « despotique » et socialisme « démocratique », conditionnent l'approbation par la société civile de la composition de la bureaucratie. Tout cela aide aussi à expliquer l'intérêt passionné de la sociologie moderne pour les paramètres statistiques de certaines hiérarchies particulières. En effet, si le comportement des « élites au pouvoir » dépend si dangereusement de l'origine de leurs membres, alors ce que le père d'Untel faisait ou représentait, l'école qu'il a fréquentée, doivent avoir une importance primordiale. Cette préoccupation des « origines socio-économiques » est à proprement parler la négation complète de la croyance suivant laquelle l'existence détermine la conscience, impliquant que la nature du Service détermine celle du bureaucrate²⁶. D'après cette croyance, qu'elle soit principalement composée de fils de tâcherons, d'instituteurs ou de fils d'autres bureaucrates, les *intérêts* institutionnels de la bureaucratie, et donc son *comportement*, seront essentiellement identiques à quelques variations de style culturel près, celui-ci allant du modérément gentil au plutôt méchant. Pour qu'on puisse tenir le premier propos, la bureaucratie doit être complètement autonome et n'obéir à aucun maître, et pouvoir suivre ses goûts personnels ou ses propres dispositions. Pour la seconde, ce qui la guide est son intérêt existentiel, déterminé par les institutions et qui se trouve, ou ne se trouve pas, coïncider avec le « maximande » du bénéficiaire ultime que la bureaucratie est censée servir : l'Etat dans le capitalisme d'Etat et les actionnaires dans le capitalisme privé. Dans l'un et l'autre cas, c'est la bureaucratie qui commande mais ce qu'elle nous ordonne de faire dépend de circonstances

supplémentaires. L'un et l'autre points de vue sont également dépendants de la même thèse, à savoir que le propriétaire n'a pas la maîtrise, et que c'est le bureaucrate qui l'a. Mais cette thèse, que vaut-elle ?

Pour que la séparation entre propriété et direction effective ait la signification que voulaient lui donner ses adeptes disparates, de Berle et Means à Trotsky²⁷, de Burnham et C. W. Mills à Marris et Penrose, il ne suffit pas de seulement montrer que la bureaucratie administre, et que ses gestionnaires dirigent avec fort peu de références apparentes à leurs maîtres officiels. On aurait un argument plus valable si l'on pouvait prouver qu'ils disposent vraiment d'un pouvoir discrétionnaire significatif. La preuve d'un tel pouvoir discrétionnaire serait la mesure (à condition d'en trouver une bonne) de la divergence entre le maximande présumé du propriétaire et le maximande que les directeurs semblent réellement rechercher²⁸.

Ce test n'est pas réalisable dans les faits si les conséquences futures des actions présentes du gestionnaire sont incertaines, de telle sorte que l'on puisse toujours supposer qu'il a recherché la conséquence A (meilleure pour ses employeurs) et non la conséquence B (meilleure pour lui, moins bonne pour ses employeurs), que le résultat réel de son action ait été A ou B. Par exemple, la stratégie du général Montgomery en Afrique du Nord pourra paraître intéressée, en ce qu'il ne voulait attaquer Rommel que lorsque son insistance « bureaucratique » pour obtenir une surabondance de moyens lui aurait donné la quasi-certitude de remporter des victoires spectaculaires. Cependant, on peut toujours affirmer (et il est « objectivement » difficile de prouver le contraire) que même s'il est devenu célèbre sans grand risque en monopolisant effrontément les moyens militaires pour sa VIII^e Armée, il servait en fait pour le mieux les intérêts à long terme de la Grande-Bretagne (parce que les ressources qu'il

accaparait n'auraient pas mieux servi l'effort de guerre sur les autres théâtres d'opérations). De même, le Directeur Général d'une grande entreprise qui, cultivant en apparence sa gloriole personnelle, décide d'accroître les parts de marché de sa société aux dépens du bénéfice actuel, peut toujours prétendre qu'il permet au bénéfice à venir d'être plus grand qu'il n'aurait été autrement. C'est le type même du bla-bla enseigné dans les Ecoles de commerce ou débité par les consultants en gestion ; mais si on peut le traiter par le mépris, il est impossible de le réfuter scientifiquement.

Toutefois, il est en tous cas possible d'affirmer qu'à elle seule la certitude de rester à son poste serait une condition *suffisante* pour que le technocrate, directeur de société ou tout autre membre de l'élite au pouvoir puisse exercer régulièrement un pouvoir discrétionnaire qui s'opposerait sensiblement à l'intérêt du propriétaire. Le corollaire de cette continuité serait qu'en déléguant sa gestion le propriétaire l'a, d'une façon ou d'une autre, accordée pour toujours et a perdu la faculté de la révoquer, c'est-à-dire qu'il a *perdu* ce pouvoir de direction. La prétendue preuve de cet état de fait est fournie par l'argument habituel, à savoir qu'une fois que la propriété est divisée et que plusieurs propriétaires ont délégué le pouvoir de gérer à un seul détenteur (une bureaucratie, une direction d'entreprise), chaque propriétaire n'a plus qu'une influence infinitésimale sur l'exercice de ce pouvoir par le détenteur, et une motivation insuffisante pour supporter le coût qu'impliquerait la mobilisation des « copropriétaires » afin d'entamer une action de groupe. En langage spécialisé, le bureaucrate serait protégé par une « externalité ».

D'ailleurs, c'est justement une externalité de ce genre qui peut protéger l'Etat contre ses sujets inorganisés. La valeur monétaire pure de la liberté pour les sujets d'un Etat despotique peut être beaucoup plus élevée que le coût nécessaire pour suborner la garde prétorienne, acheter

des armes, des photocopieuses ou tout ce qui est nécessaire pour renverser un tel régime. Cependant, aucun entrepreneur politique ne se présenterait pour en assumer les coûts s'il jugeait impossible de les récupérer une fois les sujets libérés. Il perdrait sa mise de fonds si leur liberté était une externalité pour laquelle on ne pourrait pas les faire payer (sauf en les asservissant à nouveau).

Cependant, le lecteur le plus intermittent des pages financières des journaux sait qu'il n'existe pas d'obstacle comme celui-là à l'organisation d'une révolte contre une direction d'entreprise trop soucieuse de ses intérêts exclusifs, ou tout simplement malheureuse en affaires. Le repreneur d'entreprise, le bâtisseur de conglomerats, le « raider », le prédateur qui « cannibalise » une société, le conseiller juridique ayant accumulé des pouvoirs, disposent tous (malgré les obstacles officiels de la réglementation que des autorités bien intentionnées ont placés sur leur chemin) de plusieurs manières d'internaliser une part de l'avantage potentiel revenant aux propriétaires une fois révoquée la direction en place. Ces manières peuvent être sournoises et indélicates (sans scrupule), tout comme peuvent l'être les actions de défense (par exemple la politique de la terre brûlée, l'auto-incrimination sous prétexte d'anti-trust, le « tir de barrage » de procès abusifs) que la direction en place peut avoir pratiquées pour soi-disant « protéger la propriété des actionnaires », contre leurs intérêts et à leurs dépens. En fin de compte, des prises de contrôle « hostiles », même confrontées à des défenses désespérées, réussissent souvent assez bien à ébranler la confiance que la direction salariée moyenne pourrait avoir dans la sécurité de son poste²⁹.

Si l'emprise de la bureaucratie privée est précaire face à une multitude même inorganisée de propriétaires dispersés, elle est a fortiori d'autant moins assurée face à un propriétaire unique, concentrant tous les droits entre ses mains. Aucune externalité ne protège la bureaucratie

contre l'Etat qu'elle est censée servir. Le pouvoir discrétionnaire d'un bureaucrate ou d'une institution bureaucratique, quelle que soit son importance dans la machine administrative de l'Etat, ne doit pas être confondu avec celui de l'Etat même dont il découle.

Et il est vraiment inexcusable de tomber dans les pièges du type « le bon roi et ses mauvais conseillers » ou à l'inverse du « seigneur impitoyable mais bailli au grand cœur ». Le bailli est peut-être un homme de bien, proche de ses serfs et surtout des membres de sa famille qui se trouvent peut-être parmi eux, mais son intérêt personnel est rarement distinct de celui de son seigneur à un point tel qu'il s'autorise à laisser les serfs s'en tirer à trop bon compte. Lui aussi désire que le manoir tourne comme une affaire florissante. La raison pour laquelle une bureaucratie dans son ensemble sert véritablement les objectifs de l'Etat n'est pas seulement qu'elle est forcée de le faire sous peine de perdre ses postes révocables, mais plutôt que, sauf dans des situations historiques rares et facilement identifiables où le pouvoir de l'Etat vient de passer à un envahisseur, un usurpateur ou au minimum à un prétendant étranger, il existe une coïncidence large et franche entre leurs maximandes respectifs. Plus le pouvoir discrétionnaire de l'Etat est étendu, plus le bureaucrate a des chances d'avoir carte blanche pour réaliser ses objectifs *propres*. Il n'est pas nécessaire qu'il ait les *mêmes* que ceux visés par l'Etat. Il suffit que ses objectifs n'entrent pas en concurrence avec eux ou lui soient subordonnés. Une bureaucratie loyale sera aux anges si elle sert un Etat fort. Il lui faudrait être déloyale, sûre de son impunité, ou peut-être avoir une excuse crédible comme celle des intérêts « réels », à « long terme » de l'Etat, pour prendre le parti de la société civile contre son maître. C'est pourquoi ses chances d'imposer *en même temps* sa volonté à l'Etat et à la

société civile en jouant le rôle de classe dirigeante semblent doublement compromises.

La vraie place et le vrai rôle d'une bureaucratie par rapport à l'Etat ont été résumés de façon suggestive par l'historien Norbert Elias dans ce qu'il a appelé le Mécanisme du Monopole. L'Etat monopolise « l'armée, la terre et l'argent » tandis que la bureaucratie est l'organisme des « subordonnés sur lesquels le monopoleur s'appuie ». Bien sûr, les subordonnés sont importants. Bien sûr, leurs qualités, leurs personnalités, sont liées au type d'Etat qui repose sur eux ; dans l'exemple d'Elias, alors que la noblesse féodale était assortie à un type d'Etat plus ancien, un type plus tardif produisit la noblesse de cour³⁰. Ensuite, la séquence est moins nette, mais on peut ajouter les clercs, les légistes profanes, et les roturiers serviteurs de la cour, la noblesse administrative non terrienne, les mandarins chinois, les Junkers prussiens, les énarques français, les cadres administratifs du Congrès américain, les administrateurs bénévoles* et les apparatchiks socialistes. A l'intérieur de chaque groupe, il y a sans doute de la place pour que des variantes humaines marquent de leur empreinte la vie des sociétés qu'ils contribuent à administrer. Il est indéniable que celles-ci peuvent donner au socialisme réel un visage humain ou inhumain. Cela dépend vraiment de la façon dont chaque sujet conçoit sa destinée personnelle, suivant qu'il accorde plus d'importance au système ou à son visage.

En revanche, pour tout système d'explication sociale exprimé en termes de classes, installer dans le rôle de la classe dirigeante la bureaucratie, ou quelque catégorie administrative, « managériale », initiée, experte ou exer-

* Il s'agit de personnes, souvent très fortunées, qui occupent une fonction administrative ou politique pour un salaire symbolique de « un dollar par an », en général pour le gouvernement des Etats-Unis ou pour une organisation internationale [N.d.T.].

çant une autorité approximativement équivalente risque d'engendrer la confusion. Le faire équivaut à prêter à cette catégorie une identité durable et bien définie (« La Nouvelle Classe »), un certain degré de pouvoir discrétionnaire et une liberté d'action qu'en général elle ne peut guère posséder. C'est perdre de vue ce qu'implique politiquement la théorie de la propriété du capital séparée du pouvoir sur les autres : en fin de compte, elle revient à attribuer implicitement aux qualités humaines de cette catégorie de personnes une influence dominante sur la nature de la vie sociale, comme si les dispositions et le caractère variables des cadres dirigeants pouvaient totalement gommer les constantes du système qui sont la source du pouvoir délégué à ces fonctions. Une confusion de cette espèce produit des merveilles d'incompréhension, telles que l'affirmation suivant laquelle tel ou tel épisode despotique était dû à une « distorsion bureaucratique », au « culte de la personnalité », ou à une combinaison des deux. Si l'on peut envisager le système du capitalisme d'Etat en termes traditionnels de classe, le rôle de la classe dirigeante ne peut être attribué qu'à l'Etat lui-même. Cela n'impose aucun anthropomorphisme et n'exige pas que l'Etat soit personnifié par un monarque, un dictateur ou les anciens du Parti. Et il n'a pas besoin d'être identifié à une institution, une assemblée ou un comité central ou un gouvernement spécifiques. De façon plus neutre et plus générale, il suffit que l'Etat, pour adopter une expression célèbre de Marx, représente la *force armée et le capital dotés d'une conscience et d'une volonté*³¹.

De la plantation

On parvient mieux à extirper l'influence de l'argent, de la concurrence et de l'habitude de choisir en modelant le système social de manière à en faire une plantation servile bien gérée

L'employeur universel, non content de faire boire l'âne qui n'a pas soif, devra finalement devenir propriétaire de ses employés.

Achever la mainmise de l'Etat sur la société civile en maximisant son pouvoir discrétionnaire pourra prendre l'apparence d'une suite de manœuvres correctrices, chacune visant à rendre le système social à la fois plus cohérent et mieux disposé à l'égard des objectifs de l'Etat (quoique ces deux exigences ne soient pas forcément, ni même vraisemblablement compatibles). Chaque manœuvre rectificatrice est par conséquent susceptible de créer une nouvelle incohérence systémique et de nécessiter d'autres interventions pour la corriger. Une telle séquence est ce qui anime la dynamique politique du capitalisme d'Etat ainsi qu'elle se présente à nos yeux.

La première, et la plus décisive de ces manœuvres permettant de purger la société civile de la propriété capitaliste décentralisée pour faire de l'Etat le seul propriétaire et l'employeur universel, élimine *le conflit entre obéissance politique et obéissance économique* impliqué par le fait de servir deux maîtres à la fois. Cependant, comme je l'ai montré au début de ce chapitre, la fusion du pouvoir politique et du pouvoir économique dans un pouvoir d'Etat est à son tour incompatible avec la concurrence électorale pour exercer ce pouvoir. L'obligation d'affronter des rivaux pour exercer le pouvoir impliquerait que l'employeur brigue le suffrage de ses employés de manière telle qu'ils s'octroieraient davantage d'argent en échange de moins de travail. La prochaine manœuvre rectificatrice doit donc, pour correspondre aux changements dans la structure de la propriété, opérer la transition de la politique concurrentielle à la politique monopolistique. La démocratie « bourgeoise » classique doit donc se transformer en une démocratie socialiste ou populaire, ou tout autre nom qu'on jugera bon de lui attribuer, du moment qu'elle constitue un ensemble de principes, imposés avec suffisamment de force, d'après lesquels le consente-

ment à l'exercice de l'essentiel du pouvoir n'est *pas soumis à l'épreuve de l'élection*.

Dans le système qui en résulte, le titulaire du pouvoir n'est plus menacé de révocation ; on ne peut pas le déposséder de son trône par des moyens non violents. Il possède tout le capital, même si ses sujets possèdent toujours leur travail. L'incohérence reparaît cependant, qui exige de nouvelles mesures, de nouvelles adaptations du système social.

L'Etat, étant seul à posséder ou à mettre en œuvre l'ensemble des facteurs de production, doit prendre seul, ou déléguer, les décisions du type « qui-fait-quoi » qui dirigent les ressources de capital et de travail vers les différentes lignes de production. Ce n'est pas seulement une responsabilité mais aussi une gratification ; affecter les ressources aux usages que l'on a choisis, donner l'ordre de produire certaines marchandises plutôt que d'autres, voilà une composante naturelle de tout maximande plausible, une manière agréable d'exercer le pouvoir discrétionnaire. Son symptôme prosaïque est que l'Etat et son idéologie traitent la « planification » comme une *prérogative* convoitée et non comme une *corvée*.

En même temps que l'allocation des facteurs, l'Etat doit faire les choix de distribution correspondants. Les deux ensembles de décisions s'impliquent mutuellement. Il en est ainsi, ne serait-ce que parce qu'on doit rémunérer tout un chacun pour avoir accompli les tâches attribuées. (Il est probable, mais pas certain, que l'Etat en tant qu'employeur unique puisse les obliger à exécuter leurs tâches pour un gain moindre que celui que les capitalistes privés, en concurrence avec d'autres, auraient fini par leur accorder. Le salaire relatif, dans les deux systèmes, dépendrait en partie de la quantité et du type de travail nécessaires dans l'un et dans l'autre de ces systèmes. Notre argumentation n'exige pas que le « salaire de subsistance [minimum

vital] », qu'un monopole d'achat rationnel accepterait de payer, doit toujours être inférieur au salaire que les capitalistes auraient offert dans la concurrence.)

L'interdépendance des décisions d'allocation et de distribution signifie qu'il faut *nécessairement* que celles-ci soient toutes deux cohérentes. Il ne suffit pas de dire qu'elles ont *vocation à le devenir*. Si, à la suite de toutes les décisions distributives, les salariés obtiennent des sommes d'argent à dépenser selon leur bon plaisir, rien ne garantit qu'ils choisissent de les dépenser sur la masse de biens dont l'ensemble des décisions d'allocation a déterminé la production. Il n'existe aucun mécanisme automatique les empêchant de répudier le plan (sans l'avoir voulu).

Des incohérences entre l'offre de biens et la demande qu'elle implique se manifestent différemment dans un système de prix flexibles et dans un système de prix autoritairement fixés. Les symptômes du second : quotas, queues, marché noir, etc. et s'il y a surplus, montagnes d'invendus, semblent moins répugner aux pays socialistes que les symptômes du premier système (la valse des prix). Mais quoi qu'il en soit, l'incohérence subsistera, réagissant sur l'allocation et la distribution de manière à faire échouer le plan de l'Etat. S'il affecte des travailleurs à la production du beurre et des canons, et qu'ils veulent davantage de beurre que la quantité produite, le sous-bureau de planification chargé de produire les canons rencontrera des difficultés, qui seront seulement un peu plus (ou un peu moins ?) faciles à gérer si le beurre est rationné que si son prix augmente³².

Comment donc garantir qu'il y aura cohérence ? Le « socialisme de marché » est la solution la plus fréquemment avancée. Elle revient à ajuster la production à ce que veulent les gens, en échange de l'effort qu'ils acceptent de faire en le produisant. La chose passe pour théoriquement possible sans trop de problèmes, si

on nourrissait des batteries d'ordinateurs avec des banques de données pleines d'études de marché et de fonctions de production, pour résoudre un nombre très élevé d'équations simultanées et produire des listes de prix qui pourront pousser les gens à s'engager dans diverses activités, afin de fabriquer un ensemble précis de produits dont on aurait appris qu'ils sont habituellement demandés par les personnes engagées dans ces activités. Tout ce dont on a besoin est que les équations expriment correctement un nombre suffisant de rapports pertinents entre les goûts des gens, leurs capacités et leurs talents, l'équipement en capital et les matériaux disponibles, et les manières connues de combiner toutes les ressources données pour obtenir des produits donnés.

Si on élimine cette solution comme facétieuse, on pourrait avoir recours à l'action de marchés authentiques et non simulés, et permettre à l'effet de rétroaction de concilier allocation et distribution. On peut le faire (en résumant plutôt drastiquement le fonctionnement de mécanismes délicats) en laissant agir la main invisible sur un choix de décisions assez nombreuses, séparées, décentralisées, et dont chacune devrait avoir une faible importance relative. Par conséquent, dans le capitalisme d'Etat, le toucher marginal de la main invisible sera incapable d'exécuter ce qu'on attend de lui, à moins qu'on ne fasse en sorte que la bureaucratie dirigeante maximise séparément les profits *distincts* d'un assez grand nombre de « centres de profit ». Cela signifie par implication que c'est aux incitations et pénalités attribuées par les vendeurs de travail et les acheteurs de biens que les bureaucrates devraient être exposés, et non plus à celles de l'Etat. Invitée à servir deux maîtres, le succès de la bureaucratie serait alors fonction de la manière dont elle a servi *un seul* d'entre eux³³.

Les bureaucrates se trouveraient de plus en plus souvent dans la situation anormale de quasi-proprétaires, acquérant une certaine autonomie et une certaine

sécurité grâce au succès sur le marché des entreprises et autres centres de profit qu'ils dirigeraient. Aucun Etat totalitaire sain d'esprit ne peut prendre le risque d'accepter cette évolution, et ce d'autant moins qu'une menace politique en résulte pour sa jouissance à *lui* du pouvoir, alors que les avantages d'une plus grande efficacité économique doivent, en partie sinon en totalité, revenir à ses sujets. L'histoire des expériences alternées de la décentralisation, de l'économie de marché, des mécanismes autorégulateurs dans la gestion économique des pays socialistes est une preuve impressionnante et notoire qu'il est rare que les régimes totalitaires perdent longtemps de vue le « politique d'abord ». Sauf dans un moment de distraction, ils ne permettront jamais que leur sécurité soit mise en cause pour complaire aux consommateurs³⁴.

Si l'on cède à la tentation d'instaurer le « socialisme de marché », cela résoudra le problème de la cohérence entre allocation et distribution en décentralisant la prise de décision, alors guidée par la monnaie et le marché. Ce qui entraînera une nouvelle incohérence entre la nécessité impérieuse que les gens (y compris les chefs d'entreprise) dépendent de l'Etat, et les lois économiques qui auront rendu à certains d'entre eux une certaine indépendance.

Cependant, même s'il pouvait être politiquement neutre et inoffensif, à la manière de ces réseaux d'ordinateurs bien dociles mentionnés plus haut, tout mécanisme qui permettrait que l'allocation des ressources soit soumise à ce que veulent les gens, est au fond une abdication par l'Etat d'une partie de son pouvoir chèrement acquis. L'Etat rationnel, enfin détenteur du pouvoir étendu que permettent le monopole conjoint des armes et du capital et désireux de le conserver, doit rechercher une méthode d'ajustement qui n'implique pas cet abandon. Au lieu de laisser produire de la mauvaise nourriture, de la vidéo pop-porno, des

amphétamines, des automobiles privées socialement inutiles et autre camelote nuisible sous prétexte que les gens en ont envie, il peut produire des « biens sous tutelle », et conduire les gens à les désirer à la place des produits « moins bons pour eux³⁵ ».

Il est alors nécessaire que l'ajustement à l'allocation de ressources que l'Etat désire se fasse en infléchissant les goûts, les modes de vie et la personnalité des êtres afin que ceux-ci s'ajustent à ce qu'on leur a offert. Le processus peut être lent qui leur fera vraiment aimer par exemple la farine complète, la Défense nationale, la musique de Schönberg, un vêtement strict et durable, les transports publics (et non ces automobiles particulières qui paralysent la circulation), des bâtiments publics majestueux et un habitat totalement standardisé. Tandis qu'il laisse le temps et l'habitude agir lentement à leur rythme, l'Etat peut parvenir à ces objectifs plus rapidement en prenant un raccourci. Il n'a qu'à s'attaquer directement à l'habitude même de choisir, cause de presque tous ses ennuis, en cessant de payer les gens avec ce bon d'échange universel qu'est l'*argent*.

Posséder de l'argent offre la possibilité de choisir et habitue les gens à exercer celle-ci. Les *bons d'échange* spécialisés que l'on ne peut dépenser que sur des catégories de biens nettement plus restreintes, uniquement pour déjeuner, pour l'éducation des enfants, les transports, les centres de vacances, les soins médicaux, etc. restreignent l'éventail du choix. Ils aident à perdre l'habitude de choisir. Conséquence pratique secondaire, ils rendent la demande des consommateurs un peu plus facile à prévoir en vue d'une planification. Plus fondamentalement, ils transfèrent vers l'Etat une partie du pouvoir de choisir l'affectation de leurs revenus que possèdent les récipiendaires de l'aide. Celui-ci peut alors, dans certaines limites, faire varier la composition du « panier » de bons d'échange, et dans cette mesure façonner le genre de vie qu'aura la population. Les

bons d'échange fournissent donc une satisfaction directe à l'Etat qui désire obliger ses sujets à vivre d'une certaine manière, par exemple dans la meilleure des hygiènes de vie, quelle que soit la raison, parce que c'est bon pour eux d'être en bonne santé, ou parce qu'ils travaillent ou combattent mieux quand ils sont bien portants, ou simplement parce qu'il trouve que la santé est une bonne chose.

Tout ce que les bons d'échange peuvent apporter, le système de la prestation *en nature* peut le faire encore mieux. Un ticket-restaurant ou un bon d'alimentation laissent au moins le choix de la nourriture et le bon scolaire laisserait — *horresco referens* — le libre choix de l'école à chacun. Ils reconnaissent et dans une certaine mesure encouragent une relative souveraineté du consommateur. En revanche, les restaurants et les cafétérias d'entreprise, une gamme de produits alimentaires de base nourrissants à des prix subventionnés, un logement de fonction, la carte scolaire et l'affectation des patients à un dispensaire spécifique suppriment, eux au moins, les quelques occasions restantes de faire des choix. En outre, ils proclament tacitement que c'est à l'Etat de prendre les décisions. La vie du sujet devient plus simple, ses interrogations moins nombreuses et son existence communautaire (à distinguer de son existence individuelle et familiale) plus complète.

Après le stade où l'on verse moins d'argent aux gens pour leur offrir un choix plus limité de biens, il y a le cas limite où ils ne sont pas payés du tout, et où leurs besoins spécifiques ne sont plus assurés que par l'Etat. L'*exclusion*, cas où les individus ont accès aux biens par l'intermédiaire de bons ou d'argent qu'ils ont acquis, est alors remplacée par le *libre accès* : les tickets de métro sont abolis, on ne paye plus l'hôpital, on a le lait « gratuit », les concerts « gratuits », les logements « gratuits » (quoique tous n'aient pas l'espace qu'ils aimeraient avoir) et certains biens, dont les gens ont besoin

mais dont ils ne voulaient pas, comme les casques de sécurité ou les brochures édifiantes, sont distribués gratuitement à tous les arrivants en attendant le jour où on les forcera tous à venir les chercher. La frontière entre biens publics et biens privés, mal définie même dans de bonnes conditions, n'est plus gardée du tout et la planification étatique prend régulièrement parti pour les biens publics qui seront produits « en excès » (du moins selon un critère parétien d'optimalité inspiré par les goûts d'un « individu type », fiction commode qui nous permet de sous-entendre, sans le reconnaître, que tout le monde se ressemble et que tous sont unanimes).

A tous, en fonction de ce qu'ils sont et de leur situation sociale (c'est-à-dire citoyen, citadin, mère, étudiant, membre de la hiérarchie d'un « collectif » donné comme un lieu de travail, une école, un lotissement, ou encore agent de police ou bureaucrate d'un rang donné, etc.), les biens publics sont fournis en raison de leur caractère intrinsèque, et les biens privés en vertu de l'atrophie progressive de la monnaie et du marché. La position dans l'existence détermine largement l'accès à ces biens. D'une façon assez globale, on peut dire que les gens obtiennent tout ce que l'Etat juge approprié à leur situation existentielle. Pour aller droit au fait, ils ont *ce qu'il leur « faut »*. C'est ainsi que l'intérêt rationnel de l'Etat converge finalement vers le principe idéologique correspondant, qui est une prédiction tout autant qu'un ordre, suivant lequel il convient de donner « à chacun selon ses besoins ».

Comme un nombre toujours croissant de personnes obtiennent toutes choses d'après leur *condition d'existence* et leur *rang* officiel plutôt que d'après la manière dont elles accomplissent leurs tâches, cette manière de résoudre une incohérence du système ne peut manquer d'en provoquer une autre. Il y aura toujours ceux qui aiment faire un certain type d'efforts, par exemple enseigner ou conduire des voitures au milieu de la

circulation, et qui ont la chance qu'on leur confie une classe ou un taxi. Mais qu'est-ce qui poussera les autres à faire ce qu'attend d'eux le plan d'allocation des ressources, et pourquoi le feraient-ils correctement s'ils préfèrent musarder ? La forme que prend à ce stade le système social en évolution les pousse justement à la fainéantise, ou du moins ne parvient pas à les en dissuader. En outre, quand les gens travaillent en groupe, celui-ci impose à ses membres soit de tirer au flanc, soit de traîner les pieds ou encore de bâcler le travail sous peine d'ostracisme, de mépris ou de représailles contre le *Streber* (« fayot » n'évoque pas l'hostilité ironique du mot allemand). Ce phénomène est une réplique inversée des sanctions qu'un groupe qui exige un *haut* niveau d'effort en commun utilisera à l'encontre du parasite qui *ne veut pas* se donner du mal.

Si on ne corrigeait pas cette incohérence entre la nécessité d'un effort et l'absence de toute raison intrinsèque d'en faire aucun, l'Etat qui siège au-dessus de cette structure sociale ne maximiserait pas mieux ses objectifs potentiellement accessibles que s'il essayait de faire boire un âne qui n'a pas soif.

La mesure correctrice qui s'impose entend donc obliger à fournir la contrepartie du fait que les besoins ont été assurés. Si l'Etat prend soin de la subsistance des individus, il n'est plus légitime que ceux-ci continuent à *posséder* leur travail, en retenant tout ou partie suivant leur humeur, et le consacrant dans ce cas à des activités qu'ils ont choisies eux-mêmes. En toute justice, leur capacité productive, ils la *doivent* désormais à l'Etat, afin qu'il puisse l'utiliser totalement dans l'intérêt général.

A mesure que les obligations générales qui découlent du statut des gens supplantent les *contrats* spécifiques, l'Etat finit par devenir le propriétaire de ses sujets. Sa tâche se fait plus ambitieuse et plus exigeante. Son attention doit maintenant s'étendre à des questions non politiques que la société civile réglait elle-même autrefois

(aussi bien que les questions qui ne peuvent jamais se poser dans un régime autre que totalitaire), d'une manière assez proche des responsabilités universelles du propriétaire de plantation dans le Sud américain d'avant la guerre de Sécession :

« Aucun aspect de la gestion des esclaves n'était trop dérisoire pour qu'on laissât d'en tenir compte dans toute considération ou discussion : les détails du logement, le régime alimentaire, les soins médicaux, le mariage, la manière d'élever les enfants, les jours de fête, les incitations au travail et les punitions, les diverses méthodes possibles d'organisation des travaux des champs, les devoirs du personnel d'encadrement et même l'attitude et l'allure d'un planteur dans ses relations avec ses esclaves³⁶... »

La plupart des conséquences impliquées par cette obligation de diriger l'Etat comme une plantation autonome, vaste et complexe, sont tout à fait évidentes. Certaines sont malheureusement d'actualité. Nul besoin d'insister sur celles-ci, il suffit de les mentionner en passant. Il faut dans une certaine mesure que la main-d'œuvre soit conduite là où on a besoin d'elle, et non là où elle a envie d'aller. En matière d'enseignement, les chances doivent être attribuées de manière à former les personnes requises pour remplir les postes et fonctions que l'Etat entend créer dans l'avenir. On doit doubler et redoubler la force armée, la surveillance et la capacité répressive, car elles doivent non seulement s'opposer à la désobéissance politique, mais aussi à la paresse, au gaspillage et au parasitisme. L'Etat ne saurait tolérer les grèves. Et il ne tolère pas davantage le « vote avec les pieds », que l'on manifeste son mécontentement en s'en allant ; il doit fermer la frontière pour empêcher de sortir ce qui est sa propriété, et peut-être secondairement pour empêcher d'entrer toute influence étrangère, source potentielle de troubles qui pourrait gêner ses possessions.

A la fin, ce système social est-il bien bouclé, efficace et parfaitement cohérent ? Une partie de lui-même ne va-t-elle pas causer des frictions, ou même des heurts avec les rouages d'une autre partie, détériorant des « organes » vitaux ? Assure-t-il à l'Etat la jouissance du gouvernement, lui ouvre-t-elle les bras pour qu'enfin il fasse une pause et contemple son œuvre achevée, uniquement soucieux d'en profiter et de rester en place dans ce système, *dans l'espoir que l'histoire s'arrête ?*

S'il existe une réponse plausible à cette question, il faudra peut-être un autre livre, tout aussi spéculatif, pour en discuter. A première vue, malgré tout, les chances d'un règlement définitif des affaires en instance entre l'Etat et la société civile semblent douteuses, ce qui est peut-être rassurant. Au cas où les efforts de l'Etat pour réaliser ses plans réussiraient à mettre au point un totalitarisme bien rodé, il est très probable que les types humains qu'un tel système est susceptible d'engendrer (le drogué pas moins que l'allergique) décevraient, et avant longtemps, ses attentes. C'est peut-être là sa condition inéluctable, comme il est dans la nature inéluctable de la société civile d'être déçue par l'Etat.

Notes

Introduction

1. K. Marx, « The Jewish Question », *Early Writings*, éd. de 1975, pp. 220, 222, 226 [*La Question juive*].
2. Ainsi que l'un des fondateurs de cette école l'a déclaré, la « théorie du bien-être » traite des défaillances du marché et la « théorie des choix publics » des défaillances de l'État (James M. Buchanan, *The Limits of Liberty*, 1975, ch. 10 [*Les Limites de la liberté*]). Notez cependant l'opinion différente adoptée par certains théoriciens de l'école des choix publics cités dans le chapitre 10, pp. 247-8, n. 39.
3. Le terme d'« hédoniste politique » a été inventé par le célèbre Leo Strauss pour décrire le loyal sujet du Léviathan.
4. Karl Marx, *The Jewish Question*, p. 219 [*La Question juive*].

Chapitre 1 : L'État capitaliste

1. Robert L Carneiro, « A Theory of the Origin of the State », *Readings in Anthropology*, J. D. Dennings et E. A. Hoebel (eds.), 3^e éd., 1970.
2. On trouve un exposé succinct de ce même sujet dans l'excellent livre de Michael Taylor *Anarchy and Co-operation*, 1976, p. 130 : « Si les goûts changent avec l'avènement de l'État, on ne voit pas bien ce que peut signifier le "caractère désirable de l'État". » Cf. également Brian Barry, *The Liberal Theory of*

Justice, 1973 pour cette idée très proche que, puisque la socialisation adapte l'homme à son milieu, une société hétérogène et pluraliste a peu de chances de devenir homogène et inversement, même s'« il n'y a qu'une seule génération sacrifiée lors de l'imposition d'une orthodoxie (comme l'illustre l'absence d'Albigeois en France ou de Juifs en Espagne) ».

Toutefois, l'argument de la socialisation qu'utilise Barry me paraît quelque peu excessif. En effet *adhère-t-on* toujours systématiquement à la société qui nous entoure ? Celle-ci ne suscite-t-elle pas aussi des réactions de *rejet* ? Il existe suffisamment de cas d'habitants des pays de l'Est nés sous des régimes socialistes, ou même des Soviétiques de la troisième génération, qui sont violemment hostiles au totalitarisme. Une partie non négligeable, quoique difficile à chiffrer, a toujours aspiré à une société différente. Dans l'Occident pluraliste, on assiste parallèlement à une volonté de rétablir les valeurs, de faire davantage appel à la conscience morale, volonté qui s'accompagne aussi d'une allergie au bourrage de crâne médiatique, à ce que Daniel Bell appelle « la culture pop-porno » et « le fatras psychédélique ».

Au fond, la signification de tout cela est peut-être tout simplement que toute société secrète les ferments de sa propre subversion (il n'y a pourtant que dans certaines sociétés que les dirigeants répriment ces tendances). On peut cependant admettre à bon droit l'argument de la « préférence endogène » et le généraliser de façon non triviale, en disant que les cadres institutionnels peuvent aussi bien engendrer le rejet que l'acceptation. Autrement, le mécanisme endogène d'intoxication des esprits ne ferait qu'*entretenir un éternel statu quo*, rendant tout changement inexplicable, incompréhensible et plus aléatoire encore qu'il ne nous apparaît aujourd'hui.

3. Dans l'abondante production écrite qui a surgi à propos de l'ouvrage de John Rawls *A Theory of Justice*, 1972 [*Théorie de la justice*], il ne semble pas que l'on ait élevé d'objection contre la « situation d'origine » pour le motif que je cite. Les participants à la « situation d'origine » n'ont aucune idée de leur identité personnelle. Ils ne savent pas s'ils sont anglo-saxons, blancs et de sexe masculin ou alors squaws typiques dans une réserve indienne ou encore professeurs titulaires de philosophie dans une université ou allocataires de l'aide sociale. Ils ne savent même pas dans quelle époque ils vivent (bien que cela soit, semble-t-il, difficilement conciliable avec leurs connaissances en matière de « théorie politique et économique »). On les incite à rechercher « une solution coopérative » à leur existence (dans les termes de la théorie de la décision),

que l'on peut brièvement résumer comme un accord sur un contrat social en vue de former un Etat juste.

S'ils n'y parvenaient pas, ils quitteraient leur « situation d'origine » pour se retrouver dans l'état de nature. On prétend qu'ils feront tout pour éviter cela, en sachant suffisamment sur leur propre situation et celle de l'Etat qui est le leur pour le préférer à l'état de nature. Ils savent que l'accomplissement de leurs « projets de vie » passe par la possession de « biens primaires » matériels et immatériels. Ils savent aussi que l'Etat, grâce aux « avantages de la coopération sociale » qu'il est censé apporter, leur permet de disposer d'une plus grande quantité de biens primaires que l'état de nature. Dans le langage de la théorie de la décision, les participants savent qu'ils aboutiront à une « somme positive » s'ils réussissent à conclure un contrat social (ce qui est juste si, et seulement si, chacun est disposé à en respecter les conditions). Ce qui signifie que si on parvient à une solution coopérative, il y aura une plus grande abondance de biens primaires que dans le cas contraire.

La comparaison des deux « lots » de biens primaires nécessite cependant que l'on détermine un classement, et les critères adoptés pour ce classement (par exemple l'évaluation relative du temps de loisir par rapport aux biens tangibles) ne pourront que refléter une préférence préalable associée à l'un des types de société. Ce qui revient à dire que les gens placés dans la situation d'origine ne pourront pas affirmer que le « lot » de biens primaires dont ils disposeraient dans l'état de nature (contenant par exemple de nombreux loisirs) est plus réduit que celui dont ils disposeraient sous la houlette d'un Etat (contenant par exemple de nombreux biens de consommation matériels), à moins qu'ils ne sachent *déjà* qu'ils préfèrent vivre dans une société soumise à l'Etat. La comparaison entre les deux lots (celui de l'Etat et celui de l'état de nature) *présuppose* la préférence même dont on se sert pour en rendre compte.

Le « lot » attaché à l'état de nature contient davantage de ces biens primaires auxquels les individus qui vivent dans l'état de nature sont *habitués*, et qu'ils ont appris à apprécier. C'est pour eux le lot le plus important. L'inverse est vrai du lot obtenu en situation de contrat social. C'est le lot le plus important pour les gens qui ont *appris à apprécier* son contenu de biens primaires et à s'accommoder des contraintes qu'il implique. Mais ceux qui se trouveraient dans une *situation d'origine*, pourraient-ils vraiment dire quel lot a le plus de valeur pour eux ?

4. Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat*, 1974.

5. *Ibid.*, ch. 11.
6. John Plamenatz, *Man and Society*, 1963, vol. II pp. 280-81. Voir aussi son ouvrage *German Marxism and Russian Communism*, 1954, ch. 2.
7. Cf. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 1962, p. 49 [*Critique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*], où l'auteur déclare qu'en l'absence de propriété absolue et inconditionnelle, il ne peut y avoir de vente et donc de marché pour le *sol*. Il en va de même pour tout autre « moyen de production », y compris le travail. (Pour MacPherson, tout autant que pour Marx, tout s'est gâté quand l'individu a été reconnu propriétaire de son travail et s'est mis à le vendre *lui* au lieu d'en vendre seulement les produits.) En Russie, la détention d'une terre signifiait que les serfs (« les âmes ») ne pouvaient pas, avant 1747, être vendus à part, car ils étaient nécessaires pour maintenir la capacité du seigneur à servir l'Etat. La possibilité de transmettre les « âmes » (qu'auparavant on estimait gérées par le seigneur pour le compte de l'Etat, propriétaire ultime) fut un signe de progrès social, marquant l'avènement de la propriété privée en Russie. Le lecteur ne doit pas oublier qu'avant 1785, la noblesse russe n'avait pas de droit de propriété sur ses terres et que la tenure pour cause de service était fort précaire. Si l'on considère le caractère récent de la propriété privée comme institution sociale, les progrès du capitalisme en Russie au cours de la brève période précédant 1917 ont été tout à fait remarquables.
8. La *Gewerbefreiheit*, liberté d'exercer une activité artisanale ou commerciale, a été introduite en Autriche-Hongrie en 1859 et dans les divers Etats allemands au début des années 1860. Auparavant, un cordonnier devait demander officiellement une licence pour exercer, et même un mercier en avait besoin pour vendre du fil. L'Etat accordait ces licences de façon discrétionnaire, en principe sur la foi de la compétence et de la bonne réputation, mais en fait comme moyen de réglementer la concurrence. Quoi qu'il en soit, l'obligation de posséder cette licence rendait le fonds de commerce difficile à vendre.
9. Il ne faut pas confondre injustice morale et tricherie. Un homme moralement injuste essaiera de vous faire travailler pour un salaire qui de toute évidence n'est pas celui pour lequel vous auriez envie de travailler. (Ce qu'on peut entendre par là est un vaste problème. Comme ces questions de justice-là dépassent le cadre de mon étude, je peux aisément passer outre.) Un tricheur ne vous paiera pas le salaire qu'il avait promis de vous payer. Bien entendu, l'Etat capitaliste doit poursuivre le tricheur.

10. Une réponse qui serait compatible avec l'Etat capitaliste que j'essaie de cerner ici serait formulée de la façon suivante : « oui, tout individu doit pouvoir choisir de devenir esclave. C'est lui, et lui seul, qui est qualifié pour juger des motifs de ce choix ». L'Etat a néanmoins le devoir de refuser la protection de la loi à l'institution de l'esclavage, contribuant ainsi à supprimer l'éventualité d'un tel choix dans un régime où tous disposent de la liberté de contracter. Des contrats par lesquels des marchands d'esclaves vendent des Africains à des propriétaires d'esclaves, violent évidemment les droits des Africains. Si des esclaves de la troisième génération, pour des raisons dont on pourra toujours débattre mais qui sont les *leurs* propres, ne veulent pas de la liberté, nous devons réviser notre opinion. On doit noter que le gouvernement anglais a d'abord interdit le trafic des esclaves sans toutefois interdire l'esclavage. L'Etat doit simplement s'assurer qu'au cas où l'esclave désire s'en aller, nul ne doit l'empêcher de quitter la plantation, c'est-à-dire que l'Etat ne doit pas se rendre complice d'un contrat qui stipulerait que le planteur est propriétaire de l'esclave. Cette prise de position n'est certainement pas abolitionniste ; il est peu probable que Calhoun ou Daniel Webster se seraient contentés de ce compromis.
11. Cela suppose que l'arrangement en question nécessite l'unanimité. Si ce n'est pas le cas, et si les avantages de cet arrangement continuent à se faire sentir après le retrait du négociateur malchanceux, nous retrouvons notre problème du tire-au-flanc et avec lui le risque de mettre l'accord en péril. Si celui qui ne coopère pas en profite autant que ceux qui coopèrent, ces derniers seront tentés de faire défection. Chaque fois que l'un d'entre eux joue les francs-tireurs, un nombre toujours plus restreint de coopérants entretient un nombre toujours plus grand de resquilleurs, et l'incitation à se dérober est de plus en plus forte. Pour éviter ces effets pervers et donner à l'arrangement une certaine stabilité, divers dispositifs sont envisageables (cf. pp. 316-318).
12. Le lecteur aura compris que certains Etats aient intérêt à procéder comme ci-dessus, tandis que d'autres voudront peut-être agir de manière diamétralement opposée, afin que leurs sujets fassent appel à eux le plus souvent possible, ce qui pourrait bien coïncider avec les intérêts bien compris et les souhaits (éventuellement) inconscients des professions juridiques. Qui dit loi dit juriste, et qui dit juriste dit loi...
13. K. Marx, « The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte » in K. Marx et F. Engels, *Selected Works in One Volume*, 1968, p. 169 [*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*].

14. Locke, cherchant contre Hobbes à forger une doctrine moins rébarbative, voyait bien que si l'intégrité des droits naturels du peuple doit être respectée (ce qui interdit tout empiètement de l'Etat sur la propriété privée, lequel porte en lui-même atteinte à la liberté), alors la souveraineté ne saurait être absolue, devant se limiter à la défense de ces droits naturels (*Second traité*, 1689, section 135). Que l'exécutif soit soumis à un législatif puissant était censé garantir cette limite.

Or, ceci soulève deux objections. Tout d'abord, la souveraineté du législatif étant absolue, nous sommes ramenés à Hobbes : le législatif est le véritable monarque, pourquoi lui-même ne violerait-il pas les droits naturels ? *Quis custodiat ipsos custodes ?* [Qui va garder les gardiens ?] Ensuite, pourquoi l'exécutif déciderait-il de rester soumis au législatif ?

En fait, le contexte dont partait Locke pour son argumentation résultait d'un heureux concours de circonstances historique : les propriétaires ayant détrôné Jacques II pour lui substituer Guillaume III, le législatif avait la haute main sur l'exécutif. Locke n'a manifestement pas vu qu'en donnant à la majorité le droit de se rebeller, il ne lui donnait pas les moyens de mener à bien sa rébellion, dans un contexte historique moins exceptionnellement favorable que celui de la « Glorieuse Révolution » de 1688. Il est hautement probable que s'il avait vécu à l'âge des blindés, des armes automatiques et des télécommunications, il aurait complètement évité de se servir du concept de « droit de se révolter ». Même dans le cadre de la civilisation technique de son temps, il n'a pas su envisager l'éventualité d'un Etat qui ne serait ni incapable de conserver le pouvoir ni indifférent à la propriété de ses sujets.

15. Je soutiens que « dilemme des prisonniers » est préférable à la forme usuelle « dilemme du prisonnier » : en effet, ce dilemme implique toujours deux ou plusieurs personnes et c'est la trahison *reciproque* qui fait le fond du problème ; il ne peut jamais s'agir d'un jeu de solitaire.
16. Le dilemme de Hobbes est plus naturel et moins rigoureux que celui posé dans les conventions de la théorie formelle de la décision, et devrait la plupart du temps se résoudre par une solution coopérative. Dans le jeu formalisé, le joueur doit avancer sans pouvoir s'arrêter, feinter ni faire des amorces de mouvements, attendant pour continuer la réaction, voire les tâtonnements de l'autre joueur. Dans l'état de nature, un joueur, avant même de procéder ainsi, peut tout à fait haranguer, brandir ses armes, faire des avances, etc. Suivant la réaction de l'autre joueur, ou plutôt suivant l'idée que le premier s'en fait, il peut s'enfuir (si son adversaire s'accroche

à son territoire) ou frapper (soit parce que l'autre semble sur le point de frapper le premier, soit parce qu'il regarde ailleurs) ou bien encore prendre connaissance d'un tribut offert et en soupeser les avantages.

17. Dans son remarquable ouvrage *Anarchy and Co-operation*, Taylor conteste à juste titre la manière qu'a Hobbes de ne pas appliquer à un état de nature entre *Etats* les analyses qu'il avait élaborées pour un état de nature composé de personnes. Si l'on se place du point de vue d'un tenant de l'empirisme, ce reproche est particulièrement grave : car un état de nature entre les Etats existe réellement alors que, appliqué aux individus, il ne s'agit que d'une construction de l'esprit ; du moins c'était le cas pour Hobbes lui-même et ses lecteurs, qui n'avaient pas la moindre idée de ce que les anthropologues modernes allaient découvrir dans les contrées du globe les plus reculées.
18. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1755.
19. J'emprunte cette présentation à Raymond Boudon et François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, 1982, p. 477. En attribuant à la myopie un rôle crucial dans la création du problème, j'ai été précédé par Kenneth M. Waltz, dans *Man, the State and War*, 1965. Cette myopie fait que le cerf a moins de valeur que le lièvre, parce qu'il est plus éloigné ; le second chasseur, connaissant le défaut de vision de son compagnon, peut donc se précipiter lui aussi à la poursuite du lièvre alors même que c'est l'autre qui a la vue trop courte pour voir le cerf !
20. Il est vraiment inattendu qu'en étudiant la structure intime d'une coopération qui serait avantageuse pour les deux parties, on en soit amené à conclure que le contrat social de Rousseau n'est pas assez fondé sur la raison et l'intérêt bien compris. La théorie du contrat social a toujours été présentée comme le fondement rationnel de la création de l'Etat, remplaçant les explications historico-mystiques du type antérieur à la Réforme aussi bien que ceux du type romantique hégélien. La 2^e partie de l'ouvrage *The Myth of the State* (1946) d'Ernst Cassirer s'intitule « The Struggle Against Myth in the History of Political Theory » et traite de l'héritage stoïcien en science politique, pour culminer avec la théorie contractualiste. On y trouve ceci : « Si nous réduisons l'ordre social et juridique au libre arbitre des individus, à une soumission volontaire des gouvernés, il n'y a plus de mystère. Il n'existe rien de moins mystérieux qu'un contrat. »

Cependant, un contrat qu'on ne peut faire découler de

l'intérêt bien compris des parties est tout à fait mystérieux, et probablement mystique par ses origines.

21. « Si dans un groupe, certains individus font en sorte que mes intérêts soient lésés, je suis prêt à me soumettre à la contrainte si c'est la condition nécessaire pour me permettre de les contraindre moi-même » (d'après W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State*, 2^e éd., 1965, p. 182). Cette assertion prétend permettre aux fonctions généralement reconnues de l'État de passer pour le fruit des desiderata des administrés. On n'explique pas pourquoi le fait que certains agissent à l'encontre de mes intérêts suffit à me persuader de me soumettre à la coercition (en les y soumettant également), *quelle que soit* la manière dont ils lèsent mes intérêts, la gravité du tort causé, les possibilités d'une défense non coercitive, et la gravité de la contrainte exercée sur moi avec toutes ses conséquences. Il n'est cependant pas difficile d'interpréter l'histoire d'une manière qui devrait me faire préférer le tort causé par autrui à mes intérêts au tort que des *individus organisés en Etat* et susceptibles de me soumettre à leur contrainte sont capables de leur causer.
22. Leo Strauss, *Natural Right and History*, 1953, p. 169 [*Droit naturel et histoire*].
23. *Ibid.*, p. 169, n. 5.
24. Taylor, *Anarchy and Co-operation*, ch. 3 ; David Kreps, Paul Milgrom, John Roberts et Robert Wilson, « Rational Co-operation in the Finitely Repeated Prisoners' Dilemma », *Journal of Economic Theory*, 27, 1982 ; J. Smale, « The Prisoners' Dilemma and Dynamical Systems Associated to Non-Cooperative Games », *Econometrica*, 48, 1980. Pour une analyse plus générale de ce problème cf. Anatol Rapoport, « Prisoners' Dilemma — Recollections and Observations » dans l'ouvrage d'Anatol Rapoport (ed.), *Game Theory as a Theory of Conflict Resolution*, 1974, pp. 17-34. Ce qui prime, c'est le fait que les participants au « jeu » ne doivent pas être stupides ni totalement imprévoyants. Des participants relativement vigilants et avertis se mettront à coopérer dans des dilemmes des prisonniers itératifs. Cf. aussi Russell Hardin, *Collective Action*, 1982, p. 146.
25. Le dilemme des prisonniers et le parasitisme du resquilleur ne sont pas simplement deux mots différents décrivant la même structure d'interaction. Le premier impose à chaque prisonnier une stratégie dominante, à savoir passer aux aveux avant que d'être trahi par l'autre prisonnier, ce qui lui garantit le moins défavorable des deux termes de l'alternative (le maximin). Le problème du resquilleur, au contraire, n'impose *aucune stratégie*

dominante ni stratégie de maximin quelconque. Cela n'a rien d'intrinsèquement inconciliable avec une solution coopérative ; comment, en effet, pourrait-on se faire offrir un passage gratuit s'il n'y avait pas de service de transports publics ?

Pour que cela devienne un dilemme des prisonniers, il faut compliquer un peu les choses. Imaginons qu'il y ait deux passagers et un service de bus pour lequel chaque ticket a une validité illimitée. Si un voyageur resquille c'est-à-dire roule gratis, l'autre est le « pigeon », car il doit payer le *double*. Ce que les passagers du bus préfèrent, c'est voyager gratis aux frais des autres ; en second choix, on peut aussi acheter un seul ticket, puis aller à pied et en dernier choix, acheter un ticket au double de sa valeur. Si tout le monde essaye de voyager gratis, la ligne cessera de fonctionner. Comme les tickets ont une validité illimitée, et comme la décision doit être prise par chacun indépendamment de l'autre voyageur, tous deux décideront de se déplacer à pied. Autrement dit, dans ce cas de figure, le problème du parasitisme du resquilleur est ramené à un dilemme des prisonniers (non répétitif) et sera intrinsèquement incompatible avec une solution coopérative qui aurait le suffrage des deux voyageurs : le fonctionnement normal de la ligne d'autobus.

On aura remarqué qu'une « complication » particulière provient de ce que le comportement parasite du resquilleur rend le prix du ticket prohibitif pour l'autre voyageur et entraîne l'interruption du service. Dans la forme générale et aux contours assez flous que prend le problème du resquilleur dans le cadre des transports, il y a une multitude de voyageurs et un resquilleur de plus ou de moins n'augmente guère les tarifs ; il ne sera par conséquent pas déraisonnable que les passagers continuent à payer. Il n'y a pas de *pénalité perceptible* à jouer les « pigeons ».

26. Nous faisons allusion à Amartya K. Sen : « Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount », *Quarterly Journal of Economics*, 81, 1967.
27. Robert Paul Wolff, Barrington Moore Jr. et Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, 1965.
28. Pour Hegel, l'homme est libre ; par ailleurs, il est soumis à l'Etat et, *cela étant*, reste *réellement* libre. Une manière concurrente de faire fonctionner la triade, naturellement, est de dire qu'il n'est pas libre lorsqu'il est soumis à l'Etat, mais rares sont bien sûr les hégéliens qui se contenteront d'une version aussi simpliste.
29. Un exposé relativement accessible de cette *Ableitung* se trouve chez Elmar Altvater. Plusieurs autres contributions à la revue

- Probleme des Klassenkampfes* sont rédigées dans une langue assez obscure ; on y retrouve à peu près le même motif décrivant l'intérêt qu'il y a pour le Capital (ou la Volonté générale ?) à recourir au contrat la plupart du temps. Ces conceptions sont critiquées par d'autres (cf. Joachim Hirsch, *Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals*, 1974) car elles ne démontrent pas pourquoi ni comment la « volonté générale » du Capital se réalise au cours du processus historique. Cet échec, si c'en est un, est à rapprocher de la démarche de Rousseau. Cette critique reflète au fond le caractère mystique du contractualisme.
30. François Furet, *Penser la Révolution française*, éd. Gallimard, 1978, p. 41 pour les deux citations.
 31. Ce diagnostic, des plus commodes, préfigure, avec son personnage jouant les *Deus ex machina*, les commentaires plus récents qui attribuaient au « culte de la personnalité » les crimes de l'Etat soviétique pendant un quart de siècle.
 32. J. H. Hexter, *On Historians*, 1979, pp. 218-26.
 33. Outre la colonisation agricole du Sud, les paysans russes ont aussi joué un rôle de pionniers, et un rôle capital dans l'avènement du capitalisme industriel. Il est intéressant de noter que plusieurs serfs sont devenus des chefs d'entreprise éminents à partir du dernier tiers du XVIII^e siècle, tout en restant serfs, cf. Richard Pipes, *Russia Under the Old Régime*, 1974. Or, s'il existe une institution pré-capitaliste qui empêche de devenir chef d'entreprise capitaliste, c'est à n'en pas douter la condition de serf.
 34. F. Engels, « The Origin of the Family, Private Property and the State », in Marx and Engels, *Selected Works* [*L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*]. C'est moi qui ajoute les italiques.
 35. Dans « The Class Struggles in France », *Political Writings*, édition de 1973 [*Les Luittes des classes en France*], Marx souligne à juste titre les risques que court la bourgeoisie dans un régime de démocratie électorale. Cette dernière « donne un pouvoir politique aux classes dont on désire perpétuer l'esclavage... (et) elle prive la bourgeoisie [...] des garanties politiques que lui donne le pouvoir (social) (les italiques sont de moi). Une fois de plus Marx a su dans sa jeunesse analyser la réalité, mais a laissé en friche cette géniale intuition pour adopter à la place ses théories moins subtiles d'identification de la classe dirigeante et de l'Etat.
 36. Vladimir I. Lénine, « The State and Revolution », *Selected Works*, éd. de 1968 [*L'Etat et la révolution*].
 37. Dans les textes marxistes modernes, on trouve cette idée sous deux formes distinctes. L'une correspond aux théories

« structuralistes » (particulièrement chez Nikos Poulantzas). Si on la simplifie, cette théorie soutient que l'Etat n'a pas plus le choix de ne pas servir la classe dirigeante que les rails ne peuvent refuser de transporter le train. L'Etat est engagé dans le « mode de production » et ne peut éviter de jouer le rôle qui lui est assigné en raison de sa structure. L'autre théorie ferait *choisir* à l'Etat son rôle de serviteur de la classe dirigeante, pour des raisons d'opportunité, c'est-à-dire parce qu'il est bénéfique pour l'Etat que le capitalisme soit prospère.

Il est probable que l'Etat pourrait aussi, *si ses intérêts l'exigeaient*, choisir de ne pas servir la classe dirigeante ; cette éventualité n'est toutefois pas envisagée explicitement. Des néo-marxistes comme Colletti, Laclau ou Miliband, qui n'ont pas suivi Marx dans son identification mécaniste de l'Etat et de la classe dirigeante (rejoignant en cela le jeune Marx, alors journaliste), n'ont pas néanmoins vu d'antagonisme entre ces derniers, malgré les innombrables raisons que l'Etat peut avoir pour se retourner contre la classe dirigeante, étant soucieux de ses propres intérêts (pour les marxistes, cette classe ne « dirige » que parce qu'elle « possède » la *propriété*, tandis que la possession des *armes* est réservée à l'Etat).

38. J. Foster, *Class Struggle and the Industrial Revolution*, 1974, pp. 47-48.
39. Cf. Murray Rothbard, *Power and Market*, 1970, et David Friedman, *The Machinery of Freedom*, 1973 [*Vers une société sans Etat*].
40. On peut définir l'hédoniste politique comme un individu qui signe le contrat social parce que ses attentes sont telles que décrites ici. Il n'est pas déraisonnable de supposer qu'il n'existe *aucune* version de la théorie du contrat où le contrat social soit signé par quelqu'un qui espère autre chose qu'un solde favorable des plaisirs et des peines, correctement interprété. Si tel est le cas, le seul fait d'accepter ce contrat social suffit à définir un hédoniste politique.
41. C'est ce que dans le métier on appelle le théorème d'impossibilité d'Arrow, à la suite de sa magistrale démonstration dans *Social Choice and Individual Values* (Kenneth J. Arrow, 1951).
42. Jon Elster, « Sour Grapes », in *Utilitarianism and Beyond* d'Amartha Sen et Bernard Williams (eds.), 1982, débat de manière très subtile sur ce qu'il appelle des préférences adaptatives et anti-adaptatives, comportements qui ne sont pas sans rappeler ce que dans le présent ouvrage j'appelle « dépendants » et « allergiques ». Il insiste sur la distinction entre l'adaptation et l'éducation, et particulièrement sur le fait que la première est *réversible* (p. 226).

Il me semble difficile d'affirmer que la formation des préférences politiques soit réversible. Elle l'est sans l'être, et l'expérience historique peut justifier l'une et l'autre interprétation. Mon intuition me porterait à dire qu'elle ne l'est pas vraiment, qu'il s'agisse d'adaptation ou de rejet. La question est d'importance si une forme donnée de gouvernement est, pour ainsi dire, capable de « gâter définitivement le peuple » pour ce qui est d'en adopter une autre.

Chapitre 2 : L'Etat conflictuel

1. Max Weber, *Essays in Sociology*, 1946, p. 78.
2. Une application particulière de ce principe au cas particulier de la légitimité de l'emploi de la force *entre Etats* se trouve dans la théorie de la guerre d'après Machiavel : la guerre est légitime quand elle est nécessaire, l'Etat lui-même étant le seul juge possible de cette nécessité. On trouve amplement de quoi élucider la question du contrôle et du monopole étatique de la guerre aux XV^e et XVI^e siècles dans Michael Howard, *War in European History*, 1976, pp. 23-24 [*La guerre dans l'histoire de l'Occident*].
3. On peut raisonnablement supposer qu'il existe une sorte de rétroaction probabiliste entre une magistrature indépendante *hier* et un bon gouvernement qui tolère une magistrature indépendante *aujourd'hui*, cercle vertueux qui joue en sens inverse du cercle vicieux (éventuel), permettant à l'Etat de transformer la société au moyen du pouvoir étatique, ladite société donnant à l'Etat encore plus de pouvoir pour la diriger. Il est clair que le cercle vertueux est assez instable ; si un mauvais gouvernement l'interrompt pour une raison quelconque, il n'y a guère d'illusion à se faire sur ce qu'il adviendra de l'indépendance de la magistrature.
4. C'est la fameuse épithète de Gilbert Ryle pour ces références au tout quand on veut dire la partie comme dans : « les forces d'occupation russes ont violé votre sœur ».
5. *The Oxford History of England*, vol. V, Mary Mc Kisack, *The Fourteenth Century*, 1959, p. 413.
6. Donald V. Kurtz, « The Legitimation of Early Inchoate States », in Henri J. M. Claessen et Peter Skalnik (eds.), *The Study of the State*, 1981.
7. Benjamin Ginsberg, *The Consequences of Consent*, 1982 p. 24, les italiques sont de l'auteur.
8. *Ibid.*, p. 26. Les italiques sont de moi. Cf. aussi p. 197.
9. Chadwick ne pensait pas que lui et ses collègues innovateurs de la fonction publique fussent des ambitieux, réalisant des projets strictement personnels, qu'il s'agisse de leurs propres

dados (désintéressés) ou des intérêts étroits d'une bureaucratie ambitieuse. C'est sans nul doute sincèrement qu'il croyait appliquer la loi en toute neutralité et servir le public par le seul fait de son administration impartiale. Il ne sut pas voir que cette loi-là, ils étaient surtout en train de la créer. Et il alla jusqu'à s'imaginer qu'attaquer un fonctionnaire était aussi grave que frapper une femme, l'analogie étant probablement due au fait qu'ils sont, n'est-ce pas, sont tous deux incapables de se défendre !

10. Sir Ivor Jennings, *Party Politics*, 1962, vol. III p. 412.
11. Les chiffres sont ceux donnés par G. K. Fry dans son ouvrage *The Growth of Government*, 1979, p. 2.
12. *Ibid.*, p. 107.
13. Leszek Kolakowski, philosophe et spécialiste éminent de Marx, maintient que la société civile ne peut avoir de structures sans propriété privée des moyens de production (Revue *Encounter*, Janvier 81). Si c'était le cas, la tendance démocratique, analysée par Tocqueville, qui pousse à casser les structures, dépasser les intermédiaires et faire appel au principe un homme-une voix, et l'ambition proprement socialiste d'abolir la propriété privée du capital, ont plus en commun qu'il n'y paraît à première vue.
14. Michael Oakeshott, « Political Education », in Peter Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, 1956, p. 2.
15. Par exemple, on pourrait stipuler qu'il ne faut modifier aucun arrangement, à moins que ce faisant on ne produise une utilité plus grande que la perte éventuelle impliquée par l'acte de modification, où l'utilité comprendrait la valeur que chacun attache au simple fait que l'ordre existant n'ait pas été dérangé, en sus de son utilité habituelle au sens plus étroit du terme.
16. Frank Hahn, « On Some Difficulties of the Utilitarian Economist » in Amartya Sen & Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, 1982, pp. 195-98, développe cette question de manière particulièrement claire. Cf. aussi P. J. Hammond, « Utilitarianism, Uncertainty and Information », publié dans le même ouvrage.
17. Il me paraît juste de rappeler aux lecteurs que Karl Popper dans son ouvrage *The Poverty of Historicism*, 2^e édition, 1960 [*Misère de l'Historicisme*] approuve l'« ingénierie sociale » réformiste (par opposition à celle qui se fait globalement) parce que la solution progressive permet de rester toujours « à l'affût des mauvaises conséquences inévitables » (p. 67). Rester à l'affût est sûrement ce qu'il faut faire. Mais cela ne marche que si les conséquences sont facilement identifiables et apparaissent immédiatement ; certainement pas dans le cas contraire.

18. William J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State*, 2^e éd., 1965, p. 29.
19. A.V. Dicey, *Lectures on the Relation Between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, 1905 [*Leçons sur les rapports entre le droit et l'opinion publique en Angleterre*].
20. Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, p. 495 [*La formation du radicalisme philosophique*], cité par Lord Robbins, *Politics and Economics*, 1963, p. 15, les italiques sont de moi.
21. Un exposé rigoureux des différentes sortes de comparaisons interpersonnelles nécessaires pour les différents types de « fonctions de bien-être social » se trouve dans l'ouvrage de K.C. Basu, *The Revealed Preference of Governments*, 1980, ch. 6.

J'ai emprunté le titre de ce livre parfaitement objectif pour le mettre en tête de section dans le présent chapitre parce que son humour noir involontaire exprime très bien ce qui me paraît être la question cruciale irréductible de la solution utilitariste. La seule « préférence » qui ait jamais été ouvertement « révélée » en matière de maximisation du bien-être social est celle de l'*agent maximisateur*, celle précisément de celui qui détient le pouvoir souverain dans la société.

22. Un accord qui n'aurait pas été unanime (par exemple un accord majoritaire) sur le choix de procéder à des comparaisons interpersonnelles d'utilité suivant certaines procédures conférerait à la qualité (en termes de maximisation d'utilité) le même statut logique d'une action publique assise sur ce type de comparaisons qu'à celles qui auraient été choisies directement *sans* procéder à cette comparaison interpersonnelle, par n'importe quelle sorte de décision non unanime (qu'il s'agisse du vote, de l'acclamation ou d'un choix au hasard).
23. Dans l'ouvrage *Liberal Legislation and Freedom of Contract*, 1889, Green démarre avec des positions proches de l'Ecole de Manchester et se retrouve à vaticiner sur le nuage hégélien. La propriété naît de la conquête de la nature par des individus inégaux ; par conséquent c'est à juste titre qu'elle est inégalement répartie. On la doit à la société, car sans la garantie de celle-ci, on ne pourrait pas la posséder. Tous les droits découlent de l'intérêt général. Il ne peut y avoir aucun droit de propriété, ni aucun autre droit, qui s'oppose à l'intérêt général, à la société. Quant à cet intérêt général de la société, c'est la volonté générale qui est censée la définir.

Pour un individu, la *propriété d'un bien dépend donc du bon vouloir de la volonté générale, qui lui accorde ou non la jouissance de son bien*, conclusion qui est aussi jacobine que hégélienne. Green n'avait pas rendu sa conclusion vraiment explicite ; ses successeurs s'en privent de moins en moins.

24. « Posséder » exclut évidemment « posséder *de facto* mais illégalement », et « usurper ».
25. Pour moi, l'expression « capacités personnelles » est plus adaptée que les « atouts naturels » employé entre autres par Rawls, car elle ne préjuge pas de la question, qu'il ne veut pas traiter, concernant la manière dont la personne a acquis ces dons ou se trouve en leur possession, « naturellement » ou pas ; s'il est né avec, s'il a travaillé pour les acquérir, ou s'il les a attrapés au passage. Dans mon projet, les capacités personnelles ne diffèrent du capital que parce qu'elles ne sont pas transférables ; le droit du premier utilisateur, correspondant à la règle « qui trouve garde », élimine toute interrogation pour savoir si elles sont méritées et d'où elles viennent.
26. Voir Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, 1973, p. 159, qui suggère qu'il existe suffisamment de gens qui aiment ou aimeraient tellement leur activité professionnelle, libérale ou dans les affaires, qu'on pourrait envisager de réduire les revenus attachés à leurs fonctions et de les ramener au niveau de ceux des enseignants et autres travailleurs sociaux.
27. Il est tentant d'imputer le respect des premiers libéraux pour la propriété à la tradition lockéenne dans la pensée politique anglo-américaine, qui identifie totalement le droit de propriété et la liberté (politique). Pour une culture différente, il faudrait trouver une autre explication : pourquoi l'abbé Sieyès, pragmatique à la Dewey qui ne s'occupait pas du tout des idées de Locke, pensait-il que tout devait être égal sauf la propriété ?
28. Ce serait une erreur grossière que de supposer que la règle « c'est l'opinion publique, ou la majorité des votants, qui déterminera si telle personne est juive » serait d'un point de vue moral ou rationnel d'un ordre supérieur au critère apocryphe attribué à Hitler. Notons, néanmoins, que le principe « c'est la majorité qui dira si un contrat est libre et si les répartitions sont justes » est généralement accepté par tout le monde.
29. Je suis redevable à I. M. D. Little pour cette idée selon laquelle la « répétition indéfinie » n'est pas le sort inévitable qui attend le processus social. Il est tout aussi plausible que celui-ci converge vers un état de repos, et rien a priori ne laisse présumer que la répétition indéfinie de ces phénomènes ait plus de chances de survenir. Cependant l'expérience historique, dans des sociétés qui ont existé, étaye l'hypothèse de répétitions indéfinies et non celle d'une convergence vers un état d'équilibre sans nouveaux ordres ni nouvelles interdictions ou subventions de l'Etat.

30. Le lecteur peut penser que les lignes ci-dessus recèlent une sorte d'« arbitrage social entre la justice et la liberté » laquelle, avec d'autres arbitrages entre d'autres couples d'objectifs, constitue le fond de la théorie politique « pluraliste ». Il n'y a rien de tel là-dedans. Comme je ne vois pas comment on peut imaginer que la société « choisit », je n'accepterai jamais qu'un arbitrage « social » puisse venir pointer son nez douteux là-dedans.
31. Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, 1960, p. 144, les italiques sont de moi [*La Constitution de la liberté*]. Cette citation rembourse la peine que l'on prend à l'analyser. Tout d'abord, nous apprenons que ce qui pouvait être vrai *alors*, n'est plus vrai *aujourd'hui*, maintenant que c'est *nous* qui contrôlons l'Etat. Ensuite, on nous encourage à nous emparer de ces effets pervers, à les transformer en effets recherchés, à entreprendre énergiquement une deuxième, une troisième, une *énième* bouffée d'expansion de l'Etat, et à promouvoir délibérément le processus de répétition engendré par le caractère auto-amplifié des effets en question. Etant habitués à ce que l'Etat contemporain croule sous le poids d'exigences qui nécessitent l'extension de ses fonctions et l'élargissement de son champ d'action pour favoriser les intérêts de ceux qui en valent la peine, nous serons peut-être amenés à trouver drôle que Joseph Chamberlain ait cru que l'appétit du peuple pour les distributions de l'Etat avait besoin d'être stimulé.
32. Le corollaire pourrait par exemple prendre la forme suivante : « plus il frappe fort pour écraser l'ennemi de classe, mieux l'Etat de la dictature du prolétariat peut remplir ses fonctions historiques ». Inutile de dire que l'idéologie progressiste n'est pas du tout prête à accepter un corollaire de ce type.
33. Benjamin R. Barber, « Robert Nozick and Philosophical Reductionism », in M. Fredman et D. Robertson (eds.), *The Frontiers of Political Theory*, 1980.

Chapitre 3 : Les valeurs démocratiques

1. Je fais allusion au « cri du cœur » souvent cité de Seymour Martin Lipset, *Political Man*, 1960, p. 403, déclarant que la démocratie n'est pas un *moyen* pour bien vivre, mais que *c'est* la bonne vie *en soi*.
2. Notamment lorsque l'Etat appelle sous les drapeaux les truands potentiels et les mène au pillage des riches cités étrangères comme l'a fait Bonaparte en 1796. Le conflit surgit plus tard, dans ce qui s'ensuit finalement : ainsi, Bonaparte finit par

avoir besoin, suivant ses propres termes, de « cent mille hommes de rente ».

3. Les solutions coopératives sont mieux connues comme le résultat de jeux à *somme positive et sans perdant*. Un jeu peut cependant comporter des perdants aussi bien que des gagnants et n'en être pas moins considéré comme un jeu à somme positive. En favorisant certains tout en nuisant à d'autres, on suppose que l'État produit des sommes positives, des sommes nulles, et des sommes négatives. Ces suppositions impliquent en toute logique que l'on puisse comparer les utilités.

On peut par exemple dire que voler Pierre pour donner à Paul est un jeu à somme positive. Dans ce cas, on affirme que l'utilité marginale de l'argent est plus élevée pour Paul. Au lieu de tenir ce langage, il est peut-être moins difficile de dire que c'était justice, ou alors qu'on a bien eu raison de favoriser Paul ; parce qu'il le méritait davantage ; ou alors qu'il était plus pauvre. Ce dernier argument peut impliquer un appel *aussi bien* à la justice qu'à l'utilité, ce qui lui donne autant de consistance qu'à de la guimauve.

4. L'intellectuel progressiste prospère-t-il davantage dans l'état de nature, ou sous le régime du capitalisme d'État ? S'il n'en sait trop rien, et s'il est le type d'homme qui doit forcément exciter la société, dans quel sens « doit »-il le faire ?
5. Une communauté simple non différenciée dans le présent contexte signifie non seulement que tous les membres sont « égaux » (devant Dieu, devant la loi, en talents personnels, en influence et en richesse, ou toute autre dimension importante dans laquelle l'égalité est habituellement mesurée), mais aussi qu'ils sont tous également concernés par tous les problèmes qui surgissent et à propos desquels une décision démocratique doit être prise au nom de la communauté. Une communauté d'égaux, dans le sens imprécis habituel, peut avoir des membres dont les professions, les âges, les sexes et les classes d'âge diffèrent. Ils ne seront pas également concernés par des problèmes ayant une incidence différente suivant les métiers, sexes, classes d'âge en question. Or, la plupart des problèmes se trouvent naturellement être dans ce cas.
6. Il est intéressant de voir que les législations des sociétés française et allemande prennent bien soin de prévoir des « minorités de blocage » (*Sperrminorität, minorité de blocage* [en français dans le texte (N.d.T.)]), alors que le droit des sociétés en Angleterre et aux États-Unis ne le fait pas.
7. Cf. Thomas Schelling, *The Strategy of Conflict*, 2^e édition, 1980, p. 19. Pour Schelling, le scrutin secret protège l'électeur. C'est certainement vrai. Il est cependant également vrai que cela en

- fait un mauvais risque. Tenter de l'acheter ou de le corrompre devient un pari pur et simple.
8. La règle majoritaire, si les électeurs sont fortement guidés par leur intérêt, produira inévitablement une certaine redistribution, donc une certaine inégalité dans une société d'égaux. Dans une société d'inégaux, on trouverait de la même manière une majorité en faveur de la redistribution. Comme Sen l'a remarqué, une majorité pourrait s'organiser pour redistribuer même si c'est aux dépens des pauvres. « Choisissez le plus mal loti, prenez-lui la moitié de son lot, jetez-en la moitié, et divisez le reste entre tous les autres. Nous venons d'améliorer le sort de la majorité. » (Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, 1982, p. 163). Cependant, la concurrence électorale offre certainement à la majorité des choix de redistribution plus plaisants, plus enrichissants, et dont on peut décider par un vote : de sorte que la redistribution, normalement, ne se fera pas aux dépens des pauvres. Si on lui donne le choix, la majorité préférera la redistribution égalitaire à l'inégalitaire, parce que le butin potentiel est toujours plus grand pour une redistribution dans le sens riches-pauvres que dans le sens pauvres-riches.
 9. Des esprits plus avisés me trouveraient peut-être téméraire de proposer une définition du progressisme, sachant que « c'est un compromis intellectuel tellement vaste qu'il inclut presque tous les courants-phares de l'opinion occidentale moderne. » (Kenneth R. Minogue, *The Liberal Mind*, 1963 p. viii, les italiques sont de moi).
 10. Si les progressistes approuvent ces buts aujourd'hui, ce n'est pas parce qu'ils s'attendent à ce que la majorité des gens les approuvent demain. Bien plutôt, ils s'attendent à ce que la majorité finisse par le faire parce qu'ils sont en eux-mêmes désirables. Chacune de ces deux raisons suffirait pour monter dans le train progressiste avant qu'il ne démarre. La deuxième implique cependant que ce train-là est moralement digne d'être emprunté.
 11. R. H. Tawney, *Equality*, 1931, p. 241, les italiques se trouvent dans le texte.
 12. Voir la différence avec le diagnostic de Tocqueville : « on semblait aimer la liberté, il se trouve qu'on ne faisait que haïr le maître. » [En français dans le texte (N.d.T.)] A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, 1967, p. 266.
 13. Tawney, *Equality*, p. 242. Les italiques sont de moi.
 14. Dans son ouvrage classique, *Origins of Totalitarian Democracy*, 1960 [*Les origines de la démocratie totalitaire*], J. L. Talmon, étant

parti du postulat qu'il existe aujourd'hui une démocratie libérale et une démocratie totalitaire, mais qu'à un moment donné, les deux ne faisaient qu'un, ne sait comment localiser le schisme. Il le cherche surtout dans la période qui a précédé et suivi la Révolution française, sans prétendre l'avoir trouvé. Peut-être est-il impossible de le faire, peut-être n'y en a-t-il jamais eu.

Talmon semble implicitement penser ainsi quand il caractérise la démocratie comme une profession de foi politique fondamentalement instable, un monstre en puissance qui doit être solidement *encastré dans le capitalisme* afin d'éviter tout danger. Il n'entreprend pas de se demander comment ce tour de force peut être réalisé. Comme le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici l'a peut-être deviné, l'impossibilité de tout cela constitue en partie ce que ma thèse tend à démontrer. La démocratie ne se prête pas du tout à cet « encastrement » dans le capitalisme. Le capitalisme, elle a tendance à le dévorer.

15. Acton, *Essays on Freedom and Power*, 1956, p. 36.
16. Il doit y avoir un moyen d'en sortir pour celui qui aime la vie dans un camp d'entraînement. Certains prisonniers aussi aiment à être débarrassés de leurs responsabilités et, dit-on, préfèrent l'intérieur de la prison au monde du dehors. Pour concilier ces conceptions, on peut toujours recourir à la compréhension dialectique de la liberté : l'homme qui vit sous la discipline militaire atteint la vraie liberté. Que la société civile soit dirigée par l'Etat est donc une condition préalable nécessaire à une liberté authentique par opposition à une liberté virtuelle offerte par l'état de nature. Beaucoup de gens se servent réellement de ces arguments.
17. Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 1962, vol. II, pp. 124-125 [*La Société ouverte et ses ennemis*]. Les italiques sont de moi.
18. *Ibid.*, p. 124.
19. Pour une formulation différente et beaucoup plus complète, voir Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974, pp. 263-264 [*Anarchie, Etat et utopie*].
20. Les autres argumentations démocrates-sociales au sujet de la redistribution ne sont pas descriptives mais normatives ; elles se préoccupent des *valeurs* et non des *faits* ; elles appuient leurs recommandations par des appels à la *justice* sociale plutôt qu'à l'*utilité* du même nom.
21. M. Friedman et L. J. Savage, « The Utility of Choices Involving Risk », in American Economic Association, *Readings in Price Theory*, 1953, p. 88. D'abord publié dans le *Journal of Political Economy*, 56, 1948. [Pour une critique de ces approches,

- cf. Murray Rothbard, *Economistes et charlatans*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, ch. 4. (N.d.T.).
22. John Rawls, *A Theory of Justice*, 1972, p. 156 [*Théorie de la justice*]. La deuxième et la troisième « particularité » invoquées par Rawls pour expliquer pourquoi, dans son système, les gens agissent comme ils le font signifient respectivement qu'un accroissement de « l'indice de ses biens primaires » (qui, dit-on, doit varier conjointement avec son revenu *tout court* [en français dans le texte (N.d.T.)]) ne rendrait pas l'homme selon Rawls beaucoup plus prospère, et qu'un abaissement de cet indice le rendrait infiniment plus malheureux.
 23. « Même celui qui choisit ne connaît pas sa préférence avant d'avoir été confronté à un choix réel, et on peut douter qu'il comprenne ses propres préférences, à moins d'être réellement en situation de choix. » (Charles E. Lindblom, *Politics and Markets*, 1977, p. 103). Si cette attitude paraît un peu trop exigeante en ce qui concerne la relation de préférence la plus simple : du thé plutôt que du café, elle ne dénote rien qu'une prudence justifiée si on l'applique à des modes de vie dans leur totalité.
 24. Je parle d'« autres » marchés à terme pour souligner que les marchés financiers sont *par eux-mêmes* des marchés à terme, en ce sens que c'est *dans l'avenir* que doivent être versés les intérêts et dividendes dont ils traitent.
 25. Dans *Understanding Rawls*, 1977, p. 173, Robert Wolff le démontre : « Pour se remplir le ventre avec de la bière et de la pizza, on n'a pas besoin de beaucoup d'argent, mais pour accéder au mode de vie d'une personne cultivée élégante et raffinée et à l'existence rationnellement organisée "de manière à programmer ses activités en évitant les interférences", il faut avoir une vraie fortune. »
 26. Francis Y. Edgeworth, *The Pure Theory of Taxation*, 1897, réimprimé in Edgeworth, *Papers Relating to Political Economy*, 1925, p. 114, les italiques sont de moi.
 27. Les principes de Rawls servent à concevoir des « pratiques » ou des « institutions » qui « déterminent (la) répartition des avantages » et garantissent « un accord sur les attributions qui conviennent » (*A Theory of Justice*, p. 4) [*Théorie de la justice*]. (Les références de pages désormais situées entre parenthèses renvoient toutes à cet ouvrage.) Il conçoit les institutions à un haut niveau d'abstraction et de généralité, mais il est clair, soit à partir du contexte (surtout pp. 278-273) soit en analysant son argumentation, que la seule institution qui ait assez de « mordant » pour pouvoir garantir quoi que ce soit, c'est l'Etat.

28. Il n'y a pas de raison de supposer que *tous* le fassent à ce stade. C'est un point de vue qui *n'implique pas l'unanimité*.
29. Il ne me semble pas injuste d'interpréter Rawls en disant que pour lui, le *contrat social* est un accord unanime (omni-latéral) sur les principes d'un Etat qui devra, une fois institué, assurer une « juste » distribution en violant les contrats (bilatéraux) ordinaires chaque fois que ces principes l'exigent. L'*état de nature* est un réseau de contrats ordinaires donnant lieu à une « distribution naturelle » sans aucune « institution » (aucun Etat) qui la ferait se conformer à une conception de la justice [distributive]. Des aspects de la justice qui ne seraient pas distributifs ne semblent pas décrire la distinction entre le « contrat social » et l'« état de nature » d'une façon importante et explicite. Une société qui possède un *Etat seulement préoccupé de la conservation de la vie et de la propriété* serait d'un point de vue rawlsien encore une société dans l'état de nature. Comme il serait le premier à le reconnaître, le contrat social de Rawls procède de Rousseau et non de Hobbes.
30. Richard Miller, « Rawls and Marxism », in Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 1975, p. 215, affirme qu'une coopération volontaire peut se maintenir « pendant des siècles » au moyen d'institutions idéologiques et de l'appareil coercitif de l'Etat (payé par les impôts soustraits aux travailleurs !) sans qu'il existe aucun contrat social sur les principes d'une justice distributive.

Si on l'envisage dans une optique marxiste, on peut dire que les mieux lotis de Rawls concéderaient des conditions meilleures que celles du marché aux ouvriers aussitôt que se ferait jour la crainte que les siècles dont parle Miller ne tirent inévitablement à leur fin, et que les remèdes réformistes ne reviennent à la mode. Mais l'argumentation est en tout cas basée sur l'intérêt personnel même si à mon avis, ils seraient victimes de la « fausse conscience » et précipiteraient leur fin s'ils choisissaient de tels moyens pour parvenir à leurs objectifs. Rawls échoue totalement à fonder son raisonnement sur l'intérêt personnel.

31. *Nozick, Anarchy, State and Utopia*, pp. 192-195 [*Anarchie, Etat et utopie*].
32. Pour être honnête envers Rawls, celui-ci fait un exposé de l'essence de la philosophie morale qui, si l'exposé était correct, fonderait exactement son attitude. Son parallèle avec la théorie de la syntaxe est révélateur. Ce que l'on sait du langage a pour origine la façon dont les hommes s'expriment. Ce que l'on sait de la justice est essentiellement tiré des jugements moraux des individus. S'il est démocratique d'aimer l'égalité,

cela nous apprend quelque chose sur la justice, mais on ne peut rien en déduire d'aussi grossier que de croire que les principes de justice découlent des sondages d'opinion.

33. Et des préférences « marquées » par-dessus le marché ; pour justifier l'inégalité, même le moins favorisé doit être mieux loti qu'avec l'égalité, et il faut que les autres groupes sociaux, couches ou classes sociales (ou toute catégorie personnifiée par ses représentants) le soient encore mieux que les plus défavorisés, car sinon il n'y aurait pas d'inégalités à justifier. (Je pars du principe que les gens « préfèrent » *toujours* être plus prospères et *uniquement* cela.) Les deux formulations respectives « les inégalités doivent être à l'avantage de chacun des hommes représentés » et « ... doivent être à l'avantage de quiconque est représentatif des *plus démunis* » deviennent équivalentes *relativement* à l'égalité présentée comme choix concurrent, mais certainement pas *relativement au cas général* où toutes les distributions sont possibles.

On peut facilement s'en rendre compte en comparant la manière dont trois individus représentatifs, A, B et C voient les choses selon trois distributions possibles, *O*, *P*, et *Q* ; le revenu total à distribuer augmente en même temps que l'inégalité ; or, c'est justement pour cette situation-là que le « principe de différence » a été inventé :

	<i>O</i>	<i>P</i>	<i>Q</i>
A	2	5	7
B	2	4	5
C	2	3	3
	6	12	15

Tout le monde est mieux loti dans les cas *P* et *Q* que dans le cas *O* (égalité), mais seuls A et B sont plus prospères dans le cas *Q* plus inégal que dans le cas *P* qui l'est moins ; l'inégalité supplémentaire de *Q* ne donne aucun avantage supplémentaire à C, le plus défavorisé, et il n'y a pour lui aucune différence entre ces deux cas (il n'est ni envieux ni altruiste). Donc la solution *Q* sera écartée car elle viole au moins un des « principes de justice », même si elle produisait trois biens primaires de plus sans que cela coûte rien à quiconque.

Ce résultat pervers du principe de différence a très vite été remarqué par Amartya K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, 1970, p. 138 n. Rawls, par commodité, essaye de

l'écarter en faisant son étrange supposition d'« étroitesse des liens » selon laquelle l'amélioration de la situation de A et de B quand ils sont dans le cas *Q* plutôt que dans *P*, implique également une amélioration de la situation de C (et *vice versa*). En d'autres termes, l'« étroitesse des liens » garantit que *P* et *Q* ne sont pas possibles simultanément, aussi ne devons-nous pas nous tracasser pour savoir lequel des deux on préférerait ni lequel est juste.

Si cette relation mutuelle étroite ne suffit pas, Rawls a recours à un principe de différence « lexicographique » plus complexe selon lequel les inégalités sont permises si elles maximisent la situation de la personne représentative la plus proche du plus défavorisé (dans le présent exemple, B) à partir du moment où celle du plus défavorisé (C) ne peut être améliorée.

Il est bien difficile de concevoir cette étroitesse de liens dans un système où le principe de différence exige que l'on rende certains moins prospères afin de pouvoir rendre plus prospères les plus défavorisés (par exemple par la redistribution des revenus). Imposer A rendrait C *à la fois plus prospère* (il obtient un versement par transfert) *et moins prospère* (comme l'exige l'étrouitesse des liens).

34. Si tel était le cas, cela devrait être, pour les nations opposées au communisme, une puissante raison pour que leurs politiques étrangères *refusent* d'accroître toute assistance, afin d'envoyer ces millions d'êtres humains vivre aux crochets de Moscou.
35. I. M. D. Little, « Distributive Justice and the New International Order » in P. Oppenheimer (ed.), *Issues in International Economics*, 1981.
36. Parmi ces effets non recherchés, il en est un très évident, la croissance de l'économie parallèle (travail au noir) et du chômage volontaire. Ces effets entraînent à leur tour une tendance toujours plus forte à faire porter une charge toujours plus lourde à la portion de la société, toujours plus étroite, qui possède un emploi officiellement rémunéré, et qui laisse l'« arrière-plan institutionnel » s'engraisser à ses dépens au lieu de se nourrir sur cet « arrière-plan »-là.

Cependant, d'autres effets non recherchés moins voyants peuvent avoir à la longue un impact plus prononcé. Je pense surtout aux aspects méconnus de l'évolution des caractéristiques d'une société, lorsque le comportement d'une génération finit par s'adapter à la forme du cadre institutionnel implanté par la génération précédente. Cette procédure différée est en principe capable d'entraîner une dégénérescence régulière (ou encore à un rythme variable ou accéléré) à la fois de la société

et de la nature de l'Etat. Bien sûr, il est peut-être impossible de jamais se mettre d'accord sur des critères objectifs capables de dire si cette dégénérescence est en cours, sans parler de son rythme ni des relations fonctionnelles évidemment très complexes qui la déterminent.

37. John Rawls, « Reply to Alexander and Musgrave », *Quarterly Journal of Economics*, 88, 1974.
38. Cf. le diagnostic de Benjamin Barber, « le statut instrumental des biens primaires est compromis » (Benjamin Barber, « Justifying Justice ; Problems of Psychology, Measurement and Politics in Rawls », *American Political Science Review*, 69, juin 1975, p. 664). Cependant, la raison qu'il donne pour parvenir à cette opinion est différente de la mienne.
39. James Fishkin, « Justice and Rationality : Some Objections to the Central Argument in Rawls' Theory », *American Political Science Review*, 69, 1975, pp. 619-20.
40. Théoriquement un croyant, placé devant l'alternative d'aller au Ciel ou en Enfer (et qui ne connaît ni le Purgatoire, ni les différents degrés possibles d'accès au Ciel, du Premier au Septième Ciel), exercera son choix rationnel en optant pour le Ciel. Néanmoins les hypothèses qui sont attachées à celui-ci rendent ce choix trivial, voire plutôt factice.
41. Il est évident que cela sera toujours le cas même si le premier principe de Rawls (liberté égale, quoi que cela puisse signifier) et la deuxième partie de son second principe (la carrière ouverte aux talents) restreignent de façons diverses les ensembles de distributions vraisemblables en faisant obstacle à la constitution de revenus très faibles et très élevés (pp. 157-158), obstacles que nous pouvons bien retenir pour les besoins de l'argumentation sans admettre que Rawls ait démontré leur vraisemblance.
42. Pour être plus complet, on peut ajouter que si le maximin prédomine sur l'égalité, il doit aussi prédominer sur les distributions de revenu intermédiaires entre le choix régi par le maximin et l'égalité, c'est-à-dire toutes les distributions plus égalitaires que lui-même.
43. Une bourde que l'on commet souvent consiste à confondre l'espérance mathématique d'utilité avec l'utilité de l'espérance mathématique. (La coïncidence des deux permettrait d'affirmer que l'utilité marginale du revenu est constante.) Une erreur comique du même type consiste à compter deux fois la fonction d'utilité et le comportement face au risque comme dans l'assertion : « il ne maximise pas l'utilité parce qu'il éprouve une aversion pour le risque », *comme si l'aversion pour le risque n'était pas une expression plus familière pour caractériser la forme de sa fonction d'utilité*. Cf. la version de Rawls en faveur de la

maximisation d'une utilité moyenne : « si les parties sont considérées comme des individus rationnels qui n'éprouvent pas d'*aversion pour le risque* » (p. 165, les italiques sont de moi), « *prêtes à parier* sur le raisonnement probabiliste le plus abstrait dans tous les cas » (p. 166, les italiques sont de moi), mais pas autrement, ils maximisent l'espérance mathématique d'utilité suivant le calcul bayésien des probabilités. Or, s'ils se comportent vraiment de façon rationnelle, c'est ce qu'ils seront de toute façon amenés à faire ! S'ils éprouvent de l'aversion pour le risque, ils feront un type de pari et s'ils n'en éprouvent pas, ils en feront un autre. Si « refuser de faire un pari » est censé être rationnel, cela doit pouvoir être décrit comme un pari dans lequel la somme des utilités des conséquences possibles multipliée par leurs probabilités (qui sont toutes de zéro sauf pour une conséquence, dont la probabilité est l'unité) est la plus élevée. Il est virtuellement impossible de décrire ainsi le refus d'accepter une minuscule probabilité de perdre une très petite somme en échange d'une très grande probabilité de gagner une très vaste somme, c'est-à-dire que l'exigence requise ne soit pas vide de sens.

La probabilité, comme le contexte devrait l'avoir précisé, est d'un type « subjectif » et cela n'a pas de sens de dire qu'elle est inconnue. Seule une probabilité « objective » du type fréquence supporte qu'on la baptise « connue » ou « inconnue », et encore le tolère-t-elle difficilement.

Il existe encore une autre manière de représenter les gens qui « refusent de faire un pari » : on peut penser qu'ils vont tout simplement s'asseoir par terre et se mettre à pleurer.

44. Voilà qui est analogue au « jeu à somme fixe » où l'on divise un gâteau entre n participants dans lequel le n -ième fait le partage et les $n-1$ autres participants choisissent les parts. Le n -ième est certain de se retrouver avec la plus petite part. Il essaiera de la faire aussi grosse que possible, c'est-à-dire de diviser le gâteau en parts égales. C'est sa stratégie dominante. Cependant, si l'on met un bandeau aux $n-1$ participants, n n'a plus de stratégie dominante.
45. Lorsque tout ce que les gens savent est que chaque lot a une probabilité non nulle et que les lots dans leur ensemble ont une probabilité totale de 1 (c'est-à-dire qu'on leur attribuera certainement un lot, et un seulement), toute inférence logique ultérieure n'étant « pas prise en compte » (c'est la manière dont Rawls voudrait que ses parties raisonnent), on ne voit pas bien ce qui pourrait rendre leur choix déterminé, et encore moins unanime. L'hypothèse plausible semble être qu'ils se comporteront comme les particules de la mécanique quantique

et ne parviendront jamais (sauf dans l'éternité) à un accord sur un contrat social.

Si on leur permettait d'appréhender les probabilités de façon moins rudimentaire, c'est-à-dire s'ils pouvaient appliquer le principe de la raison insuffisante et supposer qu'en l'absence d'indication contraire, ils auraient autant de chances de se voir attribuer un lot qu'un autre lot, ils seraient plus à même de se mettre d'accord sur un type de distribution, qui serait sans doute plus inégalitaire que celui engendrée par la « stratégie » du maximin.

46. A la différence du jeu de poker ou du monde des affaires où une perte antérieure tend à amoindrir les chances du moment, certains autres choix risqués peuvent n'être pas défavorablement affectés. Par exemple, un bas revenu pour la vie peut ne pas gâcher les chances de se marier avec la personne qu'il faut ou d'avoir de beaux enfants.

Se demander si les familles suisses sont plus heureuses que les familles russes est stupide, mais la personne qui a accepté de tirer au sort une place dans la société russe n'aura pas une seconde chance de tirer au sort pour en avoir une dans la société suisse.

47. La découverte par l'homme avisé qu'il est difficile de prendre des risques, surtout si le risque encouru est de perdre l'enjeu, peut être rapprochée de la célèbre remarque de Sam Goldwyn disant non sans profondeur que faire des prévisions est difficile, surtout sur l'avenir.

« Refuser de parier » est en soi-même un pari, et « ne pas faire de prévisions » est une forme particulière de prévision puisqu'il est inévitable que l'avenir d'aujourd'hui devienne le présent de demain. On ne peut éviter d'y être exposé en refusant de se préparer à ce qui pourrait ou non arriver. Nos dispositions pourraient s'avérer inadéquates, mais refuser de s'adapter a encore moins de chances de réussir.

48. Tous ceux qui ont fait gérer leurs investissements par le service des titres d'une banque connaissent probablement le phénomène qui consiste à « gérer sagement mais pas efficacement ». Tous ceux qui ont observé le fonctionnement des marchés financiers, dominés par les investisseurs institutionnels plutôt que par les mandants, connaissent bien le sens d'expressions comme : « les gestionnaires rémunérés de portefeuilles ne cherchent pas à jouer les héros » et « ne prennent pas de gros risques », car ceux-ci achètent quand tout le monde achète et vendent quand tout le monde vend.

49. Si les parents pensaient que leurs enfants allaient en grandissant devenir moins capables, moins prévoyants et moins résistants

qu'eux-mêmes, ils pourraient trouver qu'un Etat-providence serait réellement meilleur pour eux qu'un Etat inégalitaire.

Les parents pourraient alors désirer l'installer dès maintenant, soit parce qu'ils ne feraient pas confiance à leurs enfants pour reconnaître leur meilleur intérêt, soit parce que le choix d'Etat devrait avoir lieu tout de suite pour toute la postérité. Cependant, Rawls n'utilise pas cet argument paternaliste.

50. On l'appelle encore « égalité aristotélicienne ». Si on refuse l'extension de ce principe, il devient « à travail égal, aussi bien qu'à travail inégal, salaire égal », ce qui semble contraire à l'intention de celui qu'il l'a proposé. S'il ne voulait pas de la proportionnalité, il aurait proposé que chacun reçoive un salaire égal, sans tenir compte de la quantité ou de la qualité du travail fourni.
51. K. Marx, « Critique of the Gotha Programme » 1875, [*Critique des programmes de Gotha*] in K. Marx and F. Engels, *Selected Works in One Volume*, Moscou, 1968, pp. 320-321. Les italiques se trouvent dans le texte.
52. F. Engels, « Letter to A. Bebel » in Marx and Engels, *Selected Works*, p. 336, les italiques se trouvent dans le texte.
53. Isaiah Berlin, « Equality », *Concepts and Categories*, 1978, pp. 82-83.
54. *Ibid.*
55. Bernard Williams, « The Idea of Equality », in P. Laslett et W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 1962.
56. Par exemple, le partage d'un gâteau, cadeau du Ciel, entre des gens qui sont absolument égaux entre eux ; ils craignent tous également Dieu, ont des mérites égaux, des besoins égaux, d'égales capacités de profiter de la vie, etc. Pour ne mentionner que les « dimensions » de la comparaison qui nous semblent entrer en compte pour le « partage du gâteau », bien qu'il en existe évidemment nombre d'autres.
57. Cf. Douglas Rae et d'autres auteurs, *Equalities*, 1981. Rae et ses collègues, avec une sagesse qui les honore, veulent que nous nous demandions non « s'il y a égalité », mais « quelle égalité ? » (p. 19). Ils élaborent une « grammaire » permettant de définir et de classer les égalités, et pour nous égayer un peu, en trouvent par permutation pas moins de 720 espèces (p. 189, note 3). Cependant, ils adoptent la position suivante : on peut souvent, sinon toujours, diagnostiquer que certaines sont « plus égales » que les autres, c'est-à-dire qu'on peut au moins en partie ordonner méthodiquement les situations sociales en fonction de leur degré d'égalité. Pour ma part, je pense qu'en ordonnant des situations caractérisées par des égalités différentes, on le fait toujours selon d'autres critères,

souvent tacites (comme la justice ou l'intérêt), et qu'il est évidemment impossible de le faire selon le critère de l'égalité elle-même.

58. On rencontre certains effets similaires d'une manière totalement involontaire dans le phénomène de l'abstention dans le système un homme-une voix, à condition qu'il soit justifié d'estimer que ceux qui s'abstiennent sont moins préoccupés que ceux qui vont voter par le résultat des élections sur leurs intérêts légitimes. On pourrait transformer l'effet non recherché en effet recherché en rendant le vote plus difficile. La loi australienne qui punit les abstentionnistes par une amende devrait évidemment avoir l'effet inverse.

L'idée de « préoccupation » n'explique pas de manière satisfaisante pourquoi les électeurs se donnent la peine d'aller voter, mais je n'ai pas connaissance d'autres explications qui pourraient rivaliser avec succès ; cf. la règle extrêmement peu naturelle du « regret minimum » proposée par Ferejohn et Fiorina. Pour l'affirmation de base que voter est irrationnel, voir Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, 1957, p. 274.

Cependant, l'abstention n'est qu'une approximation rudimentaire de la règle « à engagement supérieur, vote multiple ». A cet égard, la méfiance compréhensible du professeur Lipset pour la participation de masse ne pourrait trouver qu'une confirmation partielle. En effet, même si l'arbitraire extrême de ce suffrage universel est adouci par la tendance à s'abstenir de ceux qui ne se sentent pas vraiment concernés (et même si leur relatif manque d'intérêt est un sentiment subjectif qui ne coïncide pas nécessairement avec leur situation réelle, peut-être devraient-ils se sentir concernés), le fait que les indifférents pourraient voter s'ils en avaient envie fait toujours pencher la balance politique dans un sens ou dans un autre.

Supposons, pour les besoins de l'argumentation, que ce soit le *Lumpenproletariat* qui s'abstienne habituellement. Un programme conçu pour attirer la majorité de l'électorat moins le *Lumpenproletariat* risquerait toujours d'être battu par un autre conçu pour convaincre la majorité d'un électorat *y compris le Lumpenproletariat*, au cas où on l'exciterait tellement qu'il se donnerait finalement la peine de voter. L'ensemble des programmes concurrents pourraient donc s'en soucier bien davantage que ce que laissent croire le petit nombre de votes qu'il représente habituellement et son apparent désintérêt.

59. C'est le terme qu'emploie Nozick pour désigner une distribution qui a pour caractéristique de dépendre d'une seule variable (aussi bien que pour désigner un ensemble de distributions

- qui se composent d'un petit nombre de sous-distributions analogues cf. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 156 [*Anarchie, Etat et utopie*]). Si tout le revenu que procure un emploi dépendait d'une variable « travail », selon la règle de l'égalité proportionnelle « à travail égal, salaire égal, à travail accru, salaire accru », et si tout autre revenu dépendait d'une seule autre variable, la distribution du revenu réel serait « structurée ». Si un grand nombre de règles contradictoires opèrent simultanément, et si aucun revenu n'obéit à une règle évidente, la distribution totale est « non structurée » ; c'est du moins ce que je comprends de l'utilisation très suggestive et très pratique de ce terme par Nozick.
60. « Le capitalisme moderne s'appuie sur le principe du profit pour son pain quotidien ; or, il refuse de le laisser prévaloir. Dans la société socialiste de tels conflits, de tels gaspillages ne se produiraient jamais... Pour une simple raison de bon sens, il serait absurde que le Bureau central commence par distribuer les revenus puis, l'ayant fait, parte à la poursuite des récipiendaires pour en récupérer une partie » (Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 5^e édition 1976, pp. 198-199 [*Capitalisme, socialisme et démocratie*].)
 61. Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, 1960, p. 93 [*La Constitution de la liberté*].
 62. La justice commutative utilise une procédure standard pour aboutir aux décisions judiciaires et décider quelles « exigences de justice » doivent être admises. Cependant, les exigences de justice sociale ne sont généralement pas traitées de la même manière. En matière de justice sociale, le jugement d'un individu n'entraîne en soi aucune obligation morale pour un autre de le faire exécuter.
 63. Hal R. Varian, « Equity, Envy and Efficiency », *Journal of Economic Theory*, 9, septembre 1974. Pour une étude approfondie de cette approche en élargissant le critère d'absence d'envie, cf. E. A. Pazner et D. Schmeidler, « Egalitarian Equivalent Allocations : A New Concept of Economic Equity », *Quarterly Journal of Economics*, 92, novembre 1978.
 64. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 239-246 [*Anarchie, Etat et utopie*].
 65. *Ibid.*, p. 245.
 66. C'étaient les termes fort suggestifs employés par Alfred Marshall pour faire la distinction entre ce que notre jargon actuel appelle « la statique comparative » et « la dynamique ».

Chapitre 4 : La redistribution

1. Cf. la conception rawlsienne de l'état de nature comme une société qui ne parvient pas à procurer à ses membres le « bien public » de la « justice distributive ».
2. Lorsqu'il réfléchissait par la suite à sa carrière, Guizot (dans la préface de 1855 à la réédition de son *Histoire de la civilisation en Europe*) décrivait son rôle au gouvernement comme une tentative pour que la lutte entre l'autorité et la liberté devienne « avouée », « déclarée », « publique », « maîtrisée » et « réglementée dans le cadre de la loi ». Rétrospectivement, il se rendait compte que c'était peut-être prendre ses désirs pour des réalités.
3. Un historien honni mais magistral de la monarchie absolue française au XVIII^e siècle décrit le pouvoir royal comme étant « tout-puissant dans les espaces laissés par les libertés » des trois états et des corporations (Pierre Gaxotte, *Apogée et chute de la royauté*, 1973, vol. IV, p. 78). Ces espaces, qui n'étaient parfois que des interstices, semblent analogues à l'espace dont l'Etat dispose à raison des limites constitutionnelles. Les privilèges et immunités pré-révolutionnaires dans la plus grande partie de l'Europe à l'Ouest de la Russie, ainsi que les garanties constitutionnelles post-révolutionnaires, limitaient les prérogatives de l'Etat. Et pourtant les premiers avançaient ou reculaient tout en étant maintenus par l'équilibre des forces entre l'Etat, la noblesse, le clergé, les intérêts commerciaux, etc. Les dernières, en revanche, étaient « fixées » ; mais on ne voit pas clairement quelles forces pouvaient les maintenir.
4. Jon Elster, *Ulysses and the Sirens*, 1979.
5. Lorsque l'opposition affirma que ce projet de loi était inconstitutionnel, André Laignel, député socialiste de l'Indre, fit une réponse qui est restée célèbre et devrait être conservée dans tous les manuels de science politique : « Vous avez juridiquement tort parce que vous êtes politiquement minoritaires. » Les événements lui ont donné raison.
6. Ce n'est pas nécessairement le cas. Durant l'hiver de 1973-74, les mineurs britanniques ont montré qu'ils possédaient assez d'influence pour faire tomber le gouvernement d'Edward Heath ; or, en ce qui concerne les inégalités qui pourraient figurer sur une offre de redistribution, ils seraient certainement rangés parmi les démunis.
7. Je préfère naïvement parler d'« argent » et laisser les autres décider si c'est le revenu ou la fortune ou les deux qui devraient être redistribués, et quelle est la différence qui en découle.

8. Si de tels effets n'existaient pas, la capacité imposable serait égale au revenu, c'est-à-dire que ce concept lui-même serait redondant. Les gens pourraient être imposés à 100 % de leur revenu car ce faisant, on n'affecterait pas de façon contraire leur aptitude ni leur empressement à toujours « gagner » de l'argent.
9. Avec les mêmes règles et les mêmes joueurs, Robert Nozick, dans *Anarchy, State and Utopia*, 1974, (pp. 274-275) [*Anarchie, Etat et utopie*] arrive à une conclusion opposée ; il pense que les riches sont sûrs de gagner. Le raisonnement de Nozick est qu'« une coalition électorale comprenant les groupes inférieurs, ne se formera pas parce que ce sera moins cher pour le groupe supérieur d'acheter le groupe du milieu qui hésite que de le laisser se constituer » ; « les 49 pour cent du groupe supérieur peuvent toujours faire des économies en offrant aux 2 pour cent du centre un montant légèrement plus élevé que ce que le groupe inférieur proposerait. » « Le groupe supérieur sera toujours à même de s'acheter le soutien des 2 pour cent qui hésitent pour combattre des mesures qui violeraient plus gravement leurs droits. »

Je ne vois pas pourquoi il en serait ainsi. Car l'une et l'autre coalition peuvent avoir accès au même avantage potentiel : c'est ce que la coalition inférieure se procure, ou ce que la coalition supérieure conserve, si elle réussit à se constituer. (Dans mon exemple, l'avantage est de 10). Plutôt que de devenir la minorité, aussi bien les 49 pour cent supérieurs que les 49 pour cent inférieurs seraient gagnants s'ils offraient une partie de l'avantage aux 2 pour cent du centre afin de les inciter à rejoindre une coalition. Le groupe du centre accepterait l'offre la plus élevée. L'offre maximale potentielle est bien entendu le montant entier de l'avantage (10 pour les deux groupes). Mais si l'un ou l'autre offrait réellement de donner la totalité de l'avantage au centre pour former la coalition majoritaire, il ne se retrouverait pas mieux loti qu'en se résignant à devenir la minorité. Le jeu n'en vaudrait pas la chandelle. L'offre la plus élevée faite au centre que pourraient rationnellement faire soit le groupe supérieur soit le groupe inférieur, serait donc l'avantage total moins la somme nécessaire pour que cela vaille la peine pour ladite moitié de s'unir avec le centre plutôt que d'accepter passivement la défaite.

Cette somme peut être grande ou petite, à ce que l'on sait (dans mon exemple j'ai pris 1). Quoi qu'il en soit, si c'est la même pour les deux moitiés de la société, les coalitions supérieure et inférieure sont équiprobables et le résultat

indéterminé. Pour qu'on puisse maintenir une conclusion inverse, les pauvres doivent avoir besoin d'une plus grande incitation que les riches pour s'unir. Il ne semble pas qu'il y ait une raison particulière de supposer ce cas plus vraisemblable, du moins je n'en vois aucune.

Remarquons, avant de continuer, que dans le système de Nozick le groupe supérieur et le groupe inférieur devraient se donner la peine de négocier une coalition avec le centre. Dans notre système, l'Etat et son opposition leur évitent cet inconvénient en présentant chacun un marché tout fait, un programme électoral pour ou contre lequel on se borne à voter.

10. Cf. Friedrich A. Hayek parlant de « the curious story of Due Process » dans *The Constitution of Liberty*, 1960, pp. 188-190 [*La Constitution de la liberté*].
11. Si 25 pour cent peuvent bloquer l'amendement, le bénéficiaire est tout ce que les 24,9 pour cent seront forcés de remettre aux 75,1 pour cent.
12. Cf. l'essai de J.G. March, « The Power of Power », in D. Easton, *Varieties of Political Theory*, 1966.
13. On peut créditer Herbert Marcuse du mérite d'avoir remis au goût du jour une version quelque peu elliptique de la croyance ancienne suivant laquelle la redistribution avilit la personnalité du bénéficiaire. Il pensait que l'individu *se faisait du tort* en acceptant sa propre dépendance vis-à-vis de l'Etat-providence (*An Essay on Liberation*, 1969, p. 4).
14. L'OCDE a relaté en 1983 qu'entre 1960 et 1981 les dépenses publiques de santé, éducation nationale, retraites et indemnités de chômage étaient passées de 14 pour cent en moyenne à 24 pour cent du PNB dans les sept plus grands pays membres. Cette augmentation n'est pas essentiellement due à la croissance du nombre de chômeurs, ni à un accident démographique (l'effet de ce dernier se situe surtout dans l'avenir). L'OCDE rapporte que « les populations qui sont de plus en plus dépendantes de l'Etat-providence continueront à s'attendre à des aides » et que, pour que ces aides permanentes n'absorbent pas plus que leur part actuelle dans le PNB, c'est-à-dire si l'on veut en stabiliser les charges relatives, il faudrait que se révèlent exactes des hypothèses plutôt hasardeuses concernant la croissance future du coût des actuels droits à l'assistance ainsi que de l'économie. L'OCDE s'abstient de se prononcer sur les chances que les résultats économiques soient à la hauteur de ces hypothèses.
15. Il y a, en toutes circonstances, une raison *d'ordre général* pour considérer le « choix social » comme un concept fictif ; en

effet, même si les majorités, les chefs et les assemblées des partis, les gouvernements, etc., peuvent faire des choix à la place de la société (excepté dans le cas de plébiscites unanimes sur une alternative simple et immédiate), ce n'est jamais la société en tant que telle qui fait les choix. On ne peut donner aucun sens opérationnel à des énoncés tels que : « la société a choisi une certaine allocation des ressources ». Il n'existe pas de méthode permettant d'assurer que « la société » ait préféré l'allocation en question, et aucun mécanisme « lui » permettant de choisir ce qu'« elle » est censée avoir préféré. Il est toujours possible de s'accorder sur une convention qui supposera le problème résolu, et d'après laquelle certains choix concrets faits au nom de la société pourront être appelés « choix sociaux », par exemple si on y parvient par l'intermédiaire d'un Etat mandaté par un vote majoritaire. Cette convention créera un concept fictif, dont l'utilisation ne peut manquer de déformer le discours ultérieur.

Il se peut en outre qu'il y ait, dans certaines circonstances, des raisons supplémentaires de formuler une objection à l'encontre de ce concept. Si un certain système de distribution crée une dépendance addictive, c'est un euphémisme radical que de dire que la société « choisit » de conserver ou de développer ce système. C'est au fond un problème général : les besoins d'aujourd'hui sont en grande partie déterminés par la manière dont ils ont été satisfaits dans le passé immédiat et tout au long de l'histoire. (Cf. aussi p. 29). Nous devrions cependant nous souvenir que la dépendance n'est pas la seule relation possible entre ce que nous avons et ce que nous voulons. Il existe un vaste registre de possibilités entre les extrêmes que constituent la dépendance et l'allergie. C'est dans la zone centrale de ce registre que se situe vraiment le champ d'action des théories du choix. Toutefois, même dans cette zone centrale-là, ce n'est pas davantage la « société » qui choisit.

16. Je choisis l'exemple de l'autobus parce qu'il rend le problème du parasite plus manifeste, et non parce que je croirais que les services d'autobus ne puissent être fournis que sous le mode coopératif. Un univers où tous les services d'autobus sont organisés par des entreprises privées à but lucratif est parfaitement concevable. Un monde où l'on en userait de même avec les rues ne l'est peut-être pas.
17. C'est la thèse que défend Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, 1965, p. 36 [*La logique de l'action collective*]. Cf. aussi du même auteur *The Rise and Decline of Nations*, 1982 [*Grandeur et décadence des nations*], qui présente l'argumentation suivante :

- « les organisations globales », c'est-à-dire l'association de tous les syndicats ouvriers, tous les industriels ou tous les commerçants dans un Etat corporatif, « ont tellement de possessions dans la société qu'elles ont de très bonnes raisons pour se préoccuper activement de sa capacité productive » (p. 48), c'est-à-dire pour se conduire raisonnablement. L'organisation globale est à la société ce que la personne est au petit groupe.
18. Pour une étude critique des conclusions contrastées de divers auteurs sur l'effet de la taille des groupes sur le parasitisme au sein du groupe, cf. Russell Hardin, *Collective Action*, 1982, p. 44.
19. Il est peut-être tentant dans cet esprit de considérer les groupes d'intérêts comme des Etats en réduction, et la théorie de l'Etat comme un cas particulier d'une théorie générale des groupes d'intérêts. Si nous le faisons, la ligne de démarcation entre l'état de nature et la société civile sera effacée. Cependant, il existe des objections capitales à cette approche : (1) l'Etat est souverain, attribut qui n'appartient qu'à lui. (2) Cette approche préjuge de la solution du problème. Elle considère comme un axiome que pour les membres potentiels du « groupe » (c'est-à-dire tous les membres de la société), la « récompense de groupe » excède la « charge de groupe », c'est-à-dire qu'il existe un avantage certain à s'attaquer au problème du parasite. Mais comment cet avantage se manifeste-t-il ? On admet généralement que l'avantage dû à la création d'un syndicat consiste en une augmentation des salaires et une réduction des temps de travail, et que l'avantage issu de la constitution d'un cartel consiste dans des bénéfices accrus. L'avantage issu du contrat social est la réalisation de la « volonté générale », catégorie d'avantages évidemment différente ; son signe algébrique lui-même dépend intégralement des valeurs de celui qui interprète la volonté générale, l'Observateur Bienveillant de la « fonction de bien-être social ». (3) Cette théorie de la formation des groupes d'intérêts peut trouver de la place pour un Etat qui n'imposerait que des solutions coopératives où certains seraient mieux lotis sans que quiconque le soit moins bien. En revanche, elle ne peut pas admettre un Etat qui impose des solutions améliorant le sort de certains et détériorant celui des autres, c'est-à-dire qui se comporte comme un groupe redistribuant les avantages en son sein propre. Elle n'est pas non plus faite pour accepter un Etat qui a son *propre* maximand, et poursuit ses *propres* objectifs en opposition avec ses sujets.

L'énumération même de ce qui pourrait ou ne pourrait pas être traité de façon satisfaisante lorsque l'on assimile l'Etat

- avec un groupe d'intérêts même ayant des traits coercitifs, montre quelle camisole de force l'approche contractualiste constitue en fait pour la théorie de l'Etat.
20. Pour connaître la différence fondamentale entre les « groupes » (y compris les communautés politiques) dans lesquels les gens peuvent « voter avec leurs pieds » et celles où ils ne le peuvent pas, voir Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, 1970 [*Face au déclin des entreprises et des organisations*].
 21. K. Marx, « The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte » [*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*] in K. Marx and F. Engels, *Selected Works in One Volume*, 1968, p. 169.
 22. Tel le sénateur américain qui, parlant des délibérations de la Commission des Finances du Sénat, déclara : « un milliard par ci, un milliard par là, on arrive assez rapidement à vraiment parler d'argent ». Ma source est un « on-dit », mais « *se non è vero, è ben' trovato* ».
 23. Cf. W. Wallace, « The Pressure Group Phenomenon », in Brian Frost (ed.), *The Tactics of Pressure*, 1975, pp. 93-94. Wallace fait aussi remarquer que les causes se nourrissent des médias et que les médias se nourrissent des causes, après quoi on peut peut-être inférer qu'une espèce de processus cumulatif se met en route même en l'absence d'Etat. Mais les gens vivant dans l'état de nature regarderaient-ils autant la télévision ? C'est-à-dire, l'habitude de regarder la télévision de façon prolongée ne vient-elle pas en partie de ce que les gens se désintéressent du genre de choses que l'on fait dans l'état de nature, soit parce qu'elles ne les amusent plus, soit parce que l'Etat les fait à leur place ?
 24. Samuel Brittan, *The Role and Limits of Government : Essays in Political Economy*, 1983.
 25. Madame de Pompadour dépenserait tout ses revenus à acheter de la porcelaine de Sèvres, et le reste de la population dépenserait les siens pour acheter du sel si l'impôt sur le sel (la gabelle) était fixé à un taux assez élevé pour qu'il ne leur reste plus rien pour acheter autre chose. Notons que, comme la demande de sel ne varie pas en fonction de son prix, l'imposer (plutôt que des articles dont la demande est plus élastique) ne devrait pas trop « fausser » la situation ! Néanmoins, comme tout le revenu national est dépensé pour acheter du sel et de la porcelaine, on peut penser que l'impôt sur le sel finirait par le faire baisser.
 26. De toute façon, il est difficile d'envisager un bien public *pur*, qui ne pourrait pas *du tout* être produit dans l'état de nature, bien que l'on puisse arguer que les biens ayant un caractère « public » très prononcé seraient produits à un niveau « sous-

optimal ». [Les prétendus exemples, que l'on trouve encore dans les manuels, de « biens publics purs » censés ne pas pouvoir *du tout* être produits par le marché (comme les services de phares ou les émissions de radio), l'ont été bien avant que les Etats ne commencent à s'en mêler (F.G.).] Mais la notion même de niveau « optimal » est bien plus précaire qu'il n'y paraît, ne serait-ce que parce que les goûts en matière de biens publics peuvent fort bien dépendre de la *manière dont ils sont produits, c'est-à-dire que la politique peut faire naître un goût pour une solution politique*, et faire oublier aux gens comment on peut résoudre ses problèmes en coopérant spontanément.

27. De façon explicite, je crois, depuis 1959, date de publication du manuel de base de R. A. Musgrave *The Theory of Public Finance*.
28. J'ai noté (p. 233), quand je traitais de la justice distributive de Rawls et des institutions étatiques qui l'accompagnent, une forme particulièrement flagrante de cette hypothèse.
29. On doit contraster cette position avec celle de Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 27 [*Anarchie, Etat et utopie*] : « De façon elliptique, nous pourrions appeler "redistributif" un type d'institution si ses raisons d'être [...] principales sont elles-mêmes redistributives [...]. Dire qu'une institution qui prend l'argent à certains et le donne à d'autres est redistributive dépend de la *raison pour laquelle* on pense qu'elle le fait. » Cette opinion ne reconnaîtrait pas les redistributions involontaires, accidentelles et perverses et peut considérer ou non que notre « brassage à vide direct » est une redistribution. Elle ne se soucie pas de savoir si *dans les faits*, certaines institutions redistribuent les ressources, mais si elles ont été instituées *dans ce but*.

Cette distinction peut être intéressante pour certains usages. Elle nous rappelle celle que font les tribunaux entre meurtre prémédité et homicide par imprudence, distinction sans doute plus importante pour l'accusé que pour la victime.

30. Il semble que ce calcul aboutit à un résultat inverse dans les Etats, notamment en Afrique, où la population rurale est physiquement isolée du monde politique et où il est plus rentable de sacrifier les intérêts de l'agriculture à ceux du prolétariat urbain, des fonctionnaires, des militaires, etc., en imposant une politique de bas prix agricoles.
31. Pour donner des exemples de mesures par lesquelles une activité a été subventionnée aux dépens d'une autre et *vice versa*, P. Mathias, *The First Industrial Nation*, 1969, pp. 87-88, énumère une liste de politiques britanniques : l'aide à l'industrie textile, les lois sur le blé, l'interdiction d'exporter les

moutons et la laine, les primes à l'exportation de bière et de malt, l'interdiction d'importer ces derniers, les Actes de Navigation, etc. Le Professeur Mathias remarque que si l'on devait chercher dans la politique de cette période un système organisé de façon cohérente, on ne trouverait dans tout cela qu'illogisme et irrationalité.

Un *patchwork* aussi démentiel de subventions croisées, et autres privilèges de redistribution, peut néanmoins traduire une rationalité politique tout à fait suffisante pour exister, si incohérente qu'elle soit en tant que politique économique.

32. Comme l'a noté Tocqueville, même le système redistributif le plus évident et le plus direct peut induire en erreur et provoquer des troubles de grande ampleur. La noblesse terrienne d'Europe continentale attachait une grande importance à son exemption d'impôts, et cela mettait en rage les roturiers. Tocqueville a bien vu qu'en réalité l'impôt représentait autant de loyer payé en moins pour la terre du noble, que ce soit lui ou ses serfs ou métayers qui techniquement le payaient ; cependant, aussi bien les nobles que les roturiers étaient trompés et dévoyés dans leurs choix politiques par l'apparence d'une inégalité de traitement, méconnaissant totalement la réalité de son incidence (*L'Ancien Régime et la Révolution*, 1967, pp. 165-166). [C'est sur une illusion de même ordre — qu'on pourrait appeler « l'illusion de la violence indirecte » — que repose la mythologie des « conquêtes sociales », officiellement arrachées aux capitalistes mais le plus souvent payées par les salariés eux-mêmes (c'est le cas de la « protection » sociale), par les consommateurs... ou par ceux qu'elles condamnent au chômage (F.G.).]
33. Randall Bartlett, *Economic Foundations of Political Power*, 1973, présente la thèse suivante très proche : les gouvernements cherchent à induire en erreur les électeurs en donnant des informations tendancieuses sur les dépenses publiques, les impôts, etc. Il semble équitable d'ajouter que l'indice du coût de la vie et les statistiques du chômage de certains Etats modernes ne sont pas non plus au-dessus de tout soupçon. On pourrait réfléchir plus avant sur les conditions dans lesquelles un Etat rationnel choisirait de façon ponctuelle de publier des statistiques véridiques, des mensonges, ou pas de statistiques du tout, tenant compte de l'effort nécessaire pour les garder secrets (surtout de façon ponctuelle), sur l'inconvénient pour la main droite de ne pas savoir ce que fait la main gauche et sur les risques que l'on court lorsqu'on en vient à croire à ses propres mensonges. Un mélange réussi de vérité, de mensonge et de silence me paraît très difficile

à réaliser ; même l'Union soviétique, pouvant choisir son « mélange » préféré plus librement que la plupart des autres pays, semble bien avoir fabriqué pour elle-même une mixture empoisonnée.

La promotion de l'erreur systématique au moyen de statistiques mensongères est cependant un jeu d'enfant comparé à certaines de ses autres formes. Quand se développe et se propage une idéologie dominante, définie comme favorable aux fins de l'Etat, l'erreur systématique est généralement encouragée sans qu'il s'agisse d'un dessein conscient, c'est-à-dire beaucoup plus efficacement et plus durablement que par le simple mensonge. Par exemple, la notion très fortement ancrée de l'Etat simple *instrument aux mains des citoyens* (qu'il s'agisse de l'ensemble des citoyens, ou de la majorité, ou de la classe possédante) ne trouve certainement pas ses inspirateurs au ministère de la Propagande. Les enseignants qui inculquent les doctrines de l'Etat producteur du bien public et les règles conformes de la bonne citoyenneté le font en toute sincérité.

34. Tandis que j'écris ces lignes (1984), le jury est toujours en pourparlers pour se décider sur l'administration de M. Reagan et le gouvernement de Mme Thatcher. Tous deux semblent en même temps vouloir et ne pas vouloir faire reculer l'Etat. Si on compare leurs engagements très précis d'un côté et la minceur des résultats de l'autre, cela nous rappelle la fameuse force irrésistible appliquée à l'objet inébranlable.
35. L'historiographie tend à dépeindre les Etats qui apparaissent sous la forme de rois et d'empereurs de manière plus satisfaisante que les Etats qui sont des institutions sans visage. Bien trop souvent, ces dernières se confondent avec le pays, avec la nation ; l'énergie vitale qui jaillit du *conflit historique entre l'Etat et la société civile* reste à la limite du champ visuel. Quand le jeu est représenté par le combat de l'empereur contre le Sénat, du roi et ses bourgeois contre la noblesse, ou du roi contre les privilèges établis et les « libertés anciennes », les historiens ont moins de chances de nous faire perdre de vue quels sont les intérêts qui font prendre à l'Etat les décisions qu'il prend.
36. Dans le langage moderne, le travailleur « maximise » quand il accepte de travailler pour ce salaire de subsistance. On ne lui offre pas de meilleure solution. Mais un sens différent de « maximisation », plus « stratégique », lui ferait tenter d'exercer une influence sur les diverses solutions possibles. Il pourrait essayer d'organiser un syndicat pour négocier collectivement ou pour faire grève. Il pourrait chercher des compensations de « justice distributive » auprès d'un appareil politique

démocratique. Il pourrait aussi rallier l'« avant-garde de la classe ouvrière » et rejoindre la lutte pour modifier les « relations de production ».

37. S'il faut appliquer une « quantité » fixe de pouvoir pour rester au pouvoir, l'excédent disponible (s'il existe) lui permettant de l'exercer de façon discrétionnaire, alors tout ce qui maximise le pouvoir devra aussi maximiser l'excédent discrétionnaire. Les esprits pointilleux pourront donc faire la grimace si c'est le « pouvoir discrétionnaire » qui est considéré comme le *maximande* ; pourquoi pas le pouvoir pur et simple ?

En fait, établir une distinction intrinsèque entre « être au pouvoir » et « se servir du pouvoir pour réaliser des objectifs librement choisis » me semble tellement pratique que cela compense l'inélégance de la solution. Si le *maximande* est le pouvoir discrétionnaire, on peut décrire l'équilibre politique concurrentiel comme la situation dans laquelle le pouvoir discrétionnaire est nul. Cela a le mérite de rimer avec la situation de l'entreprise en « concurrence parfaite », dont le profit est nul après qu'on a payé tous les facteurs de production.

38. La philosophie politique, on l'a vu, pose des questions d'une nature téléologique et traite l'Etat comme un instrument. Que peuvent faire les Etats pour leurs citoyens ? Que doivent-ils faire ? Quelles sont les obligations et quelles sont les limites de la soumission à la loi ? etc. Je ne connais que deux précédents sérieux de thèse attribuant un *maximande* à l'Etat lui-même. L'une est celle d'Albert Breton, *The Economic Theory of Representative Government*, en 1974. Celui-ci part du postulat suivant lequel le parti de la majorité agira de façon à maximiser une fonction positivement dépendante des chances de réélection, du pouvoir exercé, du profit personnel, de la trace dans l'histoire, et de sa conception de l'intérêt général. L'autre est celle de Richard Auster et Morris Silver, *The State as a Firm*, 1979. Chez ces auteurs, le *maximande* est la différence entre les recettes fiscales et ce que coûtent les biens publics produits par l'Etat. Auster et Silver estiment qu'à la différence de la monarchie ou de l'oligarchie, la démocratie équivaut à « disséminer la propriété » entre les politiciens et les bureaucrates et qu'en conséquence, il n'y a plus de propriétaire des recettes résiduelles qui puisse profiter de l'excédent des recettes fiscales sur le coût des biens publics (ce qui entraîne leur surproduction). Je traduirais cela en disant qu'il pense qu'en démocratie, il n'y a pas de *maximisateur*.

Remarquons aussi les exemples d'approches qui procèdent, pour ainsi dire, des motivations du « producteur » plutôt que de celles du « consommateur » : William A. Niskanen Jr.,

- Bureaucracy and Representative Government*, 1971, pour qui les technocrates cherchent à maximiser leurs budgets, et Bruno S. Frey et F. Schneider, « A Politico-Economic Model of the United Kingdom », *Economic Journal*, 88, juin 1978, qui pensent que, lorsque le gouvernement est impopulaire, il entreprend des politiques populaires et que, lorsqu'il est populaire, il lâche la bride à sa propre idéologie.
39. D'un point de vue formel, le pouvoir discrétionnaire serait devenu négatif dans ces situations, et par conséquent le pouvoir (global) serait incapable d'assurer sa propre conservation ; le pouvoir passerait à d'autres mains.
 40. Ces propositions outrepassent les limites du type de concurrence électorale décrite plus avant dans ce chapitre. Outre la promesse de donner à la majorité l'argent de la minorité (égalisant les revenus), ils pourraient par exemple inclure l'égalitarisme dans les écoles (*Gleichschaltung* de l'éducation) ou l'« égalisation du pouvoir économique » (nationalisation des « moyens de production ») ou tout autre propriété, privilège ou immunité de certaines minorités, discriminées pour leurs croyances (Huguenots, Mormons) ou pour leur race (Juifs).

Chapitre 5 : Le capitalisme d'Etat

1. Vladimir I. Lénine, « The State and Revolution » [*L'Etat et la Révolution*], extrait de *Selected Works*, recueil de textes en anglais de 1968, p. 296.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* La citation d'Engels est tirée de la *Lettre à August Bebel*, 1875.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 421, italiques dans le texte.
7. *Ibid.*
8. La créature de Lénine elle-même est loin d'arriver à faire semblant d'éprouver cette sorte de sentiment : dans la Constitution soviétique de 1977, elle se désigne sous le nom d'« Etat du peuple tout entier », sans s'alarmer outre mesure de cette absurdité, du moins pour un marxiste, d'un Etat qui serait celui de tout le monde !
9. Les rois peu puissants de l'époque médiévale et les puissants seigneurs féodaux exerçaient également un pouvoir politique quasi souverain sur les terres qu'ils « possédaient » (bien que ce ne fût là qu'une quasi-propriété), les structures du pouvoir politique *dispersé* et du pouvoir économique *dispersé* coïncidant comme jamais plus depuis. En revanche, le pouvoir politique et le pouvoir économique centralisés ont souvent coïncidé. Ils

tendent toujours à être associés dans les pays du tiers monde ainsi que dans ceux du « second ».

10. Jean Elleinstein, *Lettre ouverte aux Français de la République du Programme Commun*, 1977, pp. 140-151. Comme le quidam qui se promenait dans le Parc et qui confondit le duc de Wellington avec un certain Mr Smith (« Mister Smith, je présume ? » — « Si vous pouvez croire cela, Sir, vous croirez n'importe quoi »), Elleinstein croyait manifestement que la nationalisation aurait ces conséquences-là et non l'inverse. C'est cette simplicité confiante qui sied le mieux à l'Etat (et bien sûr à ses dirigeants) lors de la difficile transition de la démocratie sociale vers le socialisme réel.
11. Pour les lecteurs de la *Théorie de la Justice* de J. Rawls, et du chapitre 3 de ce livre, ces phrases auront une résonance familière.
12. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, 5^e éd. 1977.
13. Si seulement il était moins alourdi par l'influence de György [Georges] Lukács, dont ses auteurs ont tendance à imiter le style hermétique et fumeux, l'ouvrage *The Road of the Intellectuals to Class Power*, 1979, des sociologues hongrois G. Konrád et I. Szelényi [*La Marche au pouvoir des intellectuels : le cas des pays de l'Est*], apporterait une contribution valable en vue d'une éventuelle réponse à cette question. L'originalité de leurs idées ne transparaît qu'imparfaitement à cause de l'ébouriffante abstrusion lukacsienne de leur style.
14. James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, 1973, ch. 7.
15. J. S. Mill, *On Liberty*, (prés. par A. D. Lindsay), 1910, p. 165. Il est édifiant de rappeler qu'il fallut que ce fût un des Niveleurs, plein de ferveur démocratique, qui proposât de refuser le droit de vote aux serviteurs car, étant « dépendants de la volonté d'autres hommes », on ne pouvait leur confier le droit de vote.
16. La libre participation, le vote à bulletin secret et la règle majoritaire, combinés à la prépondérance de l'Etat dans la propriété du capital, signifient que l'exercice du pouvoir, et par conséquent le rôle d'employeur universel, sont accordés au parti qui offre des salaires plus élevés et des temps de travail plus courts que son rival. La productivité, la discipline de travail, la consommation, l'investissement, tout cela est déterminé au cours de la campagne électorale. La concurrence politique garantit leur plus grande incompatibilité possible, ce qui aboutit à une complète pagaille.

La « voie du socialisme yougoslave » peut être interprétée comme une tentative pour éviter la contradiction entre le

capitalisme d'Etat et la démocratie bourgeoise, non par la méthode évidente qui consiste à supprimer toute concurrence politique, mais en la supprimant au niveau de l'Etat pour en rétablir un semblant au niveau de l'entreprise individuelle nationalisée. Les employés ne peuvent élire le gouvernement, mais élisent un comité de travailleurs et ont indirectement leur mot à dire dans le choix du directeur de l'entreprise, le niveau des salaires et les primes d'intéressement, et donc plus indirectement dans la production et les prix.

Dans la mesure où il en est ainsi, l'entreprise tend à maximiser la valeur ajoutée par employé, c'est-à-dire qu'elle essaiera en général d'utiliser davantage de machines et de matières premières et moins de personnel, que ce dont on peut collectivement disposer. Pour lutter contre les tendances à l'inflation chronique accompagnée de chômage qui en découlent, il faut des moyens administratifs complexes. Politiquement, ce système engendre des cliques d'initiés, des coteries politiques, ainsi que force combines. Economiquement, on peut l'empêcher de devenir une pagaille totale si les entreprises doivent au moins en principe rivaliser entre elles et avec les importations pour gagner leur vie sur un marché qui fonctionne spontanément : il y a « production de denrées en vue d'échanges ».

On dit alors que le capital est « propriété sociale » et non « propriété d'Etat ». Il est impossible de découvrir ce que cela veut dire. Cela ne signifie pas propriété syndicale ou coopérative, ni socialisme municipal. Il me semble que cela voudrait signifier « bonne propriété d'Etat », par opposition à « mauvaise propriété d'Etat » (à peu près de la même manière que la planification « sociale » est la « bonne » planification et planification « bureaucratique » la « mauvaise »). La plupart des prérogatives du propriétaire sont dans la pratique exercées par des services étatiques qui se font appeler « banques » plutôt que « ministères » ou « organismes de planification », comme on le fait dans les pays socialistes orthodoxes.

Si ce système hybride suscite un totalitarisme moins étouffant que le monde du capitalisme d'Etat pur et dur qui se trouve au nord-est du premier, cela est peut-être dû autant à l'histoire, à un tempérament particulier ou au hasard, qu'à des différences de systèmes.

17. Une des moins convaincantes des quelques faibles raisons avancées par Trotsky pour expliquer pourquoi il n'y a pas et « il n'y aura jamais » cette chose que l'on appelle capitalisme d'Etat, disait qu'« en sa qualité de dépositaire de la propriété capitaliste, l'Etat serait un objet trop tentant de révolution

sociale » (Léon Trotsky, *The Revolution Betrayed : What is the Soviet Union and Where is it Going ?*, 5^e éd. 1972, pp. 246 [La Révolution trahie].) Il avance toutefois une raison plus contraignante : étant donné ses idées, le capitalisme d'État doit être propriété privée. Alors l'État doit, comme une très grande entreprise, appartenir à des actionnaires pouvant vendre et léguer leurs parts. S'ils ne peuvent pas vendre et si leurs enfants ne peuvent pas en hériter, le système n'est plus du capitalisme d'État. (Alors qu'il était certain de ce qu'il n'était pas, Trotsky changea d'avis à propos de ce qu'il était. Voir aussi A. Ruehl-Gerstel, « Trotsky in Mexico », *Encounter*, avril 1982.)

Il est triste de voir un marxiste réduit à cette position. Pour un Trotsky, ce devrait être la « production de marchandises », l'aliénation du travail, sa domination par le capital et le mode d'appropriation de la plus-value qui définissent les « relations de production », et non le fait que les actions puissent être vendues ou héritées.

Il faut ajouter que l'utilisation par Lénine du terme de « capitalisme d'État » pour désigner un système d'entreprise privée sous étroite direction de l'État ne méritait pas davantage le respect des marxistes. Il est notamment difficile de voir comment l'État, qui doit, nonobstant une « relative autonomie et en vertu des relations de production, être régi et dominé par l'entreprise privée », parviendrait malgré tout à maîtriser celle-ci.

18. Certaines de ces idées et d'autres connexes sont formulées dans le superbe essai : « La logique de la frustration relative » de Raymond Boudon dans ses *Effets pervers et ordre social*, 2^e éd. 1979. Boudon cherche à établir que la bonne corrélation que l'on observe entre le mécontentement et la frustration d'une part et l'amélioration des chances d'autre part, ne dépend pas nécessairement d'une hypothèse psychologique particulière, mais peut être déduite à partir de la seule rationalité, en se conformant aux principes de la maximisation de l'utilité face au risque.

A l'autre extrémité de l'éventail des motivations humaines, le travail classique de Norman Cohn sur les mystiques révolutionnaires perçoit la même corrélation entre l'amélioration des conditions et perspectives et l'action révolutionnaire. Voir son récit de la révolte allemande de 1525 [des Anabaptistes de Th. Müntzer (N.d.T.)] : « Le bien-être de la paysannerie allemande était plus achevé que jamais [...] (les paysans), loin d'être poussés par la misère absolue et le désespoir, appartenaient à une classe sûre d'elle-même, en pleine ascen-

sion sociale. C'étaient des gens dont la situation s'améliorait à la fois d'un point de vue social et économique. » (Norman Cohn, *Pursuit of the Millenium*, 1970, p. 245 [*Les fanatiques de l'apocalypse*].)

Il existe maintenant un nombre assez considérable d'ouvrages appuyant la thèse suivant laquelle les révolutions succèdent habituellement au desserrement des contraintes, à l'amélioration des perspectives, et aux réformes. Il me semble important de souligner qu'on peut probablement trouver à cela d'autres bonnes raisons que la supposition d'un Etat qui « bouge », qui s'affaiblit, et devient par conséquent une proie facile pour des révolutionnaires prudents qui calculeraient les rapports risques/récompenses.

19. Il est intéressant de voir, pour définir le capitalisme d'Etat dans l'esprit léniniste, utiliser des raisons expressément non-marxistes comme « la symbiose de l'Etat et des grandes entreprises » (in P. J. D. Wiles, *Economic Institutions Compared*, 1979, p. 51). Qu'appelle-t-on alors capitalisme *privé* et comment le différencie-t-on du capitalisme *d'Etat* ? Wiles estime que l'on applique « abusivement » le deuxième terme à l'Union soviétique parce qu'elle « a certainement une idéologie qui la différencie totalement du véritable capitalisme d'Etat ». Le véritable capitalisme d'Etat, étant « plus ou moins indifférent à la propriété » serait dépourvu d'idéologie propre.

Cela n'est vrai que si l'on admet une convention consistant à définir le « véritable » capitalisme d'Etat comme celui qui est indifférent à la propriété. Quels systèmes existant réellement, quels pays seraient couverts par une telle définition ? Écoutons le témoignage d'un célèbre capitaliste d'Etat, membre d'un des grands corps qui règnent sur le fonctionnariat français, et qui devait devenir par la suite ministre de l'Industrie : « aucune mesure de dirigisme ne vaut un puissant secteur public » (J.-P. Chevènement, *Le Vieux, la crise et le neuf*, 1977, p. 180). Son capitalisme d'Etat à lui n'est certainement pas indifférent à la propriété. S'il existe des capitalismes d'Etat qui le sont, ils ne sont guère voyants. Mais peut-être sont-ils trop faciles à confondre avec des capitalismes *privés* ?

20. Friedrich Engels, « Socialism : Utopian and Scientific », in K. Marx and F. Engels, *Selected Works in One Volume*, éd. anglaise de 1968.
21. Nous utilisons ce mot dans un sens très général et non péjoratif, pour y inclure la catégorie des gestionnaires et administrateurs nommés à la tête des services. Il se réfère à un rôle dans la société et ne comporte aucune implication de goût ou de dégoût.

22. La réflexion et les études de terrain auraient, d'après ce que j'ai compris, permis d'établir que la technostructure est constituée par les gens qui prennent des décisions nécessitant une compétence (manifestement il ne reste, pour nous autres, plus beaucoup de décisions à prendre). La technostructure est censée retirer toute la réalité du pouvoir à la propriété. L'« aspect liturgique » de la vie économique incite la technostructure à affirmer le caractère sacré de la propriété privée. Cependant, elle est tout aussi experte à maintenir l'actionnaire public et privé à leur place. (Pourquoi, dans ce cas, préfère-t-elle être confrontée aux actionnaires privés, même « liturgiquement » ?) De toute façon, ce serait une « sottise suprême » de craindre ses actionnaires. La technostructure s'intéresse plus à la croissance qu'au profit. Ces révélations sont tirées du livre de J. Kenneth Galbraith et N. Salinger, *Almost Everyone's Guide to Economics*, 1979, pp. 58-60 [*Tout savoir ou presque sur l'économie*].
23. Lénine, *L'Etat et la révolution*, *op cit*.
24. *Ibid*.
25. *Ibid*.
26. Un philosophe politique discret et distingué, dont l'origine « socio-économique » était au moins compatible avec des connaissances sur ce sujet (son père était Premier ministre dans son pays d'origine) a résolu la question dans les termes suivants, plutôt « holistiques » : « Pourquoi devrait-on supposer que [...] (les institutions), quand elles doivent choisir entre leurs intérêts corporatifs et les intérêts des classes parmi lesquelles la plupart de leurs dirigeants sont recrutés, vont habituellement choisir de sacrifier leurs intérêts corporatifs ? » (John Plamenatz, *Man and Society*, 1963, vol. II, p. 370.)
27. La théorie sociale de l'exilé Trotsky sur l'Union soviétique est la suivante : le capital y appartient à l'Etat des travailleurs (ou comme il l'a finalement déclaré, « l'Etat contre-révolutionnaire des travailleurs » ; mais la bureaucratie qui s'est emparée du pouvoir de l'Etat empêche la classe ouvrière d'exercer les prérogatives du propriétaire. La raison pour laquelle la bureaucratie réussit à usurper le rôle de la classe dominante, c'est la pénurie. Lorsqu'il faut que le peuple fasse la queue pour se procurer ce dont il a besoin, il y aura habituellement un agent de police pour organiser la queue, lui seul « sait » qui doit recevoir quelque chose et qui doit attendre » (*The Revolution Betrayed*, p. 112 [*La Révolution trahie*]).
28. Gordon Tullock, dans un document d'une grande clarté traitant de certaines de ces questions (« The New Theory of Corporations », in Erich Streißler *et al.* (eds.), *Roads to Freedom, Essays in Honour of F. A. von Hayek*, 1969), cite des conclusions

tendant à prouver que les déviations apparentes des cadres dirigeants vis-à-vis d'un comportement de maximisation du profit sont plus importantes dans les agences de services publics et les Caisses d'épargne-logement (*Building Societies*), qui n'ont pour ainsi dire pas de propriétaire ou dans lesquelles les Conseils de direction des propriétaires sont protégés par des barrières réglementaires.

29. Cf. Peter F. Drucker, « Curbing Unfriendly Takeovers », *The Wall Street Journal*, 5 janvier 1983. On a nombre de preuves de cette tendance, remarquée non sans inquiétude par P. Drucker, des directions d'entreprises américaines à se conduire ainsi sous la crainte du repreneur d'entreprise. Elles sont poussées à maximiser le profit immédiat, à vivre au jour le jour, d'un compte de résultat trimestriel à l'autre, et à ne pas prendre le temps de voir à long terme.

On est loin de l'assertion suivant laquelle « les propriétaires veulent le profit et les gestionnaires la croissance » ou « l'approbation de leurs pairs » ou tout autre maximande que les cadres dirigeants auraient discrétionnairement choisi. En fait, l'assertion contraire est dans tous les cas plus près de la vérité. Seuls les chefs d'entreprise propriétaires de leur affaire peuvent se permettre de choisir des objectifs personnels. Aucun directeur général salarié n'aurait pu décider arbitrairement, comme Henry Ford est censé l'avoir fait, que « les clients peuvent avoir des voitures de n'importe quelle couleur du moment qu'elles sont noires ».

30. Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. II, *State Formation and Civilization*, 1982, pp. 104-116 [*La Dynamique de l'Occident*].

31. K. Marx, *Le Capital*, vol I.

32. Si la somme de tous les efforts requis pour faire du beurre et des canons dépendait de la seule production de beurre, il y aurait au moins une allocation idéale de l'ensemble des travailleurs entre les industries laitières et les industries de l'armement (qui, soit dit en passant, devrait remonter fort loin, jusqu'à la formation des jeunes pour le travail dans l'industrie laitière et dans celle de l'armement), garantissant une production maximum de canons. Si l'on dirige trop de gens vers l'industrie de l'armement, on réduira les productions de beurre en même temps que celle des canons.

Cependant, la production de canons n'est qu'un des divers objectifs entrant dans le maximande de l'État totalitaire ; certains de ses autres objectifs peuvent entrer en conflit avec le principe consistant à donner aux gens la quantité de beurre qu'ils veulent, surtout si manger du beurre les rend moins dociles, ou accroît leur taux de cholestérol, et par conséquent les

dépenses de santé. Au-delà de ces considérations pragmatiques, l'État peut penser qu'il est mauvais de se plier au caprice des gens parce que *ce n'est pas à eux de dire* combien de beurre ils doivent recevoir.

33. On pourrait affirmer que les cadres dirigeants des entreprises capitalistes privées servent aussi deux maîtres, le propriétaire et le client. Toutefois, ceux qui réussissent très bien à servir le second ne mettront pas en danger la possession du pouvoir par le premier. En ce sens, les cadres dirigeants ne sont pas les rivaux des propriétaires.
34. Le cas de la Hongrie qui, malgré quelques retours en arrière occasionnels a, depuis la fin des années soixante, beaucoup avancé dans la voie de la maximisation du profit décentralisé, des prix ayant un sens et même de la tolérance d'une entreprise privée se développant discrètement, est assez paradoxalement une confirmation possible de cette thèse. Si ce pays est la preuve vivante que « le socialisme de marché fonctionne », il en est ainsi grâce au traumatisme provoqué par la révolte de 1956, écrasée par les Russes, qui a établi un accord tacite entre le régime et les sujets. Après que les chars soviétiques l'eurent rétabli dans ses fonctions, l'État hongrois eut l'intelligence de comprendre que la sécurité de son pouvoir était garantie par sa situation géographique et n'avait pas besoin de la deuxième tutelle d'un système social où les moyens d'existence de chacun sont précaires. La société civile, ayant appris sa leçon, a donc fait comme si la politique n'existait pas. Ainsi, tandis qu'un nombre toujours plus grand de gestionnaires d'entreprises et de simulacres de coopératives, de membres des professions libérales, de petits entrepreneurs et de paysans se constituaient des moyens d'existence privés, il n'existait pas de revendication parallèle de participation et d'autonomie politiques.

Dans ces circonstances rares et propices, le gouvernement hongrois pouvait sans danger se permettre de concéder autant de libertés économiques qu'il le pouvait au vu et au su de ses voisins, et surtout de Moscou. La seule contrainte réelle était l'attachement des Soviétiques à un certain nombre de principes socialistes et leur irritation croissante à voir leur colonie satellite se vautrer dans l'abondance grâce à un meilleur niveau de vie.

Moscou, qui ne pouvait inviter chez lui les gentils chars d'aucun grand frère voisin pour qu'ils « normalisent la situation » au cas où le rôle dirigeant du parti viendrait à être contesté par des technocrates trop sûrs d'eux-mêmes, des paysans enrichis, d'éternels étudiants et tous les autres électrons

libres qui prolifèrent sans aucun contrôle dès que les vestiges d'un pouvoir économique décentralisé réapparaissent, a sans doute été bien imprudent d'écouter tous les arguments des experts partisans des « réformes économiques ». L'enjeu va beaucoup plus loin que l'efficacité accrue d'une économie autorégulatrice.

- Par ailleurs, on comprend moins bien pourquoi la Tchécoslovaquie, dont les peuples ont reçu en 1968 une leçon de géopolitique presque aussi efficace que celle reçue par les Hongrois en 1956 (quoique sans effusion de sang), a refusé de laisser la main invisible réveiller l'économie de son sommeil comateux. On peut supposer que la propension nationale à la plus grande des prudences les retenait dans la dépendance doublement rassurante de la sujétion *associée à l'aide fraternelle*.
35. Les « biens sous tutelle » sont considérés par l'Etat comme étant bons pour le peuple. Si A est un bien sous tutelle, l'offre en sera organisée de telle façon que personne ne devrait pouvoir augmenter sa consommation d'un bien B qui n'en est pas un en réduisant sa consommation de A. Il ne faut pas qu'il soit possible d'échanger par exemple le lait distribué à l'école contre des sucres d'orge, ni contre de la bière pour le père de l'enfant. On y parvient lorsque le lait « coule au robinet dans les écoles », et que chaque enfant en boit autant qu'il veut.

- Quand le bétail est nourri dans des mangeoires qui se remplissent automatiquement, on peut croire qu'il mange juste assez. De la même manière, lorsque les biens sous tutelle sont disponibles à volonté, on fait l'hypothèse que les gens vont en consommer juste ce qu'il leur faut. Pour les biens sous tutelle les plus importants, on aboutit à des conséquences ambiguës. Les soins médicaux gratuits et les études supérieures gratuites en sont des exemples typiques. A cause de l'émulation, de la jalousie ou d'autres motifs, la consommation de ces biens tend à être incontrôlable et semble presque impossible à stabiliser, et encore moins à réduire.
36. Robert William Fogel et Stanley L. Engerman, *Time on the Cross : The Economics of American Negro Slavery*, 1974, vol. 1, p. 202.

Bibliographie

- Acton, Lord John Emerich Edward Dalberg, *Essays on Freedom and Power*. Glencoe, Illinois, The Free Press, 1956 ; Meridian Books, New York, 1957.
- Arrow, Kenneth J., *Social Choice and Individual Values*. New York, Wiley, 1951 ; Londres, Chapman and Hall.
- Auster, Richard et Morris Silver, *The State as a Firm*. Londres, M. J. Hoff, 1979.
- Barber, Benjamin R., « Robert Nozick and Philosophical Reductionism », in M. Freeman et D. Robertson, (eds.). *The Frontiers of Political Theory*, 1980 ; « Justifying Justice ; Problems of Psychology, Measurement and Politics in Rawls », *American Political Science Review*, 69, juin 1975.
- Barry, Brian M., *The Liberal Theory of Justice, a Critical Examination of the Principal Doctrines in « A Theory of Justice » by John Rawls*. Oxford University Press, 1973.
- Bartlett, Randall, *Economic Foundations of Political Power*. The Free Press, New York, 1973.
- Basu, K. C., *The Revealed Preference of Governments*. Cambridge University Press, 1980.

- Baumol, William J., *Welfare Economics and the Theory of the State*. 2^e édition, Harvard University Press, 1965.
- Bentham, Jeremy, *Fragment on Government*, vol. 3 de *Principles of Legislation* (publié en 1776) édition de 1977, J. M. Burns & H. L. A. Hart.
- Berlin, Sir Isaiah, « Equality », *Concepts and Categories*. Oxford University Press, 1978.
- Boudon, Raymond, *Effets pervers et ordre social*. 2^e édition, Paris, PUF, 1979.
- Boudon, Raymond et François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, PUF, 1982.
- Breton, Albert, *The Economic Theory of Representative Government*. Chicago, Adline Publishing C^o., 1974.
- Brittan, Samuel, *The Role and Limits of Government : Essays in Political Economy*. Londres, Temple Smith, 1983.
- Buchanan, James M., *The Limits of Liberty, Between Anarchy and Leviathan*, The University of Chicago Press, 1975. Traduction française : *Les Limites de la liberté*. Paris, LITEC, 1993.
- Carneiro, Robert L., « A Theory of the Origin of the State », in J. D. Jennings et E. A. Hoebel (eds.), *Readings in Anthropology*, 3^e édition, 1970.
- Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*. Yale University Press, 1946.
- Chevènement, J.-P., *Le Vieux, la crise, le neuf*. Paris, Flammarion, 1977.
- Clastres, Pierre, *La Société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Editions de Minuit, 1974.
- Cohn, Norman, *Pursuit of the Millennium*. 1970. Traduction française de S. Clément, *Les Fanatiques de l'apocalypse : courants millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*. Payot, 1983.
- Daniels, Norman, *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls' « A Theory of Justice »*. Recueil d'articles, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- Dacey, A.V., *Lectures on the Relation Between Law and*

- Public Opinion in England During the Nineteenth Century*. Londres & New York, McMillan, 1905. Traduction française par Alb et Gaston Jéze : *Leçons sur les rapports entre le droit et l'opinion publique en Angleterre*. Paris, E. Brière, V. Giard, 1906.
- Downs, Anthony, *An Economic Theory of Democracy*. New York, Harper and Brothers, 1957.
- Drucker, Peter F., « Curbing Unfriendly Takeovers », *The Wall Street Journal*, 5 janvier 1983.
- Edgeworth, F. Y., *The Pure Theory of Taxation*, 1897, réimpression dans le recueil *Papers Relating to Political Economy*. Londres, McMillan, 1925.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, vol. II, *State Formation and Civilisation*, 1982, Oxford Basil Blackwell. Traduction de l'allemand par Pierre Kamnitzer : *La Dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1976.
- Elleinstein, Jean, *Lettre ouverte aux Français de la République du Programme Commun*. Albin Michel, 1977.
- Elster, Jon, « Sour Grapes » in Amyarta Sen et Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond*, 1982 (cf. Sen) ; *Ulysses and the Sirens, Studies in Rationality and Irrationality*, Oxford University Press. A Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- Engels, Friedrich, « Letter to August Bebel » ; « The Origin of the Family, Private Property and the State » ; « Socialism : Utopian and Scientific », in Marx and Engels, *Selected Works in One Volume*, Moscou 1968. Traduction française d'œuvres choisies, cf. Marx.
- Fishkin, James, « Justice and Rationality : Some Objections to the Central Argument in Rawls' Theory », *American Political Science Review*, n° 69, 1975.
- Fogel, Robert William et Stanley L. Egerman, *Time on the Cross : The Economics of American Negro Slavery*, vol. 1, Boston, Little, 1974.
- Foster, J., *Class Struggle and the Industrial Revolution*, 1974.

- Frey, Bruno S. et F. Schneider, « A Politico-Economic Model of the United Kingdom », *Economic Journal*, n° 88, juin 1978.
- Friedman, David, *The Machinery of Freedom*. New York, Harper and Row, 1973. Traduction française : *Vers une société sans Etat*. Paris, les Belles Lettres, 1992.
- Friedman, Milton et L. J. Savage, « The Utility Analysis of Choices Involving Risk », in American Economic Association, *Readings in Price Theory*, 1953. Première publication dans le *Journal of Political Economy*, n° 56, 1948.
- Fry, G. K., *The Growth of Government, The Development of Ideas about the Role and Functions of Government in Great Britain*. Londres, F. Cass, 1979.
- Furet, François, *Penser la Révolution française*. Paris, Gallimard, 1978.
- Galbraith, J. Kenneth, et N. Salinger, *Almost Everyone's Guide to Economics*. Boston, Houghton Mifflin, 1979. Version française : *Tout savoir ou presque sur l'économie*, Paris, Seuil, 1981.
- Gaxotte, Pierre, *Apogée et chute de la royauté*, 1973, vol. 3.
- Ginsberg, Benjamin, *The Consequences of Consent. Elections, Citizen Control and Popular Acquiescence*. Reading, Massachusetts, 1982.
- Green, Thomas H., *Liberal Legislation and Freedom of Contract*, 1889.
- Guizot, François, *Histoire de la civilisation en Europe*. Réédition de 1985, Paris, Hachette.
- Hahn, Frank, « On Some Difficulties of the Utilitarian Economist », in Amyarta Sen et Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, 1982. (Cf. Sen).
- Halévy, Elie, *The Growth of Philosophical Radicalism*. Version française : *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., Paris, F. Alcan, 1901 et 1904.
- Hammond, P. J. « Utilitarianism, Uncertainty and Information », in Amyarta Sen et Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, 1982 (Cf. Sen).

- Hardin, Russell, *Collective Action*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.
- Hayek, Friedrich A., *The Constitution of Liberty*. Londres et New York, Routledge and Kegan Paul, 1960. Traduction française de Raoul Audouin et Jacques Gareilo : *La Constitution de la liberté*. Paris, LITEC, à paraître en 1994 ; *Law, Legislation and Liberty*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977-79. Traduction de Raoul Audouin : *Droit, législation et liberté*. Paris, PUF, 1980, 1981, 1983.
- Hexter, J. M., *On Historians*, 1979.
- Hirsch, Joachim, *Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals*, 1974.
- Hirschman, Albert O., *Exit, Voice and Loyalty, Responses to Declines in Firms, Organizations and States*, Harvard University Press, 1970. Traduction française : *Face au déclin des entreprises et des organisations*, Editions Ouvrières, 1972.
- Howard, Michael, *War in European History*, Londres et New York, Oxford University Press, 1976. Traduction française : *La guerre dans l'histoire de l'Occident*. Paris, Fayard, 1988.
- Jennings, Sir Ivor, *Party Politics*, vol. III. Cambridge University Press, 1962.
- Konrád, G et I. Szélenyi, *The Road of the Intellectuals to Class Power*. Brighton, Harvester Press, 1979. Traduit du hongrois par G. Kassai et P. Kende, *La marche au pouvoir des intellectuels : le cas des pays de l'Est*. Paris, Seuil, 1979.
- Kreps, David, Paul Milgrom, John Roberts et Robert Wilson, « Rational Co-operation in the Finitely Repeated Prisoners' Dilemma », *Journal of Economic Theory*, n° 27, 1982.
- Kurtz, « The Legitimation of Early Inchoate States » in Henri J. M. Claessen et Peter Skalnik (eds.), *The Study of the State*, La Haye, Mouton, 1981.

- Laurent, Alain, *Solidaire, si je le veux*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- Lénine, Vladimir I., « The State and Revolution », « The Immediate Task of the Soviet Government » in *Selected Works*, édition anglaise de 1958 des œuvres de Marx, Engels et Lénine. Moscou. Traductions françaises : *L'Etat et la Révolution*, édition en langue étrangère publiée à Moscou en 1958. *Que faire ? Les questions brûlantes de notre mouvement*. Paris, Editions Sociales, 1947.
- Lindblom, Charles E., *Politics and Markets, the World's Political-Economic Systems*. New York, Basic Books, 1977.
- Lipset, Seymour Martin, *Political Man, The Social Bases of Politics*. New York, Doubleday, 1960.
- Little, I. M. D., « Distributive Justice and the New International Order », in P. Oppenheimer (ed.) *Issues in International Economics*, 1981.
- Locke, John, *Deuxième traité du gouvernement civil*. Traduction française par Bernard Gilson, Paris, J. Vrin, 1967.
- McKisack, Mary, *The Fourteenth Century*, vol. V, *The Oxford History of England*, 1959. Oxford University Press.
- MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962. Traduction française par Michel Fuchs, *Critique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.
- March, J. G., « The Power of Power », in D. Easton, *Varieties of Political Theory*, 1966.
- Marcuse, Herbert, *An Essay on Liberation*, 1969. Traduction française par J. B. Grasset, *Vers la libération*. Paris, Editions de Minuit, 1969.
- Marx, Karl, « The Jewish Question », « Critique of the Gotha Programme » (1875), « The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte », in *Selected Works*, édition en langue anglaise de 1968, Moscou. « The Class Struggles in France », *Political Writings* (édition

- de 1975). *Capital* (édition de 1959). Traductions françaises : *La Question juive*, 1968 et 1971, Union Générale d'Éditions, Paris. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, Paris, 1963. *Les Luttes de classes en France, 1848-1850*, Editions Sociales, 1984. *Le Capital*, traduction de J. Roy, Paris, Editions Sociales, 1971.
- Mathias, P., *The First Industrial Nation, an Economic History of Britain, 1700-1914*. Londres, Methuen, 1969.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, édition présentée par A. D. Lindsay, *Representative Government*, 1910. Traduction française de M. Dupont-White, « La liberté » in *Le Gouvernement représentatif*, Paris, Guillaumin, 1865.
- Miller, Richard, « Rawls and Marxism », in *Reading Rawls*, recueil d'articles, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- Minogue, Kenneth R., *The Liberal Mind*, New York, Random House, 1968.
- Mises, Ludwig von, *L'action humaine*, Paris, PUF, 1985.
- Musgrave, R. A., *The Theory of Public Finance*. New York, Mac Graw Hill, 1959.
- Niskanen, William A., *Bureaucracy and Representative Government*. Chicago, Adline Atherton, 1971.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1974. Traduction française : *Anarchie, Etat et utopie*. Paris, Presses Universitaires de France, collection « Libre échange », 1988.
- Oakeshott, Michael, « Political Education », in Peter Laslett, (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1956.
- O'Connor, James, *The Fiscal Crisis of the State*. New York, St Martin's Press, 1973.
- Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action, Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965. Traduction française de M. Levi, *Logique de l'action collective*. Paris, PUF,

- 1978 ; *The Rise and Decline of Nations*, Yale University Press, 1982. Traduction française : *Grandeur et décadence des nations*. Paris, Bonnel, 1983.
- Pazner, E. A. et D. Schmeidler, « Egalitarian Equivalent Allocations : A New Concept of Economic Equity », *Quarterly Journal of Economics*, n° 92, novembre 1978.
- Pipes, Richard, *Russia Under the Old Régime*. Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1974.
- Plamenatz, John, *Man and Society, A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*. Londres, Longmans, 1963 ; *German Marxism and Russian Communism*. Londres, Longmans, 1954.
- Popper, Sir Karl R., *The Poverty of Historicism*. 2^e édition, Routledge, 1960. Traduction française de H. Rousseau : *Misère de l'historicisme*. Paris, Plon, 1956 ; *The Open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1962. Traduit par J. Bernard et P. Monod, *La société ouverte et ses ennemis*. Paris, Le Seuil, 1979.
- Rae, Douglas : ouvrage collectif, *Equalities*, Harvard, University Press, 1981.
- Rapoport, Anatol, « Prisoners' Dilemma — Recollections and Observations » in *Game Theory as a Theory of Conflict Resolution*. Boston, D. Keidel, 1974.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, 1972, Harvard University Press. Traduction française, *Théorie de la Justice*, Le Seuil, Paris, 1987 ; « Reply to Alexander and Musgrave », *Quarterly Journal of Economics*, 88, 1974.
- Rothbard, Murray, *Power and Market, Government and the Economy*. Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1970.
- Rothbard, Murray, *Economistes et charlatans*. Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Paris, Editions Sociales 1954.

- Ruehl-Gerstel, A., « Trotsky in Mexico », *Encounter*, avril 1982.
- Schelling, Thomas C., *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1960 ; 2^e édition, 1980.
- Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, 5^e édition, 1976. Traduction française de Gael Fain, *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Paris, Payot, 1954.
- Sen, Amartya, « Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount », *Quarterly Journal of Economics*, n° 81, 1967 ; *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco, Holden Day ; Edimbourg, Oliver and Boyd, 1970 ; *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Sen, Amartya et Bernard Williams, (eds.) ouvrage collectif, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Smale, J., « The Prisoner's Dilemma and Dynamical Systems Associated to Non-Co-operative Games », revue *Econometrica*, n° 48, 1980.
- Spencer, H., *Le droit d'ignorer l'Etat*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Spooner, Lysander, *Outrage à chefs d'Etat*. Paris, les Belles Lettres, 1992.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, 1953. Traduction française de M. Nathan et E. de Dampierre, *Droit naturel et histoire*. Paris, Plon, 1954.
- Talmon, J. L. *Origins of Totalitarian Democracy*, chapitre 1 de *The History of Totalitarian Democracy*. Londres, Secker and Warburg, 1960. Traduit par Paulette Fara, *Les Origines de la démocratie totalitaire*. Paris, Calmann-Lévy, 1966.
- Tawney, R. H., *Equality*, 1931, 4^e édition. Londres, G. Allen and Unwin, 1952.

- Taylor, Michael, *Anarchy and Co-operation*. Londres, G. Wiley, 1976.
- Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, réédition de 1967, Gallimard.
- Trotsky, Léon, *The Revolution Betrayed*, et *What is the Soviet Union and Where is it Going ?*, 5^e édition en langue anglaise de 1972. Traduit du russe par Victor Serge, *La Révolution trahie*, Grasset, 1937 ; *Discussion sur le programme de transition*, F. Maspero, 1972.
- Tullock, Gordon, « The New Theory of Corporations », in Erich Streißler (ed.) (ouvrage collectif) : *Roads to Freedom, Essays in Honour of F. A. von Hayek*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Varian, Hal R., « Equity, Envy and Efficiency », *Journal of Economic Theory*, n° 9, septembre 1974.
- Wallace, W., « The Pressure Group Phenomenon », in Brian Frost (ed.), *The Tactics of Pressure*, 1975.
- Waltz, Kenneth N., *Man, the State and War ; A Theoretical Analysis*. New York, Columbia Press University, 1959 et 1965.
- Weber, Max, *Essays in Sociology*. Routledge and Kegan Paul, traduction anglaise de Gerth et C. Wright, 1946.
- Wiles, P. J. D., *Economic Institutions Compared*. Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- Williams, Bernard, « The Idea of Equality », in P. Laslett et W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 1962.
- Wolff, Robert Paul, Barrington More Jr. et Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston, 1965. Traduction française de L. Roskopj et Luc Werbel : *Critique de la tolérance pure*. Paris, J. Didier, 1969.
- Wolff, Robert Paul, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of « A Theory of Justice »*. Princeton University Press, 1977.

Index

- Acton, Lord John Emerich
Edward Dalberg, Baron,
124, 167, 429.
- Altwater, Elmar, 419.
- Anarchie, Etat et utopie*, 231.
- Anti-Dühring*, 385, 386.
- Arrow, Kenneth J., 421.
- Attlee, Clement, 189.
- Auster, Richard, 449.
- Barber, Benjamin R., 426, 434.
- Barrot, Odilon, 118.
- Barry, Brian, 411, 425.
- Bartlett, Randall, 447.
- Basu, K. C., 424.
- Baumol, William J., 418, 424.
- Bentham, Jeremy, 3, 133, 136,
137, 138, 142.
- Berle, 393.
- Berlin, Isaiah, 255, 256, 257.
- Bismarck, Otto von, 121, 122.
- Bleichröder, 118.
- Bonaparte, Louis Napoléon, 77.
- Bonaparte, Napoléon, 43.
- Boudon, Raymond, 417, 453.
- Bourricaud, François, 417.
- Breton, Albert, 449.
- Bright, John, 116.
- Brittan, Samuel, 445.
- Buchanan, James M., 411.
- Bugeaud, 78.
- Burnham, James, 393.
- Calhoun, John Caldwell, 415.
- Caligula, 101.
- Carneiro, Robert, 411.
- Cassirer, Ernst, 417.
- Castlereagh, Robert S., 77.
- Catherine de Russie, 107.
- Chadwick, Edwin, 112, 113,
422.
- Chamberlain, Joseph, 168.
- Charles III d'Espagne, 189.
- Charles XII de Suède, 359.
- Chevalier, Michel, 119
- Chevènement, J.-P., 454.
- Clastres, Pierre, 27, 28, 413.
- Cobden, Richard, 77, 116, 119,
306.
- Cohn, Norman, 453.
- Colbert, J.-B., 119.
- Combination Acts*, 78, 82.
- Comité de salut public, 73, 101.
- Corn Laws*, 75.

- Daniels, Norman, 431.
 Deuxième Reich, 172, 359.
 Dewey, John, 158, 198, 425.
 Dicey, A.V., 136, 424.
 Downs, Anthony, 438.
 Edgeworth, Francis Y., 13, 205, 210, 212, 430.
 Elias, Norbert, 397, 456.
 Elleinstein, Jean, 450.
 Elster, Jon, 281, 421, 440.
 Engels, Friedrich, 2, 15, 68, 74, 75, 76, 77, 81, 254, 356, 385, 386, 415, 420, 437, 454.
 Etats-Unis, 188, 284.
 Fabiens (Association des), 122.
Factory Acts, 78, 113.
 Favre, Jules, 118.
 Ferry, Jules, 105, 118.
 Fishkin, James, 434.
 Foster, J., 421.
 France, 75, 100.
 Frédéric-Guillaume I^{er}, 239.
 Frédéric-Guillaume IV, 121.
 Frey, Bruno S., 449.
 Friedman, David, 421, 300.
 Friedman, Milton, 426, 429.
 Frost, Brian, 445.
 Fry, G. K., 423.
 Furet, François, 420.
 Galbraith, John K., 453.
 Gambetta, Léon, 118.
 Garfield, J. A., 45.
 Gaxotte, Pierre, 440.
Gewerbefreiheit, 32, 414.
 Ghana, 188.
Gilded Age, 45.
 Ginsberg, Benjamin, 105, 422.
 Giscard d'Estaing, Valéry, 354.
 Gladstone, William, 180, 359.
Gleichschaltung, 187, 381.
 « Glorieuse Révolution », 74.
 Grant, Ulysses S., 45.
 Green, Thomas H., 158, 160, 161, 424.
 Guillaume II, 123.
 Guizot, François, 77, 118, 277, 440.
 Halévy, Elie, 142, 424.
 Hamilton, Alexander, 45, 46.
 Hanna, Mark, 45.
 Hanovre (rois), 114.
 Hardin, Russell, 418, 444.
 Harding, W. G., 45.
 Hayek, Friedrich A., 168, 266, 426, 439, 442.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 69, 419.
 Henri II, 100.
 Henri III, 100.
 Hexter, J. H., 420.
 Hirsch, Joachim, 420.
 Hirschman, Albert O., 445.
 Hitler, Adolf, 163.
 Hobbes, Thomas, 3, 5, 49, 61-63, 72, 177, 356, 416.
 Hobhouse, Leonard, 158.
 Hoebel, E. A., 411.
Home Rule, 359.
 Honduras, 188.
 Honecker, Erich, 239.
 Huguenots, 100.
 Humboldt, Wilhelm von, 116, 277.
 Hume, David, 100.
 Ivan le Terrible, 101.
 Jacques II, 359, 416.
 Jennings, Ivor, 423.
 Joseph II, 108, 189.
 Kant, Emmanuel, 40.
Kathedersozialismus, 122.
 Khrouchtchev, Nikita S., 391.
 Kreps, David M., 418.
Kulturkampf, 359.
 Kurtz, Donald V., 422.
L'Ancien Régime et la Révolution, 43, 428, 447.
 Laignel, André, 440.
 Lassalle, Ferdinand, 77.
 Laurent, Alain, 306.

- Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 76.
 Lénine, Vladimir I., 2, 69, 71, 76, 365, 366, 370, 389, 420, 450.
 Lindblom, Charles, 430.
 Lincoln, Abraham, 124.
 Lipset, Seymour M., 426.
 Little, I. M. D., xviii, 204, 232, 425, 433.
 Lituanie, 100.
 Lobau, 78.
 Locke, John, 3, 30, 88, 416.
 Loi sur les pauvres, 112.
 Louis XV, 108.
 Louis XVI, 73.
 Louis-Philippe, 44, 73.
 Louvois, 119.
 Lukács, György, 451.
 Machault, J.-B., 119.
 Machiavel, Nicolas, 1.
 Mac Kinley, William, 123.
 Mac Pherson, C.B., 414.
 March, J. G., 442.
 Marcuse, Herbert, 419, 442.
 Marris, 393.
 Marshall, Alfred, 153, 159, 383, 439.
 Marx, Karl, 2, 15, 43, 68, 69, 71, 73, 76, 77, 120, 321, 359, 375, 398, 411, 415, 420, 437, 445, 456.
 Mathias, P., 446.
 Maupeou, 119.
 Mazarin, Jules, 100.
 Means, Gardiner, 393.
 Médicis, Côme de, 183.
 Melbourne, 44, 77.
 Metternich, Karl, Prince de, 44.
 Michels, Roberto, 388.
 Mill, John Stuart, 3, 117, 130, 261, 266, 277.
 Miller, Richard, 431.
 Mills, C. W., 393.
 Minogue, Kenneth, 428.
 Mises, Ludwig von, 206.
 Monarchie de Juillet, 45, 75, 119, 120.
 Mongolie extérieure, 188.
 Montesquieu, C. de, 276.
 Montgomery, 393.
 Moore, Barrington Jr., 419.
 Morgan, J. P., 118.
 Moynihan, Daniel P., 308.
 Musgrave, Robert A., 446.
 Napoléon, 119.
 Napoléon III, 76, 118.
 Necker, 111.
 Nietzsche, Friedrich, 45.
 Niskanen, William A., 449.
 Nozick, Robert, 226, 231, 268, 429, 431, 439, 441, 446.
 O'Connor, James, 376, 451.
 Oakeshott, Michael, 130, 423.
 Oastler, 115.
Obchtchina, 31.
 Olson, Mancur, 443.
On Liberty, 117.
 Orwell, George, 93.
Osthilfe, 77.
 Pareto, Vilfredo, 35, 66, 229, 341.
 Pazner, E. A., 439.
 Peel, Robert, 77.
 Penrose, Edith T., 393.
 Péreire, 118.
 Périer, Casimir, 77.
 Perón, Juan, 189, 358.
 Philadelphie, 278.
 Pierre le Grand, 359.
 Pigou, Arthur C., 13, 205, 210.
 Pipes, Richard, 420.
 Pitt, William, 278.
 Plamenatz, John, 30, 414, 455.
 Platon, 355.
 Pologne, 100, 199.
 Pompadour, Madame de, 331, 445.
 Popper, Karl R., 199, 423, 429.
 Poulantzas, Nikos, 421.

- Public Health Act*, 112.
 Rae, Douglas, 437.
 Rapoport, Anatol, 418.
 Rawls, John, 14, 208, 219, 221, 222, 224, 226, 228, 229, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 245, 248, 249, 412, 430, 431, 434.
Reform Act, 113.
Representative Government, 261.
 République Centrafricaine, 188.
 Révolution culturelle, 15, 269.
 Révolution française, 44.
 Richard II, 101.
 Richelieu, Alphonse, Cardinal de, 358.
 Robbins, Lord Lionel, 424.
 Robertson, Dennis, 155, 426.
 Roosevelt, Theodore, 123.
 Rothbard, Murray N., 421, 430.
 Rothschild, James de, 118.
 Roumanie, 188.
 Rousseau, Jean-Jacques, 4, 56, 72, 104, 177, 356, 417.
 Runciman, W. G., 437.
 Russie, 100.
 Ryle, Gilbert, 422.
 Sadler, 115.
 Salinger, Nicole, 455.
 Savage, L. J., 429.
 Schelling, Thomas C., 427.
 Schmeidler, D., 439.
 Schneider, F., 449.
 Schumpeter, Joseph Alois, 19, 159, 373, 451.
 Schwarzenberg, Félix, 78.
 Sen, Amartya Kumar, 204, 419, 428, 432.
 Shackle, G. L. S., 244.
 Shaftesbury, Lord, 115.
 Sieyès, Abbé de, 425.
 Silver, Morris, 449.
 Skalnik, Peter, 422.
 Soult, 78.
 Spencer, Herbert, 116, 306, 354.
 Staline, Joseph V., 390.
 Stein, Heinrich, 122.
 Stigler, George J., 321.
 Strauss, Leo, 61, 411, 418.
 Stuarts (rois), 31.
 Sumner, William Graham, 306.
 Szelényi, I., 451.
 Talmon, J. L., 428, 429.
 Tawney, R. H., 193, 428.
 Taylor, Michael, 411, 417, 418.
Teapot Dome, 45.
Théorie de la justice, 219, 245.
 Thibaudet, Albert, 120.
 Thiers, Adolphe, 118.
 Tocqueville, Alexis de, 6, 43, 116, 167, 217, 384, 428, 447.
 Troisième République, 119, 180.
 Trotsky, Léon D., 375, 390, 393, 452, 455.
 Tudors (rois), 31.
 Tullock, Gordon, 455.
 Tyler, Wat, 101.
 Ultramontains, 100.
 Varian, Hal R., 439.
Verein für Sozialpolitik, 122.
 Walpole, Robert, 44, 114.
 Waltz, Kenneth M., 417.
 Weber, Max, 96, 302, 422.
 Webster, Daniel, 415.
 Westminster, 278.
 Wiles, P. J. D., 454.
 Williams, Bernard, 421, 437.
 Wilson, Harold, 111.
 Wilson, Robert, 418.
 Wolff, Robert Paul, 66, 232, 419, 430.

Table

des

matières

<i>Préface de Pascal Salin</i>	IX
<i>Préface de l'édition originale</i>	XVII
<i>Préface à l'édition française</i>	XIX
<i>Introduction</i>	1

1. L'Etat capitaliste

Violence, obéissance, préférence	23
Le droit de propriété et le contrat	29
Les contours de l'Etat minimal	39
Si les Etats n'existaient pas, faudrait-il les inventer ?	46
Inventer l'Etat : le contrat social	50
Inventer l'Etat : l'instrument de la domination d'une classe	67
La boucle est bouclée ou : la fausse conscience ...	84

2. *L'Etat conflictuel*

Répression, légitimité et adhésion	95
La discrimination	111
L'autorisation de bricoler	127
La préférence révélée des gouvernements	137
La justice interpersonnelle	150
Les effets non délibérés de la production d'utilité et de justice interpersonnelles	166

3. *Les valeurs démocratiques*

L'interventionnisme et la démocratie	177
Vers l'utilité par l'égalité	203
Où la justice sociale foule aux pieds les contrats ..	218
L'égalitarisme, forme de prudence ?	234
L'amour de la symétrie	249
L'envie	266

4. *La redistribution*

Les constitutions « fixes »	273
L'achat d'une clientèle	286
La drogue de la redistribution	305
La hausse des prix	333
Le brassage à vide	340
Vers une théorie de l'Etat	355

5. *Le capitalisme d'Etat*

Que faire ?	365
L'Etat en tant que classe	385
De la plantation	398
<i>Notes</i>	411
<i>Bibliographie</i>	459
<i>Index</i>	469

*Ce volume
le neuvième
de la collection « Laissez faire »
publié aux Éditions Les Belles Lettres
et achevé d'imprimer
en décembre 1993
dans les ateliers
de Normandie Roto Impression s.a.
61250 Lonrai
N° d'imprimeur : 13-2582*

Déjà

parus

Murray Rothbard
L'éthique de la liberté

Alain Laurent
Solidaire, si je le veux

François Lefort
La France et son Droit

George Selgin
La théorie de la banque libre

Murray Rothbard
Économistes et charlatans

David Friedman
Vers une société sans État

Patrick Simon
La main invisible et le Droit

François Lefort
Le pouvoir d'entreprendre

A

paraître

Madsen Pirie
La micropolitique

Ludwig von Mises
*Fondements
de la science économique*

Bertrand Lemennicier
Bioéthique et liberté

Stephen Littlechild
L'imposture de l'économie mixte

Il est des livres – rares – dont on sort différent après les avoir lus. *L'État* d'Anthony de Jasay est de ceux-là. S'agit-il d'un plaidoyer supplémentaire pour ou contre l'État, d'une recherche sur les limites qu'il conviendrait d'apporter à l'action étatique, d'une synthèse des innombrables travaux qui ont pris l'État pour objet ? Ce livre n'est rien de tout cela. Il part d'une perspective fondamentalement nouvelle et qui consiste, en quelque sorte, à se placer à l'intérieur de l'État pour essayer de comprendre le phénomène étatique ou, plus précisément, son développement. (...)

Tous les thèmes de la politique moderne, qu'il s'agisse de la justice sociale, de l'égalité (des chances aussi bien que des résultats), de la démocratie, de la fiscalité, de la production publique, de l'économie mixte, sont ainsi passés au crible impitoyable d'une logique trop souvent bafouée par les autres auteurs.

Extrait de la préface de Pascal Salin

