

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE (ULM)  
Département de sciences sociales  
Année universitaire 2025-2026  
Florian Couveinhes Matsumoto

*Liberté, égalité et démocratie  
dans la pensée de Friedrich Hayek*

Document 1 : F. Hayek, *La constitution de la liberté*, trad. de l'anglais (américain) par R. Audouin et J. Garelo avec la coll. de G. Millière, avt-propos de J. Garelo, préf. de Ph. Nemo, Litec, coll. « L.I.B.E.R.A.L.I.A. – Economie et liberté », 1994 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise : 1960], pp. 10-21 (chap. 1 – Liberté, libertés), 30-38 (in chap. 2 – Vertus créatrices d'une civilisation libre), 69-74 (in chap. 5 – Responsabilité et liberté), pp. 83-99 (chap. 6 – Égalité, valeur, mérite)

Document 2 : F. Hayek, *Droit, législation et liberté – Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, trad. de R. Audouin, préf. de Ph. Nemo, PUF, coll. « Quadrige Grands textes », 2007 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise : 1973-1979], pp. 466-515 (in chap. 9 – Justice "sociale" ou distributive), 615-631 (in chap. 12 – Opinion majoritaire et démocratie contemporaine), 800-804 et 823-829 (in chap. 17 – Un modèle de constitution)



# Partie

## I

---

### La valeur de la liberté

*Tout au long de l'histoire, les orateurs et les poètes ont exalté la liberté,  
mais aucun d'entre eux ne nous a dit  
pourquoi la liberté est aussi importante.  
Notre attitude à ce sujet devrait dépendre du fait de savoir  
si nous considérons la civilisation comme fixe ou en mouvement...  
Dans une société en mouvement,  
toute restriction à la liberté  
réduit le nombre de choses qui sont essayées,  
et réduit donc le rythme du progrès.  
Dans une telle société, l'individu se voit accorder la liberté d'action  
non parce que celle-ci lui donne plus de satisfactions,  
mais parce que s'il est autorisé à suivre son chemin,  
il sera à même en moyenne de servir le reste d'entre nous  
mieux que s'il devait se conformer aux ordres que nous pourrions lui donner.*

*H.B. Phillips*

# Chapitre 1

---

## Liberté, libertés

*Le monde n'a jamais eu une bonne définition du mot liberté,  
et le peuple américain aujourd'hui en a justement grand besoin.  
Nous nous déclarons tous pour la liberté,  
mais en employant le même mot, nous ne voulons pas dire la même chose...  
Il y a là deux choses non seulement différentes mais incompatibles,  
nommées du même mot : liberté.*

*Abraham Lincoln*

### 1. La Liberté est absence de coercition

Nous nous intéressons, dans ce livre, à cette condition humaine particulière où la coercition de certains par d'autres se trouve réduite au minimum possible dans une société.

Cette situation, cet état de liberté, est désignée en anglais par deux mots : *liberty* et *freedom* (1). Ces deux mots sont utilisés aussi pour décrire bien d'autres choses agréables de la vie. Il serait donc assez stérile de débiter cet ouvrage en se demandant ce qu'ils signifient réellement. Il semblerait préférable d'explicitier d'abord la situation qu'évoquent ces mots dans notre esprit lorsque nous les utilisons, puis de donner d'autres significations de ces mêmes mots, dans la mesure où elles nous permettront de mieux éclairer la nôtre (2).

L'état de choses dans lequel un homme n'est pas soumis à la volonté arbitraire d'un autre, ou d'autres hommes (3) est souvent considéré comme un état de liberté « individuelle » ou « personnelle ». Chaque fois qu'il rencontrera le mot « liberté » (*freedom* en anglais), le lecteur saura que c'est à cela que nous nous référons. On utilise parfois dans le même sens

l'expression « liberté civile » (*civil liberty*) ; mais nous l'éviterons, car on est tenté de la confondre avec l'expression « liberté politique » - confusion inévitable du fait que « civil » et « politique » dérivent l'un d'un mot latin, l'autre d'un mot grec, qui ont le même sens (4).

Si sommaire que soit cette indication sur ce que nous entendrons par liberté, elle suffit à montrer que le mot désigne une situation dont l'homme vivant parmi ses semblables peut espérer s'approcher de très près, mais qu'il ne peut s'attendre à réaliser parfaitement... La mission d'une politique de liberté doit donc être de minimiser la coercition, ou ses effets dommageables, même si elle ne peut l'éliminer tout à fait.

Il se trouve que le sens que nous avons adopté paraît aussi être le sens originel de « liberté » (5). L'homme, ou au moins l'Européen, entre dans l'histoire sur la base d'une distinction en deux catégories : êtres libres et non libres. Cette distinction avait une signification très claire. La liberté de l'homme libre a pu varier profondément, mais seulement par degrés à l'intérieur d'une limite constituée par l'indépendance - dont ne jouissait absolument pas l'esclave. Etre homme libre a toujours signifié la possibilité d'agir selon ses propres décisions et projets, par contraste avec la position de celui qui était irrévocablement assujéti à la volonté d'un autre, qui par décision arbitraire pouvait le contraindre à agir (ou ne pas agir) de façon déterminée. L'expression traditionnelle pour décrire cette liberté-là a souvent été : « indépendance par rapport à la volonté arbitraire d'un autre ».

Cette définition la plus ancienne de la liberté a souvent été traitée de vulgaire ; mais quand on observe toute la confusion que les philosophes ont engendrée quand ils ont essayé de l'affiner ou de l'améliorer, nous sommes en droit de l'accepter telle quelle - et nous faisons bien. Plus important encore que son antériorité : cette définition a le mérite de se référer à une chose, et une chose seulement, à savoir un état qui est désirable pour des raisons différentes de celles qui nous font désirer d'autres choses appelées aussi « liberté ». Nous verrons qu'à strictement parler, ces diverses sortes de « libertés » ne sont pas des variétés d'une même espèce, mais des situations entièrement différentes, fréquemment en conflit entre elles, et qu'il faut donc tenir pour clairement distinctes. Bien que dans d'autres acceptions la liberté puisse légitimement se décliner en types différents (par exemple, les « libertés par rapport à » et les « libertés de »), dans le sens que nous adoptons ici, la liberté est une : elle peut varier en degré mais pas en nature.

Dans cette acception, la liberté se réfère à une relation des hommes avec leurs semblables (6), et elle est violée seulement lorsque des hommes recourent à la coercition envers autrui. Cela signifie en particulier que l'étendue des possibilités matérielles entre lesquelles une personne a le choix à un moment donné n'a pas d'effet direct sur sa qualité de personne libre. L'alpiniste en difficulté dans un passage où il ne voit qu'une seule manoeuvre capable de lui sauver la vie est incontestablement libre, bien que nous ne dirions pas qu'il a le choix. De même, la plupart des gens conservent

suffisamment la notion du sens originel du mot « libre » pour voir que si le grimpeur tombe dans une crevasse d'où il ne peut sortir seul, ce serait une métaphore abusive que de le dire « serf », ou « privé de liberté », ou « retenu captif » ; ce serait employer ces termes dans un sens étranger à celui qu'ils ont en matière de relations sociales (7).

Il est certes très important de savoir combien de modes de conduite s'offrent à une personne. Mais c'est une autre question que de savoir jusqu'où, en agissant, elle peut suivre ses propres intentions et ses propres plans, dans quelle mesure le schéma d'ensemble de sa conduite est conçu par elle-même, inspiré par des objectifs qu'elle poursuit de manière constante plutôt que par des nécessités suscitées par d'autres aux fins de la faire agir comme elles l'entendent. Savoir si cette personne agit librement ou non ne dépend pas de l'éventail des démarches qu'elle peut choisir, mais du fait de voir s'il lui est possible de décider selon ses intentions à elle, ou si quelqu'un d'autre est en mesure de manipuler sa situation de telle sorte qu'elle agira conformément aux volontés du manipulateur. La liberté implique donc que l'individu dispose de quelque sphère de décision privée, de quelques éléments de son environnement sur lesquels d'autres ne sauraient jouer.

Cette façon de concevoir la liberté ne peut être rendue plus précise qu'après l'examen du concept opposé : la coercition.

Maintenant que nous avons souligné pourquoi la liberté ainsi conçue est si importante, c'est à cet examen que nous allons procéder, de manière systématique. Mais auparavant nous allons entreprendre de cerner un peu plus précisément les contours de notre concept en l'isolant des autres significations que le mot liberté a revêtues. Celles-ci ont en commun avec le sens originel de désigner des situations que la plupart des hommes jugent désirables ; et il y a aussi des rapports entre elles qui expliquent pourquoi on les désigne toutes par le même mot (8). Notre tâche immédiate, néanmoins, doit être de mettre en relief les différences, aussi nettement que possible.

## **2. Ce qui en distingue la « liberté politique »**

La première acception du mot liberté avec laquelle nous devons comparer notre propre usage du mot est généralement reconnue comme distincte. C'est ce qui est communément appelé « liberté politique », c'est-à-dire la participation des hommes au choix de leur gouvernement, au processus de la législation, et au contrôle de l'administration. Elle est une transposition de notre concept à des groupes d'hommes considérés comme un tout, qui leur donnerait une liberté collective. Mais un peuple libre en ce sens-là n'est pas nécessairement un peuple d'hommes libres ; et il n'est pas nécessaire non plus que quelqu'un ait part à cette liberté collective pour être libre individuellement. On peut difficilement prétendre que les habitants du

District de Columbia, ou des étrangers résidant aux Etats-Unis, ou des mineurs qui n'ont pas droit de vote, soient privés de leur pleine liberté personnelle - bien que ces personnes n'aient pas la liberté politique (9).

Il serait absurde également de soutenir que les jeunes gens qui viennent juste d'entrer dans la vie active sont libres parce qu'ils ont donné leur assentiment à l'ordre social dans lequel ils sont nés : c'est un ordre pour lequel ils ne connaissent probablement pas d'alternative et qui ne saurait être modifié par eux (si leur génération pensait autrement que celle de leurs parents) qu'après qu'ils ont atteint l'âge mûr. Mais cela n'implique ni n'exige que ces jeunes gens soient asservis. La recherche d'un lien entre adhésion à l'ordre politique et liberté individuelle est l'une des sources de confusion habituelle sur la signification de la liberté. Bien entendu, chacun est fondé à « identifier la liberté... avec le processus de participation active aux pouvoirs publics et à la confection publique des lois » (10). Mais il doit être clair qu'une personne qui parle ainsi se réfère à une situation autre que celle que nous évoquons ici. Même si on admet la pratique qui consiste à employer le même mot pour évoquer des situations différentes, cela n'implique nullement que l'une soit un équivalent ou un substitut de l'autre (11).

Le risque de confusion, ici, est que cette pratique ignore le fait qu'une personne puisse s'engager, par son vote ou par contrat, à accepter une situation d'esclavage, et consentir ainsi à abandonner sa liberté au sens initial. On pourrait difficilement soutenir qu'un homme qui a volontairement, mais irrévocablement, vendu ses services pour de nombreuses années à une organisation militaire, comme la Légion étrangère, reste libre en notre sens du mot ; ou qu'on puisse dire libre, en ce sens, un jésuite qui conduit sa vie selon l'idéal du fondateur de son ordre et se considère comme « un cadavre qui n'a ni intelligence ni volonté » (12). Peut-être le fait que nous ayons vu des millions d'électeurs se placer dans la totale dépendance d'un tyran a-t-il fait comprendre à notre génération que choisir son propre gouvernement n'est pas forcément s'assurer la liberté. D'ailleurs, il semblerait que discuter de la valeur de la liberté serait vain, si tout régime approuvé par une population était, par définition, un régime de liberté.

L'application du concept de liberté à une collectivité, et non à des individus, est compréhensible lorsque nous parlons de la volonté d'un peuple de rejeter un joug étranger et de forger son propre destin. En ce sens, nous employons « liberté » pour signifier l'absence de contrainte sur un peuple comme un tout. Les partisans de la liberté individuelle ont généralement eu de la sympathie pour de telles aspirations à la liberté nationale, et cela a conduit à l'alliance constante, mais difficile, entre les mouvements libéraux et nationaux au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien que le concept d'indépendance nationale soit analogue à celui de liberté individuelle, il n'est néanmoins pas

identique, et la lutte pour assurer la première n'a pas toujours favorisé la seconde. L'indépendance a parfois conduit les gens à préférer un despote de leur propre race au gouvernement libéral d'une majorité étrangère ; et elle a souvent servi de prétexte à de brutales restrictions de la liberté individuelle de membres de minorités. Même si le désir de liberté en tant qu'individu, et le désir de liberté pour le groupe auquel on appartient peuvent souvent reposer sur des sentiments et émotions semblables, il reste nécessaire de séparer les deux conceptions.

### **3. Ce qui en distingue la « liberté intérieure »**

On donne un autre sens au mot « liberté » en lui adjoignant l'adjectif « intérieure » ou « métaphysique » (parfois aussi « subjective ») (13). L'idée est sans doute plus proche de celle de liberté individuelle et, de ce fait, on confond assez facilement l'une et l'autre. Ce qui est en question ici est le fait de savoir dans quelle mesure la personne est guidée dans ses actions par sa propre volonté réfléchie, par sa raison ou ses convictions constantes, plutôt que par une impulsion momentanée ou une réaction aux circonstances. Le contraire de « liberté intérieure » dès lors n'est pas la coercition par autrui, mais l'influence excessive des émotions momentanées ou l'insuffisance d'énergie morale ou intellectuelle. Si une personne ne parvient pas à effectuer ce qu'elle a décidé de faire après mûre réflexion, si ses intentions ou sa force de caractère la désertent au moment décisif et qu'elle renonce à ce qu'elle continue à désirer malgré tout, nous pouvons dire qu'elle est « captive », ou « esclave de ses passions ». Et nous pouvons occasionnellement employer de telles expressions en disant que l'ignorance ou la superstition empêchent les gens de faire ce qu'ils feraient s'ils étaient mieux éclairés, et ajouter que « la connaissance rend libre ».

Qu'une personne soit ou non capable de choisir intelligemment entre des possibilités, et de s'y tenir une fois son choix fait, est un problème distinct de celui de savoir si d'autres gens lui imposeront ou non leur volonté. Les deux problèmes ne sont évidemment pas sans liaison : selon la force de caractère des acteurs, les circonstances qui pour certains constituent une coercition, ne seraient pour d'autres que des difficultés ordinaires à surmonter. Dans cette mesure, la « liberté intérieure » et la liberté absence de coercition déterminent concurremment l'usage que la personne fera ou non de sa connaissance des choix possibles. La raison pour laquelle il reste très important de bien distinguer les deux est la relation qui existe entre le concept de « liberté intérieure » et la confusion philosophique fréquente concernant ce qu'on appelle la « libre volonté » (*freedom of the will*). Peu de croyances ont contribué davantage à discréditer l'idéal de liberté, que la conviction erronée

selon laquelle le déterminisme scientifique détruit le fondement de la responsabilité individuelle. Nous verrons plus loin (chapitre 5) ce qu'il en est. Ici, nous devons simplement mettre le lecteur en garde contre cette méprise spécifique, et contre le sophisme qui va de pair : nous ne sommes libres que si nous faisons ce qu'en un certain sens nous devrions faire.

#### **4. Ce n'est pas « le pouvoir de faire ce qu'on veut »**

Ces deux confusions entre la liberté individuelle et d'autres concepts appelés liberté, sont moins dangereuses qu'une troisième, que nous avons déjà brièvement évoquée : la liberté entendue comme « la possibilité physique de faire ce qui me plaît » (14), le pouvoir de satisfaire nos désirs, ou encore l'étendue des choix qui nous sont ouverts. Une « liberté » de ce genre apparaît dans les songes de nombre de gens, qui se figurent pouvoir voler, s'affranchir de la loi de gravité, être capables de se déplacer « libres comme l'oiseau » - ou bien pouvoir modifier les réalités environnantes selon leurs vœux.

Cet emploi métaphorique du mot est usité depuis fort longtemps, mais jusqu'à une époque assez récente, peu de gens confondaient sérieusement cette annulation de tout obstacle à nos désirs, cette « liberté » qui serait une omnipotence, avec la liberté individuelle qu'un ordre social quelconque peut procurer. Ce n'est qu'à partir du moment où cette confusion de sens a été délibérément adoptée par son inclusion dans les thèses socialistes, qu'elle est devenue dangereuse. Une fois admise cette identification de la liberté avec le pouvoir, il n'y a plus de limite aux sophismes par lesquels les attrait du mot « liberté » peuvent être utilisés à l'appui de mesures qui détruisent la liberté individuelle (15), plus de borne aux tricheries qui peuvent induire les gens, au nom de la liberté, à abdiquer leur liberté. Ce fut à l'aide de cette équivoque que la notion de pouvoir collectif sur les événements a été substituée à celle de liberté individuelle, et que dans les Etats totalitaires, la liberté a été supprimée au nom de la liberté.

Le passage du concept de liberté individuelle à celui de liberté-pouvoir a été facilité par la tradition philosophique qui a employé le mot « interdit » là où nous avons employé « coercition » dans notre définition de la liberté. Peut-être « interdit » serait à certains égards plus adéquat si on se rappelait toujours que, dans son sens propre, ce terme implique l'action d'un agent humain vecteur d'interdiction (16). Dans cette perspective, le mot nous rappelle opportunément que les atteintes à la liberté consistent largement à empêcher des gens de faire des choses, tandis que « coercition » souligne qu'on les force à faire telle autre chose. L'un et l'autre aspect sont d'importance égale : pour être précis, nous devrions probablement définir la liberté comme l'absence d'interdit et de coercition (17). Malheureusement,

ces termes ont aussi été employés à propos d'influences sur les actions humaines qui n'émanent pas d'autres hommes ; et il n'est que trop facile en définissant la liberté de passer d'une définition en termes d'absence d'interdits à une définition en termes d'absence de tous obstacles à la réalisation de nos aspirations (18), voire d'« absence de gêne extérieure » (19). Ce qui revient à interpréter celle-ci comme : pouvoir effectif de faire n'importe quoi qui nous convienne.

Cette réinterprétation de la liberté est particulièrement lourde de menaces parce que son usage a pénétré profondément certains pays où, dans les faits, la liberté individuelle reste largement préservée. Aux Etats-Unis, elle s'est trouvée communément admise comme le fondement de la philosophie politique dominante des cercles dits « libéraux ».

Des « progressistes » dont l'influence intellectuelle est aussi reconnue par leurs pairs que J. R. Commons (20) et John Dewey ont répandu une idéologie dans laquelle « la liberté est pouvoir, pouvoir effectif de faire des choses déterminées » et « réclamer la liberté, c'est réclamer le pouvoir » (21), alors que l'absence de coercition est seulement « la face négative de la liberté » et « n'a de valeur que comme moyen d'accéder à la Liberté qui est pouvoir » (22).

## **5. Ces deux concepts sont incommensurables**

Confondre la liberté-pouvoir et la liberté au sens originel conduit inéluctablement à assimiler liberté à richesse (23), et cela ouvre la possibilité d'exploiter toute la séduction que possède le mot de liberté à l'appui d'une exigence de redistribution de la richesse. Pourtant, bien que liberté et richesse soient, l'une et l'autre, de bonnes choses, et que souvent il nous faille avoir les deux pour nous procurer ce que nous désirons, elles n'en demeurent pas moins différentes. Que je sois ou non mon propre maître et puisse suivre mon propre choix est une chose, et que les options qui me sont ouvertes soient nombreuses ou restreintes en est une autre, entièrement différente. Le courtisan qui vit dans le giron de l'opulence, mais doit obéir au doigt et à l'oeil au prince peut être moins libre qu'un pauvre paysan ou artisan, moins à même de vivre sa propre vie et de choisir ses propres occasions de se rendre utile. De même, le général commandant une armée, ou le directeur d'un vaste programme de travaux publics, peut exercer d'énormes pouvoirs qui à certains égards sont absolument impossibles à contrôler - et cependant se trouver moins libre, plus exposé à devoir modifier ses objectifs et ses plans sur un ordre venu de plus haut, moins apte à changer sa propre existence ou à décider de ce qui lui importe le plus, que ne le sont les plus pauvres des laboureurs ou des bergers.



Si on veut apporter quelque clarté dans la discussion sur la liberté, la définition de celle-ci ne doit pas dépendre du fait que tout le monde considère ou non ce genre de liberté-là comme une bonne chose. Il est probable qu'il y a des gens qui n'apprécient pas la liberté qui nous intéresse, qui ne peuvent pas voir les grands bienfaits qu'elle leur procure, et qui sont disposés à la troquer contre d'autres avantages ; il se peut même que l'obligation d'agir selon leurs propres plans et décisions soit ressentie par eux comme un fardeau plutôt qu'un avantage. Mais la liberté peut être désirable, même si ce n'est pas tout un chacun qui en bénéficie. Nous aurons certes à voir si le bienfait tiré de la liberté par la majorité dépend de l'usage que font les gens des occasions qu'elle leur donne ; et si l'apologie de la liberté repose réellement sur le désir qu'en ont la plupart des individus. Il se peut fort bien que les bienfaits procurés par la liberté ne soient pas ceux que lui reconnaît la majorité des gens ; il se peut même que la liberté soit bienfaisante autant par la discipline qu'elle impose, que par ses avantages plus visibles.

Par-dessus tout, cependant, il nous faut admettre qu'on peut être libre et pourtant misérable. La liberté ne signifie pas abondance de bonnes choses (24), ni absence de tous maux. Il est vrai qu'être libre peut signifier libre de mourir de faim, de commettre des erreurs coûteuses, ou d'encourir des dangers mortels. Au sens où nous employons le terme, le vagabond sans un sou qui mène une existence précaire faite d'improvisations incessantes est incontestablement plus libre que le soldat du contingent qui jouit d'une sécurité et d'un confort relatifs. Mais si la liberté peut donc ne pas toujours paraître préférable à d'autres biens, elle représente néanmoins un bien particulier qui doit avoir un nom particulier. Et bien que « liberté politique » et « liberté intérieure » soient des emplois spéciaux du terme consacrés par leur ancienneté, et puissent, moyennant quelques précautions, ne pas provoquer de confusion, on peut se demander si on doit longtemps encore tolérer de parler de « liberté » au sens de « pouvoir ».

En tout cas, il faut absolument s'interdire de penser que, puisque nous employons le même mot, ces « libertés » sont des espèces diverses d'un même genre. C'est là une source de dangereuses sottises, un piège verbal qui conduit aux plus absurdes conclusions (25). La liberté-pouvoir, la liberté politique, et la liberté intérieure ne sont pas des situations du même ordre que la liberté individuelle : nous ne pouvons pas, en sacrifiant un peu de l'une pour avoir plus d'une autre, gagner au total quelque commune composante de liberté. Nous pouvons, bien sûr, gagner un avantage matériel en échange d'un autre avantage matériel. Mais suggérer qu'il y ait un élément commun dans les avantages échangés nous permettant de parler de l'effet qu'un tel troc aurait sur la liberté, c'est pur obscurantisme, réalisme philosophique de la pire espèce. Ce n'est pas parce que nous appelons d'un même nom les deux situations qu'il doit y avoir entre elles un même élément. Nous les désirons pour des raisons très différentes, et leur présence ou leur absence a des effets

différents. Si nous sommes réduits à choisir entre elles, nous ne pouvons trancher en prenant en compte un accroissement global de liberté, mais seulement en décidant quelle est, parmi ces différentes situations créées, celle que nous apprécions le plus.

## **6. Liberté et servitude**

Il est souvent objecté que notre conception de la liberté est simplement négative (26). Cela est vrai, au sens où la paix est un concept négatif, tout comme : sécurité, tranquillité, absence d'obstacle particulier ou de mal quelconque. C'est à cette catégorie de concepts que la liberté appartient : elle veut dire absence de cet obstacle bien précis qu'est la coercition exercée par autrui. Elle ne devient positive que par l'usage que nous en faisons. Elle ne nous garantit aucune perspective spécifique, mais nous laisse décider de l'exploitation que nous ferons des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons.

Si les utilisations de la liberté sont nombreuses, la liberté, néanmoins, est une. « Les libertés » n'apparaissent que si manque la liberté : ce sont des privilèges déterminés, des exemptions que des groupes ou des individus peuvent acquérir tandis que le reste est plus ou moins privé de liberté. Historiquement, le sentier de la liberté est passé par la constitution de franchises particulières. Mais que tel ou tel ait permission de faire telle ou telle chose n'est pas liberté, même si on peut appeler cela « une liberté » ; et bien que la liberté soit compatible avec une interdiction de faire certaines choses, elle n'existe pas si on doit requérir la permission de faire la majeure partie de ce dont on est capable. La différence entre la liberté et des libertés est celle qui existe entre la situation où tout ce que n'interdisent pas des règles générales est permis, et la situation où tout ce qui n'est pas explicitement permis est interdit.

Si nous regardons à nouveau le contraste élémentaire entre liberté et esclavage, nous voyons clairement que le caractère négatif de la liberté n'en diminue aucunement la valeur. Nous avons déjà noté que le sens dans lequel nous employons le mot est celui-là même qu'il avait à l'origine. Pour fixer les idées, jetons un coup d'oeil sur ce qu'était à l'époque la vraie différence entre le sort de l'homme libre et celui de l'esclave. Nous savons beaucoup de choses à ce sujet, du moins en ce qui concerne la plus ancienne des communautés libres - les cités de la Grèce antique. Les nombreux décrets sur l'affranchissement des esclaves qui ont été trouvés nous donnent une image nette de l'essentiel. Il y avait quatre droits que l'accession au statut d'homme libre conférait régulièrement. Le décret de manumission donnait de manière générale à l'affranchi premièrement, « le statut légal de membre protégé de la

communauté » ; deuxièmement, « l'immunité d'arrestation arbitraire » ; troisièmement, « le droit de se livrer à toute activité de son choix » ; et, quatrièmement, « le droit de se déplacer comme il l'entend » (27).

Cette liste contient la majeure partie de ce qui, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, sera considéré comme les conditions essentielles de la liberté. Si elle ne mentionne pas le droit de propriété, c'est parce que même l'esclave n'en était pas privé (28). Ainsi complétée, la liste contient tous les éléments nécessaires à protéger l'individu contre la coercition. Mais il n'y est pas question des autres libertés que nous avons examinées, sans parler des « nouvelles libertés » qui ont été dernièrement proposées comme succédanés de la liberté. A l'évidence, un esclave ne peut devenir libre s'il n'obtient que le droit de vote, et aucun degré de « liberté intérieure » ne peut non plus faire de lui autre chose qu'un esclave - quelque effort qu'aient fait des philosophes idéalistes pour nous persuader du contraire. Aucun degré de luxe ou de confort, aucun pouvoir qu'il puisse avoir sur d'autres hommes, ou sur les ressources de la nature, ne peuvent non plus altérer sa dépendance à l'égard de la volonté de son maître. Si par contre il n'est soumis qu'aux mêmes lois que tous ses concitoyens, s'il est exempt de détention arbitraire et libre de choisir son travail, si enfin il lui est loisible de posséder et d'acquérir de la propriété, aucun autre homme ou groupe ne peut le forcer à lui obéir contre son gré.

## **7. Liberté, coercition et droit**

Notre définition de la liberté dépend de la signification du concept de coercition et ne sera précise que lorsque nous aurons précisément défini ce dernier. En fait, nous aurons également à donner un sens plus exact à certaines idées qui lui sont étroitement associées, en particulier l'idée d'arbitraire et celle de règles générales ou lois. Logiquement, nous devrions les analyser avec autant de soin ; peu ou prou nous n'y échapperons pas. Mais avant de demander au lecteur de nous suivre plus avant dans cette tâche, qui peut paraître ingrate, consistant à élucider le sens précis des mots, nous devons nous efforcer d'expliquer pourquoi la liberté que nous avons définie est d'une si grande importance. Nous ne reprendrons donc notre effort de précision qu'au début de la deuxième partie de ce livre, où nous devons examiner les aspects juridiques d'un régime de liberté. Au point où nous sommes, quelques observations anticipant sur les résultats de notre travail plus systématique devraient suffire. Dans leur formulation brève, elles sembleront nécessairement un peu dogmatiques et devront être justifiées plus tard.

Par coercition nous entendons le fait qu'une personne soit tributaire d'un environnement et de circonstances tellement contrôlés par une autre qu'elle

est obligée, pour éviter un dommage plus grand, d'agir non pas en conformité avec son propre plan, mais au service des fins de l'autre personne. Dans cette situation où elle est forcée par une autre, la personne n'est plus à même de se servir de son intelligence et de sa connaissance ni de suivre ses propres objectifs ou croyances ; son autonomie se limite en fait à choisir le moindre mal. La coercition est un mal précisément parce qu'elle prive l'individu de sa qualité de personne susceptible de penser et de juger, et le réduit au rang de simple instrument dans la poursuite des objectifs de quelqu'un d'autre. L'action libre, dans laquelle une personne vise ses propres buts selon les moyens que lui indique son information propre, doit s'appuyer sur des données qui n'ont pu être modelées à volonté par quelqu'un d'autre. L'action libre suppose au départ l'existence d'une sphère connue dans laquelle les événements ne puissent être façonnés par un autre au point qu'il n'y ait plus d'autre choix que celui qu'impose cet autre.

Toutefois, la coercition ne saurait être totalement évitée, dans la mesure où le seul moyen de l'empêcher consiste à menacer de l'employer (29). La société libre s'est attaquée à ce problème en conférant le monopole de l'emploi de la coercition à l'Etat (30), et en essayant de limiter ce pouvoir de l'Etat aux cas où il s'agit d'empêcher des particuliers d'en user. Pour que cela devienne possible, il faut que l'Etat protège des sphères reconnues comme privées, où les individus soient à l'abri d'immixtions d'autres personnes ; il faut que ces sphères privées soient délimitées, non par assignations spéciales, mais par la création d'une situation où l'individu puisse déterminer sa propre sphère en se fondant sur des règles connues ; et ces règles doivent lui dire ce que le pouvoir fera dans les divers types de conjonctures.

La coercition, dont les pouvoirs publics doivent disposer dans le but ainsi défini, se trouve réduite au minimum et rendue aussi peu dangereuse que possible par le fait qu'elle est enserrée dans des règles générales clairement connues. De la sorte, dans la plupart des cas un individu ne s'expose à la subir que s'il s'est mis lui-même dans une situation où il sait pertinemment qu'il la subira. Même là où la coercition ne peut être évitée, elle est débarrassée de ses conséquences les plus nuisibles en se trouvant réduite à des obligations limitées et prévisibles ou, au moins, indépendantes de la décision arbitraire de tiers. Rendue impersonnelle et dépendante de règles générales abstraites dont l'effet sur les individus ne pouvait être prévu au moment où elles ont été établies, l'action coercitive du gouvernement devient une donnée sur laquelle l'individu peut baser ses propres plans. La coercition conforme à des règles connues, et qui généralement ne pèse que sur ceux qui s'y sont exposés sciemment, devient alors un instrument au service des individus à la recherche de leurs propres fins, et non plus un moyen de les obliger à servir les fins d'autrui.

## **4. Justification de la liberté individuelle**

Il va être, sur ces bases, facile de comprendre la principale proposition de ce chapitre. Elle est que la justification de la liberté individuelle se fonde principalement sur le constat de notre inévitable ignorance concernant un grand nombre des facteurs dont dépend la possibilité de réaliser la plupart de nos objectifs, ainsi que notre bien-être (10).

S'il y avait des hommes omniscients, si nous pouvions connaître tout ce qui affecte non seulement l'accomplissement de nos souhaits présents, mais aussi ce que seront nos besoins et désirs à venir, il n'y aurait guère de raisons de plaider pour la liberté. Et, en retour, la liberté de l'individu rendrait évidemment impossible toute prévision complète. La liberté est essentielle afin de laisser de la place à l'imprévisible, à ce que nul ne peut prédire ; nous la réclamons parce que nous avons appris à en attendre l'occasion favorable à la réalisation de la plupart de nos objectifs. C'est parce que l'individu connaît si peu de choses, en particulier parce que nous ne savons que rarement lequel d'entre nous connaît le mieux, que nous comptons sur les efforts indépendants et concurrents de gens nombreux pour provoquer l'émergence de ce que nous ne manquerons pas d'apprécier quand nous le verrons.

Si humiliant que ce soit pour la vanité humaine, nous devons reconnaître que le progrès et même le simple maintien de la civilisation reposent sur l'irruption la plus fréquente possible de faits imprévus (11). Ces accidents se produisent par la combinaison de connaissances et d'attitudes, de talents et d'habitudes, acquises par des particuliers, et aussi quand des personnes compétentes se trouvent en face de circonstances spéciales qu'elles se sont préparées à affronter. Notre inéluctable ignorance de tant de choses signifie qu'il nous faut compter largement avec la probabilité et le hasard.

Il est bien sûr vrai que, dans la vie sociale comme dans la vie individuelle, les accidents favorables ne se produisent pas tout à fait par hasard. Nous devons nous y préparer (12). Mais, pour autant, ils demeurent dès lors, et ne se transforment pas en certitudes ; ils impliquent des risques à prendre délibérément, la malchance éventuelle d'individus ou de groupes aussi dignes de réussir que d'autres qui prospéreront, l'éventualité même d'échec grave ou de rechute pour la plupart, et, pour seule contrepartie, une probabilité élevée de profit net. Tout ce que nous pouvons faire est augmenter les chances qu'une heureuse rencontre entre implication personnelle et circonstances débouche sur l'émergence d'un nouvel instrument ou sur l'amélioration d'un ancien, et veiller à ce que les perspectives d'innovations de ce genre soient rapidement connues de ceux qui sont capables d'en tirer parti.

Toutes les théories politiques supposent, évidemment, que la plupart des individus sont très ignorants. Celles qui plaident pour la liberté diffèrent des autres en ceci qu'elles comptent parmi les ignorants aussi bien leurs adeptes

que les plus sages. En regard de la masse totale de connaissance continuellement utilisée dans le cours d'une civilisation dynamique, l'écart entre ce que sait le plus sage et ce que peut employer délibérément l'individu le plus ignorant est relativement insignifiant.

L'argument classique en faveur de la tolérance formulé par John Milton et John Locke, puis repris par John Stuart Mill et Walter Bagehot, est fondé, bien entendu, sur cette reconnaissance de l'ignorance qui est la nôtre. C'est à une application particulière de principes généraux qu'une vue non rationaliste de la façon dont fonctionne notre esprit ouvre la porte. Nous verrons tout au long de ce livre que, même si nous n'en sommes pas conscients, toutes les institutions de liberté sont des adaptations à ce fait fondamental qu'est l'ignorance ; ce sont des adaptations aux aléas et aux probabilités, et non à des certitudes. La certitude ne peut être obtenue dans les affaires humaines ; c'est pourquoi si nous voulons faire le meilleur usage possible du peu de connaissances que nous avons, il nous faut adhérer à des règles dont l'expérience a montré qu'elles sont globalement satisfaisantes ; encore que nous ne sachions pas, dans chaque cas concret, quelle conséquence découlera de notre obéissance auxdites règles (13).

## **5. La liberté en tant qu'ouverture aux inventeurs inconnus**

L'homme s'instruit de ses espoirs envolés. Il va de soi que ce n'est pas une excuse pour rajouter à l'imprévisibilité des événements l'intervention d'institutions humaines stupides. Dans toute la mesure du possible, il nous faut améliorer les institutions pour accroître les chances de prévision. Par-dessus tout cependant, nous devrions fournir le maximum de facilités pour que des inconnus apprennent de faits que nous-mêmes ignorons encore et qu'ils puissent s'en servir dans leurs actions de ce qu'ils ont appris.

C'est par les efforts mutuellement ajustés de gens nombreux, que sont utilisées davantage de connaissances qu'aucun individu n'en possède ou qu'il n'est possible d'en maîtriser intellectuellement ; et c'est par cette utilisation de connaissances dispersées que des choses peuvent être accomplies qu'aucun esprit isolé ne peut prévoir. C'est parce que la liberté signifie absence du contrôle des efforts individuels qu'une société libre peut compter sur un savoir bien plus vaste que celui que pourrait comprendre le législateur le plus sage.

Puisque nous plaidons pour la liberté à partir de ces principes, il s'ensuit que la liberté ne nous servira à rien si nous la réservons à ces situations particulières pour lesquelles nous savons qu'elle marche bien. Si nous savions quel usage précis devrait être fait de la liberté, il n'y aurait pas de discussion à son sujet. Pour récolter les bienfaits de la liberté, pour obtenir les

développements imprévus dont elle nous fournira l'occasion, nous devons accepter qu'elle soit assurée même quand certains en feront des usages qui nous semblent peu désirables. Le fait qu'on se serve mal de la liberté individuelle n'est pas une raison pour la restreindre. Liberté signifie nécessairement que bien des choses auront lieu qui ne nous plairont pas. Notre foi dans la liberté ne repose pas sur des résultats prévisibles dans des circonstances particulières, mais sur le pari confiant de la voir, globalement, libérer davantage de forces pour le bien que pour le mal.

Il s'ensuit également que l'importance pour nous de disposer de la liberté de faire quelque chose n'a rien à voir avec la possibilité que nous-même, ou la majorité des gens, en fassions effectivement usage. N'octroyer de liberté que celle que tous peuvent exercer, c'est se tromper complètement sur la fonction de la liberté. La liberté dont un seul homme sur un million se servira peut être plus importante pour la société, et plus bienfaisante pour la majorité, qu'aucune des facultés dont nous usons tous (14).

On pourrait même dire que moins il est probable que soit utilisée la liberté de faire une chose, et plus elle sera précieuse pour la société dans son ensemble. Moins fréquente est l'occasion, plus il est grave de la manquer quand elle se présente, car l'expérience qu'elle recèle sera presque unique. Il se peut également que la majorité ne soit pas intéressée directement à la plupart des choses importantes que toute personne devrait être libre de faire. C'est parce que nous ne savons pas comment les individus useront de leur liberté, qu'il est si important qu'ils l'aient. S'il n'en était ainsi, les résultats de la liberté pourraient être obtenus par une décision de la majorité quant à ce qui doit être fait par les individus. Et l'action majoritaire est forcément cantonnée dans ce qui a déjà été tenté et vérifié pour des questions où un accord a déjà été obtenu dans ce processus de décision que précèdent nécessairement expériences diverses et actions d'individus différents.

Les avantages que je tire de la liberté sont ainsi largement les résultats d'utilisations de la liberté par d'autres, et, surtout d'utilisations que je n'aurais pu en faire. Le plus important pour moi n'est donc pas nécessairement la liberté que je puis moi-même exercer. Il est certainement plus précieux que tout puisse être tenté par quelqu'un, plutôt que tous puissent faire la même chose. Ce n'est pas parce que nous aimons faire quelque chose, ni parce que nous tenons une liberté spécifique pour essentielle à notre bonheur, que nous avons un titre à être libres. Même si c'est un allié utile, l'instinct qui nous fait nous révolter contre toute contrainte physique n'est pas toujours un guide sûr pour justifier ou délimiter la liberté. Ce qui est important n'est pas telle liberté que personnellement je souhaiterais exercer, mais telle liberté dont une personne peut avoir besoin en vue de faire des choses avantageuses pour la société. La liberté ainsi conçue, nous ne pouvons la garantir à la personne inconnue en question qu'en la donnant à toutes.

Les bienfaits de la liberté ne sont donc pas réservés à celui qui est libre - ou pour être plus précis encore : un homme ne bénéficie pas seulement des

attributs de la liberté dont il jouit lui-même. Il ne fait pas de doute que, dans l'histoire, des majorités assujetties ont profité de l'existence de minorités libres, ni qu'aujourd'hui des sociétés non libres profitent de ce qu'elles reçoivent et apprennent de celles qui sont libres. Naturellement, les bienfaits qui dérivent pour nous de la liberté des autres grandissent lorsque le nombre de ceux qui peuvent exercer la liberté s'accroît. Le plaidoyer pour la liberté de quelques-uns s'applique donc à la liberté de tous. Mais il est quand même meilleur pour tous que quelques-uns soient libres plutôt que personne ne le soit ; et il est meilleur aussi que beaucoup jouissent d'une pleine liberté, plutôt que tous n'aient qu'une liberté restreinte. A cet égard, l'importance de la liberté de faire une certaine chose n'a rien à voir avec le nombre de gens qui veulent faire cette chose ; l'importance peut même être inversement proportionnelle au nombre. Cela implique notamment que la société peut être enserrée dans de nombreuses entraves, sans que la majorité se rende compte de ce que la liberté a été notablement amputée. Si nous acceptons au départ l'idée que la seule pratique de la liberté qui compte est celle de la majorité, nous ne pourrions créer qu'une société stagnante, présentant toutes les caractéristiques de la servitude.

## **6. Liberté de pensée et liberté d'action**

Les nouveautés inattendues qui constamment émergent dans le processus d'adaptation consisteront d'abord en de nouveaux agencements et de nouveaux schémas selon lesquels se coordonnent les efforts de différents individus, et en de nouvelles constellations dans l'utilisation des ressources ; tout cela, par nature, sera aussi temporaire que les situations particulières qui l'auront suscité. Il y aura, ensuite, modifications des outils et des institutions ajustées aux nouvelles circonstances. Quelques-unes seront des adaptations temporaires répondant aux exigences du moment, tandis que d'autres seront des améliorations augmentant la souplesse d'utilisation des instruments et des procédés, et pour cela seront conservées. Ces dernières seront en meilleure harmonie non seulement avec les données du milieu de l'époque, mais aussi avec des traits permanents de notre environnement. Dans de telles « formations spontanées » (15) s'intègre une perception des lois générales qui gouvernent la nature. Grâce à cette incorporation cumulative d'expériences dans des instruments et des formes d'action, il se produit une extension du savoir explicite, une germination de règles génériques explicites qui peuvent se diffuser de personne à personne à travers le langage courant.

Ce processus par lequel émerge le nouveau est plus aisément compris dans la sphère intellectuelle, où les résultats sont des idées nouvelles. C'est dans ce domaine que la plupart d'entre nous percevons directement au moins quelques-uns des pas en avant réalisés par des individus, c'est aussi dans ce



domaine que nous sommes nécessairement au courant de ce qui se produit et que, par conséquent, nous reconnaissons généralement la nécessité de la liberté. La majorité des savants se rendent compte de l'impossibilité de planifier l'avancée de la connaissance, car il s'agit là d'un voyage dans l'inconnu (la recherche est cela même), et qu'on y est en une large mesure tributaire des errances du génie ainsi que des circonstances ; ils savent qu'un progrès scientifique sera, comme l'idée neuve qui surgit dans un esprit individuel, le résultat d'une combinaison de conceptions, d'habitudes, et de détails contingents que la société fournit à une personne donnée, le résultat tout autant d'imprévus heureux que d'efforts systématiques.

Etant donné que, dans la sphère intellectuelle, nous sommes relativement plus conscients de ce que les progrès doivent à l'imprévu et au fortuit, nous avons tendance à surestimer l'importance de la liberté de la recherche, et à méconnaître l'importance de la liberté de l'*action concrète*. Or, la liberté de recherche, la foi dans la liberté d'expression et de discussion, dont l'importance est largement comprise, n'ont leur fonction que dans la dernière phase de ce processus par lequel des vérités nouvelles sont découvertes. Exalter la valeur de la liberté intellectuelle au détriment de la liberté de faire des choses équivaldrait à prendre le couronnement d'un édifice pour sa totalité. Si nous avons des idées neuves à discuter, des vues nouvelles à ajuster, c'est qu'elles surgissent des efforts d'individus aux prises avec des circonstances changeantes, et qui dans leurs tâches concrètes se servent des nouveaux instruments et procédés dont ils sont instruits.

La part non intellectuelle de ce processus - la formation du milieu matériel modifié dans lequel apparaît le nouveau - requiert, pour être comprise et appréciée, un bien plus grand effort d'imagination que les facteurs impliqués dans la part intellectuelle du processus. Tandis que nous sommes parfois capables de retracer le processus intellectuel qui a conduit à une idée neuve, il est très rare que nous puissions reconstituer l'enchaînement et la combinaison de ces apports qui n'ont pas conduit à l'acquisition d'un savoir explicite ; il est très rare que nous puissions reconstituer la série des habitudes favorables et des talents employés, des commodités et occasions fortuites, et le contexte spécifique des principaux acteurs, qui ont permis ce résultat favorable. Notre effort vers la compréhension de cette partie du processus ne peut guère aller au-delà de la construction des modèles simplifiés montrant le genre de forces qui sont en jeu, et de la mise au jour du principe général plutôt que du caractère spécifique des influences qui ont opéré (16). Les hommes ne se soucient que de ce qu'ils connaissent ; c'est pourquoi ceux des aspects qui, pendant que le processus s'effectue, ne sont connus consciemment de personne, sont d'ordinaire négligés et peut-être même ne pourront jamais être retracés dans le détail.

En fait, ces aspects inconscients ne sont pas seulement négligés, mais traités souvent comme un obstacle plutôt que comme un apport ou une condition essentielle. Dans la mesure où ils ne sont pas « rationnels », au sens

d'éléments explicites de nos raisonnements, on les considère aisément comme irrationnels, au sens de facteurs contraires à l'action intelligente. Pourtant, s'il est vrai que dans ce qui affecte nos actions, il y a beaucoup d'irrationnel en ce dernier sens, nombre de « simples habitudes » et d'institutions « dénuées de signification », que nous utilisons comme allant de soi dans nos actions, conditionnent essentiellement la réussite de ce que nous entreprenons ; ce sont des adaptations de la société qui se poursuivent constamment et dont dépend l'étendue de ce que nous pouvons réaliser. Il reste important de détecter leurs failles, mais nous ne pourrions un seul instant continuer notre chemin sans nous appuyer continuellement sur elles.

Nous avons appris à organiser notre journée, à nous vêtir, à manger, à disposer notre maison, à parler et à écrire, et à employer les innombrables outils et matériels de la civilisation, au même titre que les « savoir-faire » inhérents à la production et aux échanges : tout cela nous procure en permanence les éléments sur lesquels nous devons nécessairement fonder nos propres apports au processus de civilisation. Et c'est à travers un usage nouveau et meilleur des commodités de toutes sortes que nous offre la civilisation, qu'apparaissent les idées nouvelles, qui sont en fin de compte transférées dans la sphère intellectuelle. Même si la manipulation consciente de la pensée abstraite, une fois lancée, a dans une certaine mesure une vie propre, elle ne continuerait pas longtemps à fonctionner et se développer sans les incessants défis qui naissent de la capacité des gens d'agir d'autres façons, d'essayer d'opérer différemment, et de modifier toute la structure de la civilisation pour répondre aux conditions changeantes. Le processus intellectuel n'est en fait qu'un travail d'élaboration, de tri et d'élimination d'idées préalablement formées. Et le flux des nouvelles idées a sa source la plus abondante dans la sphère où interagissent l'action (souvent non rationnelle) et les événements matériels. Ce flux se tarirait si la liberté devait être réservée à la sphère intellectuelle.

L'importance de la liberté ne dépend donc pas du caractère élevé des activités qu'elle rend possibles. La liberté d'action, même dans les domaines prosaïques, est aussi précieuse que la liberté de penser. Il est devenu courant de décrire la liberté d'action en l'appelant « liberté économique » (17). Mais la « liberté d'action » est beaucoup plus large que la « liberté économique » qu'elle inclut, et, ce qui est plus important, il est fort douteux qu'aucune action puisse être qualifiée de simplement « économique », ni qu'aucune restriction de liberté puisse être cantonnée dans ces aspects qu'on appelle « économiques ». Les considérations économiques sont simplement celles par lesquelles nous concilions et ajustons nos objectifs différents, dont pas un seul, en dernière analyse, n'est économique (excepté ceux de l'avare, ou de l'homme pour qui « faire de l'argent » est devenu une fin en soi) (18).

## **7. Liberté et changements des valeurs**

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici s'applique non seulement à l'emploi que font les hommes des moyens de parvenir à leurs buts, mais aussi à ces buts mêmes. C'est l'une des caractéristiques d'une société libre que les objectifs humains y soient « ouverts » (19), que de nouvelles fins pour l'effort conscient puissent surgir d'abord chez quelques individus, puis devenir avec le temps celles de tout le monde. C'est un fait qu'il nous faut admettre : même ce que nous considérons comme bien ou beau peut changer - sinon d'une manière identifiable qui nous autoriserait à prendre une position relativiste, du moins au sens qu'à de nombreux égards nous ne savons pas ce qui paraîtra bien ou beau aux générations suivantes. Nous ne savons pas davantage pourquoi nous tenons ceci ou cela pour bon, ou qui a raison quand les gens diffèrent sur le point de savoir si telle chose est bonne ou non. Ce n'est pas seulement dans ce qu'il sait, mais aussi dans ce qu'il vise et estime, que l'homme est créature de la civilisation ; en dernier ressort, c'est la relation de ces aspirations individuelles avec la perpétuation du groupe ou de l'espèce, qui déterminera si elles persisteront ou changeront. C'est une erreur, évidemment, de croire que nous puissions déduire ce que nos valeurs devraient être du simple fait que nous constatons qu'elles sont un produit de l'évolution. Mais nous ne pouvons raisonnablement douter de ce que les valeurs sont créées et modifiées par les mêmes forces évolutionnistes qui ont produit notre intelligence. Tout ce que nous pouvons savoir est que l'ultime décision concernant ce qui est bon ou mauvais sera prise, non par la sagesse humaine individuelle, mais par le déclin des groupes qui auront adhéré à des croyances pernicieuses.

C'est dans leur contribution à la réalisation des objectifs visés par les hommes à un moment donné que tous les procédés de la civilisation doivent faire leurs preuves ; ce qui est inefficace sera abandonné, ce qui est efficace retenu. Cette sélection va bien au-delà de la continuelle apparition de nouvelles aspirations quand des besoins anciens sont satisfaits, et que se découvrent de nouvelles possibilités. Savoir quels individus ou groupes réussiront et continueront à exister dépend tout autant des règles morales auxquelles ils obéissent et des idéaux de beauté ou de confort qui les guident, que de leur aptitude à satisfaire au fur et à mesure leurs besoins matériels. Au sein d'une même société, certains groupes peuvent s'élever ou décliner selon les buts qu'ils poursuivent et les types de conduite qu'ils observent. Et les objectifs du groupe qui réussit tendront à devenir ceux de tous les membres de la société.

En mettant les choses au mieux, nous ne comprenons qu'en partie pourquoi les valeurs auxquelles nous tenons, ou les règles morales que nous observons, sont favorables à la survie de notre société. Nous ne pouvons non plus être certains que, les circonstances changeant constamment, les règles

qui nous ont servis pour atteindre certaines fins resteront aussi avantageuses. Il est vraisemblable qu'un modèle social bien établi contribue en quelque façon à préserver la civilisation - mais notre seul moyen d'en avoir la confirmation est de vérifier qu'il continue à se montrer valable quand il est concurrencé par d'autres modèles, utilisés par d'autres individus ou groupes.

## **8. Organisation et concurrence**

La concurrence sur laquelle repose ce processus de sélection doit être entendue dans le sens le plus large. Elle comprend la compétition entre groupes organisés et non organisés, aussi bien que la compétition entre individus. Voir en elle le contraire de la coopération ou de l'organisation serait se méprendre sur sa nature. L'effort pour atteindre certains résultats par coopération et organisation fait partie de la compétition, au même titre que les efforts individuels. De bonnes relations de groupe prouvent aussi leur efficacité dans la concurrence engagée avec d'autres groupes organisés différemment. La distinction qu'il convient d'opérer n'est pas entre action individuelle et action de groupe mais entre situation où des tentatives fondées sur des visées ou des pratiques différentes peuvent être menées, et situation où une seule autorité a un droit exclusif et le pouvoir d'empêcher les autres d'essayer. C'est seulement lorsque de tels droits et pouvoirs exclusifs sont conférés parce qu'on croit à la compétence supérieure de tel ou tel individu ou groupe que le processus cesse d'être expérimental, et que des croyances prévalant à un moment donné peuvent devenir un obstacle au progrès des connaissances.

Plaider pour la liberté n'est pas plaider contre l'organisation, qui est l'un des plus puissants moyens que la raison humaine puisse mettre en oeuvre ; c'est dénoncer toute organisation exclusive, privilégiée, monopolistique, tout emploi de la contrainte pour empêcher autrui de faire mieux. Toute organisation est fondée sur un savoir donné ; organisation signifie poursuite durable d'un but particulier avec des moyens particuliers ; mais même une organisation consacrée à l'accroissement du savoir ne sera efficace que dans la mesure où le savoir et les opinions sur lesquelles elle fonde son projet sont conformes à la vérité. Le démenti des faits opposé aux croyances soutenues par une organisation ne sera manifeste que du jour où elle sera réduite à l'échec et remplacée par une autre. Pour une organisation, la perspective de bons résultats et d'efficacité ne se conçoit que si elle est volontaire et insérée dans un milieu libre : elle aura alors la possibilité ou bien de s'ajuster à des circonstances qui n'étaient pas envisagées lors de sa conception, ou bien de renoncer à continuer. Transformer la société entière en une seule organisation bâtie et dirigée selon un plan unique, ce serait précisément neutraliser les forces mêmes qui ont façonné les esprits humains qui l'ont conçue.

Prenons la peine un instant de considérer ce qui arriverait si on devait employer dans chaque action uniquement ce qu'on considère comme le meilleur savoir possible. Si toute tentative tenue pour un gaspillage par l'opinion commune était interdite, si les seules questions posées, les seuls essais effectués devaient être ceux que les opinions régnantes jugeraient importants, l'humanité pourrait atteindre un stade où sa connaissance lui permettrait de prédire les conséquences de toutes les activités traditionnelles, et d'éviter tout désappointement ou échec. L'homme semblerait avoir soumis son milieu à la raison, puisqu'il n'entreprendrait que des choses dont le résultat serait totalement prévisible. Nous verrions alors la civilisation cesser d'avancer, non parce que les possibilités de croître encore auraient été exploitées entièrement, mais parce que l'homme aurait soumis toutes ses actions et tout son milieu à son savoir alors existant - et qu'il n'y aurait plus, pour de nouvelles connaissances, d'occasion de se dévoiler.

## **9. Rationalisme et limites de la raison**

Le rationaliste qui souhaite soumettre toute chose à la raison humaine se trouve ainsi devant un dilemme véritable. L'emploi de la raison vise au contrôle et à la prévisibilité. Mais le processus qui permet d'ouvrir de nouveaux domaines à la raison repose sur la liberté et l'imprévisibilité de l'action humaine. Ceux qui exaltent les pouvoirs de la raison humaine ne voient d'ordinaire qu'un seul versant de cette interaction entre la pensée et l'action : celui où la raison est à la fois employée et modelée. Ils ne voient pas que, pour qu'un progrès prenne place, le processus social d'où émerge la croissance de la raison doit rester indépendant de celle-ci.

On ne peut guère douter que l'homme doive certains de ses succès majeurs dans le passé au fait qu'il n'ait *pas* été capable à l'époque de contrôler et diriger la vie sociale. Dans le futur, il se pourrait bien que la poursuite du progrès lui commande de renoncer délibérément à exercer certains des pouvoirs qui sont aujourd'hui à sa portée. Dans le passé, les forces spontanées de croissance ont pu, en dépit des entraves, s'affirmer face à la contrainte organisée de l'Etat. Avec les moyens techniques de contrôle maintenant à la disposition du Pouvoir, il n'est pas certain que pareille résistance efficace soit encore possible ; en tout cas, elle pourrait bientôt devenir impraticable. Nous ne sommes pas loin du point où les forces délibérément organisées de la société pourraient détruire les forces spontanées qui rendaient le progrès possible.

# Chapitre 5

---

## Responsabilité et liberté

*On peut douter que la démocratie puisse survivre  
dans une société organisée sur le principe de thérapie  
plutôt que de jugement,  
d'erreur plutôt que de faute.  
Si les hommes sont libres et égaux,  
ils doivent être jugés plutôt qu'hospitalisés.*

*F.D. Wormuth*

### 1. Liberté et responsabilité sont indissociables

La liberté ne signifie pas seulement que l'individu ait à la fois l'occasion et le choix ; elle signifie aussi qu'il doit supporter les conséquences de ses actes, et en recevoir louange ou blâme. Liberté et responsabilité ne peuvent être séparées l'une de l'autre. Une société libre ne peut fonctionner, ou se maintenir que si ses membres considèrent comme juste que chacun occupe la position qui résulte de ses propres activités, et l'accepte comme telle. Bien qu'une société libre ne puisse offrir à l'individu que des chances à courir, et que le résultat de ses efforts dépende toujours d'innombrables hasards, elle permet cependant d'attirer vivement son attention sur ces circonstances qu'il peut effectivement influencer, comme si elles seules avaient de l'importance. Puisqu'il faut donner à l'individu la possibilité de profiter de circonstances qu'il pourrait être seul à connaître, et puisque, par principe, personne d'autre que lui ne peut savoir s'il en a fait le meilleur usage possible, on suppose donc que le résultat de ses actes est déterminé par des circonstances connues de lui seul - à moins que le contraire saute aux yeux.

Cette foi dans la responsabilité individuelle a toujours été vive là où les gens croyaient fermement à la liberté individuelle : elle a notablement décliné en même temps que la valeur attachée à la liberté. La responsabilité est devenue impopulaire ; c'est un mot que les orateurs et écrivains expérimentés évitent aujourd'hui d'employer, vu le désintérêt ou l'aversion manifeste que lui témoigne une génération qui déteste tout discours moralisateur. Il soulève souvent l'hostilité ouverte de gens à qui on a enseigné que seules des circonstances indépendantes de leur volonté ont déterminé leur position dans la vie, et même leurs propres agissements. La négation de la responsabilité est, toutefois, communément due à la crainte qu'inspire la perspective d'être responsable, crainte qui devient inévitablement crainte, aussi, de la liberté (1). C'est sans doute parce que la chance de bâtir sa propre vie implique une tâche sans fin, une discipline qu'il faut s'imposer à soi-même si on veut atteindre ce qu'on vise, que bien des gens ont peur de la liberté.

## **2. La mise en doute du libre arbitre**

La diminution de l'intérêt porté à la fois à la liberté et à la responsabilité individuelle résulte dans une large mesure d'une interprétation erronée des leçons de la science. Les vues anciennes étaient étroitement liées à la conviction qu'existe le « libre arbitre », concept qui n'a jamais reçu un sens précis mais qui semble avoir été récemment privé de fondement par la science moderne. Croyant de plus en plus que tous les phénomènes naturels sont déterminés uniquement par des événements antérieurs, ou sujets à des lois connaissables, et que l'homme lui-même devrait être considéré comme une partie de la nature, on a hâtivement déduit que les actions de l'homme et le fonctionnement de son esprit sont aussi nécessairement déterminés par des circonstances extérieures. La conception de déterminisme universel qui domina la science au XIX<sup>e</sup> siècle fut ainsi appliquée au comportement des êtres humains (2), et cela sembla éliminer toute spontanéité de l'action humaine. Force était d'admettre, évidemment, qu'il n'y avait là rien d'autre qu'une idée généralement reçue selon laquelle les actions humaines étaient aussi sujettes à la loi naturelle, et que, à de rares exceptions près peut-être, nous ignorions en fait comment des circonstances particulières les avaient déterminées. Mais le postulat que la pensée humaine doit être, en principe, considérée comme obéissant à des lois uniformes paraissait éliminer le rôle, essentiel pour les idées de liberté et de responsabilité, de la personnalité individuelle.

L'histoire intellectuelle des générations précédant la nôtre abonde en exemples de la manière dont cette vision déterministe du monde a ébranlé les fondements de la foi morale et politique en la liberté. En effet, à notre époque, bien des personnes scientifiquement éduquées seraient probablement

d'accord avec le savant qui, écrivant pour le grand public, reconnu que la liberté « est, pour l'homme de science, un problème très épineux à discuter, en partie parce que rien ne peut le convaincre qu'en dernière analyse, il existe quelque chose de ce genre » (3). Plus récemment, il est vrai, les physiciens ont abandonné, avec semble-t-il un certain soulagement, la thèse de l'universalité du déterminisme. On peut douter néanmoins que la conception, plus récente, d'une pure régularité statistique de l'univers affecte en quoi que ce soit l'énigme que représente la liberté de la volonté.

Car il semble que les difficultés qu'ont eues les gens à propos de la signification de l'action volontaire et de la responsabilité, ne soient aucunement une conséquence nécessaire de la croyance en la détermination causale des actions humaines, mais plutôt le résultat de confusions intellectuelles, et de conclusions erronées.

Apparemment, l'affirmation selon laquelle la volonté est libre a aussi peu de sens que son contraire, et le débat porte sur un problème qui n'a guère de réalité (4). C'est une querelle de mots où les adversaires n'ont pas clairement perçu ce qu'impliquerait une réponse positive ou négative. Sans aucun doute ceux qui nient le libre arbitre privent le mot « libre » de toute sa signification ordinaire, qui concerne l'acte de celui qui suit sa propre volonté, et non celle d'un autre ; sauf à faire un énoncé dépourvu de sens, ils devraient proposer une autre définition de ce mot, ce qu'en pratique, ils ne font jamais (5). De plus, le fait de suggérer que le terme « libre » puisse, de quelque façon, exclure l'idée que l'action est nécessairement déterminée par certains facteurs se révèle à l'examen sans fondements.

La confusion devient manifeste lorsqu'on examine les conclusions généralement tirées de la position respective des parties participant au débat. Les déterministes soutiennent en général que, les actions des hommes étant complètement déterminées par des causes naturelles, il ne saurait y avoir de justification à les en tenir pour responsables, ou à leur adresser éloge ou blâme. Les volontaristes, par contre, affirment que, parce que l'homme comporte jusqu'à un certain point des aspects indépendants de la chaîne des causalités, il porte la responsabilité en lui et fait légitimement l'objet d'éloge ou de blâme. Si on en reste aux conclusions, il est certain que les volontaristes ont presque raison tandis que les déterministes ont quasiment tort. Mais ce qui est étrange dans ce débat, c'est que ni d'un côté ni de l'autre les conclusions ne découlent des propositions initialement posées. Comme on l'a souvent montré, la notion de responsabilité repose, en fait, sur une vision déterministe (6), tandis qu'au contraire, seule la construction métaphysique d'un « moi » qui serait au-delà de toute la chaîne de causalité et serait par conséquent, indifférent à l'éloge ou au blâme pourrait expliquer que l'homme soit dégagé de toute responsabilité.



### **3. Pourquoi imputer les responsabilités**

Pour illustrer la prétendue position déterministe, on pourrait bien sûr construire le spectre d'un automate qui invariablement répondrait aux événements de son milieu d'une manière toujours identique et prévisible. Mais cela ne correspondrait à aucune position qui ait été jamais soutenue sérieusement, même par les plus extrêmes opposants du libre-arbitre. Ce que prétendent les déterministes, c'est que la conduite d'une personne à tout moment, et sa réponse à n'importe quelles circonstances extérieures, seront déterminées par les effets combinés de son patrimoine héréditaire et de son expérience accumulée, chaque expérience nouvelle d'un individu étant interprétée à la lumière des précédentes. C'est en fait un processus cumulatif qui dans chaque cas produit une personnalité unique et distincte. Cette personnalité opère comme une sorte de filtre à travers lequel les événements extérieurs déclenchent un comportement qui ne peut être prédit avec certitude, sauf circonstances exceptionnelles.

Ce qu'affirme la position déterministe, c'est encore que les effets accumulés de l'hérédité et de l'expérience antérieure constituent la totalité de la personnalité individuelle, et qu'il ne peut y avoir un autre « soi » ou « moi » dont les penchants ne seraient pas affectés par des influences externes ou matérielles. Cela veut dire que tous ces facteurs dont l'influence est parfois démentie, de façon illogique, par ceux qui nient le libre-arbitre - tels que le raisonnement ou la discussion, la persuasion, la censure, ou la perspective d'éloges ou de blâmes - comptent réellement parmi les éléments les plus importants qui façonnent la personnalité, et à travers celle-ci l'action particulière de l'individu. C'est précisément parce qu'il n'y a pas de « soi » distinct, se situant hors de la chaîne de causalité, qu'il n'y a pas non plus de « soi » que nous ne pourrions raisonnablement tenter d'influencer par récompense ou punition (7).

Que dans la réalité, nous puissions souvent influencer la conduite de gens par l'éducation et l'exemple, la persuasion rationnelle, l'approbation ou la réprobation, n'a probablement jamais été nié sérieusement. La seule question qu'on puisse légitimement se poser est la suivante : dans quelle mesure des personnes déterminées, dans des circonstances données, sont-elles susceptibles d'être influencées dans la direction souhaitée par le fait quelles savent que leur action les fera apprécier ou détester de leurs semblables, ou qu'elles peuvent s'attendre à être récompensées ou châtiées ?

On dit souvent que « ce n'est pas la faute d'un homme, s'il est ce qu'il est » ; mais à strictement parler, cela n'a pas de sens, car le rôle de l'imputation de responsabilité est de rendre l'homme en question différent de ce qu'il est, ou risque d'être. Si nous disons que tel individu est responsable des conséquences de tel acte, ce n'est pas l'affirmation d'un fait ou d'une

relation de cause à effet. L'assertion ne se justifierait assurément pas si rien de ce qu'il avait « pu » faire ou omettre, n'avait changé le résultat.

Mais quand nous employons les mots « pourrait » ou « pouvait » dans un tel contexte, ce n'est pas pour dire qu'au moment où il prenait sa décision, quelque chose en lui a joué autrement que par l'effet nécessaire des lois de causalité, dans les circonstances où il se trouvait alors. Bien plutôt, déclarer que quelqu'un est responsable de ce qu'il fait tend à rendre ses actions différentes de ce qu'elles seraient s'il ne croyait pas l'être réellement. Nous assignons à un homme de la responsabilité, non pour dire que tel qu'il était il aurait pu agir autrement, mais afin de le rendre différent. Si j'ai causé un dommage à quelqu'un par négligence ou par oubli, « sans pouvoir m'en empêcher » sur le moment, cela ne m'exempte pas de responsabilité, mais devrait me faire prendre davantage conscience de la nécessité de garder à l'esprit le risque de provoquer un tel dommage (8).

Il convient donc de se demander deux choses : si la personne à qui nous assignons la responsabilité de telle ou telle action, ou de ses conséquences, est de celles qui agissent selon des mobiles normaux (autrement dit, si c'est une personne « raisonnable ») ; et si, dans les circonstances de fait, cette personne est susceptible d'être influencée par les considérations et croyances que nous cherchons à lui inculquer. Comme dans beaucoup de problèmes de ce genre, notre ignorance du détail des circonstances sera telle que nous saurons tout au plus qu'il est probable que la perspective d'être tenus pour responsables orientera dans la bonne direction les hommes qui se trouveront dans une certaine situation. Notre problème, en général, n'est pas de discerner les facteurs mentaux qui ont influencé une action particulière, mais de savoir quelles considérations pourraient être rendues aussi efficaces que possible pour guider l'action. Cela requiert que l'individu soit loué ou blâmé, sans qu'on se demande si cette perspective aurait pu en fait changer quelque chose à son acte. Nous ne pouvons jamais être certains de l'effet produit dans la situation donnée, mais nous pouvons penser qu'en général cette perspective influencera favorablement la conduite personnelle. En ce sens-là, l'imputation de responsabilité n'implique pas l'assertion d'un fait. Elle est plutôt de la nature d'une convention visant à induire les gens à observer certaines règles. Qu'une convention de ce genre soit efficace, la question sera sans doute toujours ouverte. Nous n'en saurons rarement davantage que ceci : l'expérience donne à penser qu'elle est, ou n'est pas, dans l'ensemble, efficace.

La responsabilité est devenue essentiellement une notion juridique, parce que le Droit requiert des critères précis pour décider si les actes de quelqu'un lui créent une obligation, ou l'exposent à une punition. Mais elle n'en est pas moins un concept moral, une notion qui sous-tend notre conception des devoirs moraux personnels. En fait, sa portée déborde largement ce qu'on considère communément comme la morale. Toute notre attitude envers le fonctionnement de notre ordre social, notre jugement sur la façon dont il détermine la position relative de différents individus, sont

étroitement liés à nos conceptions de la responsabilité. Ainsi la signification du concept dépasse le domaine de la coercition, et son importance concerne surtout le rôle qu'il joue lorsqu'il guide les décisions de l'être humain. Une société libre requiert probablement davantage que toute autre que ses membres soient guidés dans leurs activités par un sens de la responsabilité qui ne se cantonne nullement dans les obligations sanctionnées par la loi ; et aussi, que l'opinion générale approuve que les individus portent la responsabilité tant de la réussite que des échecs de leurs initiatives et de leurs efforts.

#### **4. Responsabilité suppose capacité**

Ainsi, la justification de l'imputation de responsabilité réside dans l'effet présumé de cette pratique sur les actions à venir ; elle vise à enseigner aux gens ce à quoi ils devraient veiller dans des situations comparables. Bien que nous laissions aux gens le choix de leurs décisions parce que ce sont eux, en général, qui peuvent le mieux connaître les circonstances de leur activité, nous nous soucions aussi de faire en sorte que les conditions générales leur permettent d'user de leurs connaissances au mieux. Si nous reconnaissons aux hommes leur liberté parce que nous admettons *a priori* que ce sont des êtres raisonnables, nous devons faire en sorte qu'ils aient intérêt à agir en personnes raisonnables, et les laisser assumer les conséquences de leurs décisions. Cela ne veut pas dire qu'un homme soit toujours supposé être le meilleur juge de ses intérêts : cela signifie simplement que nous ne sommes jamais sûrs qu'un autre en soit plus conscient que lui-même ; c'est pourquoi nous désirons utiliser pleinement les capacités de tous ceux qui pourraient contribuer de quelque manière à l'effort commun, afin que le monde où nous vivons soit au service des projets humains.

↳ L'imputation de responsabilité suppose donc au départ la capacité des hommes à agir raisonnablement ; et elle tend à les faire agir plus raisonnablement qu'ils ne le feraient sans cela. Elle suppose que chacun a un minimum d'aptitude à l'apprentissage et à la prévoyance, et sait se guider sur la connaissance des conséquences de son comportement. On ne peut pas objecter qu'en pratique la raison ne joue qu'un faible rôle dans la détermination des objectifs et des moyens de l'action humaine, puisque le but est de faire que ce rôle réduit prenne davantage d'ampleur. La rationalité, à cet égard, ne peut signifier davantage qu'un certain degré de cohérence et de constance dans l'action d'une personne, et une part d'influence durable du savoir ou de l'intuition, lesquels, une fois acquis, affecteront l'action de cette personne par la suite et dans des circonstances différentes.

La complémentarité de la responsabilité et de la liberté implique que la revendication de cette dernière ne peut s'appliquer qu'à ceux qui peuvent être

# Chapitre 6

---

## Egalité, valeur et mérite

*Je n'ai aucun respect  
envers la passion de l'égalité,  
qui me semble simplement  
l'idéalisation de l'envie.*

*Oliver Wendell Holmes, Jr*

### **1. Égal traitement et égalisation**

L'objectif majeur du combat pour la liberté a été l'égalité devant la loi. Cette égalité devant les règles que l'Etat oblige à suivre se prolonge par une même égalité devant les règles auxquelles les hommes obéissent volontairement dans leurs relations réciproques. Cette extension du principe d'égalité aux règles de conduite morale et sociale est la principale expression de ce qui est communément appelé « esprit démocratique » - et c'est sans doute et surtout grâce à quoi les inégalités nécessairement engendrées par la liberté perdent toute allure de provocation.

Quoi qu'il en soit, c'est bien l'égalité devant les règles générales du droit et du comportement qui demeure la seule sorte d'égalité menant à la liberté, et la seule que nous puissions assurer sans détruire la liberté. Non seulement la liberté n'a absolument rien à faire avec tout autre sorte d'égalité, mais elle est nécessairement source d'inégalité à de nombreux égards. C'est là une conséquence et une part de la justification de la liberté individuelle : si l'exercice de la liberté individuelle n'avait pour résultat de démontrer la supériorité de certaines manières de vivre sur d'autres, le plaidoyer en sa faveur serait bien moins convaincant.

Ce n'est pas parce qu'ils supposent que les hommes sont égaux en fait, ni parce que leur but est de les rendre égaux, que les avocats de la liberté réclament que le pouvoir gouvernemental les traite de manière égale. Outre que leur argumentation admet que les hommes sont très différents, elle se déduit en grande partie de cette hypothèse. Elle souligne que les différences individuelles ne justifient en rien une différence de traitement de la part des gouvernants. Elle dénonce au contraire les différences de traitement auxquelles l'Etat devrait forcément recourir pour que des personnes, en fait très différentes, se voient assurer des conditions d'existence égales.

Les partisans actuels d'une égalité matérielle beaucoup plus poussée se défendent habituellement de fonder leurs revendications sur une quelconque hypothèse d'égalité de fait entre les hommes (1). On pense néanmoins très communément que c'est la principale justification de celles-ci. Rien, pourtant, ne saurait plus gravement desservir la cause de l'égalité de traitement que de la baser sur une hypothèse aussi évidemment fausse que celle d'une égalité factuelle des hommes. Plaider en faveur de l'égalité de traitement des minorités raciales ou nationales en arguant du fait qu'elles ne diffèrent pas du reste de la population, c'est admettre implicitement que de réelles inégalités justifieraient un traitement inégal ; or la preuve que de telles inégalités existent réellement peut être vite administrée. Par nature, l'exigence d'égalité devant la loi veut que les gens soient traités de la même manière en dépit du fait qu'ils sont différents.

## **2. Importance des différences individuelles**

La variété sans limite de la nature humaine - le large éventail de différences de capacités et potentialités individuelles - est l'un des faits distinctifs qui caractérisent l'espèce humaine. Son évolution a fait d'elle probablement le plus variable de tous les types de créatures. On a fort bien dit que « la biologie, dont la variabilité est la pierre angulaire, confère à tout individu humain un ensemble unique d'attributs qui lui donnent une dignité qu'il ne pourrait avoir autrement. A ne considérer que ses potentialités, chaque bébé nouveau-né est une grandeur inconnue dans la mesure où de nombreux milliers de gènes interconnectés et de programmes génétiques contribuent à sa structure. Par l'effet de la nature et de l'éducation, l'enfant nouveau-né peut devenir l'un des plus grands hommes (ou femmes), jamais venus au monde. Dans chaque cas, il (ou elle) a l'étoffe d'un individu à part. Si les différences ne sont pas très importantes, alors la liberté ne l'est pas et l'idée de valeur individuelle ne vaut pas grand-chose » (2). L'auteur ajoute à juste titre que la théorie, largement soutenue, de l'uniformité de la nature humaine, « qui superficiellement paraît s'accorder avec la démocratie...

saperait à la longue la base même des idéaux de liberté et de valeur individuelle, et rendrait absurde la vie telle que nous la connaissons » (3).

Il a été courant à l'époque moderne de minimiser l'importance des différences congénitales entre les hommes, et d'imputer toutes les différences importantes à l'influence du milieu (4). Si cruciale que celle-ci puisse être, nous ne devons pas négliger le fait que les hommes sont très différents dès le départ. L'importance des différences individuelles ne pourrait guère diminuer si tous les individus étaient élevés dans des milieux très semblables. Pour qui regarde les faits, dire que « tous les hommes naissent égaux » est tout simplement faux. Nous pouvons continuer à employer cette sacro-sainte expression pour exprimer l'idéal que, légalement et moralement, nous devrions tous être traités de la même manière. Mais si nous voulons comprendre ce que peut signifier ou devrait signifier cet idéal d'égalité, la première exigence est de nous affranchir de la croyance en une égalité factuelle.

Du fait que les gens sont très différents, il résulte que si on les traite également, le résultat ne pourra être que l'inégalité de leur position effective (5), et que le seul moyen de les placer en position égale serait de les traiter différemment. L'égalité devant la loi et l'égalité matérielle ne sont donc pas seulement différentes, mais en conflit l'une avec l'autre ; et nous pouvons réaliser soit l'une, soit l'autre, mais pas les deux en même temps. L'égalité devant la loi, que requiert la liberté, conduit à l'inégalité matérielle. Nous soutiendrons dans ces conditions la thèse suivante : si dans une société libre l'Etat doit traiter tous les individus de la même manière quand il est amené à user de la force, le désir d'égaliser la condition matérielle ne saurait justifier un surcroît de coercition discriminatoire.

Nous n'avons rien contre l'égalité en elle-même. Simplement, il se trouve que la revendication d'égalité est le motif mis en avant par la plupart des gens qui souhaitent imposer à la société un schéma préconçu de distribution. Notre opposition concerne toute tentative de mouler la société dans un cadre de distribution délibérément élaboré, que ce soit en vue d'un ordre égalitaire ou d'un ordre inégalitaire. Nous verrons d'ailleurs que la plupart de ceux qui réclament une égalité plus systématique visent en réalité une distribution plus conforme à certaines conceptions humaines du mérite individuel ; et que ce qu'ils demandent est aussi incompatible avec la liberté qu'avec les revendications proprement égalitaires.

S'élever contre le recours à la coercition pour obtenir une distribution plus égale, ou plus juste, ne veut pas dire qu'on ne tient pas ces objectifs pour souhaitables ; mais pour préserver une société libre, il est essentiel d'admettre que le fait de considérer un objectif comme souhaitable ne suffit pas à légitimer l'emploi de la coercition. On peut sans aucun doute se sentir attiré par l'idée d'une communauté sans contrastes extrêmes entre riches et pauvres, et voir avec plaisir que l'accroissement global de la richesse semble réduire graduellement les différences de cette nature. Je partage pleinement ces

sentiments, et considère que le degré d'égalité sociale auquel sont parvenus les Etats-Unis est vraiment digne d'admiration.

Il n'y a pas non plus de raison valable pour que ces aspirations très répandues ne puissent pas à certains égards inspirer la politique. Partout où il y a un besoin légitime d'action gouvernementale, et où on a le choix entre divers moyens d'agir, on pourra préférer ceux qui, incidemment, réduisent en même temps une inégalité. Ainsi, dans la législation sur la succession en l'absence de testament, si un certain dispositif légal peut produire plus d'égalité que d'autres, ce sera un argument valable pour l'adopter. C'est néanmoins une toute autre affaire lorsque, en vue d'égaliser les situations matérielles, on se propose d'abandonner le postulat fondamental d'une société libre : la limitation du recours à la coercition grâce à l'égalité devant la loi. A l'opposé de ce genre de proposition, nous soutiendrons que l'inégalité économique n'est pas l'un de ces fléaux qui appelleraient pour remède la coercition discriminatoire ou le privilège.

### **3. L'inné et l'acquis**

Notre position repose sur deux propositions de base, et il suffit probablement de les énoncer pour recueillir un assentiment assez général. La première est une expression de la croyance en une similitude entre tous les hommes : elle est qu'aucun d'entre les êtres humains, isolément ou en groupe, n'a la capacité de discerner à coup sûr les potentialités d'autres êtres humains et que nous ne devons en conséquence certainement pas faire confiance à qui que ce soit pour exercer à titre permanent un tel talent. Si grandes que soient les différences d'un individu à l'autre, rien ne nous permet de penser qu'elles aillent jusqu'à permettre à l'esprit d'un individu de comprendre totalement, dans certains cas, ce dont l'esprit d'un autre individu raisonnable est capable.

La seconde proposition de base est que l'acquisition par tout membre d'une communauté de capacités additionnelles pour mieux faire doit toujours être considérée comme un gain pour cette communauté. Il est vrai que des gens peuvent se trouver personnellement désavantagés par l'habileté supérieure d'un nouveau concurrent dans leur secteur ; mais une telle compétence additionnelle au sein de la communauté a toutes chances de profiter à la majorité de ses membres. Cela implique qu'il est souhaitable d'augmenter les capacités et les débouchés de tout membre de la communauté, même si on n'a pas la possibilité d'en faire autant pour les autres - à condition bien sûr que ceux-ci ne soient pas du même coup privés de la possibilité d'acquérir une capacité qui leur aurait été accessible sans cela.

Les égalitaristes, en général, opposent les différences de capacité innées, et celles qui sont acquises grâce au milieu, autrement dit celles qui viennent

de la « nature », et celles qui résultent de la « culture ». Disons-le tout de suite : ni les unes ni les autres n'ont le moindre rapport avec le mérite moral (6). Bien que toutes deux puissent affecter grandement la valeur d'un individu aux yeux de ses semblables, celui-ci ne peut pas davantage se targuer d'être né avec des qualités désirables, que d'avoir été élevé dans des conditions favorables. La distinction entre les deux situations n'a d'importance qu'en ce que la première est clairement due à des circonstances qui échappent à la décision humaine, tandis que la seconde est due à des facteurs que nous pourrions peut-être modifier. La question qui compte est de savoir s'il y a de bonnes raisons pour changer nos institutions de telle sorte que soient éliminés autant que possible les avantages dus au milieu. Sommes-nous d'accord pour que « soient abolies toutes les inégalités fondées sur la naissance ou l'héritage, et que nulle ne subsiste qui ne soit un effet d'une supériorité de talent ou de savoir-faire ? » (7).

Le fait que certains avantages soient fondés sur des agencements humains ne signifie pas nécessairement qu'il serait possible de les étendre à tous ; ni que s'ils sont donnés à quelques-uns, d'autres en seraient privés de ce fait. Les facteurs les plus importants à considérer ici sont la famille, l'héritage et l'éducation : c'est contre l'inégalité qu'ils engendrent que les critiques s'élèvent par priorité. Ils ne constituent, bien sûr, pas les seuls éléments importants du milieu. Les conditions géographiques, telles que le climat, le paysage - pour ne rien dire des différences locales et sociales en matière de culture et de traditions morales - ne sont guère moins influentes. Nous ne considérons pour l'instant néanmoins que ces trois facteurs dont les effets sont le plus généralement dénoncés.

En ce qui concerne la famille, il existe un contraste curieux entre l'estime que la plupart des gens professent pour l'institution, et leur animosité envers le fait qu'être né dans telle ou telle famille confère des avantages particuliers. On semble fréquemment estimer que les qualités utiles dérivant de dons innés sont bénéfiques pour la société, si leur développement s'est produit dans des conditions identiques pour tous, mais que les mêmes qualités deviennent indésirables dès qu'elles ont été développées dans un milieu jouissant d'avantages qui font défaut à d'autres. On voit pourtant mal pourquoi une même qualité utile qui est fort appréciée en tant qu'aptitude congénitale devrait perdre de sa valeur parce qu'elle s'est épanouie dans un cadre tel que celui constitué par des parents intelligents ou un foyer confortable.

La valeur que la plupart des gens attachent à l'institution familiale tient à ce qu'ils pensent qu'en règle générale les parents peuvent mieux que quiconque préparer leurs enfants à une vie satisfaisante. Cela veut dire, non seulement que les bienfaits que les personnes reçoivent de leur famille sont différents, mais encore que ces bienfaits peuvent se cumuler sur plusieurs générations. Quelle raison pousserait à croire qu'une qualité qu'on apprécie chez une personne serait moins précieuse pour la société quand elle



proviendrait de son milieu familial ? Il y a au contraire tout lieu de penser qu'il existe des qualités socialement désirables qu'on acquiert rarement en une seule génération, et qui ne se forment que par les efforts persévérants de deux ou trois générations. Ce qui signifie tout simplement qu'il y a des parties de l'héritage culturel d'une société qui sont transmises plus efficacement à travers la famille. Cela dit, on ne saurait raisonnablement nier qu'une société a plus de chances d'avoir une meilleure élite quand on ne la forme pas en une seule génération, quand on ne force pas les individus à s'aligner sur un même niveau de départ, et quand les enfants ne sont pas privés de la chance de bénéficier des bienfaits de la meilleure éducation et des meilleures conditions d'existence que leurs parents peuvent être en mesure de leur assurer. Admettre cela, c'est simplement reconnaître qu'appartenir à une certaine famille est une des composantes de la personnalité individuelle ; que la société est constituée de familles tout autant que d'individus ; et que la transmission de l'héritage de civilisation à l'intérieur de la famille est un outil aussi important pour l'homme dans son effort pour améliorer les choses que peut l'être la transmission héréditaire de caractères naturels avantageux.

#### **4. Famille et patrimoine transmissible**

Bien des gens conviennent que la famille est désirable comme instrument de transmission de la morale, des goûts et du savoir. Mais ils jugent indésirable la transmission de la propriété matérielle. Pourtant, pour que soit assurée la transmission morale et intellectuelle, une certaine continuité du niveau et du mode de vie est à coup sûr essentielle ; or, elle n'est possible que si on peut transmettre non seulement les biens immatériels, mais aussi les biens matériels. Certes il n'y a ni mérite supérieur ni injustice particulière à naître de parents fortunés plutôt que de parents aimables ou intelligents. Le fait que certains enfants puissent démarrer avec les moyens exceptionnels qu'à toute époque seuls quelques riches foyers peuvent offrir n'est, cela dit, pas moins avantageux pour la société que le fait que certains enfants héritent d'une grande intelligence ou reçoivent une meilleure éducation morale chez eux.

Nous ne voulons pas reprendre ici l'argument principal en faveur de l'héritage privé : à savoir qu'il paraît être un moyen essentiel d'éviter la dispersion du capital, et une incitation à en augmenter la masse. Nous cherchons bien plutôt à savoir si le fait que l'héritage confère à certains un avantage immérité est ou non un argument valable contre cette institution. C'est incontestablement une des causes institutionnelles des inégalités. Dans la présente discussion, nous n'avons pas à nous demander si la liberté exige une faculté illimitée de léguer ses biens. Notre problème est simplement celui-ci : les gens doivent-ils être libres de transmettre à leurs enfants, ou à

d'autres qu'eux, des possessions matérielles de nature à engendrer une inégalité substantielle ?

Dès lors qu'on désire tirer parti des sentiments naturels des parents pour qu'ils dotent la nouvelle génération de leur mieux, il serait sans doute déraisonnable de limiter cette dotation aux biens non matériels. La fonction de la famille dans la transmission des normes et traditions est étroitement liée à la possibilité de léguer des biens matériels. Et il est difficile de voir en quoi l'intérêt véritable de la société serait mieux servi si on limitait la possibilité d'améliorer ses conditions de vie à l'horizon d'une seule génération.

Une autre considération, un peu cynique, suggère fortement que si nous souhaitons faire le meilleur usage de la sollicitude naturelle des parents envers leurs enfants, nous ne devrions pas exclure la transmission de propriété. De tous les nombreux moyens grâce auxquels ceux qui ont acquis du pouvoir et de l'influence peuvent assurer l'avenir de leurs enfants, le legs d'une fortune est sans doute de loin le moins coûteux socialement. Sans cette possibilité, ces puissants chercheraient d'autres moyens, tels qu'obtenir pour leurs enfants des situations susceptibles de leur apporter les revenus et le prestige équivalents à ceux que procure une fortune ; et cela entraînerait un gaspillage de ressources et une injustice bien plus considérables que n'en cause la propriété héréditaire. C'est ce qui se passe dans toutes les sociétés où elle n'existe pas, y compris la société communiste. Ceux qu'indisposent les inégalités engendrées par l'héritage devraient donc reconnaître que, les hommes étant ce qu'ils sont, ces inégalités sont le moindre mal, même de leur point de vue.

## **5. Égalité de chances**

Si l'héritage était jadis la source d'inégalités la plus largement critiquée, de nos jours cela n'est probablement plus le cas. L'agitation égalitaire tend maintenant à se déplacer vers les inégalités et les avantages nés des différences dans l'éducation. On exprime de plus en plus souvent le désir d'assurer l'égalité des situations en exigeant que la meilleure éducation que nous puissions donner à certains soit proposée gratuitement à tous, et que, si cela n'était pas possible, nul ne puisse se voir autorisé à donner une meilleure éducation à ses enfants parce qu'il peut payer, et ne soient admis à profiter des ressources limitées d'une éducation de qualité que les élèves qui passent avec succès un test uniforme d'aptitude.

La politique de l'éducation soulève trop de questions pour qu'on puisse l'aborder à la sauvette sous le seul angle de l'égalité. Nous devons lui consacrer un chapitre distinct à la fin de ce livre. Pour le moment, nous indiquerons seulement que l'égalité obligatoire conduit inévitablement à priver certains d'une éducation qu'ils auraient eue sans cela. En dépit de nos

efforts, il n'y a pas moyen d'empêcher que des avantages (que seuls peuvent obtenir quelques-uns, et qu'il est souhaitable que quelques-uns obtiennent) aillent à certains individus qui ne les méritent pas, et qui n'en feront pas un aussi bon usage que d'autres auraient pu le faire. Un tel problème ne peut pas être résolu de façon satisfaisante par les pouvoirs exclusifs et coercitifs de l'Etat.

Il est instructif, au point où nous en sommes, de jeter un bref regard sur le changement que l'idéal d'égalité a connu en ce domaine à notre époque. Il y a une centaine d'années, à l'apogée du mouvement libéral classique, on parlait généralement de la *carrière ouverte aux talents* (\*). On voulait que soient écartés tous les obstacles artificiels à l'ascension de certains, que tous les privilèges individuels soient abolis, et que la contribution de l'Etat aux possibilités d'améliorer la situation personnelle soit la même pour tout le monde. Il était généralement reconnu que les gens étant différents et élevés dans des familles différentes, ces conditions ne pouvaient assurer l'égalité au départ. On comprenait que le devoir des gouvernants n'était pas de garantir que chaque individu ait les mêmes perspectives d'atteindre une situation déterminée ; mais qu'il fallait ouvrir à tous, aux mêmes conditions, les moyens éducatifs qui, par leur nature, relevaient de l'action de l'Etat. Il allait de soi que les résultats ne pouvaient que différer ; non seulement parce que les individus sont différents, mais aussi parce que seule une petite partie des facteurs qui conditionnent les résultats dépend de l'action gouvernementale.

La conception selon laquelle il faut que tous soient admis à tenter leur chance a été depuis largement évincée par celle, tout à fait autre, qui veut que tous partent du même niveau, et avec des perspectives équivalentes. A la limite, cela impliquerait que l'Etat, au lieu de fournir à tous des facilités semblables, aurait à maîtriser toutes les conditions pertinentes de réussite de l'individu en fonction des projets de celui-ci, puis à les ajuster à ses capacités, de façon qu'il ait autant d'atouts que les autres. Une telle volonté d'adapter les moyens de réussir aux capacités et objectifs de l'individu serait, manifestement, le contraire de la liberté. Et, en tant que moyen d'utiliser au mieux toutes les connaissances disponibles, elle ne serait justifiée que sur la base de l'hypothèse que c'est le gouvernement qui connaît le mieux ce qu'il faut faire en fonction des capacités de chaque individu.

Lorsqu'on se demande ce qui justifie de telles exigences, on découvre qu'elles reposent en fait sur le désagrément (voire la jalousie) que le succès de quelques-uns inspire souvent à ceux qui réussissent moins bien. La tendance contemporaine à flatter ce sentiment, et à le déguiser sous le respectable manteau de la justice sociale, devient une menace sérieuse pour la liberté. Récemment, on a imaginé de fonder ces revendications sur l'idée que le but de la politique serait d'éliminer toutes les sources de mécontentement (8). Si on suivait cette logique, on aboutirait à considérer que c'est au gouvernement de veiller à ce que personne n'ait une meilleure santé, ou un tempérament plus allègre, un conjoint mieux choisi ou des enfants plus prospères que tout

autre. Si réellement tout désir insatisfait ouvrait un droit sur la collectivité, la responsabilité individuelle toucherait à sa fin. Pour naturelle qu'elle soit chez l'homme, l'envie n'est pas une source de mécontentement qu'une société libre puisse tarir. L'une des conditions essentielles de la sauvegarde d'une telle société est probablement de ne pas encourager l'envie, de ne pas répondre à ses exigences en les camouflant sous le nom de justice sociale, mais de la traiter, selon les termes de John Stuart Mill, comme « la plus antisociale et la plus funeste de toutes les passions » (9).

## **6. Le conflit entre mérite et valeur**

Quand bien même la plupart des revendications strictement égalitaires ne sont fondées sur rien d'autre que l'envie, nous devons admettre que ce qui apparaît en surface comme la demande d'une égalité plus grande est en fait la demande d'une plus juste distribution des bonnes choses de ce monde ; demande qui découle de mobiles bien plus estimables. La plupart des gens ne s'opposent pas tellement au fait de l'inégalité en elle-même qu'au fait que les différences de récompenses ne semblent correspondre à aucune différence observable dans les mérites de ceux qui les reçoivent. A cela, on répond assez souvent que la société libre, dans l'ensemble, réalise cette justice-là (10). Or une telle affirmation est insoutenable si par justice on entend proportionnalité entre récompense et mérite moral. Tout essai d'étayer le plaidoyer pour la liberté avec un tel argument lui fait un tort considérable, car c'est concéder que les rémunérations matérielles devraient correspondre à des mérites reconnaissables ; et pour éluder la conclusion que les gens pourraient en tirer, cela conduit à affirmer que cette correspondance existe - ce qui est faux. L'argument convenable est que dans un système de liberté il n'est ni souhaitable ni réalisable que les rémunérations matérielles soient généralement proportionnées à ce que les hommes méritent ; et que c'est une caractéristique essentielle d'une société libre que la situation d'un individu n'ait pas de rapport nécessaire avec l'opinion de ses concitoyens sur le mérite qu'il s'est acquis.

Au premier abord, cet argument peut paraître si étrange, voire si choquant, que le lecteur voudra bien suspendre son jugement jusqu'à ce que j'aie un peu mieux expliqué la distinction entre valeur et mérite (11). Il m'est difficile d'être plus clair parce que le terme « mérite », seul disponible pour évoquer ce que j'ai à dire, est également employé dans un sens plus large et plus vague. J'utiliserai le terme ici exclusivement pour désigner les attributs d'une conduite digne d'éloges, c'est-à-dire le caractère moral de l'action et non pas la valeur de son résultat matériel (12).

Ce qui ressort de toute notre discussion est que la valeur des accomplissements ou des capacités d'un individu pour ses semblables, n'a

aucun lien nécessaire avec le vrai mérite de celui-ci au sens ainsi précisé. Aux yeux des autres, les dons d'une personne, innés ou acquis, ont évidemment une valeur qui ne dépend pas de l'estime qu'ils lui portent. Un homme ne peut pas grand-chose au fait que ses talents personnels soient très communs, ou extrêmement rares. Un esprit clair ou une belle voix, un visage plaisant ou une main habile, la répartie prompte ou une personnalité séduisante - ce sont là des atouts aussi indépendants des efforts de l'intéressé, que les circonstances heureuses ou l'expérience dont il a bénéficié. Dans toutes ces situations, la valeur pour autrui des capacités ou services de la personne, et de ce qu'elle reçoit en retour, ont peu de rapport avec ce qu'on peut appeler un mérite moral ou un service rendu. Le problème est de savoir s'il est souhaitable que les gens jouissent d'avantages proportionnés aux satisfactions que leurs propres activités apportent aux autres, ou si ces avantages doivent être fondés sur la façon dont les autres jugent leurs mérites.

La rémunération au mérite implique pratiquement la référence à un mérite mesurable, à un mérite que d'autres gens puissent reconnaître et apprécier ensemble, et non pas à un mérite reconnu comme tel par un pouvoir supérieur. Un mérite mesurable en ce sens présume la possibilité de vérifier que le « méritant » a fait ce qu'une règle de conduite acceptée de l'opinion exige de lui, et que cela lui a coûté de l'effort ou de la peine. Un tel constat ne peut être dressé d'après le résultat obtenu : le mérite n'est pas une affaire de produit objectif, mais d'effort subjectif. La tentative de créer quelque chose de valeur peut être hautement méritoire mais mener à un échec complet, alors qu'une réussite totale peut résulter d'un coup de chance et n'entraîner aucun mérite. Si on sait que quelqu'un a fait de son mieux, on souhaitera le plus souvent qu'il en tire profit, sans égard au résultat ; et si on sait qu'une réalisation hautement appréciée est presque entièrement due au hasard ou à des circonstances favorables, son auteur n'en sera que médiocrement considéré.

Nous pouvons souhaiter être toujours en mesure de faire la distinction dans chaque cas spécifique. En fait, cela n'est possible que rarement. Cela suppose qu'on possède toutes les connaissances dont a disposé l'acteur, y compris celle de son art et de sa sûreté de main, de son état d'esprit, de ses sentiments, de sa capacité d'attention, de son énergie et de sa persévérance, etc. La possibilité de bien juger d'un mérite dépend donc de la présence de ces conditions, dont l'absence générale constitue le principal argument pour réclamer la liberté. C'est parce que nous désirons que les gens mettent en oeuvre des connaissances que nous n'avons pas, qu'il faut à notre avis les laisser décider pour eux-mêmes. Mais dans la mesure où leurs connaissances et capacités ne sont pas connues de nous, nous ne sommes pas en état de juger des mérites de leurs réalisations. Décider du mérite suppose la possibilité de juger si les gens ont fait de leurs capacités l'usage qu'ils devaient en faire, et d'évaluer l'effort de volonté ou d'abnégation que cela leur a coûté ; et cela suppose aussi qu'on puisse distinguer, dans leur prestation, la part des

circonstances qu'ils pouvaient maîtriser, et la part de celles sur lesquelles ils ne pouvaient rien.

## **7. Principes de rémunération et liberté de choix**

L'incompatibilité entre la rémunération selon le mérite et la liberté de choisir ses propres objectifs est particulièrement évidente dans les domaines où l'incertitude du résultat est très grande, et où les appréciations individuelles des chances diffèrent beaucoup (13). Dans ces entreprises hasardeuses qu'on nomme « recherche » ou « exploration », ou dans les activités économiques communément classées comme « spéculation », ceux qui sont les mieux qualifiés pour se risquer ne peuvent y être incités que si ceux qui réussissent en reçoivent la totalité du crédit ou du gain, quand bien même beaucoup d'autres se seront efforcés de façon tout aussi méritoire. Pour la même raison qui fait que nul ne peut savoir d'avance quels seront les gagnants, personne ne peut dire qui a eu le plus grand mérite. Il serait évidemment contraire à notre objectif de réserver une part du gain à tous ceux qui ont honnêtement fait de leur mieux. De plus, opérer de la sorte impliquerait que quelqu'un ait le droit de décider qui est admis à concourir. Si, dans leur poursuite d'objectifs aléatoires, les gens doivent utiliser leurs connaissances particulières et leurs aptitudes propres, il leur faut se guider non pas sur ce que d'autres pensent qu'ils doivent faire, mais sur la valeur que d'autres attachent au résultat auquel ils tendent.

Ce qui est vrai à propos de ces initiatives qu'on considère comme risquées, est à peine moins vrai de tout objectif que nous choisissons et décidons de poursuivre. Toute décision de ce genre est chargée d'incertitude, et pour que le choix soit aussi sage qu'il est humainement possible de le rendre, les divers résultats anticipés doivent être reconnus selon leur valeur. Si la rémunération ne correspondait pas à la valeur que le produit des efforts d'un homme représente pour ses semblables, l'individu n'aurait pas d'éléments pour décider si la recherche de l'objectif vaut la peine et le risque encourus. Il lui faudrait nécessairement apprendre d'un autre ce qu'il doit faire, et c'est l'estimation par un autre du meilleur emploi de ses capacités qui devrait définir à la fois ses devoirs et sa rémunération (14).

En fait, bien entendu, nous ne souhaitons pas que les gens étalent un maximum de mérites, mais qu'ils engendrent un maximum d'utilité avec un minimum de peine et de sacrifices - c'est-à-dire avec un minimum de mérite. Non seulement nous ne pourrions pas récompenser tout mérite avec justice, mais il ne semble même pas désirable que les gens doivent tendre principalement à dégager le plus de mérite possible. Toute tentative de les inciter à le faire aurait forcément pour effet que des gens seraient rémunérés différemment pour le même service. Seule la valeur du résultat peut être

mesurée de manière sûre, non les différents degrés d'effort et de soin qu'il a coûtés à des personnes différentes.

Les récompenses qu'une société libre offre pour un résultat, informent ceux qui concourent pour les recevoir sur l'effort qu'il leur faudra fournir. Toutefois, ce sont les mêmes récompenses que recevront tous ceux qui apporteront le même résultat, sans égard à l'effort différent qu'ils auront fourni. Ce qui est vrai ici de la rémunération pour les mêmes services, l'est encore davantage pour la rémunération relative à différents services exigeant différents talents et aptitudes : les récompenses n'auront que peu de relations avec le mérite. En général, le marché offrira pour les divers services la valeur qu'ils auront pour ceux qui les utilisent ; mais on saura rarement si cela valait la peine de donner autant pour obtenir ces services, et souvent la communauté aurait sûrement pu les obtenir pour moins cher. Voici quelque temps, un pianiste a déclaré qu'il jouerait même s'il lui fallait payer pour ce privilège ; il exprimait probablement l'attitude de bien des gens grassement payés pour des activités qui sont en même temps leur plus grand plaisir.

## **8. Conséquences de la distribution selon le mérite**

Bien que la plupart des gens considèrent qu'il serait tout naturel que personne ne puisse être rémunéré pour autre chose que ce qu'ont mérité sa peine et son effort, cette idée repose sur un grand nombre de présomptions. C'est présumer que nous soyons capables de juger chaque fois dans quelle mesure les gens ont bien utilisé les diverses occasions qui se sont présentées et les talents dont ils sont doués ; et aussi dans quelle mesure leurs réalisations ont été méritoires, compte tenu des nombreuses circonstances qui les ont rendues possibles. C'est présumer que certains êtres humains sont dans une position qui leur permette de définir à coup sûr ce dont une personne est capable, et de lui dicter les buts à atteindre. C'est présumer, enfin, ce que rejette précisément l'argumentation pour la liberté : que nous pouvons connaître, et connaissons effectivement, tout ce qui guide l'action d'autrui.

Une société où la situation des individus serait modelée conformément à des idées humaines sur le mérite moral, serait donc exactement à l'opposé d'une société libre. Les gens y seraient rémunérés pour des tâches imposées et non selon leurs performances ; chaque mouvement de chaque individu y serait guidé par ce que d'autres personnes penseraient qu'il doit être ; l'individu serait ainsi déchargé de la responsabilité et du risque de se décider. Mais si aucun être humain n'en sait assez long pour guider l'action humaine, aucun non plus n'a la compétence nécessaire pour récompenser les efforts selon les mérites.

Dans notre conduite personnelle, nous agissons généralement en tenant pour évident que c'est la valeur du service fourni, et non le mérite de celui qui

le fournit, qui définit notre obligation envers ce dernier. En dehors de nos relations plus intimes, nous n'avons ordinairement pas le sentiment que si quelqu'un nous a rendu un service au prix d'un grand sacrifice, ce soit cela qui donne la mesure de notre obligation envers lui, puisque nous aurions pu obtenir le même service d'un autre, qui l'aurait fait sans effort. Dans nos transactions, nous pensons être en règle avec le devoir de justice si nous rémunérons la valeur reçue par une valeur équivalente, sans nous préoccuper de ce qu'il a pu en coûter à la personne qui nous rend service. Ce qui détermine notre responsabilité, c'est l'avantage que nous tirons de ce qui nous est offert, non le mérite de celui qui offre. Nous pensons par ailleurs qu'en traitant avec d'autres nous serons rémunérés, non selon notre mérite subjectif, mais selon la valeur de nos services à leurs yeux. En fait, chaque fois que nous envisageons nos relations avec d'autres, nous sommes généralement tout à fait conscients qu'un homme libre se reconnaît au fait que, pour sa subsistance, il ne dépend pas de la façon dont les autres jugent ses mérites, mais uniquement de ce qu'il est capable de leur offrir. C'est seulement lorsque nous pensons que notre situation ou notre revenu est fixé par « la société », que nous prétendons être payés selon nos mérites.

Bien que la valeur morale, ou mérite, soit une certaine catégorie de valeur, toute valeur n'est pas morale, et la plupart de nos jugements de valeur ne sont pas des jugements moraux. Qu'il doive en être ainsi dans une société libre est un point d'une importance cruciale ; et, en omettant de faire la distinction entre valeur et mérite, on a ouvert la voie à de graves confusions. Nous n'admirons pas toutes les activités dont nous apprécions les produits ; et dans les cas où nous apprécions ce que nous recevons, nous n'avons la plupart du temps aucun élément nous permettant de constater le mérite de ceux qui nous le procurent. Si l'habileté d'un homme en un certain domaine est plus grande au bout de trente années de travail, la valeur de ce qu'il fait maintenant ne reflète en rien le fait que ces trente années aient été pour lui fructueuses et agréables, ou au contraire faites de soucis et de sacrifices incessants. Si la pratique d'un « violon d'Ingres » développe un talent original, ou si une invention opérée par hasard se révèle extrêmement utile à d'autres gens, le fait qu'il y ait eu peu de mérite à un tel résultat ne le rend pas moins précieux que s'il avait été payé d'un effort pénible.

La différence entre valeur et mérite n'est pas le propre d'un type particulier de société - elle existerait n'importe où. Nous pouvons naturellement tenter de proportionner les récompenses aux mérites plutôt qu'aux valeurs, mais les chances d'y parvenir sont bien faibles. En le faisant, nous détruirions les signaux de profitabilité qui permettent aux hommes de décider eux-mêmes de ce qu'ils doivent faire. D'ailleurs, il est plus que douteux que le succès, même partiel, d'une telle tentative de lier rémunération et mérite produirait un ordre social plus séduisant, voire simplement tolérable. Une société où tout le monde penserait que des revenus élevés attestent d'un mérite, et des revenus minimes d'un démérite, une société où on



tiendrait pour certain que situation et revenu correspondent au mérite, où il n'y aurait d'autre chemin du succès que l'approbation du comportement par la majorité des concitoyens, une telle société serait vraisemblablement bien plus insupportable pour les malchanceux, qu'une autre où il n'y aurait pas de correspondance automatique entre mérite et succès (15).

On contribuerait probablement mieux au bonheur humain en expliquant plus clairement l'extrême précarité de la relation entre valeur et mérite, plutôt que d'essayer de coupler rémunération et mérite. Nous sommes sans doute bien trop enclins à voir du mérite personnel là où il n'y a en réalité qu'une valeur supérieure. Par exemple, le fait de posséder à titre individuel ou collectif un niveau de civilisation ou d'éducation supérieur constitue une valeur importante et un atout pour la communauté ; mais d'ordinaire, ce fait ne doit pas grand-chose au mérite. De même, la popularité et l'estime ne dépendent pas davantage du mérite que le succès financier. Parce que nous avons l'habitude, chaque fois que nous sommes en présence d'une valeur, d'imaginer un mérite qui le plus souvent n'existe pas, nous nous indignons devant certaines situations où la discordance est trop grande pour passer inaperçue.

On a toutes les raisons pour chercher à honorer le mérite quand il n'a pas été correctement récompensé. Mais récompenser une action hautement méritoire que nous souhaitons donner en exemple est une question autre que celle des incitations grâce auxquelles fonctionne ordinairement la société. Une société libre engendre des institutions qui permettent à un homme qui le préfère de subordonner sa réussite au jugement d'un supérieur ou de la majorité de ses semblables. Les organisations devenant plus vastes et plus complexes, la tâche d'apprécier la contribution de l'individu devient toujours plus difficile ; et il sera de plus en plus nécessaire que, pour bien des gens, les rémunérations soient déterminées en fonction du mérite reconnu par les cadres dirigeants plutôt que de la valeur ajoutée par la contribution fournie. Pour autant, tant qu'on ne débouche pas sur une seule grille universelle de mérites imposée à la société, tant qu'une multiplicité d'organisations sont en compétition pour ouvrir des perspectives diverses, non seulement on est en harmonie avec la liberté, mais de plus l'éventail des choix proposés à l'individu s'élargit.

## **9. Liberté et justice distributive**

La justice, comme la liberté et la coercition, est un concept qu'on doit, dans un souci de clarté, réserver strictement à la façon dont certains hommes traitent délibérément les autres. C'est un aspect de la détermination intentionnelle de la condition humaine qu'on met sous contrôle. Dans la mesure où on veut que les efforts des individus soient guidés par leurs

propres visions des perspectives et des chances, les résultats des efforts individuels sont nécessairement imprévisibles ; et la question de savoir si la distribution des revenus qui en découle est juste n'a pas de sens (16). Ce qu'exige effectivement la justice, c'est que les conditions de vie des gens qui sont déterminées par le pouvoir politique, soient fournies équitablement à tous. Mais l'égalité de ces conditions ne peut que conduire à l'inégalité des résultats. Ni l'égal accès à des équipements publics, ni l'égal traitement des divers partenaires dans nos transactions volontaires, ne garantira une rémunération proportionnelle au mérite. La rémunération au mérite est une récompense pour avoir obéi aux souhaits des autres en ce que nous faisons, et non pas la compensation des satisfactions que nous leur avons procurées en faisant ce que nous pensions être le mieux.

Un des arguments contre l'établissement d'échelles de revenus par les gouvernements consiste à dire que l'Etat doit s'efforcer d'être juste dans tout ce qu'il fait. Si on acceptait le principe de la rémunération au mérite pour légitimer la répartition des revenus, la justice voudrait que quiconque le désire soit rémunéré selon ses mérites. Bien vite naîtrait la revendication que tout le monde le soit aussi, et que tous les revenus non proportionnés à un mérite mesurable soient interdits. Même une simple tentative de poser une distinction entre revenus « gagnés » et revenus « non gagnés » pourrait consacrer un principe que l'Etat devrait appliquer partout alors même qu'il en est incapable (17). Chaque tentative de ce type en vue de contrôler certaines rémunérations est vouée à susciter d'autres demandes de réglementation. Une fois introduit, ce principe de justice distributive ne serait satisfait que lorsque la société entière serait organisée ainsi. Le résultat serait une société dont tous les aspects essentiels seraient en contradiction avec une société libre - une société où l'autorité déciderait ce que l'individu doit faire et comment il doit le faire.

## **10. Prétentions fondées sur l'appartenance à une communauté**

En conclusion nous devons examiner brièvement un autre argument sur lequel sont fréquemment fondées les exigences d'une distribution plus égale, même s'il n'est que rarement explicité. C'est l'idée que l'appartenance à une communauté ou à une nation particulière donnerait à l'individu le droit de jouir d'un niveau de vie matériel qui serait fonction de la richesse générale du groupe dont il est membre.

Cette demande est curieusement en conflit avec le désir de fonder la distribution sur le mérite personnel. Il n'y a manifestement aucun mérite à être né dans telle ou telle communauté, et aucun argument de justice ne peut s'appuyer sur le fait qu'un individu soit né en un endroit plutôt qu'un autre.

Une communauté relativement prospère confère régulièrement à ses membres les plus pauvres des avantages inconnus de ceux qui naissent dans une communauté pauvre. La seule justification que les membres d'une communauté riche puissent avoir pour réclamer des avantages supplémentaires, est qu'il s'y trouve beaucoup de richesses privées que le gouvernement peut saisir et redistribuer, et que des gens qui voient constamment ces richesses aux mains d'autrui ont un plus intense désir d'y avoir part que les étrangers au groupe, qui n'ont de ces richesses au mieux qu'une connaissance abstraite.

Il n'y a pas de raison évidente pour que les efforts conjoints de tous les membres d'un groupe pour assurer le maintien de la loi et de l'ordre, et organiser la fourniture de certains services, donnent à chacun le droit à une part déterminée de la richesse du groupe. De telles prétentions seraient difficiles à admettre quand ceux qui les formulent n'entendent pas concéder les mêmes droits à ceux qui ne sont pas membres de la même nation ou communauté. En acceptant de n'accéder à ces demandes qu'à une échelle nationale, on créerait simplement une nouvelle sorte de propriété collective (mais non moins exclusive) sur les ressources de la nation ; un droit de propriété qu'on ne pourrait justifier par les mêmes raisons que celui de propriété privée. Peu de gens seraient disposés à reconnaître la justice de ces exigences à l'échelle mondiale. Et le simple fait brut qu'à l'intérieur d'une nation donnée, la majorité aurait le pouvoir effectif de faire droit à ces exigences, alors que ce ne serait pas le cas au niveau mondial, les rendrait à peine plus équitables.

Il y a de bonnes raisons pour nous efforcer, à travers l'organisation politique dont nous disposons, de réunir les moyens d'aider les faibles, les infirmes, ou les victimes de désastres imprévus. Et il est possible que le meilleur moyen de parer à certains risques communs à tous les citoyens soit de donner à chacun une protection adéquate. Le niveau des réserves qu'on pourra constituer pour couvrir de tels risques communs dépendra forcément de la richesse générale de la communauté.

C'est une tout autre affaire que de suggérer que ceux qui sont pauvres, au sens simplement où dans la communauté il existe des plus riches, ont droit à une part des ressources de ces derniers ; ou que d'affirmer qu'être né dans un groupe parvenu à un certain degré de civilisation et de confort donne droit à une part de tous les avantages existant dans ce groupe. Le fait que tous les citoyens ont intérêt à ce que certains services soient fournis de manière commune ne justifie pas que l'un quelconque d'entre eux en réclame sa quote-part. Il peut en découler une référence pour ce que certains pourraient consentir à donner, mais pas pour ce que certains peuvent exiger.

A mesure que se répandra l'acceptation des points de vue que nous venons de contester, les groupes nationaux vont devenir de plus en plus exclusifs. Plutôt qu'admettre que des gens profitent des avantages qu'offre l'existence dans leur pays, les peuples préféreront leur en interdire l'accès,

dans la mesure où, une fois accueillis, ces gens réclameront comme un droit une portion de la richesse. L'idée que la citoyenneté, voire la résidence dans un pays, confère le droit à un certain niveau de vie, est en passe de devenir une source sérieuse de frictions internationales. Et comme la seule justification pour appliquer ce principe à l'intérieur d'un pays est que le gouvernement a les moyens d'en imposer l'application, nous ne pourrions nous étonner de trouver le même principe imposé par la force à l'échelle internationale. Lorsqu'on reconnaît à la majorité le droit aux avantages dont jouissent des minorités à l'intérieur d'un pays, il n'y a pas de raison pour que ce droit s'arrête aux frontières des Etats existants.

plus forte qu'on ne l'admet communément ; mais que la relation entre la position de l'ensemble des membres d'un métier ou d'une profession, et celle de l'ensemble des membres des autres métiers ou professions sera plus souvent affectée par des circonstances échappant à leur volonté et à leur connaissance. (C'est peut-être là aussi l'une des raisons pour lesquelles ce qu'on appelle injustice « sociale » est en général considéré comme un défaut plus grave de l'ordre existant que les infortunes correspondantes des individus<sup>1</sup>.) Mais le point décisif n'est pas que le mécanisme des prix entraîne dans l'ensemble une proportionnalité des rétributions au talent et à l'effort, mais que – même là où il est clair que la chance joue un grand rôle, sans que nous ayons idée de la raison pour laquelle certains sont régulièrement plus chanceux que d'autres dans leurs pronostics – il reste encore conforme à l'intérêt général de continuer en se disant que les succès antérieurs de ceux qui ont la main exceptionnellement heureuse rendent probables d'autres réussites futures, et que donc cela vaut la peine de les encourager dans leurs initiatives.

### *Le prétendue nécessité d'une croyance en la justice des rétributions*

Il a été soutenu de façon persuasive que les gens ne toléreront des inégalités majeures dans les situations matérielles que s'ils croient que les individus reçoivent dans l'ensemble ce qu'ils méritent ; qu'ils n'ont en fait adhéré à l'ordre du marché qu'aussi longtemps qu'ils ont

1. Cf. W. G. RUNCIMAN, *op. cit.*, p. 274 : « Claims for social justice are claims on behalf of a group, and the person relatively deprived within an individual category will, if he is the victim of an unjust inequality, be a victim only of individual injustice. »

pensé que les différences de rémunération correspondent en gros aux différences de mérite ; et que, par conséquent, le maintien d'une société libre a pour condition la croyance que d'une certaine manière il règne une « justice sociale<sup>1</sup> ». Mais l'ordre de marché ne doit pas réellement son origine à de telles croyances, et il n'a pas été justifié de cette façon à ses débuts. Cet ordre s'est développé – après que des ébauches anciennes eurent dépéri pendant le Moyen Age, et eurent en partie disparu sous les restrictions imposées par le pouvoir politique – lorsque mille ans d'efforts déployés en vain pour découvrir des prix et salaires substantiellement justes furent abandonnés, que les derniers scolastiques reconnurent qu'il n'y avait là que des formules vides et qu'ils se mirent à enseigner, à la place, que les prix dégagés par la juste conduite des participants au marché – c'est-à-dire des prix concurrentiels exempts de fraude, de monopole ou de violence – étaient tout ce que la justice demandait<sup>2</sup>. C'est à partir de cette tradition que

1. Voir Irving KRISTOL, « When Virtue Loses all Her Loveliness. Some Reflections on Capitalism and The Free Society », *The Public Interest*, n° 21 (1970) reproduit dans *On the Democratic Idea in America* du même auteur (New York, 1972), ainsi que dans le recueil par Daniel BELL and Irving KRISTOL, *Capitalism Today* (New York, 1970).

2. Cf. J. HÖFFNER, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert* (Iéna, 1941) et Der Wettbewerb in der Scholastik, *Ordo*, V, 1953 ; également Max WEBER, *On Law in Economy and Society*, éd. Max Rheinstein (Harvard, 1954), p. 295 et suiv., mais sur ce dernier en outre H. M. ROBERTSON, *Aspects on the Rise of Economic Individualism* (Cambridge, 1933) et B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France* (Paris, 1927). Pour l'exposé le plus important du concept de juste prix chez les jésuites espagnols de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, voir spécialement L. MOLINA, *De iustitia et de iure*, vol. 2, *De Contractibus* (Cologne, 1954), disp. 347, n° 3, et en particulier disp. 348, n° 3, où le juste prix est défini comme celui qui se formera « quando absque fraude, monopolis, atque aliis versutis, communiter res aliqua vendi consuevit pretio in aliqua regione, aut



John Locke et ses contemporains ont formé la conception libérale classique de la justice selon laquelle, comme on l'a dit à juste titre, ce qui peut être juste ou injuste c'est seulement « la façon dont la concurrence est pratiquée, et non pas ses résultats »<sup>1</sup>.

Il est indubitable que, particulièrement chez ceux qui réussissaient brillamment dans l'ordre de marché, il se développa une beaucoup plus forte justification morale du succès individuel, et que, longtemps après que les principes fondamentaux de cet ordre eurent été pleinement élaborés et approuvés par les philosophes et

loco, is habendum est pro mensura et regula iudicandi pretium iustum rei illius in ea regione ». A propos de l'impuissance où est l'homme de déterminer d'avance ce que pourrait être un juste prix, voir aussi spécialement Johannes de SALAS, *Commentarii in secundum secundae D. Thomas de contractibus* (Lyon, 1617), *Tr. de empt. et vend.*, IV, n° 6, p. 9 : « ... quas exacte comprehendere, et ponderare Dei est, non hominum » ; et J. de LUGO, *Disputationes de iustitia et iure* (Lyon, 1643), vol. II, d. 26, s. 4, n. 40 : « pretium iustum mathematicum, licet solum Dei notum ». Voir aussi MOLINA, *op. cit.*, disp. 365, n° 9 : « Omnesque rei publicae partes ius habent condescendi ad gradum superiorem, si cuiusque sors id tulerit, neque cuiquam certus quidam gradus debetur, qui descendere et condescendere possit. » Il semblerait que H. M. ROBERTSON (*op. cit.*, p. 164) n'ait guère exagéré en écrivant : « L'on pourrait sans difficulté affirmer que la religion qui a favorisé l'esprit du capitalisme a été celle des Jésuites, et non celle des Calvinistes. »

1. John W. CHAPMAN, « Justice and Fairness », *Nomos VI, Justice* (New York, 1963), p. 153. Cette façon de voir héritée de Locke a été conservée même par John RAWLS, au moins dans son ouvrage précédent, « Constitutional Liberty and the Concept of Justice », *Nomos VI, Justice* (New York, 1963), p. 117 en note :

« If one assumes that law and government effectively act to keep markets competitive, resources fully employed, property and wealth widely distributed over time, and maintains a reasonable social minimum, then, if there is equality of opportunity, the resulting distribution will be just, or at least not unjust. It will have resulted from the working of a just system... a social minimum is simply a form of rational insurance and prudence. »

moralistes catholiques, cette justification reçut un puissant appui dans la doctrine calviniste. Il est certainement important, dans l'ordre de marché (ou société de libre entreprise, maladroitement appelée « capitalisme »), que les individus pensent que leur bien-être dépend primordiallement de leurs propres efforts et décisions. A vrai dire, il n'est guère de circonstance plus capable de rendre quelqu'un énergique et efficace, que la pensée qu'il dépend principalement de lui de parvenir aux buts qu'il s'est assignés. C'est pourquoi cette croyance est souvent encouragée par l'éducation et par l'opinion dominante ; et à ce qu'il me semble, c'est généralement pour le plus grand bien de la plupart des membres de la société, qui seront redevables de nombreux progrès matériels et moraux à des personnes qu'anime cette idée. Mais elle conduit certainement aussi à une confiance exagérée dans la vérité d'une telle généralisation qui, aux yeux de ceux qui se considèrent (et peuvent être) aussi capables mais qui échouent, doit apparaître comme une amère ironie et une dure provocation. *Nous ne sommes que des hommes.*

Il faut probablement regretter que, spécialement aux États-Unis, des écrivains populaires comme Samuel Smiles et Horatio Alger, et plus tard le sociologue W. G. Sumner, aient défendu la libre entreprise en soutenant qu'elle récompense régulièrement les méritants ; et c'est un fâcheux présage pour l'avenir de l'ordre de marché qu'apparemment ce soit devenu le seul argument en sa faveur que comprenne le grand public. Cette justification par la réussite étant devenue la base la plus fréquente de l'estime de soi chez les hommes d'affaires, cela leur donne souvent un air d'assurance pharisaïque qui n'attire pas la sympathie populaire.

Il y a là certainement un choix épineux : dans quelle mesure devons-nous encourager chez les jeunes l'idée que là où ils essaient sérieusement ils doivent réussir, ou



faudrait-il plutôt insister sur le fait que rien n'empêchera que certains réussiront qui n'en sont pas dignes, alors qu'échoueront certains qui auraient mérité de réussir ? Devons-nous laisser prévaloir l'opinion de ces groupes où règne une confiance excessive dans la réussite des gens capables et industriels, et qui par là feront beaucoup de choses dont profiteront leurs contemporains, ou bien la disparition de ces croyances partiellement erronées ferait-elle que les masses tolèrent mieux des différences réelles de rétribution fondées en partie seulement sur l'efficacité et, pour le reste, sur la simple chance ?

### *Il n'existe pas de « valeur pour la société »*

Les efforts déployés en vain au Moyen Âge à la recherche du juste prix et du juste salaire, finalement abandonnés lorsqu'il fut reconnu que seul pouvait être regardé comme juste le prix « naturel » dégagé dans un marché concurrentiel, où il ne serait fixé par aucune loi ou décret humain mais dépendrait de circonstances si nombreuses que seul Dieu pourrait le connaître d'avance<sup>1</sup>, ces efforts ne furent pas les derniers provoqués par la recherche d'une telle pierre philosophale. La quête en fut ranimée à l'époque moderne, non seulement par l'aspiration générale à la « justice sociale », mais encore par les longues et stériles tentatives en vue de découvrir des critères de justice en relation avec les procédures de conciliation ou d'arbitrage dans les conflits de salaires. Presque un siècle durant, des hommes et des femmes inspirés par le souci du bien public en de nombreux points du monde se sont efforcés de découvrir des principes par lesquels de justes salaires

1. Voir les passages cités ci-dessus en n. 2 p. 467-468.

pourraient être définis ; mais comme eux-mêmes le reconnaissent de plus en plus souvent, il n'est sorti de là aucune règle capable de fournir la réponse<sup>1</sup>. Il est assez surprenant, après cela, de trouver un arbitre aussi expérimenté que Lady Wootton qui admet d'abord que les magistrats sont « engagés dans l'impossible tâche d'essayer de rendre la justice dans un vide éthique » parce que « personne dans ce contexte ne sait en quoi consiste la justice », pour conclure ensuite que des critères devraient être posés par la législation, et explicitement réclamer une fixation politique de tous les salaires et revenus<sup>2</sup>. L'on ne saurait pousser plus loin l'illusion d'après laquelle le Parlement est capable de définir ce qui est juste, et je n'imagine pas que la personne qui a écrit cela souhaite réellement défendre le monstrueux principe implicite dans sa proposition, à savoir que toutes les rétributions devraient être fixées par le pouvoir politique.

L'idée que la catégorie du juste et de l'injuste peut être logiquement appliquée aux rémunérations déterminées par le marché a encore une autre source : c'est la conception selon laquelle les divers services ont une « valeur pour la société » déterminée et identifiable, dont diffère fréquemment la rémunération effective. Mais bien que même des économistes emploient parfois à la légère l'expression « valeur sociale », il n'y a aucune réalité qui corresponde à cette expression, laquelle dénote la même espèce d'anthropomorphisme et de personnification de la société que l'expression « justice sociale ». Les services ne peuvent avoir de valeur que pour des personnes particulières (ou pour une organisation), et chaque service considéré en lui-même aura des valeurs fort différentes

1. Voir M. FOGARTY, *The Just Wage* (Londres, 1961).

2. Barbara WOOTTON, *The Social Foundation of Wage Policy* (Londres, 1962), p. 120 et 162, et maintenant en outre, du même auteur, *Incomes Policy, An Inquest and a Proposal* (Londres, 1974).



pour les divers membres d'une même société. Les regarder autrement revient à traiter la société non pas comme un ordre spontané régissant des hommes libres, mais comme une organisation dont tous les membres sont asservis à une seule hiérarchie d'objectifs. Ceci ne peut être rien d'autre qu'un système totalitaire excluant la liberté personnelle.

Bien qu'il soit tentant de parler de « valeur pour la société » au lieu de la valeur d'un homme pour ses semblables, cela crée une grande confusion si nous disons, par exemple, qu'un homme qui fournit des allumettes à des millions d'individus et gagne ainsi 200 000 dollars par an a plus de valeur « pour la société » qu'un homme qui procure des vues de profonde sagesse ou des plaisirs de grande qualité à quelques milliers et gagne ainsi 20 000 dollars par an. Même l'audition d'une sonate de Beethoven, un tableau de Léonard de Vinci ou une pièce de Shakespeare n'ont pas de « valeur pour la société » mais seulement de la valeur pour ceux qui les connaissent et les apprécient. Et cela n'a pas grand sens de dire qu'un boxeur ou un chanteur de charme vaut plus pour la société qu'un grand violoniste ou une danseuse étoile, si les premiers rendent service à des millions de spectateurs et les seconds à des groupes bien plus restreints. Il ne s'agit pas de montrer que les vraies valeurs sont différentes, mais que les valeurs attachées à différents services par des groupes différents n'ont pas de mesure commune ; de telles façons de parler n'expriment rien d'autre que ceci : l'un reçoit effectivement une somme globale plus élevée d'un plus grand nombre de gens, que l'autre<sup>1</sup>.

1. Assurément Samuel BUTLER (*Hudibras*, II, D) était dans le vrai en écrivant :

« For what is worth in anything

But so much money as 'twill bring. »

Les revenus gagnés sur le marché par diverses personnes ne correspondront normalement pas à la valeur relative de leurs services pour chaque observateur. Encore que, lorsqu'une personne consomme un certain assortiment d'articles différents, elle achète une quantité telle de chaque article qu'à ses yeux la valeur des dernières unités achetées corresponde à leurs prix relatifs, il n'y a jamais beaucoup de tels couples d'articles consommés par la même personne : les prix relatifs d'articles que seuls des hommes consomment et des articles que seules des femmes consomment, ne correspondent pas à la valeur respective de ces articles pour qui que ce soit.

Les rémunérations que les individus et groupes reçoivent dans le marché sont ainsi déterminées par ce que ces services valent pour ceux qui les reçoivent (ou, à strictement parler, par la dernière demande urgente de ces services qui peut encore être satisfaite sur l'offre existante), et non pas par quelque fictive « valeur pour la société ».

Une autre source de récrimination à propos de la prétendue injustice de ce principe de rémunération est que la rémunération ainsi déterminée sera souvent beaucoup plus élevée que ce qui est nécessaire pour inciter celui qui la reçoit à fournir ces services. Cela est parfaitement exact, mais nécessaire pour que soient remplies les trois exigences suivantes : que tous ceux qui rendent le même service reçoivent la même rémunération ; que la sorte de service considérée soit de plus en plus abondante aussi longtemps que le prix restera supérieur au coût ; et que quiconque est disposé à acheter ou à vendre au prix courant puisse le faire. Il en résulte forcément que tous les vendeurs, hormis les marginaux, obtiennent un gain supérieur à ce qui était nécessaire pour les inciter à rendre les services en question ; de même que tous les acheteurs, sauf les marginaux, reçoivent ce qu'ils



achètent pour une somme moindre que ce qu'ils étaient disposés à débours. La rémunération du marché n'apparaîtra donc que bien rarement juste, au sens où l'entendrait quelqu'un qui cherche à fournir une juste compensation pour les efforts et sacrifices supportés par les gens qui lui ont rendu service.

Remarquons aussi en passant que l'examen des différentes attitudes des divers groupes vis-à-vis de la rémunération des services de toute nature montre que les multitudes ne récriminent nullement contre tous les revenus plus élevés que les leurs, mais en général seulement contre ceux gagnés dans des activités dont elles ne comprennent pas la fonction, ou qu'elles considèrent même comme nuisibles. Je n'ai jamais connu de petites gens qui jaloussent les gains extrêmement élevés du boxeur ou du torero, de l'as du football, de la vedette de cinéma ou de jazz ; ils semblent même souvent se régaler par procuration au spectacle du luxe extravagant de tels personnages, en comparaison duquel pâlit le train de vie des magnats de l'industrie ou des grands financiers. C'est là où la plupart des gens ne comprennent pas à quoi sert une activité – et fréquemment parce qu'ils la considèrent à tort comme nocive (celle du « spéculateur ») et pensent en outre que seules des activités malhonnêtes peuvent rapporter aussi gros – qu'alors s'élève la clameur dénonçant l'injustice ; mais plus spécialement là où des gains élevés sont employés à rassembler une fortune (ici encore du fait de l'idée erronée qu'il serait désirable que cet argent soit dépensé plutôt qu'investi). Pourtant il est clair que la structure complexe de la Grande Société moderne ne pourrait fonctionner si les rémunérations de toutes les activités étaient fixées selon l'opinion que la majorité se fait de leur valeur ; ou même, à vrai dire, si elles dépendaient de la compréhension et du savoir d'un quelconque personnage

qui aurait à juger de l'importance de toutes les activités requises pour la marche du système.

Le plus important n'est pas que les masses n'ont dans la plupart des cas aucune idée des valeurs que les activités d'un homme ont pour ses semblables, et que ce seraient donc nécessairement leurs préjugés qui inspireraient l'application des pouvoirs gouvernementaux. Le point essentiel est que personne n'en sait rien, excepté dans la mesure où le marché le lui dit. Il est bien vrai que notre estimation de certaines activités diffère souvent de la valeur qui leur est affectée par le marché ; et nous exprimons ce sentiment en protestant contre l'injustice de ce dernier. Mais si nous nous demandons ce que devraient être les rémunérations relatives d'une infirmière et d'un boucher, d'un mineur de charbon et d'un président de Cour d'assises, d'un plongeur de grands fonds et d'un égotier, du promoteur d'une nouvelle industrie et d'un jockey, d'un contrôleur des contributions et de l'inventeur d'un remède qui sauve des vies, d'un pilote d'avion à réaction et d'un professeur de mathématiques, l'appel à la « justice sociale » ne nous fournit pas le moindre secours pour décider – et si nous l'invoquons, nous ne faisons qu'insinuer que les autres doivent être d'accord avec nos vues sans que nous en donnions de raisons.

L'on pourra objecter que, bien que nous ne puissions donner au terme « justice sociale » un sens précis, cela n'est pas forcément une objection dirimante, car la position peut être du même genre que celle dont j'ai affirmé l'existence en ce qui concerne la justice proprement dite : nous pouvons ne pas savoir ce qui est « socialement juste » et pourtant savoir pertinemment ce qui est « socialement injuste » ; et donc en éliminant avec constance l'« injustice sociale » chaque fois que nous la rencontrons, nous achèverons peu à peu vers la « justice sociale ». Ceci, toutefois, ne fournit pas d'issue à la



difficulté fondamentale. Il n'y a pas de critère par lequel nous pouvons découvrir ce qui est « socialement injuste » parce qu'il n'y a pas de sujet par qui pourrait être commise une telle injustice, et il n'y a pas de règles de conduite individuelle dont l'observance dans l'ordre de marché assurerait aux individus et aux groupes la position qui, en tant que telle (c'est-à-dire distincte de la procédure par laquelle elle est atteinte), nous apparaît comme juste<sup>1</sup>. Cela ne relève pas de la catégorie de l'erreur, mais de celle du non-sens, comme le fait de parler d'une « pierre morale ».

### *Le sens du mot « social »*

L'on pourrait espérer quelque facilité dans la recherche de ce que signifie « justice sociale », en examinant le sens de l'épithète « social » ; mais cette tentative conduit très vite aux sables mouvants d'une confusion aussi pernicieuse que celle entourant la

1. Sur le problème général de la rémunération selon le mérite, à part les passages de David Hume et d'Emmanuel Kant placés en tête du présent chapitre, voir le chapitre VI de mon livre *The Constitution of Liberty* (Londres et Chicago, 1960), et cf. aussi Maffeo PANTALEONI, *L'atto economico*, dans *Erotemi di economia* (2 vol., Padoue, 1963), vol. I, p. 101 :

« E tre sono le proposizioni che conviene comprendere bene : La prima è che il merito è una parola vuota di senso.

La seconda è che il concetto di giustizia è un polisemo che si presta a quanti paralogismi si vogliono ex amphibologia.

La terza è che la remunerazione non può essere commisurata da une produttività (marginale) capace di determinazione isolatamente, cioè senza la simultanea determinazione della produttività degli altri fattori con i quali entra in una combinazione di complementarità. »

« justice sociale » même<sup>1</sup>. A l'origine, « social » avait assurément un sens clair (analogue aux formations verbales telles que « national », « tribal », « organisationnel »), à savoir : ce qui appartient à, ou ce qui est caractéristique de, la structure et du fonctionnement de la société. En ce sens-là, la justice est certainement un phénomène social, et accoler « social » au nom est un pléonasme<sup>2</sup> tel que celui que nous commettrions en parlant de « langage social » – bien qu'à l'occasion, dans les premiers temps, l'on ait pu vouloir distinguer ainsi l'idée de la justice qui prévalait généralement, de celle adoptée par certaines personnes ou certains groupes.

Mais « justice sociale », dans l'usage actuel, n'est pas « sociale » dans l'acception de « normes sociales », c'est-à-dire de quelque chose qui s'est développé en tant que pratique suivie dans l'action individuelle au cours de l'évolution sociale ; elle n'est pas un produit de la société ou d'un processus social, mais une conception qu'il faut imposer à la société. C'est parce que l'on rapportait « social » à la totalité de la société, ou aux intérêts de la totalité de ses membres, que le terme a graduellement acquis sa connotation dominante d'approbation morale. Lorsqu'il est devenu d'usage courant durant le troisième

1. Sur l'histoire du mot « social », voir Karl WASSERRAB, *Sozialwissenschaft und soziale Frage* (Leipzig, 1903) ; Leopold von WIESE, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlin, 1917), et *Sozial, Geistig, Kulturell* (Cologne, 1936) ; Waldemar ZIMMERMANN, Das « Soziale » im geschichtlichen Sinn- und Begriffswandel, dans *Studien zur Soziologie, Festgabe für L. von Wiese* (Mayence, 1948) ; L. H. A. GIECK, *Über das Eindringen des Wortes « Sozial » in die deutsche Sprache* (Göttingen, 1963) ; et Ruth CRUMMENERL, *Zur Wortgeschichte von « sozial » bis zur englischen Erklärung*, thèse non publiée pour l'examen l'Etat en philologie (Bonn, 1963). Cf. également mon essai : « What is "Social" ? What does it mean ? » dans une version corrigée, dans mes *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Londres et Chicago, 1967).

2. Cf. G. del VECCHIO, *op. cit.*, p. 37.



quart du siècle dernier, il était compris comme adressant aux classes encore dirigeantes un appel à se soucier davantage du bien-être des pauvres bien plus nombreux, dont les intérêts n'avaient pas été assez pris en considération<sup>1</sup>. La « question sociale » était posée comme un appel à la conscience des classes dominantes, d'avoir à reconnaître leur responsabilité en ce qui concerne la situation et la sécurité des secteurs négligés de la société, dont la voix jusqu'alors n'avait guère pesé dans les conseils du gouvernement. La « politique sociale » (ou *Sozialpolitik* dans la langue du pays qui était alors à la tête de ce mouvement) devint l'ordre du jour, la préoccupation majeure de tous les honnêtes gens soucieux de progrès, et « social » en vint peu à peu à remplacer des mots tels que « moral » ou, simplement, « bon ».

Mais en partant de cet appel à la conscience du public, pour que l'on se soucie des malheureux et qu'on les reconnaisse comme membres de la même société, le concept en vint graduellement à signifier que « la société » devait se considérer comme responsable de la situation matérielle de tous ses membres, et chargée de faire en sorte que chacun reçoive ce qui lui était « dû ». Cela impliquait que les processus au sein de la société soient délibérément dirigés vers des résultats définis et, en personnifiant la société, cela revenait à la poser comme un sujet doué d'un esprit conscient, capable d'être guidé dans ses opérations par des principes moraux<sup>2</sup>. « Social » fut de plus en plus

1. Très instructif, à ce sujet, est Leopold von WIESE, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlin, 1917), p. 115 et suiv.

2. Typique de maintes discussions sur cette question, par des philosophes de la société, est W. A. FRANKENA, « The Concept of Social Justice », dans *Social Justice*, éd. R. B. BRANDT (New York, 1962), p. 4, dont le raisonnement repose sur l'idée admise que la « société » agit, ce qui est un mot vide de sens concernant un ordre spontané. Pourtant cette vue anthropomorphe de la société paraît particulièrement attirante pour les utilitaristes, encore que ce ne soit

l'étiquette de la vertu prééminente, la qualité dans laquelle excellait l'homme de bien, et l'idéal par lequel l'action collective devait être guidée.

Mais alors que ce développement étendait indéfiniment le champ d'application du terme « social », il ne lui donnait pas le nouveau sens qui eût été requis. Le mot fut ainsi à un tel point dépouillé de son sens descriptif initial, que des sociologues américains ont éprouvé le besoin de forger un nouveau mot *societal* pour le remplacer. Cette transformation a conduit en fait à une situation où le mot « social » peut être employé pour dire de presque n'importe quelle action qu'elle est publiquement désirable, et du même coup tous les termes avec lesquels ce mot est combiné se trouvent privés de leur sens précis. L'on parle non seulement de « justice sociale », mais aussi de « démocratie sociale », d'« économie sociale de marché »<sup>1</sup> ou d'« État de droit social » (ou de système de *rule of law* sociale, en allemand *Sozialer Rechtsstaat*) ; et bien que justice, démocratie, économie de marché ou État de droit soient des expressions au sens parfaitement clair, l'addition de l'adjectif « social » les rend susceptibles de signifier presque ce qu'on veut. Le mot est devenu en fait l'une des principales sources de l'obscurité du discours politique et il ne peut probablement plus être récupéré pour servir utilement.

Il semble qu'il n'y ait aucune limite à la violence qui sera faite au langage pour le succès d'un idéal quelconque, et le cas de la « justice sociale » a récemment été

pas souvent admis aussi naïvement que par J. W. Chapman dans le passage cité *supra*, n. 1 p. 360.

1. Je déplore cet usage, bien qu'en y recourant certains de mes amis en Allemagne (et plus récemment aussi en Angleterre) aient apparemment réussi à rendre acceptable pour des milieux élargis la sorte d'ordre social pour lequel je plaide.



imité pour former l'expression « justice mondiale » ! Son négatif, « injustice mondiale », a été défini par une assemblée oecuménique de dirigeants religieux américains comme « caractérisé par une dimension de péché dans les structures économiques, politiques, sociales, sexuelles, de classes et autres systèmes de la société mondialisée »<sup>1</sup> ! L'on dirait que la conviction de plaider une bonne cause a engendré plus de laisser-aller dans la pensée, voire de malhonnêteté intellectuelle, qu'aucun autre état d'esprit.

### « Justice sociale » et égalité

Les essais les plus nombreux en vue de donner une signification à la « justice sociale » ont recours à des considérations égalitaires et soutiennent que tout écart par rapport à l'égalité des avantages matériels doit être justifié par quelque intérêt commun reconnaissable qui se trouve servi par cette différence<sup>2</sup>. La base de ce raison-

1. Cf. le « Statement of Conscience » adopté par le colloque dit « Aspen Consultation on Global Justice », présenté comme une « rencontre oecuménique de chefs religieux américains » qui eut lieu à Aspen, Colorado, du 4 au 7 juin 1974. Il y est observé que « global injustice is characterised by a dimension of sin in the economic, political, social, racial, sexual and class structures and systems of global society », *Aspen Institute Quarterly* (New York), n° 7, 3<sup>e</sup> trimestre, 1974, p. 4.

2. Voir particulièrement A. M. HONORÉ, *op. cit.* L'absurdité de l'affirmation que dans une Grande Société il faut qu'il y ait une justification morale lorsque A possède davantage de biens que B, comme si cela résultait d'un artifice humain quelconque, apparaît clairement lorsque nous considérons non seulement que pour empêcher un tel état de choses il faudrait un appareil gouvernemental extrêmement détaillé et complexe, mais en outre qu'un tel appareil devrait nécessairement avoir le pouvoir de diriger les efforts de tous les citoyens et de prélever le produit de ces efforts.

nement réside dans une spéciale analogie avec la situation d'une quelconque agence humaine chargée de distribuer les récompenses, auquel cas assurément la justice exigerait que ces rétributions soient fixées conformément à une certaine règle applicable de façon générale. Mais les gains dans un système de marché, bien que les gens aient tendance à les considérer comme des récompenses, ne remplissent pas une telle fonction. Leur rôle logique (si l'on peut ainsi parler d'une fonction qui n'a pas été organisée à dessein, mais s'est développée parce qu'elle favorisait l'effort humain sans que les gens comprennent comment) est bien plutôt d'indiquer aux individus ce qu'ils devraient faire pour que puisse subsister l'ordre sur lequel tous s'appuient. Les prix qu'il faut payer sur le marché pour différentes sortes de travail et d'autres facteurs de production afin que les efforts individuels s'ajustent les uns aux autres, ces prix ne peuvent se modeler d'après l'effort, la diligence, le talent, le besoin, etc., toutes grandeurs qui pourtant exercent sur ces prix une influence ; les considérations de justice n'ont simplement aucun sens à l'égard de la détermination d'une expression chiffrée qui ne relève de la volonté ni du désir de quiconque mais de circonstances dont personne ne connaît la totalité.

La thèse soutenant que toutes les différences dans les gains doivent être justifiées par quelque différence symétrique des mérites n'aurait certainement pas été considérée comme évidente dans une communauté d'agriculteurs, de marchands ou d'artisans, c'est-à-dire dans une société où il est manifeste que le succès ou l'échec ne dépendent que pour partie du talent et de l'esprit industriels, mais aussi du hasard pur et simple dont chacun peut être la victime – encore que, même dans de telles sociétés, l'on ait connu des gens pour se plaindre à Dieu ou à la Fortune de l'injustice de leur sort. Que les gens trouvent mauvais que leur rémunération dépende



pour partie du hasard, cela n'empêche nullement que précisément cette dépendance soit indispensable à un prompt ajustement du marché aux modifications inévitables et imprévisibles des circonstances, indispensable aussi pour que l'individu reste libre du choix de ses actions. L'attitude aujourd'hui prévalente ne pouvait apparaître que dans une société où un grand nombre de gens travaillent comme membres d'organisations dans lesquelles ils sont rémunérés à des taux convenus selon le temps de travail. De telles communautés ne rattachent pas les différences de fortune de leurs membres au fonctionnement d'un mécanisme impersonnel qui indique la direction désirable des efforts, mais à la décision de quelque autorité humaine qui devrait allouer les parts selon le mérite.

Le postulat de l'égalité matérielle ne constituerait un point de départ naturel que s'il était en fait nécessaire que les parts des divers individus et groupes soient ainsi composées par décision délibérée. Dans une société où personne ne contesterait cela, il est exact que la justice exigerait que l'allocation des ressources nécessaires à la vie humaine soit effectuée selon quelque principe uniforme, tel que le mérite, le besoin (ou quelque combinaison de l'un et de l'autre), et que là où le principe adopté ne justifierait pas de différence, les parts des divers individus soient égales. La revendication contemporaine d'égalité matérielle se fonde probablement souvent sur l'idée que les inégalités existantes sont l'effet de la décision de quelque personne – idée qui serait entièrement fautive dans un ordre de marché authentique, et qui n'a encore qu'un fondement très limité dans l'économie « mixte » fortement interventionniste qui existe aujourd'hui dans la plupart des pays. Cette forme maintenant prépondérante d'ordre économique a en fait pris l'aspect qui est le sien comme résultat de mesures

gouvernementales que l'on a supposées requises par la « justice sociale<sup>1</sup> ».

Toutefois, lorsque le choix est entre un authentique ordre de marché, qui n'opère et ne peut opérer une distribution correspondant à aucun critère de justice matérielle, et un système où le gouvernement emploie son pouvoir pour mettre en vigueur un critère de ce genre, le problème n'est pas de savoir si le gouvernement devrait utiliser de façon juste ou non les pouvoirs qu'il lui faut exercer de toute façon, mais de savoir s'il devrait posséder et exercer des pouvoirs supplémentaires utilisables pour la détermination des parts des divers membres de la société. La revendication de « justice sociale », en d'autres termes, ne requiert pas seulement que le gouvernement observe quelque principe d'action, suivant des règles uniformes dans les opérations qu'il doit assumer de toute façon, mais demande qu'il entreprenne des tâches additionnelles, et par là endosse de nouvelles responsabilités ; des tâches qui ne sont pas nécessaires au maintien du droit et de l'ordre, ni à la fourniture de certains services que le marché ne peut procurer.

Le grand problème est de savoir si cette nouvelle exigence d'égalité n'est pas en conflit avec l'égalité des règles de juste conduite que le gouvernement est tenu d'imposer à tous dans une société libre. Il y a évidemment une grande différence entre un pouvoir à qui l'on demande de placer les citoyens dans des situations matérielles égales (ou moins inégales) et un pouvoir qui traite tous les citoyens selon les mêmes règles dans toutes

1. L'un des rares philosophes modernes qui ait vu cela clairement et en ait parlé franchement fut R. G. COLLINGWOOD. Cf. son essai « Economics as a philosophical science », *Ethics* 36, 1926, spécialement p. 74 : « Un juste prix, un juste salaire, un juste taux d'intérêt, autant de contradictions dans les termes. Demander ce qu'une personne doit recevoir en échange de ses biens et de son travail est une question absolument dénuée de sens. »



les activités qu'il assume par ailleurs. Il peut en vérité surgir un conflit aigu entre ces deux objectifs. Comme les gens diffèrent les uns des autres en de nombreux attributs que le gouvernement ne peut modifier, celui-ci serait obligé de traiter chacun fort différemment des autres pour que tous obtiennent la même situation matérielle. Il est incontestable que pour assurer une même position concrète à des individus extrêmement dissimilaires par la vigueur, l'intelligence, le talent, le savoir et la persévérance, tout autant que par leur milieu physique et social, le pouvoir devrait forcément les traiter de façon très dissimilable pour compenser les désavantages et les manques auxquels il ne peut rien changer directement. Et d'autre part, la stricte égalité des prestations qu'un gouvernement pourrait fournir à tous dans cet ordre d'idées conduirait manifestement à l'inégalité des situations matérielles résultantes.

Et ce n'est pas là encore la seule ni même la principale raison pour laquelle un gouvernement visant à garantir à ses citoyens l'égalité des situations matérielles (ou n'importe quelle configuration d'ensemble des conditions matérielles de bien-être) devrait les traiter de façon très inégale. Il y serait obligé parce qu'un tel système l'amènerait à entreprendre de dire à chacun ce qu'il doit faire. Dès lors que les ressources que l'individu est en droit d'attendre ne sont plus une indication appropriée de la direction dans laquelle ses efforts sont les plus nécessaires à ses semblables — puisque ces ressources correspondent non pas à la valeur que ses services ont pour ses contemporains, mais à des mérites moraux ou à des droits qu'il est supposé avoir en propre — les revenus individuels perdent la fonction orientatrice qu'ils ont dans l'ordre de marché, et ce rôle doit être repris par les commandements émanant d'une autorité directrice. Mais alors, l'organisme planificateur central aurait à décider des tâches incombant aux divers groupes et

individus, selon des considérations exclusivement d'opportunité et d'efficacité, et il ne pourrait réaliser ses objectifs sans imposer aux individus une grande diversité de devoirs et de fardeaux. Ainsi les individus pourraient bien être traités également en ce qui concerne les rémunérations, mais certainement pas en ce qui concerne les différentes sortes de travaux qu'ils seraient obligés de faire. En assignant aux gens leurs diverses tâches, l'autorité planificatrice centrale devrait se guider d'après les données pratiques concernant les moyens et les buts, et non d'après des principes de justice ou d'égalité. Non moins que dans un ordre de marché, les individus devraient, dans l'intérêt commun, se soumettre à de grandes inégalités ; seulement, ces inégalités seraient déterminées non pas par l'interaction des talents individuels dans un processus impersonnel, mais par la décision sans discussion ni appel de l'autorité.

L'on s'en aperçoit bien dans un nombre croissant d'activités relevant de la politique sociale : une institution publique chargée d'obtenir des résultats particuliers en faveur des individus doit être dotée de pouvoirs essentiellement discrétionnaires pour amener les gens à faire ce qui est jugé nécessaire au résultat visé. La pleine égalité pour le plus grand nombre signifie inévitablement la soumission égale des multitudes aux ordres d'une quelconque élite qui gère leurs intérêts. Alors que l'égalité des droits dans un gouvernement limité est possible en même temps qu'elle est la condition essentielle de la liberté individuelle, la revendication d'une égalité matérielle des situations ne peut être satisfaite que par un système politique à pouvoirs totalitaires<sup>1</sup>.

1. S'il y a un fait entre tous, qu'aient reconnu tous les gens sérieux qui ont examiné les prétentions à l'égalité, c'est que l'égalité matérielle et la liberté sont inconciliables. Cf. Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, II, II, 1 (*Œuvres* II, Bibl. de la Pléiade,



Nous ne sommes certes pas dans l'erreur en constatant que les effets sur les divers individus et groupes du processus économique d'une société libre ne se répartissent pas selon quelque principe reconnaissable de justice. Où nous nous trompons, c'est en concluant que ces effets divers sont injustes et que la responsabilité et le blâme doivent en retomber sur quelqu'un. Dans une société libre où la situation de chaque individu ou groupe n'est pas déterminée par le dessein de quiconque — ni ne pourrait dans un tel cadre être modifiée d'après un principe d'applicabilité générale — les différences de ressources ne peuvent logiquement pas être qualifiées de justes ou d'injustes. Il y a assurément bien des sortes d'actions individuelles qui tendent à affecter des rémunérations déterminées, et ces actions peuvent être parfois jugées injustes. Mais il n'y a pas de principe de conduite individuelle qui engendrerait une configuration d'ensemble des ressources de chacun, susceptible d'être considérée comme juste en elle-même ; et par conséquent, pas non plus de possibilité pour l'individu de savoir ce qu'il lui faudrait faire pour fournir à ses semblables une rémunération juste.

Notre système entier de morale est un ensemble de règles de conduite individuelle, et dans une Grande Société nulle conduite guidée par de telles règles, ou par

1992, p. 611) : les peuples démocratiques « veulent l'égalité dans la liberté, et s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage » ; William S. SORLEY, *The Moral Life and the Moral Worth* (Cambridge, 1911), p. 110 : « Equality is gained only by constant interference with liberty » ; ou plus récemment GERRARD LEIBHOLZ, *Die Bedrohung der Freiheit durch die Macht der Gesetzgeber*, dans *Freiheit der Persönlichkeit* (Stuttgart, 1958), p. 80 : « Freiheit erzeugt notwendig Ungleichheit und Gleichheit notwendig Unfreiheit », sont simplement quelques exemples que je rencontre aisément dans mes notes. Néanmoins des gens qui se prétendent des partisans enthousiastes de la liberté n'en réclament pas moins constamment l'égalité matérielle.

des décisions des individus qui se guident sur elles, ne pourrait produire pour les individus des résultats qui nous apparaîtraient comme justes au même sens où nous considérons comme juste ou injuste une rémunération individuelle : simplement parce que, dans une telle société, nul individu n'a le pouvoir ni le savoir nécessaires pour garantir que les gens qui seront affectés par ses actions recevront ce qu'il estime bon qu'ils reçoivent. Il n'est pas possible non plus que quelqu'un à qui est assurée une rémunération correspondant à tel ou tel principe considéré comme répondant à la « justice sociale » soit laissé libre de décider ce qu'il a à faire : une rémunération indiquant le degré d'urgence de l'exécution de tel ou tel travail ne pourrait être « socialement » juste en ce sens, parce que le besoin de travail d'une certaine nature dépend le plus souvent de circonstances imprévisibles, et non pas assurément des bonnes intentions ou des efforts de ceux qui sont capables de le fournir. Et une autorité qui fixerait les rémunérations dans le but de réduire par ce moyen le genre et le nombre des personnes jugées nécessaires dans chaque occupation ne pourrait faire que ces rémunérations soient « justes », c'est-à-dire proportionnelles aux mérites, aux besoins ou conformes à n'importe quelle autre réclamation des personnes concernées, mais l'autorité serait forcée de leur offrir ce qui est nécessaire pour attirer ou retenir les effectifs requis pour chaque catégorie de travaux.

### « Égalité des chances »

Il ne faut évidemment pas méconnaître que dans l'ordre de marché existant, non seulement les résultats mais aussi les chances initiales des divers individus sont souvent très différents ; elles sont affectées par des particularités de leur milieu naturel et social qui ne dépendent



pas de leur volonté, mais qui sous plusieurs aspects peuvent être modifiées par quelque intervention du pouvoir. La demande d'égalité de chances, ou égalité au départ (*Startgerechtigkeit*), est une idée attrayante pour beaucoup de personnes en général attachées à l'ordre du marché libre, et elle a rencontré chez eux de nombreux partisans. Dans la mesure où il s'agit des facilités et ouvertures qui par nature sont influencées par les décisions gouvernementales (comme l'accès aux fonctions publiques et autres cas analogues), cette revendication a en réalité constitué l'un des points essentiels du libéralisme classique, habituellement caractérisé par l'expression française « la carrière ouverte aux talents ». Il y a aussi beaucoup à dire en faveur d'une fourniture publique, sur une base égalitaire, des moyens d'instruction pour les mineurs qui ne sont pas encore pleinement des citoyens responsables, encore qu'il soit très discutable d'en laisser l'administration aux mains du gouvernement.

Mais tout cela serait encore fort éloigné de créer une égalité réelle des chances, même entre des personnes ayant les mêmes capacités. Pour tendre à un tel résultat, il faudrait que le gouvernement ait entièrement le contrôle de tout ce qui constitue le milieu matériel et humain de tous, et soit investi de la mission de fournir au moins des possibilités équivalentes à chacun ; et plus le gouvernement y parviendrait, plus forte deviendrait la revendication légitime que, sur le même principe, toutes les entraves initiales restantes soient également écartées, ou compensées par une charge plus lourde imposée à ceux qui demeurent relativement favorisés. De proche en proche, il faudrait donc en arriver à ce que le pouvoir politique dispose littéralement tous les éléments susceptibles d'affecter le bien-être de tout un chacun. Si attrayante que soit au premier abord la formule « égalité des chances », dès que l'idée en est étendue au-delà des

services que, pour d'autres raisons, doit fournir le gouvernement, cela devient un idéal totalement illusoire, et tout essai de le faire passer dans les réalités risque de créer un cauchemar.

### « Justice sociale » et liberté selon le droit

L'idée que les hommes devraient être rémunérés selon l'estimation de leurs mérites ou de la valeur de leurs services « pour la société » implique au départ qu'une autorité ait charge non seulement de distribuer les rémunérations, mais encore d'assigner aux individus les tâches pour l'exécution desquelles ils seront rémunérés. En d'autres mots, si la « justice sociale » doit être instaurée, il faut que les individus soient astreints non seulement à respecter des règles générales, mais à exécuter des ordres spécifiques adressés à chacun en particulier. Le type d'ordre social dans lequel les individus sont commandés au service d'un système unique d'objectifs est l'organisation, et non l'ordre spontané de marché ; ce n'est pas un système où l'individu est libre parce qu'il est tenu seulement par des règles générales de juste conduite, c'est un système dans lequel tous sont assujettis aux directives spécifiques de l'autorité.

Il semble parfois qu'on s'imagine la réalisation de la « justice sociale » possible moyennant une simple modification des règles de conduite individuelle. Mais il ne peut y avoir un jeu de règles, il n'existe aucun principe suivant lequel les individus pourraient moduler leur conduite de telle sorte que, dans une Grande Société, les effets combinés de leurs activités produiraient une répartition des fruits qui puisse être dite matériellement juste, ou toute autre allocation spécifique et intentionnelle des avantages et des inconvénients entre les divers individus et groupes. En vue d'amener une configuration



déterminée, *quelle qu'elle soit*, de la répartition à travers le processus de marché, chaque producteur devrait être capable, non seulement de savoir à qui son activité sera profitable (ou nuisible), mais encore à quel degré d'aisance (effective ou potentielle) tous les gens ainsi affectés par son activité seront parvenus du fait des services qu'ils reçoivent des autres membres de la société. Comme nous l'avons vu précédemment, des règles de conduite appropriées peuvent uniquement déterminer le caractère formel de l'ordre des activités qui se formera de lui-même, mais non les avantages spécifiques qu'en tireront les individus ou groupes particuliers.

Ce fait assez évident doit cependant être souligné, puisque même des juristes éminents ont soutenu que la substitution de la justice « sociale » ou distributive à la justice individuelle et commutative peut être opérée sans détruire la liberté selon le droit, dont doivent jouir les individus. C'est ainsi que le distingué philosophe du droit allemand Gustav Radbruch a soutenu expressément que « la communauté socialiste serait elle aussi un *Rechtsstaat*, un État de droit où prévaudrait la *rule of law*, bien que le droit de cet État doive être régi par la justice distributive et non plus par la justice commutative »<sup>1</sup>. Et de France l'on rapporte qu'il a été suggéré que « quelques fonctionnaires de haut rang soient en permanence chargés de se prononcer sur la répartition du revenu national, comme les juges se prononcent en matière légale »<sup>2</sup>. De telles opinions, toutefois, négligent le fait qu'il est impossible de réaliser une configuration

1. Gustav RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Stuttgart, 1956), p. 87 : « Auch das sozialistische Gemeinwesen wird also ein Rechtsstaat sein, ein Rechtsstaat freilich, der statt von der ausgleichenden von der austeilenden Gerechtigkeit beherrscht wird. »

2. Voir M. DUVERGER, *The Idea of Politics* (Indianapolis, 1966), p. 201.

déterminée de la distribution en obligeant les individus à observer des règles de conduite, et que pour obtenir de tels résultats spéciaux préconçus il faut une coordination délibérée de toutes les activités diverses en fonction des circonstances concrètes de temps et de lieu. Autrement dit, un tel projet exclut que les divers individus agissent sur la base de leurs propres connaissances et au service de leurs propres objectifs, ce qui est l'essence de la liberté ; tandis qu'il exige que ces individus soient obligés d'agir de la façon indiquée par l'autorité directrice en fonction de ce qu'elle sait et pour réaliser les objectifs choisis par elle.

La justice distributive à laquelle vise le socialisme est ainsi incompatible avec la souveraineté du droit, et avec cette liberté selon la loi qu'entend assurer la *rule of law*. Les règles d'une justice distributive ne peuvent être des règles de conduite entre égaux, elles ne peuvent être que des règles de conduite que des supérieurs imposent à leurs subordonnés. Il y a bien longtemps que certains socialistes ont tiré la conclusion inévitable que « les principes fondamentaux du droit formel d'après lesquels chaque cas doit être tranché selon des principes généraux rationnels... ne sont maintenus que dans la phase concurrentielle du capitalisme »<sup>1</sup>. Et de leur côté les communistes, tant qu'ils ont pris le socialisme au sérieux, avaient même proclamé que « le communisme ne veut pas dire le triomphe du droit socialiste, mais la victoire du socialisme sur toute espèce de droit, puisque l'instauration de la société sans classes aux intérêts antagonistes entraînera la disparition totale du droit »<sup>2</sup>. Et pourtant,

1. Karl MANNHEIM, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (Londres, 1940), p. 180.

2. P. J. STUCHKA (président de la Cour suprême soviétique), dans *l'Encyclopédie de l'État et du droit* (en russe, Moscou, 1927), cité par V. GSOVSKI, *Soviet Civil Law* (Ann Arbor, Michigan, 1948), I, p. 70.



lorsque l'auteur du présent ouvrage mit, il y a plus de trente ans, ce point capital au centre d'une discussion sur les conséquences politiques des pratiques économiques socialistes<sup>1</sup>, il souleva une grande indignation et de violentes protestations. Le point crucial est néanmoins contenu dans l'insistance mise par Radbruch lui-même à montrer que le passage de la justice commutative à la justice distributive signifie une élimination progressive du droit privé par le droit public<sup>2</sup>, puisque le droit public consiste non pas en des règles de conduite pour les citoyens privés, mais en des règles d'organisation pour des fonctionnaires publics. C'est, comme Radbruch le souligne lui-même, un droit qui soumet les citoyens à l'autorité<sup>3</sup>. C'est seulement si l'on englobe dans le droit

L'œuvre de E. PASCHUKANIS, l'auteur soviétique qui a développé le plus logiquement l'idée de la disparition du droit sous un régime socialiste, a été décrite par Karl KORSCH dans *Archiv sozialistischer Literatur*, III (Francfort, 1966) comme le seul développement cohérent de l'enseignement de Karl Marx.

1. *The Road to Serfdom* (Londres et Chicago, 1944), chap. IV. Pour les discussions de la thèse centrale de ce livre par des juristes, voir M. FRIEDMAN, *The Planned State and the Rule of Law* (Melbourne, 1948), repris dans *Law and Social Change in Contemporary Britain* (Londres, 1951) du même auteur ; HANS Kelsen, *The Foundation of Democracy*, *Ethics* 66, 1955 ; Roscoe POUND, *The Rule of Law and the Modern Welfare State*, *Vanderbilt Law Review*, 7, 1953 ; Harry W. JONES, *The rule of Law and the Modern Welfare State*, *Columbia Law Review*, 58, 1958 ; A. L. GOODHART, *The Rule of Law and Absolute Sovereignty*, *University of Pennsylvania Law Review*.

2. G. RADBRUCH, *op. cit.*, p. 126.

3. Les idées de Radbruch en ces matières sont résumées de façon concise par Roscoe POUND (dans son introduction à R. H. GRAVES, *Status in the Common Law*, Londres, 1953, p. xi) : Radbruch « part d'une distinction entre la justice commutative, une justice corrective qui rend à l'un ce qui lui a été enlevé ou lui en donne un équivalent substantiel, et la justice distributive, distribuant les biens nécessaires à l'existence non pas également mais suivant un

non seulement les règles générales de juste conduite, mais en outre n'importe quel commandement émis par l'autorité (ou toute autorisation d'en émettre émanant d'une législature), que l'on peut représenter les mesures prises au nom de la justice distributive comme compatibles avec la souveraineté du droit. Mais dans cette façon de voir, la *rule of law* ne signifie plus que la simple légalité, et cesse de fournir la protection de la liberté individuelle qui a été son but original.

Il n'y a pas de raison pour que le gouvernement d'une société libre doive s'abstenir d'assurer à tous une protection contre un dénuement extrême, sous la forme d'un revenu minimum garanti, ou d'un niveau de ressources au-dessous duquel personne ne doit tomber. Souscrire une telle assurance contre l'infortune excessive peut assurément être dans l'intérêt de tous ; ou l'on peut estimer que c'est clairement un devoir moral pour tous, au sein de la communauté organisée, de venir en aide à ceux qui ne peuvent subsister par eux-mêmes. A condition qu'un tel minimum de ressources soit fourni hors marché à tous ceux qui, pour une raison quelconque, sont incapables de gagner sur le marché de quoi subsister, il n'y a là rien qui implique une restriction de liberté ou un conflit avec la souveraineté du droit. Les problèmes qui nous occupent ici apparaissent seulement lorsque la rémunération de services rendus est fixée par l'autorité, mettant ainsi hors de jeu le mécanisme impersonnel du marché qui oriente les efforts des individus.

canevas de valeurs. Il y a ainsi un contraste entre le droit coordonnateur, qui garantit les intérêts par la réparation et procédés semblables, traitant tous les individus comme égaux ; et le droit subordonnateur, qui préfère certains ou les intérêts de certains, suivant son échelle de valeur. Le droit public, dit-il, est un droit de subordination, subordonnant des intérêts privés à des intérêts publics, mais non les intérêts d'autres individus à ces mêmes intérêts publics ».



Peut-être le sentiment le plus aigu de subir une injustice, non pas du fait de personnes déterminées mais du fait du « système », porte sur la privation d'occasions pour développer ses capacités, alors que d'autres ont de telles possibilités. Cette privation peut découler de différences multiples dans le milieu matériel ou social, et certaines au moins de ces différences sont inévitables. La plus importante de ces dernières est évidemment indissociable de l'institution de la famille. Celle-ci ne répond pas seulement à un puissant besoin psychologique, mais en général elle sert d'instrument à la transmission d'importantes valeurs de culture. Il ne fait pas de doute que ceux qui ont été totalement privés de son bienfait, ou qui ont grandi dans des conditions défavorables, en sont gravement entravés au départ ; et il est peu de gens qui contesteraient l'opportunité d'établir quelque institution publique capable de venir en aide autant que possible à des enfants aussi infortunés, à défaut de proches ou de voisins. Rares sont ceux qui croiront sérieusement (bien que Platon l'ait cru) que nous puissions pleinement parer à un tel manque, et moins nombreux encore, j'en suis sûr, que puisque le bienfait ne peut être assuré à tous il faudrait, au nom de l'égalité, le retirer à ceux qui en jouissent présentement. Il ne me semble pas non plus que même l'égalité matérielle puisse compenser ces différences dans l'aptitude que procure une éducation convenable à goûter et à ressentir un vif intérêt à l'environnement culturel.

Il y a évidemment bien d'autres inégalités irrémédiables qui doivent paraître aussi déraisonnables que les inégalités économiques mais qui sont moins irritantes que ces dernières pour la seule raison qu'elles n'apparaissent pas comme la conséquence d'institutions créées par les hommes et qui pourraient être changées.

Il n'est guère douteux que les sentiments moraux que traduit la revendication de « justice sociale » dérivent d'une attitude que, dans des conditions de vie plus primitives, l'individu adoptait naturellement envers ceux qui comme lui faisaient partie du petit groupe humain. Vis-à-vis du membre personnellement connu du groupe auquel on appartenait, il a pu être un devoir reconnu de l'aider et de se conduire en fonction de ses besoins à lui. Ceci est possible parce que l'on connaît sa personne et les circonstances qui l'affectent. La situation est tout autre dans la Grande Société ou Société Ouverte. Dans celle-ci, les produits et services de chacun profitent principalement à des personnes qu'il ne connaît pas. La productivité supérieure d'une telle société repose sur une division du travail qui s'étend bien au-delà de tout ce que quiconque peut embrasser du regard. Cette expansion du processus des échanges hors des limites de groupes relativement restreints, et englobant un grand nombre de personnes qui ne se connaissent pas l'une l'autre, a été rendue possible en concédant à l'inconnu et même à l'étranger la protection des mêmes règles de juste conduite qui s'appliquent aux relations avec les membres connus du petit groupe où chacun vit.

Cette application des mêmes règles de juste conduite aux relations avec tous les autres hommes est à juste titre considérée comme l'une des grandes réalisations de la société libérale. Ce que l'on ne comprend pas d'ordinaire assez clairement, c'est que pour étendre les mêmes règles aux relations avec tous les autres hommes (au-delà du groupe le plus intime tel que la famille et les amis personnels), l'on est obligé d'atténuer au moins quelques-unes des règles qui sont obligatoires dans les relations avec les autres membres du groupe restreint. Si les obligations légales envers les inconnus ou les



étrangers doivent être les mêmes qu'envers les voisins et les habitants du même village ou de la même ville, les devoirs envers ces derniers devront être allégés de telle sorte qu'on puisse les remplir également en faveur de l'étranger. Assurément, les hommes voudront toujours appartenir aussi à des groupes plus étroits, et ils seront volontaires pour y assumer de plus grandes obligations à l'égard d'amis ou de compagnons librement choisis. Mais de telles obligations morales envers quelques-uns ne peuvent devenir des devoirs obligatoires dans un système de liberté sous la loi, parce que dans un tel système le choix de ceux envers qui un homme souhaite assumer des obligations morales spéciales doit être laissé à sa discrétion et ne peut être dicté par la loi. Un faisceau de règles destiné à une Société Ouverte et applicable, au moins en principe, à n'importe quel individu, doit nécessairement avoir un contenu plus léger que celui qui régit le groupe restreint.

En particulier, un consensus relativement au statut ou à la position matérielle des divers membres ne s'instaurera vraisemblablement que dans le groupe relativement restreint dont les membres auront la connaissance familière du caractère et de l'importance de l'activité des autres membres. Dans de telles petites communautés, l'opinion concernant les prérogatives convenables sera encore liée au sentiment de ce que chacun doit à l'autre et ne constituera pas simplement la revendication personnelle d'une rétribution adéquate. Lorsqu'on réclame que soit réalisée la « justice sociale », c'est d'ordinaire au gouvernement que l'on s'adresse, même si c'est souvent implicitement, car il va de soi que les gouvernements nationaux sont les organismes qui possèdent les pouvoirs nécessaires. Mais il est peu vraisemblable qu'en dehors des très petits pays, des critères applicables nationalement puissent être déduits de la situation de la localité familière à l'individu ; et il est bien

probable que peu d'hommes seraient prêts à concéder aux étrangers les mêmes droits à un revenu déterminé, qu'ils reconnaissent à leurs concitoyens.

Il est vrai que depuis un certain temps le souci des multitudes vivant dans les pays pauvres a incité les électeurs dans les nations plus fortunées à approuver une aide matérielle substantielle en leur faveur ; mais il est difficile de soutenir qu'en cela des considérations de justice aient joué un rôle important. Il est douteux, à vrai dire, qu'une assistance de quelque poids eût été fournie si des blocs de puissance concurrents ne s'étaient efforcés d'attirer dans leur orbite le plus possible de pays en voie de développement. Et il convient de remarquer que la technologie moderne qui a rendu possible une telle assistance n'a pu être élaborée que parce qu'une minorité de nations ont été capables d'amasser de grandes richesses, alors que la situation du reste du monde ne changeait guère.

Toutefois le point important est que, si nous regardons plus loin que les frontières de nos États nationaux, et certainement si nous allons au-delà des limites de ce que nous considérons comme notre civilisation, nous ne pouvons même pas nous faire l'illusion de savoir ce qui serait « socialement juste » ; et que ces mêmes milieux qui, au sein des États existants, élèvent les plus bruyantes exigences de « justice sociale », par exemple les syndicats, sont régulièrement les premiers à repousser la suggestion que les étrangers soient traités de même. Quand on passe au niveau international, le manque complet d'un standard de référence communément admis en fait de « justice sociale », et l'absence d'un principe quelconque en fonction duquel pareil standard pourrait être défini, deviennent immédiatement évidents ; tandis qu'à l'échelle nationale, la plupart des gens pensent encore que ce qu'ils vivent dans leurs rapports avec leurs proches conserve quelque validité quand on l'étend à la



politique nationale et à l'emploi des pouvoirs de gouvernement. En réalité, transposer au plan national les types de rapports qu'on peut avoir avec des proches est un pur non-sens, dont cependant les agents des groupes d'intérêts organisés ont appris à se servir fort efficacement vis-à-vis des personnes de bonne volonté.

Il y a à cet égard une différence fondamentale entre ce qui est possible dans le petit groupe et dans la Grande Société. Dans le petit groupe, l'individu peut connaître les effets de ses actions sur ses divers compagnons de vie, les règles peuvent effectivement lui interdire de leur nuire d'aucune manière, et même requérir de lui qu'il les assiste de façon déterminée. Dans la Grande Société, beaucoup des effets des actions d'une personne sur ses contemporains sont forcément ignorés d'elle. Par conséquent, ce qui doit guider l'individu ne peut être les effets spécifiques de chaque action, mais seulement des règles qui définissent des façons d'agir interdites ou requises. En particulier, il ne saura pas le plus souvent quels seront les gens qui bénéficieront de ce qu'il fait, et donc il ne saura pas s'il pourvoit à une grande nécessité, ou s'il ajoute à une abondance. Il ne peut viser de justes résultats, s'il ignore qui sera affecté.

Il est certain que le passage du groupe restreint à la Grande Société ou Société Ouverte – et la décision de traiter toute autre personne comme un être humain, et non plus comme ou bien un ami, ou bien un ennemi – implique une réduction dans l'étendue des devoirs que nous avons à l'égard d'autrui en général.

Pour que les obligations légales puissent être les mêmes envers tous, y compris l'inconnu et même l'étranger (et plus grandes seulement là où l'individu a volontairement contracté des engagements, ou s'il existe des liens naturels du genre de la parenté et de la filiation), les devoirs légalement sanctionnables envers le voisin et l'ami doivent être ceux sanctionnables envers l'inconnu. C'est-à-dire que

toutes les obligations fondées sur les rapports personnels et la connaissance familière du milieu de vie doivent cesser d'être légalement sanctionnées. Le fait d'étendre l'obligation d'obéir à certaines règles de juste conduite à des cercles plus larges et finalement à tous les hommes doit ainsi forcément conduire à une atténuation de l'obligation envers les membres auxquels on est uni dans un même petit groupe. Nos émotions morales héréditaires ou même peut-être innées sont en partie inapplicables à la Société Ouverte (qui est une société abstraite), et l'espèce de « socialisme moral » qui est réalisable dans le groupe restreint et donne souvent satisfaction à un instinct profondément enraciné, est probablement impossible dans la Grande Société. Certaine conduite altruiste visant à rendre service à quelque ami connu, qui dans le petit groupe peut être hautement désirable, peut ne pas l'être du tout dans la Société Ouverte, et peut même y être dommageable (par exemple la demande que les membres d'un même métier s'abstiennent de se concurrencer)<sup>1</sup>.

Il peut sembler d'abord paradoxal que le progrès de la morale puisse conduire à une réduction des obligations spécifiques à l'égard d'autres personnes : et pourtant, quiconque pense que le principe d'égal traitement pour tous les hommes – qui est probablement la seule chance de paix – est plus important que l'aide spéciale à la

1. Cf. Bertrand de Jouvénel, *Sovereignty* (Chicago, 1957), p. 136 :

« The small society, as the milieu in which man is first found, retains for him an infinite attraction ; he undoubtedly goes to it to renew his strength ; but... any attempt to graft the same features on a large society is utopian and leads to tyranny. With that admitted, it is clear that as social relations become wider and more various, the common good conceived as reciprocal trustfulness cannot be sought in methods which the model of the small, closed society inspires ; such a model is, on the contrary, entirely misleading. »



souffrance visible, doit souhaiter qu'il en soit ainsi. Cela implique évidemment que nous donnions le pas à notre compréhension raisonnée sur nos instincts hérités. Mais la grande aventure morale dans laquelle l'homme s'est embarqué quand il s'est lancé dans la Grande Société est en péril lorsqu'on demande à l'individu d'appliquer à tous ses semblables humains les règles qui ne conviennent qu'entre les membres du groupe tribal.

### ***Demandes de compensation pour les tâches déplaisantes***

Le lecteur attend probablement de moi que j'examine maintenant plus en détail les revendications habituellement justifiées en invoquant la « justice sociale ». Mais l'amère expérience m'a appris que ce serait là non seulement une tâche sans fin, mais encore un travail inutile. Après ce qui a déjà été dit, il devrait être clair qu'il n'y a pas de critère approprié pour évaluer les mérites, la juste rétribution ou les besoins, et procéder sur cette base à une distribution des avantages matériels au sein d'un ordre de marché, et qu'il y a encore moins un quelconque principe d'après lequel accorder les diverses revendications. Je me bornerai donc à examiner deux argumentations où l'appel à la « justice sociale » est d'usage extrêmement fréquent. Le premier cas est habituellement évoqué dans la discussion théorique pour illustrer l'injustice de la distribution par le processus de marché, bien qu'on n'y fasse pas grand-chose en pratique ; tandis que le second est probablement le type le plus courant de situation dans laquelle l'appel à la justice sociale provoque une intervention gouvernementale.

Le fait qui est habituellement évoqué pour prouver l'injustice de l'ordre de marché existant est que les travaux les plus désagréables sont habituellement aussi les plus mal payés. Dans une société juste, dit-on, ceux

qui doivent fouiller le sous-sol pour extraire le charbon, nettoyer les cheminées ou les égouts, ou remplir d'autres tâches malpropres ou mineures devraient être rémunérés plus largement que ceux dont le travail est agréable.

Il est certes vrai qu'il y aurait injustice si des personnes, bien qu'aussi capables que d'autres de remplir des tâches plus agréables, étaient sans indemnisation particulière assignées par l'autorité à des travaux déplaisants. Si par exemple dans une organisation telle que l'armée, deux hommes d'égales capacités étaient affectés à des emplois différents dont l'un serait agréable et l'autre très désagréable, la justice exigerait clairement que celui qui doit constamment accomplir le travail pénible soit d'une manière ou d'une autre dédommagé.

La situation est complètement différente, par contre, là où les gens gagnent leur vie en vendant leurs services à quiconque les paie le mieux en échange. Ici, le sacrifice consenti par la personne qui rend le service n'entre aucunement en considération, et tout ce qui compte c'est la valeur (marginale) qu'a le service aux yeux de celui à qui il est rendu. La raison n'en est pas seulement que les sacrifices que consentent des personnes différentes pour rendre une même sorte de services sont souvent très différents, ou encore qu'il ne sera pas possible de prendre en compte les raisons pour lesquelles les uns seront plus capables que d'autres de rendre des services de qualité supérieure. Mais ceux dont les aptitudes, et les rémunérations correspondantes, seront peu élevées dans les occupations les plus attrayantes s'apercevront souvent qu'ils peuvent gagner davantage en se consacrant à des besoins pénibles que dédaignent leurs contemporains mieux doués. Le fait même que les occupations désagréables sont refusées par ceux qui peuvent rendre des services très appréciés par les acheteurs ouvre pour ceux



dont les talents sont peu prisés la possibilité de gagner davantage que si leurs emplois étaient attrayants.

Le fait est que ceux qui ont peu à offrir à leurs semblables de ce qui est recherché sont exposés à endurer plus de peine et d'effort pour gagner une simple pitance, que d'autres qui peut-être prennent plaisir à produire des services largement payés ; c'est là un aspect inéluctable de tout système dans lequel la rémunération est basée sur la valeur attachée au service par celui qui en use, et non sur le mérite de celui qui le fournit. Cet aspect sera présent par conséquent dans tout système social où l'individu est libre de prendre l'occupation qu'il préfère, parmi celles qu'il peut trouver, au lieu d'être obligé de remplir celle qui lui est assignée par l'autorité.

La seule hypothèse dans laquelle l'on pourrait représenter comme juste que le mineur de fond, l'éboueur ou le travailleur des abattoirs soient payés plus cher que les gens dont l'emploi est plus agréable, serait ou bien qu'il faille des salaires très élevés pour attirer l'effectif nécessaire dans les emplois désagréables, ou bien que ce personnel soit affecté d'office par voie d'autorité. Mais dans un ordre de marché, il peut certes être une malchance que de naître et grandir dans un village où le gagne-pain de presque tous les hommes soit la pêche (ou pour les femmes le nettoyage des poissons), mais c'est un non-sens de décrire cette situation comme étant injuste. Qui peut-on supposer avoir été injuste ? D'autant que si ce débouché local n'avait existé, les gens que l'on plaint n'auraient probablement jamais été mis au monde, de sorte que la quasi-totalité de la population actuelle d'un tel village doit vraisemblablement son existence aux ressources qui permirent aux générations passées d'engendrer et d'élever des enfants.

### *Le ressentiment causé par la perte de la situation habituelle*

L'appel à la « justice sociale » dont, en pratique, l'influence a été la plus considérable n'est pas de ceux qui ont été le plus souvent examinés par les auteurs. Les considérations de prétendue « injustice sociale » qui ont entraîné les immixtions les plus profondes dans le fonctionnement de l'économie de marché sont fondées sur l'idée que les gens ont un droit à être protégés contre un recul immérité, par rapport à la situation matérielle à laquelle ils ont été accoutumés. Nulle autre considération de « justice sociale » n'a probablement exercé une influence plus étendue que la « ferme et presque universelle croyance qu'il est injuste de décevoir de légitimes perspectives de richesse. Quand des différences d'opinion apparaissent, c'est toujours sur le point de savoir quelles sont les perspectives qu'il faut admettre comme légitimes ». L'on estime, dit le même auteur, « qu'il est légitime même pour les classes les plus nombreuses de compter qu'il ne sera apporté aucun changement très important et soudain à leur détriment »<sup>1</sup>.

L'idée que les situations établies depuis longtemps créent une juste espérance de les voir durer sert fréquemment de substitut à des critères de « justice sociale » plus substantiels. Lorsque des expectations se trouvent démenties et qu'en conséquence les rétributions n'ont pas de proportion avec les sacrifices supportés, cela est couramment regardé comme une injustice sans que l'on cherche à montrer que les intéressés aient eu un titre en droit de jouir du revenu qu'ils escomptaient percevoir. A tout le moins, lorsqu'un important groupe de gens voient leur revenu amputé par

1. Edwin CANNAN, *The History of Local Rates in England*, 2<sup>e</sup> éd. (Londres, 1912), p. 162.



suite de circonstances auxquelles ils n'auraient pu rien changer ou qu'ils ne pouvaient prévoir, cela est communément regardé comme injuste.

La répétition courante de tels revers immérités affectant tel ou tel groupe est pourtant une partie intégrante du mécanisme orienteur du marché : c'est là le mode d'opération du principe cybernétique de rétroaction négative qui maintient l'ordre de marché. Il n'y a qu'à travers de tels changements, indiquant que certaines activités doivent être réduites, que les efforts de tous peuvent être ajustés de façon continue à une multitude de faits dont nul individu ni nulle institution ne peut avoir connaissance, tandis qu'est réalisée l'utilisation des renseignements épars sur laquelle repose le bien-être de la Grande Société. Nous ne pouvons compter sur un système où les individus sont amenés à réagir à des événements dont ils ne peuvent avoir connaissance, sans qu'interviennent des changements dans la valeur des services des différents groupes, changements totalement indépendants du mérite des membres de ces groupes. C'est un aspect nécessaire de ce processus d'adaptation continue aux circonstances changeantes, adaptation dont dépend le simple maintien même du niveau de prospérité atteint, que certaines gens aient à supporter l'amère expérience d'apprendre qu'ils ont mal orienté leurs efforts, et soient obligés de chercher ailleurs une occupation rémunératrice. Il en va de même quant à l'amertume causée par des gains immérités qui échoient à d'autres personnes pour lesquelles les choses ont tourné mieux qu'elles ne pouvaient raisonnablement l'espérer.

Le sentiment d'injustice éprouvé par les gens lorsqu'un revenu auquel ils sont habitués diminue ou disparaît résulte largement de l'idée qu'ils ont moralement mérité ce revenu et que dès lors qu'ils travaillent aussi soigneusement et aussi honnêtement qu'avant ils ont droit en équité à continuer de recevoir ce revenu.

Mais l'idée que nous avons acquis un mérite moral nous donnant droit à ce que nous avons gagné honnêtement par le passé est largement illusoire. Il est seulement vrai que l'on eût commis une injustice à notre égard en nous enlevant ce que nous avions effectivement acquis en observant les règles du jeu.

Dans l'ordre spontané du système de marché, nous recevons tous continuellement des avantages que nous n'avons mérités moralement en aucune façon ; et ce fait précisément nous impose l'obligation d'accepter aussi des diminutions de revenus sans les avoir méritées. Notre unique titre moral à ce que nous donne le marché réside dans le fait que nous nous soumettons aux règles qui rendent possible l'ordre de marché. Ces règles impliquent que personne n'est tenu à nous fournir un revenu quelconque à moins de s'y être spécifiquement engagé. Si nous devons être privés systématiquement, ainsi que le préconisent les socialistes, de tous les « avantages non gagnés » que nous apporte le marché, nous devrions renoncer à la plupart des bienfaits de la civilisation.

Cela n'a pas de sens de répondre, comme on le fait souvent, que puisque nous sommes redevables de ces bienfaits à la « société », la « société » devrait aussi avoir le droit d'attribuer ces bienfaits à ceux qu'elle estime les avoir mérités. Redisons-le, la société n'est pas une personne qui agit, c'est une structure ordonnée des activités qui résulte de l'observation par ses membres de certaines règles abstraites. Les avantages que nous tirons du fonctionnement de cette structure, nous ne les devons pas à quelqu'un qui a l'intention de nous les conférer ; nous les devons au fait que les membres de la société obéissent en général à certaines règles dans la poursuite de leurs intérêts, règles qui comportent en particulier que personne n'a le droit de contraindre les autres membres à lui fournir (ou à fournir à des tiers) un revenu particulier.



Cela nous impose l'obligation d'accepter les résultats du marché également lorsqu'ils nous sont défavorables.

La chance que tout individu dans notre société a de gagner un revenu analogue à celui qu'il a aujourd'hui découle de ce que la plupart des autres individus obéissent aux règles qui assurent la formation de cet ordre. Et bien que cet ordre fournisse à la plupart de bonnes perspectives pour l'emploi fructueux de leurs talents, un tel succès dépendra inévitablement aussi de ce qui, aux yeux de l'individu, ne peut apparaître que comme pur hasard. L'ampleur des chances qui s'ouvrent à lui n'est pas son œuvre, c'est le résultat de ce que les autres se soumettent aux mêmes règles du jeu. Demander à être exempt du risque de perdre une situation dont on a longtemps joui, aux frais d'autres qui sont maintenant favorisés par une autre conjoncture, cela reviendrait à refuser à ces derniers les chances dont on a profité en accédant à la situation acquise.

Toute protection d'une situation acquise est ainsi nécessairement un privilège qui ne peut être consenti à tous et qui, s'il avait toujours été reconnu, aurait empêché ceux qui maintenant le réclament de jamais parvenir à la position dont ils demandent la protection. Il ne peut, en particulier, y avoir un droit à une part égale dans un accroissement général des revenus alors que cet accroissement (et même le maintien du niveau atteint) dépend de l'adaptation continue de toute la structure des activités à des circonstances nouvelles et imprévisibles, lesquelles ne cessent de modifier, et souvent de réduire, la contribution que certains groupes peuvent fournir aux besoins de leurs contemporains. Il ne peut y avoir de titre, en justice, par exemple pour les agriculteurs américains ou pour n'importe quel autre groupe, à la « parité » ou au maintien de leur position relative ou absolue.

Satisfaire à de telles revendications en faveur de certains groupes n'aurait rien de juste, et serait

éminemment injuste en ce que cela impliquerait que l'on refuse à d'autres les hasards favorables auxquels ceux qui revendiquent ont dû leur position. C'est pourquoi on ne l'a accordé qu'à quelques catégories puissamment organisées qui étaient en position de faire admettre leurs exigences. Une grande partie de ce que l'on fait actuellement au nom de la « justice sociale » est ainsi non seulement injuste mais hautement antisocial au sens véritable du mot : cela se ramène simplement à la protection des intérêts installés dans des positions de force. Bien qu'on en soit venu à considérer comme « problème social » la clameur d'un groupe suffisamment nombreux qui réclame la protection de sa situation habituelle, le problème est grave surtout en ceci, que camouflé en revendication de « justice sociale », il peut captiver la sympathie du public. Nous verrons dans la troisième partie pourquoi, dans le type actuel d'institutions démocratiques, il est pratiquement inévitable que des législatures dont les pouvoirs sont illimités cèdent à de telles exigences quand elles sont présentées par des groupes suffisamment nombreux. Cela ne change rien au fait que présenter de telles mesures comme satisfaisant à la « justice sociale » n'est qu'un prétexte pour obtenir que l'intérêt de certains groupes l'emporte sur l'intérêt général de tous. Il est certes d'usage maintenant de voir dans toute revendication d'un groupe organisé un « problème social » ; et pourtant, il serait plus exact de dire que tandis qu'à long terme les intérêts individuels du grand nombre concordent le plus souvent avec l'intérêt général, les intérêts des groupes organisés lui sont opposés à peu près invariablement. Mais ce sont ces derniers qui représentent le « social » aux yeux du public.



## Conclusions

La thèse fondamentale du présent chapitre, à savoir que dans une société d'hommes libres, dont les membres ont toute latitude pour employer leurs connaissances à la poursuite de leurs propres objectifs, le terme « justice sociale » est un vocable vide de sens ou de contenu, cette thèse est par nature impossible à *prouver*. Une assertion négative ne peut jamais l'être. L'on pourrait démontrer dans un nombre quelconque de cas particuliers que l'appel à la « justice sociale »<sup>1</sup> ne nous est d'aucun secours pour opérer les choix que nous avons à faire. Mais affirmer que dans une société d'hommes libres l'expression n'a aucune signification, ce ne peut être qu'un défi lancé pour obliger les autres à réfléchir sur le sens des mots qu'ils emploient, en même temps qu'une pressante invitation à ne pas se servir d'expressions dont ils ne peuvent dire ce qu'elles signifient.

Aussi longtemps que quelqu'un présume qu'une formule aussi largement utilisée doit bien avoir une signification identifiable, il peut s'efforcer de prouver que les tentatives pour l'imposer dans une société d'hommes libres aboutissent fatalement à rendre cette société impraticable. Mais de tels efforts deviennent superflus à partir du moment où l'on reconnaît qu'une société d'hommes libres ne présente pas les caractères fondamentaux qui permettraient d'appliquer le concept de justice à la façon

1. Bien que l'on s'habitue à constater que des philosophes de la société à l'esprit confus parlent de « justice sociale », cela me chagrine profondément quand je vois un penseur distingué tel que l'historien Peter GEYR (*Encounters in History*, Londres, 1963, p. 358) employer étourdiment le terme. J. M. KEYNES (*The Economic Consequences of Mr Churchill*, Londres, 1925, *Collected Writings*, vol. IX, p. 223) écrit lui aussi sans hésiter que « pour des raisons de justice sociale, il est impossible de soutenir qu'il faille réduire les salaires des mineurs ».

dont les avantages matériels sont partagés entre ses membres ; pour le faire, il faudrait que ce partage soit opéré par une volonté humaine, ou bien que des rémunérations arrêtées d'avance par décision humaine puissent produire un ordre de marché viable. Il n'est pas nécessaire de prouver qu'une chose est impraticable, si elle ne peut exister.

Ce que j'espère avoir rendu clair, c'est que l'expression « justice sociale » n'est pas ce que pensent probablement la plupart des gens, une façon inoffensive de traduire sa bonne volonté à l'égard des défavorisés, mais qu'elle est devenue une manière malhonnête d'insinuer que tout le monde doit ratifier une exigence de quelque groupe d'intérêts, sans que l'on ait à en donner une bonne raison. Pour que la discussion politique devienne honnête il est nécessaire que le public se rende compte que le terme est intellectuellement de mauvais aloi, qu'il dénote de la démagogie ou relève d'un journalisme de mauvaise qualité ; et que les hommes de pensée conscients de leur responsabilité devraient avoir honte de s'en servir, parce qu'une fois reconnue sa vacuité, il est malhonnête de l'employer. En ce qui me concerne, ayant dépensé de longs efforts à dépiéter les dégâts causés à notre acuité de jugement moral par l'invocation de « justice sociale » et m'étant maintes fois aperçu que même d'éminents penseurs se servaient étourdiment de la formule, je suis peut-être devenu exagérément allergique à ladite formule ; mais j'en suis arrivé à sentir très vivement que le plus grand service dont je sois encore capable envers mes contemporains serait de faire que ceux d'entre eux qui parlent ou écrivent éprouvent désormais une honte insurmontable à se servir encore des termes « justice sociale ».

Qu'en l'état actuel de la discussion, continuer à se servir de cette expression soit non seulement malhonnête et cause de perpétuelle confusion en politique, mais soit



encore un facteur de dégradation de notre sensibilité morale, a pour preuve le fait que fréquemment des hommes de pensée, y compris de distingués philosophes<sup>1</sup>, ayant proprement reconnu qu'aujourd'hui le mot de justice évoque surtout l'idée de distribution ou de rétribution, alors qu'il n'a aucun sens en ces matières, en tirent la conclusion que le concept de justice lui-même est vide de sens et en conséquence jettent par-dessus bord l'une des conceptions morales fondamentales sur lesquelles repose le bon fonctionnement d'une société d'hommes libres. Or la justice en ce dernier sens, c'est celle que rendent les tribunaux, c'est la justice authentique qui doit régir la conduite des hommes pour que leur coexistence paisible dans la liberté soit possible. Alors que l'appel à la « justice sociale » n'est en fait qu'une invitation à ratifier moralement des revendications qui

1. Cf. par exemple Walter KAUFMANN, *Without Guilt and Justice* (New York, 1973), qui, après avoir avec raison rejeté les concepts de justice distributive et rétributive, croit que cela doit l'amener à rejeter complètement le concept de justice. Mais cela n'est pas surprenant, après que même le *Times* de Londres, dans un éditorial pondéré (1<sup>er</sup> mars 1957) à propos de la parution d'une traduction en anglais de l'ouvrage de Joseph PIEPER, *Justice* (Londres, 1957), observait que « en gros, l'on peut dire que dans la mesure où la notion de justice continue à influencer sur la pensée politique, elle a été réduite au contenu de l'expression "justice distributive" – tandis que l'idée de justice commutative a presque complètement cessé de peser sur nos calculs, à part ce qui en est incorporé dans les lois et coutumes (par exemple dans les maximes de la *Common Law*) qui ne sont maintenues que par pur conservatisme ». Certains philosophes sociaux de notre époque vont jusqu'à court-circuiter complètement le problème en définissant la « justice » de telle façon qu'elle n'ait pas d'autre contenu que la justice distributive. Voir par exemple Brian M. BARRY, *Justice and the Common Good*, *Analysis*, 19, 1961, p. 80 : « Although Hume uses the expression "rules of justice" to cover such things as property rules, "justice" is now analytically tied to "desert", and "need", so that one could properly say that some of what Hume calls "rules of justice" were unjust » (nous soulignons). Cf. *ibid.*, p. 89.

n'ont pas de justification morale – revendications qui contreviennent à cette règle de base d'une société libre selon laquelle la contrainte ne doit appuyer que des lois également appliquées à tous – la justice au sens de règles de juste conduite est indispensable à tous les rapports unissant des hommes libres.

Nous touchons ici à un problème dont les ramifications sont si étendues et considérables que nous ne pouvons l'examiner ici de façon systématique, mais qu'il ne faut au moins mentionner brièvement. C'est que nous ne pouvons pas nous fabriquer une morale à notre guise ou selon nos rêves. La morale, pour être viable, doit satisfaire à certaines exigences, que peut-être nous ne sommes pas capables de spécifier mais que nous pouvons seulement découvrir à force d'essais et d'erreurs rectifiées. Ce qui est nécessaire, ce n'est pas la seule cohérence logique, ou la compatibilité tant des règles mêmes que des actes qui leur sont conformes. Un système moral doit en outre produire un ordre fonctionnel, capable de préserver l'appareil de civilisation qui conditionne l'ordre au départ.

C'est une idée qui ne nous est pas familière, que celle de systèmes de morale non viables, et assurément nous ne pouvons en observer nulle part en pratique puisque des sociétés qui les essaieraient disparaîtraient rapidement. Mais ce sont des systèmes de cette espèce qui nous sont présentement prêchés, souvent par des personnages dont on révère partout la sainteté ; et des sociétés dont nous pouvons constater qu'elles sont en déclin sont souvent des sociétés qui ont été séduites par l'enseignement de ces réformateurs moralistes et qui encore révèrent comme des hommes de bien les auteurs de leur ruine. Plus souvent, toutefois, la Bonne Nouvelle de la « justice sociale » s'adresse à des sentiments beaucoup plus sordides : l'animosité envers des gens plus aisés que soi, ou la banale envie, « cette passion entre



toutes antisociale et nocive », selon John Stuart Mill<sup>1</sup>, cette hostilité à l'encontre de la grande richesse qui représente comme « scandaleux » que certains soient riches pendant que d'autres n'ont pas de quoi satisfaire à leurs besoins élémentaires, et qui déguise sous le nom de justice ce qui n'a rien à voir avec la justice. En tout cas, ceux qui entendent dépouiller les riches, non parce qu'ils espèrent que d'autres plus méritants pourront jouir de la richesse, mais parce qu'ils ressentent comme un outrage l'existence de riches, ceux-là ne peuvent invoquer aucune justification morale pour ce qu'ils réclament, mais ils cèdent à une passion totalement insensée et ils nuisent ainsi réellement aux multitudes dont ils attisent les instincts de pillage.

L'on ne peut avoir une créance morale sur quelque chose qui n'est venu à exister qu'en raison de la décision de quelqu'un d'autre de risquer ses propres ressources pour une telle production. Ceux qui prennent pour cible la grande richesse privée n'ont pas compris que ce qui en est la principale source n'est ni l'effort physique ni le simple fait d'épargner et d'investir, mais l'aptitude à orienter les ressources vers leur emploi le plus productif. Il est indubitable que la majorité de ceux qui ont édifié de grandes fortunes sous forme de nouvelles industries ont plus efficacement servi leurs semblables en créant des possibilités plus nombreuses d'emplois plus rémunérateurs, que s'ils avaient distribué aux pauvres leur superflu. C'est une absurdité de présenter comme nuisant aux travailleurs les gens qui dans des cas de ce genre leur ont fait le plus de bien. Il y a certes d'autres façons moins méritoires de s'enrichir grandement (façons dont nous pouvons espérer limiter les méfaits en améliorant les règles du jeu) ; mais la façon la plus efficace et celle

1. J. S. MILL, *On Liberty*, éd. McCallum (Oxford, 1946), p. 70.

qui compte le plus dans l'ensemble consiste à diriger les investissements là où ceux-ci accroissent au maximum la productivité du travail — tâche dans laquelle il est notoire que les gouvernements échouent d'ordinaire en raison des handicaps intrinsèques des organisations bureaucratiques non-concurrentielles.

Mais ce n'est pas seulement en cultivant les préjugés malveillants et dommageables que le culte de la « justice sociale » tend à atrophier la sensibilité morale authentique. Il entre aussi en conflit, spécialement dans ses formes touchant à l'égalitarisme, avec quelques-uns des principes moraux sur lesquels toute communauté d'hommes libres doit s'appuyer. La chose est particulièrement visible lorsqu'on prétend que nous accordions indifféremment la même estime à tous les autres hommes, ce qui est incompatible avec le fait que notre propre code de moralité repose sur l'approbation et la désapprobation de la conduite d'autrui. De même, le postulat traditionnel posant que tout adulte valide est le premier et principal responsable de son bien-être et de celui de sa famille, signifiant par là qu'il ne doit pas par sa propre faute devenir une charge pour ses amis et ses concitoyens, est incompatible avec l'idée que la « société » ou le gouvernement doit assurer à tout individu un revenu convenable.

La base de la liberté individuelle se trouve certes affaiblie, en même temps que cet ensemble de principes, par certaines modes pseudo-scientifiques contemporaines tendant à l'abolition de toute moralité ; toutefois, par l'effet des mesures inspirées de diverses images de la « justice sociale », il s'établit en toutes matières une dépendance de chacun par rapport au pouvoir des autres, et cette dépendance détruit à son tour la liberté de décision personnelle sur laquelle toute morale est



nécessairement fondée<sup>1</sup>. En fait, la recherche systématique de ce feu follet de justice sociale que nous appelons socialisme dérive entièrement de l'effarante idée que le pouvoir politique devrait déterminer la position matérielle de chaque individu ou groupe - idée à l'appui de laquelle on invoque cet argument fallacieux, qu'il en est toujours fatalement ainsi et que le socialisme entend simplement transférer ce pouvoir, des privilégiés à la classe la plus nombreuse. Or ce fut le grand mérite précisément de l'ordre de marché tel qu'il s'est répandu au cours des deux derniers siècles, que d'enlever à quiconque tout pouvoir dont l'usage est par nature arbitraire. La vérité est qu'il a réalisé la plus massive réduction du pouvoir arbitraire jamais accomplie dans l'histoire. Ce triomphe majeur de la liberté personnelle, le mirage de la « justice sociale » menace de nous en dépourvoir. Il ne faudra pas longtemps pour que les détenteurs du pouvoir d'imposer la « justice sociale » se retranchent dans leur position dominante, en distribuant les faveurs de cette « justice sociale » à la clientèle qui les aura portés au pouvoir, et à la garde prétorienne qui veillera à ce que soit fermement appliquée leur conception personnelle de la « justice sociale ».

Avant de quitter ce sujet, je désire souligner une fois encore que ce n'est pas parce que l'on reconnaît qu'en toute combinaison avec les mots « sociale », « économique », « distributive » ou « rétributive », le mot justice n'a aucune signification - qu'il faut nous laisser entraîner à jeter le bébé avec l'eau du bain. Ce n'est pas seulement comme base des règles juridiques de juste conduite que

1. Sur la destruction des valeurs morales par l'erreur scientifique voir mon analyse dans ma conférence inaugurale comme professeur invité, à l'Université de Salzbourg, *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde* (Munich, 1970, maintenant réimprimé pour l'Institut Walter Eucken à Fribourg en Brisgau par J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975).

la justice rendue par les tribunaux est d'une extrême importance ; il existe aussi, indiscutablement, un authentique problème de justice en liaison avec le plan délibéré des institutions politiques, problème auquel le Pr John Rawls a récemment consacré un livre important. Je regrette seulement, parce que c'est une source de confusion, que dans ce contexte il emploie le terme de « justice sociale ». Mais je n'ai aucune divergence fondamentale avec un auteur qui, avant de s'engager dans l'étude du problème, déclare expressément que l'entreprise de choisir comme étant justes des systèmes ou des répartitions de choses désirables, doit être « abandonnée » comme entachée d'erreur en son principe, et qu'en tout cas elle n'est pas susceptible de recevoir une réponse concrète. Bien plutôt, les principes de justice définissent les exigences cruciales que les institutions et les activités conjuguées doivent satisfaire, si l'on veut que les personnes qui s'y engagent ne leur opposent pas de reproches. Si de telles exigences sont satisfaites, la répartition résultante, quelle qu'elle soit, peut être admise comme juste (ou au moins, non injuste) ». C'est à peu près ce que j'ai entendu soutenir dans ce chapitre.

*admettre. C'est la seule solution.*  
I. John RAWLS, « Constitutional Liberty and the Concept of Justice », *Nomos IV, Justice* (New York, 1963), p. 102, où le passage cité est précédé de l'affirmation que « c'est le système des institutions qui doit être jugé, et jugé d'un point de vue général ». Je n'ai pas l'impression que l'ouvrage postérieur et plus généralement connu des lecteurs, *A Theory of Justice* (Harvard, 1971), contienne une formulation aussi claire du point crucial ; c'est peut-être cela qui explique pourquoi ce livre paraît souvent - selon moi, à tort - avoir été interprété comme venant à l'appui des revendications socialistes, entre autres par Daniel BELL, « On Meritocracy and Equality », *Public Interest*, automne 1972, p. 72, qui décrit la théorie de Rawls comme « l'effort le plus large accompli dans la philosophie contemporaine pour justifier une morale socialiste ».

## CHAPITRE 12

### *Opinion majoritaire et démocratie contemporaine*

« Mais la multitude (de l'Assemblée athénienne) cria qu'il serait monstrueux que le peuple se trouve empêché de faire ce qu'il souhaite, sans exception... Alors les Prytanes, pris de peur, consentirent à mettre la question à l'ordre du jour – sauf un seul d'entre eux, Socrate, fils de Sophronisque ; et celui-ci dit qu'en aucun cas il n'agirait sans respecter le droit » (XÉNOPHON\*).

#### *La désillusion s'étend à propos de la démocratie*

Lorsque les activités gouvernementales modernes produisent des résultats globaux que peu de gens avaient souhaités ou prévus, cela est communément regardé comme un aspect inévitable de la démocratie. Cependant, l'on ne peut guère prétendre que de tels aboutissements correspondent d'ordinaire aux désirs d'un groupe identifiable quelconque de citoyens. Il apparaît bien que le

\* XÉNOPHON, *Helléniques*, I, VII, 12-16. Une version en allemand plus ancienne de ce qui est maintenant devenu les chapitres 12 et 13 a été publiée sous le titre « Anschauungen der Mehrheit und zeitgenössische Demokratie » dans *Ordo*, XV, XVI, Düsseldorf et Munich, 1965, et a été reprise dans mes *Freiburger Studien*, Tübingen, 1969.

*Une Constitution qui réalise le maximum possible de liberté, en façonnant les lois de telle sorte que la liberté de chacun puisse coexister avec la liberté de tous.*

Emmanuel KANT,

*Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, I,  
Section I.



processus particulier que nous avons adopté en vue de constater ce que nous appelons la volonté populaire, entraîne des effets qui n'ont pas grand-chose à voir avec ce qui pourrait mériter l'appellation de « volonté commune » d'une quelconque fraction substantielle de la population.

Nous avons tellement l'habitude de considérer comme seul démocratique l'assemblage particulier d'institutions qui actuellement prévaut dans les démocraties occidentales, et dans lequel une majorité d'un corps législatif est à la fois chargée de confectionner les lois et de diriger le gouvernement, que ce système nous semble la seule forme possible de démocratie. En conséquence, nous ne prenons pas la peine de réfléchir au fait que ce système n'a pas seulement provoqué dans de nombreux cas des résultats que personne n'approuve, même dans les pays où *grosso modo* il a bien fonctionné, mais qu'il s'est montré totalement inapplicable dans la plupart des pays où ces institutions démocratiques n'étaient pas endiguées par des traditions solides concernant les tâches qui conviennent à des assemblées représentatives. Parce que nous croyons à bon droit dans l'idéal de base de la démocratie, nous nous sentons d'ordinaire obligés de défendre les institutions particulières qui depuis longtemps passent pour sa traduction concrète, et que nous hésitons à critiquer de peur d'affaiblir le respect envers un idéal que nous souhaitons maintenir.

Néanmoins, il n'est plus possible de méconnaître que ces derniers temps, malgré la persistance d'une adhésion verbale et même de demandes de démocratisation plus étendue, il se soit élevé parmi les gens réfléchis une inquiétude croissante et de sérieuses alarmes quant aux résultats que le système engendre fréquemment<sup>1</sup>. Cela ne

1. Un symptôme très significatif en a été l'article de Cecil KING dans *The Times* de Londres, le 16 septembre 1968, intitulé « The

prend pas partout la forme du réalisme cynique caractéristique de certains politologues actuels qui considèrent la démocratie comme une forme parmi d'autres d'une bagarre inévitable où se décide « qui reçoit quoi, quand, et comment »<sup>1</sup>. Pourtant, l'on voit se répandre un sentiment de profonde déception et de doute sur l'avenir de la démocratie, et cela ne peut guère être contesté ; c'est parce que l'on croit inévitables ces séries de conséquences déplorables par presque tous. Ce désenchantement a trouvé son expression il y a bien des années dans la célèbre assertion de Joseph Schumpeter, disant que le système fondé sur le marché libre a beau être le plus favorable à tous, il n'en est pas moins condamné irrémédiablement tandis que le socialisme, qui ne peut

Declining Reputation of Parliamentary Democracy », où il s'exprimait comme ceci :

« Ce qui m'inquiète le plus, c'est le déclin mondial de l'autorité et du respect envers les institutions démocratiques. Il y a un siècle, l'on pensait très généralement dans les pays évolués du monde entier que le gouvernement parlementaire était la meilleure forme du pouvoir. Mais, aujourd'hui, le mécontentement vis-à-vis du gouvernement parlementaire est largement répandu. Personne ne peut soutenir raisonnablement que les parlements, en Europe ou en Amérique, accroissent leur prestige... La réputation du gouvernement parlementaire est tombée si bas que l'on en vient à le défendre par cet argument que, si mauvais qu'il soit, les autres formes de pouvoir sont pires. »

Parmi la littérature sans cesse plus abondante à ce sujet, quelques ouvrages récents sont : ROBERT MOSS, *The Collapse of Democracy*, Londres, 1975 ; K. SONTHEIMER, G. A. RITTER et divers, *Der Überdruss an der Demokratie*, Cologne, 1970 ; C. JULIEN, *Le Suicide de la démocratie*, Paris, 1972 ; et LORD HAILSHAM, *The Dilemma of Democracy*, Londres, 1978.

1. HAROLD D. LASSWELL, *Politics. Who get What, When, How*, New York, 1936.



pourtant tenir ses promesses, s'instaurera inéluctablement<sup>1</sup>.

Il semble que ce soit la destinée régulière de la démocratie, qu'après une première période glorieuse pendant laquelle on la comprend comme une sauvegarde de la liberté personnelle – et où elle l'assure effectivement parce qu'elle accepte les limitations posées par un *nomos* supérieur à elle – la démocratie en vienne tôt ou tard à revendiquer le pouvoir de régler n'importe quelle question concrète selon la décision d'une majorité, sans égard au contenu de cette décision. C'est ce qui s'est produit dans la démocratie athénienne à la fin du v<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ainsi qu'il ressort de la fameuse affaire à laquelle se rapporte la citation en exergue du présent chapitre. Et au siècle suivant, Démosthène et d'autres devaient déplorer que les lois fussent devenues « rien d'autre que des décrets ; et même, vous constaterez que les lois à observer dans la confection des décrets sont postérieures aux décrets eux-mêmes »<sup>2</sup>.

Aux temps modernes, une évolution semblable a commencé lorsque le Parlement britannique revendiqua des pouvoirs souverains, c'est-à-dire illimités, et en 1766

1. J. A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, 1942, 3<sup>e</sup> éd. 1950.

2. DÉMOSTHÈNE, *Contre Leptines*, 92, Éd. Loeb Classical Library, trad. en anglais par J. H. VINCE, p. 552-553. Voir aussi, à propos de l'épisode auquel se réfère le passage de Xénophon cité en exergue de ce chapitre, Lord ACTON, *History of Freedom*, Londres, 1907, p. 12 :

« En une occasion mémorable, les Athéniens assemblés déclarent qu'il serait monstrueux de les empêcher de faire quoi que ce soit qui leur convînt ; aucune puissance ne pouvait les entraver ; ils résolurent que nulle obligation ne devrait leur faire obstacle et qu'ils ne seraient tenus par aucune loi qu'ils n'eussent faite eux-mêmes. C'est ainsi que le peuple athénien, d'émancipé devint tyran. »

rejeta explicitement l'idée que dans ses décisions il fût tenu de respecter aucune autre règle que celles posées par lui-même. Bien que, pour un temps, la tradition de la *rule of law* ait été assez forte pour empêcher de sérieux abus du pouvoir que le Parlement s'était arrogé, la suite des temps a montré que là était l'origine de la grande calamité qui atteint maintenant le gouvernement représentatif : car dès celui-ci instauré, toutes les limitations péniblement édifiées contre le pouvoir suprême au long de l'évolution vers la monarchie constitutionnelle ont été successivement démantelées comme désormais inutiles. Que cela ait en réalité constitué l'abandon du constitutionnalisme, qui consiste en la limitation de tout pouvoir par des principes permanents de gouvernement, Aristote l'avait déjà vu puisqu'il soutenait que « là où les lois ne sont pas souveraines, parce que les membres de la multitude sont souverains non comme individus mais collectivement... une telle démocratie n'est en rien une constitution »<sup>1</sup> ; et ce point a été de nouveau souligné par un auteur moderne qui parle de « constitutions qui sont si démocratiques qu'elles ne sont plus à proprement parler des constitutions »<sup>2</sup>. Voire, l'on nous dit maintenant que « la conception moderne de la démocratie est une forme de gouvernement dans laquelle aucune limitation n'est opposée au corps gouvernemental »<sup>3</sup> et, comme nous l'avons vu, certains ont déjà conclu que les

1. ARISTOTE, *Politique*, IV, 4, 1292a.

2. GIOVANNI SARTORI, *Democratic Theory*, New York, 1965, p. 312. Toute la section 7 du chapitre 13, p. 306 à 314, de ce livre est d'un haut intérêt quant au présent thème.

3. RICHARD WOLLHEIM, « A Paradox in the Theory of Democracy », dans le recueil par Peter LASLETT et W. G. RUNCIMAN, *Philosophy, Politics and Society*, 2<sup>e</sup> série, Oxford, 1962, p. 72.



constitutions sont une survivance périmée, qui n'a aucune place dans la conception moderne du pouvoir<sup>1</sup>.

### *Le pouvoir illimité est la conséquence fatale de la forme établie de démocratie*

Ce fut une illusion tragique que d'imaginer que l'adoption de procédures démocratiques permettrait de se dispenser de toute autre limitation du pouvoir gouvernemental. L'on se persuada que le « contrôle du gouvernement » par la législature démocratiquement élue remplacerait efficacement les limitations traditionnelles<sup>2</sup>, alors qu'en fait la nécessité de former des majorités pour soutenir des programmes de mesures favorisant des groupes spécifiques allait introduire une nouvelle source d'arbitraire et de partialité, entraînant des résultats incompatibles avec les principes moraux de la majorité. Comme nous le verrons, le résultat paradoxal est qu'un organisme représentatif possédant un pouvoir non limité se trouve dans l'incapacité de faire prévaloir des principes généraux qu'il approuve ; en effet, dans un tel système, la majorité de l'assemblée représentative ne peut faire autrement, pour rester majorité, que de s'assurer le soutien de divers intérêts en leur attribuant des avantages particuliers.

1. Georges BURDEAU, tel que cité *supra*, n. 1 p. 57.

2. Il semblerait, comme le confirme M. J. C. VILE, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, 1967, p. 217, que James MILL fut à cet égard le principal coupable ; cependant, il est difficile de trouver dans son *Essay on Government* une déclaration précise en ce sens. Mais nous pouvons déceler clairement son influence dans l'œuvre de son fils, par exemple lorsque J. S. MILL soutient dans *On Liberty* que « la nation n'a pas besoin d'être protégée contre sa propre volonté », Éd. Everyman, p. 67.

Voilà comment, en même temps que les précieuses institutions du gouvernement représentatif, la Grande-Bretagne a donné au monde le pernicieux principe de la souveraineté parlementaire<sup>1</sup> selon lequel l'assemblée

1. Les Américains, au temps de leur Révolution, comprenaient parfaitement le défaut de la Constitution britannique, et l'un de leurs penseurs les plus pénétrants en matière constitutionnelle, James Wilson (d'après ce qu'en rapporte M. J. C. VILE, *op. cit.*, p. 158) :

« rejetait la doctrine de la souveraineté parlementaire d'après Blackstone comme désuète. Les Britanniques (soutenait-il) ne comprennent pas l'idée d'une constitution qui limite et régit les actes d'une législature. Ce fut là un progrès dans la science du gouvernement, réservé aux Américains. »

Voir aussi l'article « An Enviably Freedom » dans *The Economist*, 2 avril 1977, p. 38 :

« Le système américain pourrait ainsi représenter ce qui se serait passé en Angleterre si l'on n'y avait adopté la théorie de la souveraineté absolue parlementaire — dont le corollaire aujourd'hui largement mythique était que le citoyen lésé peut se tourner vers le Parlement pour obtenir d'être rétabli dans ses droits. »

Mais je doute que les Américains aient réussi à résoudre le problème avec plus d'efficacité. Si on les examine attentivement, les deux paradigmes du gouvernement démocratique — l'anglais et l'américain — sont en fait deux sortes de monstres et des caricatures de l'idéal de séparation des pouvoirs ; en effet, en Grande-Bretagne, l'organe gouvernemental légifère aussi à l'occasion pour servir ses desseins momentanés mais considère comme sa tâche principale la surveillance de la conduite courante du gouvernement ; tandis qu'aux États-Unis le gouvernement n'est pas responsable devant l'assemblée représentative, et le chef de l'exécutif peut pendant toute la durée de son mandat n'avoir pas l'appui de la majorité de cette assemblée largement occupée de problèmes de gouvernement. Pendant longtemps, ces vices de structure ont pu être négligés, puisque le système « marchait » ; mais désormais cela semble difficilement soutenable.

Le pouvoir du Parlement britannique peut être illustré par le fait que, si je ne m'abuse (et en supposant qu'il me considère comme assez important), le Parlement pourrait ordonner que je sois enfermé



représentative détiennent non seulement l'autorité la plus haute, mais aussi une autorité illimitée. L'on pense quelquefois que ce deuxième caractère découle nécessairement du premier, mais il n'en est rien. Son pouvoir peut être borné, non par une autre « volonté » supérieure mais par le consentement du peuple, consentement sur lequel repose tout pouvoir et la cohésion de l'État. Si ce consentement approuve seulement que soient posées et imposées des règles générales de juste conduite, et que personne ne reçoive pouvoir de coercition sauf pour faire respecter ces règles (ou temporairement lorsque l'ordre se trouve violemment rompu par quelque cataclysme), même le pouvoir constitué le plus élevé peut se trouver limité.

En fait, la prétention du Parlement à la souveraineté signifie d'abord seulement qu'il ne reconnaissait aucune volonté au-dessus de lui ; ce n'est que peu à peu que l'expression en vint à signifier qu'il pouvait faire n'importe quoi à son gré — mais l'un ne découle pas nécessairement de l'autre, parce que le consensus sur lequel repose l'unité de l'État (et par conséquent le pouvoir de chacun de ses organes) peut ne porter que sur les limites du pouvoir sans conférer un pouvoir positif d'action. C'est l'allégeance qui crée le pouvoir, et le pouvoir ainsi créé s'étend seulement au domaine que lui a consenti le peuple.

Parce que l'on a oublié cela, la souveraineté du droit a fini par être confondue avec la souveraineté du Parlement. Et alors que la conception de la *rule of law* (le « règne » du droit, son « empire », sa « souveraineté ») pré suppose un concept de la loi qui la définit par les attributs des règles et non par leur source — aujourd'hui, au contraire, les législatures ne sont pas

dans la Tour de Londres pour outrage à son égard, en raison de ce que j'écris dans cet endroit de mon livre !

ainsi nommées parce qu'elles font des lois, mais les lois sont ainsi nommées parce qu'elles émanent de législatures, quelles que soient la forme ou la matière de leurs résolutions<sup>1</sup>.

Si l'on pouvait valablement soutenir que les institutions existantes mènent à des résultats qui ont été voulus ou approuvés par une majorité, l'adepte des principes de base de la démocratie devrait évidemment accepter ces institutions. Mais il y a de solides raisons de penser que ce que réalisent en fait ces institutions est le produit, en grande partie non voulu, de la mécanique particulière établie en vue de constater ce que nous croyons être la volonté de la majorité, et non le résultat d'une décision délibérée de la majorité ou de qui que ce soit d'autre.

Il semble que partout où les institutions démocratiques ont cessé d'être contenues par la tradition de suprématie du droit, elles aient conduit non seulement à la « démocratie totalitaire » mais, au bout d'un temps, à une « dictature plébiscitaire »<sup>2</sup>. Cela devrait nous faire assurément comprendre que ce qui est précieux à posséder n'est pas un certain assemblage d'institutions certes faciles à imiter, mais quelques traditions moins tangibles ; et que la dégénérescence de ces institutions peut même être inévitable, partout où la logique intrinsèque de la machinerie n'est pas bloquée à temps par la prépondérance des conceptions que l'on se fait en général de la justice.

Ne peut-on penser qu'en vérité, comme il a été bien dit, « croire en la démocratie implique que l'on croie

1. Cf. J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952 ; et R. R. PALMER, *The Age of Democratic Revolution*, Princeton, 1959.

2. E. HEIMANN, « Rationalism, Christianity and Democracy », *Festschrift für Alfred Weber*, Heidelberg, 1949, p. 175.



d'abord à des choses plus hautes que la démocratie »<sup>1</sup> ? Il doit bien y avoir une voie ouverte au peuple pour maintenir un gouvernement démocratique, autre que de remettre un pouvoir illimité à un groupe de représentants élus dont les décisions sont forcément orientées par les exigences d'un processus de marchandage, au cours duquel ils achètent le vote d'un nombre suffisant d'électeurs pour soutenir dans leur assemblée un groupe organisé capable de réunir plus de voix que le reste.

### *Le contenu véritable de l'idéal démocratique*

Bien qu'un amas considérable de sottises aient été dites, et le soient encore, à propos de la démocratie et des bienfaits que procurerait son extension à d'autres domaines, je suis profondément impressionné par le rapide déclin de son prestige. Ce discrédit accéléré de la démocratie dans les esprits critiques devrait inquiéter même ceux qui n'ont jamais partagé l'enthousiasme démesuré et aveugle qu'elle inspirait encore il y a peu, et qui faisait appeler « démocratique » presque tout ce que l'on trouvait de bon en politique. Sans doute, selon le sort commun des appellations exprimant un idéal politique, celle de « démocratie » a été employée pour évoquer bien des choses sans rapport avec le sens primitif du mot ; et maintenant on l'emploie, souvent, là où l'on veut réellement dire : égalité.

A strictement parler, le terme se rapporte à une méthode ou procédure pour déterminer des décisions de gouvernement ; il ne se réfère ni à quelque bien substantiel ou quelque objectif de gouvernement (tel qu'une

1. Cf. Wilhelm HENNIS, *Demokratisierung : Zur Problematik eines Begriffs*, Cologne, 1970 ; et aussi J. A. SCHUMPETER, *ouvr. cit.*, p. 242.

certaine égalité matérielle), ni à une méthode rationnellement applicable à des organisations autres que gouvernementales (telles que les établissements culturels, médicaux, militaires ou commerciaux). Ce sont là deux sortes d'abus du mot « démocratie », qui le privent de tout sens précis<sup>1</sup>.

Mais même si une analyse parfaitement lucide et impartiale nous fait regarder la démocratie, simplement, comme une convention rendant possible un changement pacifique de détenteurs du pouvoir<sup>2</sup>, nous devrions

1. Cf. Ludwig von Mises, *Human Action*, Yale University Press, 1949 ; 3<sup>e</sup> éd. révisée, Chicago, 1966, p. 150 : la démocratie « fournit une méthode pour adapter pacifiquement la conduite du pouvoir à la volonté de la majorité » ; de même K. R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, Londres, 1945 ; 4<sup>e</sup> éd., Princeton, 1963, vol. 1, p. 124 : « I suggest the term "democracy" as a short handy label for... governments of which we can get rid without bloodshed — for example, by way of general elections ; that is to say, the social institutions provide the means by which the rulers may be dismissed by the ruled » ; également, J. A. SCHUMPETER, *op. cit.*, *passim*, ainsi que les références que j'ai indiquées dans *The Constitution of Liberty*, Londres et Chicago, 1960, p. 444, n. 9. Je regrette un peu d'avoir été alors emporté par de Tocqueville, au point de décrire (p. 108), parmi les trois arguments que je mentionnais en faveur de la démocratie, celle-ci comme la seule méthode efficace pour faire l'éducation de la majorité en matière politique ; et d'avoir écrit que c'était là « le plus puissant » des trois arguments. Il est assurément très important, mais moins évidemment que celui auquel j'avais donné la première place : sa fonction comme instrument des changements pacifiques.

2. Ces dangers du gouvernement démocratique étaient remarquablement perçus par les Old Whigs. Voir par exemple les très importantes *Cato's Letters* de John TRENCHARD et Thomas GORDON qui parurent dans la presse londonienne entre 1720 et 1722, et furent par la suite réimprimées plusieurs fois en recueil (elles sont maintenant le plus aisément accessibles dans le volume *The English Libertarian Heritage*, éd. par David L. JACOBSON, Indianapolis, 1965). La lettre du 13 janvier 1721 (p. 124 dans le recueil cité) expose que lorsque « le poids de l'infamie est divisé entre beaucoup de gens, nul d'entre eux n'est écrasé par son propre fardeau ». Il est vrai aussi que, lorsqu'une



admettre que c'est là un idéal digne d'être défendu à l'extrême ; en effet, c'est notre unique protection (même si dans sa forme actuelle elle n'est pas à toute épreuve) contre la tyrannie. Bien que la démocratie ne soit pas en elle-même la liberté – sauf pour ce collectif mal définissable, la majorité du « peuple » – c'est l'une de ses plus importantes sauvegardes. En tant que la seule méthode connue jusqu'ici pour changer de gouvernement sans heurts, la démocratie fait partie des valeurs suprêmes encore que négatives ; elle est comparable aux précautions sanitaires contre la peste, dont nous avons à peine conscience lorsqu'elles sont effectivement appliquées, mais dont l'absence peut être mortelle.

Le principe selon lequel le recours à la contrainte n'est autorisé que pour assurer l'application de règles de conduite approuvées par presque tous, ou au moins par une majorité, semble bien être la condition essentielle pour empêcher l'arbitraire et donc fonder la liberté. C'est ce principe qui a rendu possibles la coexistence paisible des hommes dans la Société élargie, et le changement sans violence des dirigeants du pouvoir organisé. Mais ni du fait que dans tous les cas où une action collective est nécessaire, elle doit être guidée par l'opinion de la majorité, ni du fait que nul pouvoir de contraindre n'est légitime s'il n'est guidé par un principe approuvé au moins par une majorité, on n'est autorisé à déduire que le pouvoir de la majorité doit être illimité ; l'on ne peut même affirmer qu'il y ait un moyen réel de constater, à propos de tous les sujets imaginables, ce que l'on appelle la volonté de la majorité. Il est clair que nous avons involontairement créé une machinerie permettant de couvrir de

tâche est considérée comme conférant une distinction, l'on sent aussi qu'elle impose un devoir ; tandis que ce qui est le droit de tout un chacun se trouve facilement considéré comme étant légitimement régi par le caprice personnel.

l'autorité d'une prétendue majorité des mesures qui ne sont pas effectivement désirées par une majorité et qui, même, peuvent être désapprouvées par la majorité ; de sorte que cette machinerie produit une masse de mesures qui ne sont souhaitées par personne, et ne pourraient être approuvées dans leur ensemble par aucun esprit rationnel car elles sont intrinsèquement contradictoires.

Si tout pouvoir coercitif doit être fondé sur l'opinion de la majorité, il doit aussi ne pas aller au-delà de ce que la majorité peut vraiment admettre. Cela n'implique pas qu'il faille une approbation spéciale de la majorité à propos de chaque acte particulier du gouvernement. Une telle exigence serait manifestement irréalisable dans une société complexe moderne lorsqu'il s'agit de la direction courante des rouages de la machinerie gouvernementale, c'est-à-dire des décisions à prendre au jour le jour quant à l'emploi des ressources mises à la disposition du gouvernement. Mais la règle énoncée signifie effectivement, d'une part, que l'individu ne doit être tenu d'obéir qu'aux ordres découlant nécessairement des principes généraux admis par la majorité ; et, d'autre part, que le pouvoir des représentants de la majorité doit être inconditionnel en ce qui constitue l'administration des moyens placés à leur disposition.

La justification ultime pour l'attribution d'un pouvoir de contraindre est qu'un tel pouvoir est indispensable au maintien d'un ordre viable, ce qui fait que tout le monde a intérêt à ce que ce pouvoir existe. Mais cette justification ne porte pas plus loin que le besoin sur lequel elle se fonde. Il n'y a manifestement nul besoin que quelqu'un, même pas la majorité, exerce un pouvoir sur toutes les activités et circonstances survenant dans la société.

Il semble n'y avoir qu'un faible écart entre l'opinion que *seul* doit être obligatoire pour tous ce que la majorité approuve, et l'opinion que *tout* ce que la majorité



approuve doit avoir cette force. Et pourtant, la transition fait passer d'une conception du pouvoir à une autre conception entièrement différente ; de la conception qui confère au gouvernement des attributions limitées, nécessaires pour que se forme un ordre spontané, à la conception selon laquelle ses pouvoirs n'ont pas de bornes ; c'est passer d'un système où, par des procédures reconnues, nous décidons de la façon dont certaines affaires doivent être réglées, à un système où un certain groupe de gens peuvent déclarer à leur gré que telle affaire est d'intérêt commun et, par ce motif, en décider selon les mêmes procédures. Alors que la première conception se réfère à des décisions nécessairement communes, requises pour que soient sauvegardés la paix et l'ordre, la seconde conception permet à certaines sections de la population de décider de toutes choses, et devient facilement prétexte à oppression.

Il n'y a pourtant pas plus de raison de croire, s'agissant d'une majorité, que parce qu'ils veulent une certaine chose, ce désir soit l'expression de leur sens de la justice, qu'il n'y a de raison de penser cela s'agissant d'individus isolés. Dans ce dernier cas, nous savons bien que leur sens de la justice peut aisément être dominé par leur désir d'obtenir quelque chose. Mais comme individus, nous avons généralement été éduqués à maîtriser nos désirs illégitimes, même s'il faut parfois nous y ramener d'autorité. La civilisation repose largement sur le fait que les individus ont appris à refréner leurs convoitises et à se conformer à des règles de conduite généralement admises. En revanche, les majorités n'ont pas été éduquées en ce sens, parce qu'elles ne sont pas obligées d'obéir à des règles.

Que ne ferions-nous pas, tous tant que nous sommes, si nous étions sincèrement convaincus que, dès lors que nous désirons effectuer un certain acte, cela prouve que cet acte est juste ? Le résultat n'est pas différent lorsque

les gens sont persuadés que l'accord de la majorité sur les avantages d'une certaine mesure prouve que cette mesure est juste. Lorsque l'on enseigne aux gens qu'est nécessairement juste ce sur quoi ils sont d'accord, ils s'habituent rapidement à ne pas mettre la chose en doute. Or, l'idée que tout ce sur quoi une majorité peut convenir est juste par définition a, pendant plusieurs générations, été inculquée à l'opinion populaire. Devons-nous alors nous étonner si, dans cette même conviction, les assemblées représentatives d'aujourd'hui ont complètement cessé de se poser la question quand un cas concret se présente ?

Alors que l'accord d'un grand nombre de gens quant à la justice d'une règle particulière peut certes constituer un bon indice de sa conformité avec la justice (sans pourtant en être un test infaillible), c'est vider de toute signification l'idée de justice que de définir comme juste toute mesure quelconque qu'approuve une majorité. Un tel non-sens n'est soutenable que dans l'optique du positivisme juridique selon lequel il n'existe pas de critère objectif de la justice (ou plutôt d'injustice, voir ci-dessus au chapitre 8). Il y a une grande différence entre ce qu'une majorité peut décider sur une affaire particulière,

I. Cf. J. A. SCHUMPETER, *op. cit.*, p. 258. L'auteur attire l'attention sur l'étroitesse

« du champ que l'esprit d'un citoyen individuel peut embrasser en comprenant vraiment ce qui est en jeu. En gros, cela se limite aux sujets qui le concernent directement, sa famille, ses opérations professionnelles, ses distractions, ses amis et ennemis, sa ville ou son quartier, son milieu, son église, son syndicat ou groupe social quelconque auquel il participe activement — aux choses qui tombent sous son observation personnelle, qui lui sont familières indépendamment de ce qu'en disent ses journaux, ce sur quoi il peut exercer une influence ou une action directrice, et pour quoi il se sent la sorte de responsabilité qui découle de la relation directe entre un certain comportement et ses conséquences favorables ou défavorables. »



et le principe général afférent à cette affaire que cette même majorité consentirait probablement à admettre comme valable si la question était soulevée.

C'est justement ce qui se passerait entre individus. Il est donc grand besoin qu'une majorité aussi soit astreinte à prouver qu'elle est bien convaincue que ce qu'elle décide est juste, en *s'engageant* à appliquer constamment les règles d'après lesquelles elle agit dans ce cas particulier ; et que son pouvoir de contrainte soit limité à rendre obligatoires les seules règles auxquelles elle est disposée à adhérer dorénavant.

L'idée que la volonté de la majorité concernant des cas particuliers détermine ce qui est juste conduit à considérer que la majorité ne peut être taxée d'arbitraire — et c'est là une vue aujourd'hui tenue pour évidente par elle-même. Or cette conclusion ne s'impose que si l'on se conforme à l'interprétation courante de la démocratie (et à la jurisprudence positiviste qui en est le fondement) ; dans cette optique, le critère de la justice n'est pas la concordance avec une règle que les gens admettent, mais la source d'où émane la décision, et par conséquent l'on définit arbitrairement l'arbitraire comme ce qui n'est pas le produit d'une procédure démocratique. Mais le véritable sens du mot « arbitraire » est qu'il s'agit d'une action déterminée par une volonté qui n'est conforme à aucune règle générale — et que cette volonté soit celle d'un seul ou d'une majorité ne fait aucune différence.

Ce n'est donc pas l'assentiment donné par une majorité à une action particulière, ni même sa conformité avec une constitution qui peuvent constituer la preuve que les membres de l'assemblée estiment juste ce qu'ils décident : c'est seulement leur assentiment à l'application généralisée de la règle prescrivant l'action considérée. Mais aujourd'hui, en fait, l'on ne demande même pas à la majorité si elle regarde comme juste une décision particulière ; ses membres mêmes ne pourraient

personnellement s'assurer que le principe implicite dans cette décision sera aussi appliqué dans toutes les circonstances analogues. Comme aucune décision d'un organe représentatif ne le lie pour l'avenir, aucune règle générale ne l'oblige dans les diverses mesures qu'il prend.

### *Faiblesse d'une assemblée élue avec des pouvoirs illimités*

Le nœud du problème réside en ceci : le vote sur des règles applicables à tous, et le vote sur des mesures qui n'affectent directement que quelques-uns, ont un caractère complètement différent. Des votes sur ce qui concerne tout le monde, comme les règles générales de juste conduite, s'appuient sur une opinion forte et durable ; tandis que lorsqu'il s'agit de voter des mesures particulières qui avantageront des inconnus (et souvent au détriment d'autres inconnus), tout en sachant généralement que de toute façon ces avantages seront distribués en puisant dans la bourse commune, tout ce que celui qui vote peut faire est d'orienter la dépense dans la direction qu'il préfère. Un tel système ne peut qu'engendrer les résultats les plus paradoxaux dans une Société ouverte, si pratique qu'il puisse être lorsqu'il s'agit de régler des affaires locales où chacun a des problèmes une connaissance familière ; car le nombre et la complexité des tâches d'administration d'une Grande Société excèdent de très loin la portée des remèdes à l'ignorance des individus, que représente une meilleure information mise à la disposition des électeurs et des élus<sup>1</sup>.

1. Cf. *Cato's Letters*, lettre n° 60 du 6 janvier 1721, *op. cit.*, p. 121. Cf. la citation de William PALEY ci-dessous (n. 2 p. 653). Quant à l'influence des *Cato's Letters* sur le développement des



### Principes de base

La clause fondamentale qu'une telle constitution aurait à formuler, serait qu'en temps normal — et à part certaines situations d'exception clairement définies — les hommes ne pourraient être empêchés de faire ce qu'ils veulent, ou obligés de faire certaines choses, qu'en conformité avec les règles reconnues de juste conduite, conçues de manière à définir et protéger le domaine personnel de chacun d'eux ; en outre, le dispositif de règles ainsi reconnues ne pourrait être modifié que par l'organe que nous appellerons l'Assemblée législative.

Cette Assemblée, en principe, n'aurait d'autorité que pour autant qu'elle démontrerait son intention de décider justement, en s'engageant elle-même envers des règles générales conçues comme s'appliquant à un nombre indéfini de cas à venir, de façon à n'avoir aucun pouvoir de les modifier dans leur application aux cas d'espèce qui se présenteront. La clause fondamentale devrait contenir une définition de ce qui pourra devenir légal dans ce sens étroit d'un *nomos*, afin qu'un tribunal puisse décider qu'une résolution concrète prise par l'Assemblée législative possède, ou ne possède pas, les caractères formels exigibles pour qu'elle ait force de loi d'après cette définition.

Nous avons vu qu'une telle définition ne pourrait pas reposer seulement sur des critères purement logiques ; elle devrait postuler que les règles soient conçues comme devant s'appliquer à un nombre indéfini de cas à venir ; que ces règles visent à aider la formation et la conservation d'un ordre abstrait dont les contenus concrets sont imprévisibles ; qu'elles ne tendent pas à l'obtention de résultats particuliers concrets ; et enfin, que soient exclues toutes dispositions tendant à affecter, ou connues comme affectant, principalement des individus ou des groupes spéciaux identifiables.

Il devrait être également reconnu que, les modifications au dispositif promulgué des règles de juste conduite étant exclusivement du ressort de l'Assemblée législative, néanmoins le corpus initial de ces règles comprendrait non seulement les acquis de la législation passée mais aussi les concepts encore informulés implicites dans les décisions antérieures, les tribunaux ayant pour mission et pour tâche de les expliciter.

La clause fondamentale n'aurait évidemment pas pour objet de définir les fonctions de gouvernement, mais uniquement de définir les limites de ses pouvoirs de contrainte. Tout en restreignant la gamme de moyens dont le gouvernement pourrait se servir comme fournisseur de services demandés par les citoyens, elle ne placerait aucune limite directe au contenu de ces services rendus par l'État. Nous devrions revenir sur ce sujet lorsque nous examinerons les fonctions de l'autre corps représentatif, l'Assemblée gouvernementale.

Cette clause fondamentale pourrait par elle-même réaliser tout ce que cherchaient à garantir les Déclarations traditionnelles de Droits, et au-delà ; elle rendrait inutile une énumération distincte des droits fondamentaux. L'on s'en rendra compte si l'on se rappelle qu'aucune de ces déclarations traditionnelles n'a fait de la liberté d'expression, de la presse, de la religion, de la réunion et d'association, ou de l'inviolabilité du secret des correspondances et de celle du domicile, des droits absolus soustraits à toute limitation par des règles juridiques générales. La liberté d'expression n'implique évidemment pas que nous ayons le droit de diffamer, calomnier, tromper, inciter au crime ou provoquer une panique par de fausses nouvelles, etc. Tous ces droits, tacitement ou expressément, ne sont protégés contre des empiètements que sous réserve d'être exercés « conformément aux lois ».



Mais cette réserve, comme il n'est que trop apparu dans les temps modernes, perd toute signification et enlève toute réalité à la protection de ces droits à l'encontre de la « législation », lorsque par le mot « loi » l'on entend toute résolution adoptée par la procédure régulière au sein d'une assemblée représentative, au lieu de réserver l'appellation aux seules règles qui répondent à la définition de la loi au sens strict ici précisé.

D'autre part, les droits fondamentaux habituellement protégés par les Déclarations des Droits ne sont pas les seuls qu'il faut protéger si l'on veut exclure l'arbitraire ; l'on ne peut énumérer de façon exhaustive les droits essentiels qui constituent la liberté individuelle. Bien que nous ayons précédemment montré que les efforts pour y inclure ce que l'on appelle maintenant « droits économiques et sociaux » sont voués à l'impasse (voir l'annexe au chapitre 9), il existe nombre de modes imprévisibles d'exercice de la liberté individuelle qui ne sont pas moins dignes de protection que ceux énumérés dans diverses Déclarations des Droits. Ceux que l'on mentionne explicitement d'ordinaire sont ceux qui, à des époques déterminées, ont été spécialement menacés, et en particulier, ceux qui paraissaient devoir être absolument sauvegardés pour que fonctionne un régime de gouvernement démocratique. Mais le fait qu'on les mentionne seuls comme spécialement protégés, donne à penser que dans les autres domaines le gouvernement peut recourir à la contrainte sans être tenu à respecter les règles générales du droit.

C'est même là la raison pour laquelle les initiateurs de la Constitution américaine ne souhaitaient pas, au début, y inclure un « Bill of Rights » ; puis, lorsqu'il fut ajouté, le 9<sup>e</sup> Amendement – inefficace et presque complètement oublié – stipula que « l'énumération, dans la Constitution, de certains droits, ne doit pas être interprétée de

façon à dénier ou dévaloriser les autres droits retenus par le peuple ».

L'énumération de certains droits comme étant protégés contre les empiétements « sauf en conformité avec la loi », semble en réalité impliquer que dans d'autres matières la législation est libre d'empêcher ou de contraindre les gens sans s'engager à observer une règle générale. Et l'extension de l'appellation de « loi » à presque tout ce que décide la législature a, ces derniers temps, vidé de sens cette protection. L'objet d'une constitution, cependant, est précisément d'empêcher même la législature d'imposer des restrictions ou des obligations arbitraires. Et, comme l'a démontré de façon convaincante un distingué juriste suisse<sup>1</sup>, les nouvelles possibilités ouvertes par les progrès techniques peuvent, à l'avenir, rendre d'autres libertés plus importantes encore que celles garanties par les droits fondamentaux traditionnels.

Ce qu'on peut pour but de protéger des droits fondamentaux est simplement la liberté individuelle au sens d'absence de contrainte arbitraire. Cela exige que la contrainte ne soit employée que pour faire observer les règles universelles de juste conduite protégeant les domaines individuels, et pour lever les impôts finançant les services rendus par l'État. Cela veut dire en conséquence que l'individu ne doit être réprimé qu'en fonction de comportements qui empiéteraient sur le domaine d'autrui ; que sous cette réserve il ne doit être gêné en aucune activité qui n'affecte que son domaine protégé ou celui d'autres personnes responsables qui y consentent ; et qu'ainsi soit assurée toute la liberté que peut garantir l'action politique.

1. Z. GIACOMMETTI, *Der Freiheitskatalog als Kodifikation der Freiheit*, Zürich, 1955.



Que la liberté ainsi conçue doive parfois être suspendue temporairement lorsque sont menacées les institutions visant à la garantir durablement, et qu'il devient nécessaire d'agir en commun dans le souci primordial de les défendre, ou encore pour écarter quelque autre péril commun à l'ensemble de la société, ce sont là des questions d'un autre ordre, que nous aurons à aborder ci-après.

### ***Les deux organismes représentatifs à fonctions distinctes***

L'idée de confier la tâche de formuler les règles générales de juste conduite à un corps représentatif distinct de celui chargé du rôle de gouverner, n'est pas entièrement neuve. Quelque chose d'analogue fut tenté dans l'Athènes antique où seuls les *nomothètes*, formant un corps spécial, avaient le droit de modifier le *nomos* fondamental<sup>1</sup>. Le fait que *nomos* soit presque le seul terme qui ait gardé, au moins approximativement, le sens de règles générales de juste conduite, et que le terme *nomothètes* ait été repris dans un contexte similaire<sup>2</sup> dans l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle puis, de nouveau, par J. S. Mill<sup>3</sup>, fera qu'à l'occasion il sera pratique d'appeler de ce nom le corps purement législatif qu'avaient à l'esprit les partisans de la séparation des pouvoirs et les théoriciens de la suprématie du droit ; nous le ferons

1. Cf. A. R. W. HARRIS, « Law Making at Athens at the End of the Fifth Century BC », *Journal of Hellenic Studies*, 1955, et les références supplémentaires qui y sont fournies.

2. E. G. Philip HUNTON, *A Treatise on Monarchy*, Londres, 1643, p. 5.

3. J. S. MILL, *Considerations on Representative Government*, Londres, 1861, chap. 5.

chaque fois qu'il sera nécessaire de distinguer avec insistance cette assemblée, de l'autre corps représentatif, que nous appellerons l'Assemblée gouvernementale.

Pour qu'une Assemblée législative ainsi conçue puisse borner efficacement les décisions d'un organe gouvernemental également représentatif, il faudrait évidemment que leurs compositions respectives ne soient pas semblables ; en pratique, cela semble impliquer que les deux assemblées ne soient pas choisies de la même manière, ni pour la même période. Si les deux assemblées étaient simplement chargées de tâches différentes, mais composées à peu près des mêmes proportions de représentants des mêmes groupes – et spécialement des partis – la législature fournirait probablement à l'organe gouvernemental précisément les lois dont ce dernier a besoin pour ses visées, ni plus ni moins que s'il y avait une seule assemblée.

La différence des tâches demande aussi que les assemblées distinctes reflètent les vues des électeurs à des points de vue distincts. En ce qui concerne les orientations du gouvernement proprement dit, il semble souhaitable que les citoyens puissent exprimer leurs desiderata concrets quant à des résultats spécifiques ; c'est-à-dire en d'autres termes, que leurs intérêts particuliers soient représentés ; il est donc clairement nécessaire pour la conduite du gouvernement qu'existe une majorité engagée sur un programme d'action et « capable de gouverner ». D'autre part, la législation proprement dite ne devrait pas être inspirée par des intérêts, mais par l'opinion, c'est-à-dire par les vues quant aux genres d'actions considérés comme louables ou condamnables – non pas comme un instrument servant à poursuivre des objectifs déterminés, mais comme une règle permanente ne tenant pas compte de son effet sur tel ou tel individu ou groupe. Or, si l'on demandait aux gens de choisir, d'une part, quelqu'un qui soit capable de veiller



employés. La substance du droit, au sens des règles de juste conduite, serait élaborée par l'Assemblée législative qui ne serait bornée dans ses pouvoirs que par les dispositions de la Constitution définissant les attributs généraux que doivent posséder des règles de juste conduite sanctionnables par la force publique. L'Assemblée gouvernementale et son organe exécutif – le gouvernement – seraient tenus à la fois par les règles de la Constitution et par les règles de juste conduite posées par l'Assemblée législative ou reconnues par elle.

C'est là ce que signifie l'Etat de droit (*government under the law*). Le gouvernement, comité exécutif de l'Assemblée gouvernementale, serait bien entendu tenu en outre par les décisions de cette assemblée et pourrait donc être considéré comme un quatrième échelon inférieur de la structure d'ensemble, tandis que l'appareil bureaucratique de l'Administration en représenterait le cinquième.

Si l'on demande où réside, dans un tel dispositif, la « souveraineté », la réponse est qu'elle n'est nulle part – ou du moins qu'elle ne réside temporairement qu'au niveau de l'organisme chargé de fabriquer ou d'amender la Constitution. Le gouvernement constitutionnel étant un gouvernement limité, il ne peut y avoir de place dans ce système pour un organe souverain si la souveraineté est définie comme pouvoir illimité. Nous avons vu précédemment que l'idée qu'il y a toujours nécessairement, en dernière instance, un pouvoir illimité, est une supposition découlant de cette fausse conception selon laquelle tout droit dérive de la décision délibérée d'une institution législative. Mais le pouvoir de gouverner ne part jamais d'une situation où il n'y a pas de lois ; il est fondé sur l'opinion des gens qui attendent de lui qu'il fera respecter ce que la mentalité commune considère comme juste, et c'est de cette opinion qu'il tire sa force et sa durée.

L'on peut encore noter que la hiérarchie des étages de l'autorité est liée aux périodes pour lesquelles les différentes instances ont à exercer leur vigilance. Idéalement parlant, la Constitution devrait être prévue pour toujours, bien que naturellement, comme tout produit de l'esprit humain, l'on y découvrirait des défauts appelant correction par voie d'amendement. La substance du droit, bien qu'également prévue pour une période indéfinie, aura continuellement besoin d'être développée et révisée lorsque se poseront des problèmes imprévus, que les tribunaux ne pourront résoudre de façon satisfaisante. Quant à l'administration des ressources conférées au gouvernement dans le but de rendre des services aux citoyens, elle est par nature relative à des problèmes à court terme ; il faut satisfaire à des besoins particuliers lorsqu'ils se manifestent, en utilisant pour ce faire non pas des commandements adressés au citoyen privé, mais seulement des ressources explicitement mises à la discrétion des gouvernants.

### Pouvoirs de crise

Le principe de base d'une société libre, restreignant l'exercice du pouvoir de contrainte par le gouvernement à ce qu'il faut pour imposer le respect des règles universelles de juste conduite, et interdisant son utilisation lorsqu'il s'agit d'obtenir des résultats particuliers, est certes essentiel au fonctionnement normal d'une telle société ; toutefois, l'on peut être amené à en suspendre temporairement l'application lorsqu'il y a menace sur le maintien à long terme de ce fonctionnement normal lui-même.

Le fait que d'ordinaire les individus n'ont pas à se soucier d'autre chose que de leurs propres objectifs concrets parce qu'en les poursuivant ils servent au mieux



la prospérité commune, n'exclut pas que par moments se présentent des circonstances où le salut de l'ordre global devient l'objectif commun primordial; en de telles circonstances il est nécessaire que l'ordre spontané soit, pour un temps, transformé en une organisation. Lorsqu'un ennemi extérieur menace, lorsque la rébellion ou la violence anarchique éclate, ou qu'une catastrophe naturelle requiert un prompt remède par tout moyen disponible, les pouvoirs d'une organisation contraignante, que personne ne possède en temps normal, doivent être conférés à quelqu'un. Comme un animal qui fuit devant un danger mortel, la société peut devoir suspendre momentanément même les fonctions vitales sur lesquelles repose son existence à long terme, si elle veut éviter la destruction.

Les conditions sous lesquelles des pouvoirs d'exception peuvent être conférés, sans créer le risque de les voir maintenus en vigueur lorsque disparaît leur nécessité absolue, voilà l'un des points les plus importants et les plus difficiles sur lesquels une constitution doit décider. Les situations de « crise » ont toujours été le prétexte sous lequel les sauvegardes de la liberté individuelle ont été démantelées; et, une fois ces sauvegardes suspendues, il n'est pas difficile à quiconque a été investi des pouvoirs d'exception de faire en sorte que la crise perdure indéfiniment. De fait, si l'on estime qu'il y a une crise dès lors que les besoins ressentis par tel ou tel groupe important ne peuvent être satisfaits que grâce à des pouvoirs dictatoriaux, n'importe quelle situation peut être dite situation de crise. L'on a soutenu avec quelque vraisemblance que quiconque a le pouvoir de proclamer qu'il y a une crise, et pour ce motif de suspendre l'application d'une partie quelconque de la

Constitution, est le véritable souverain<sup>1</sup>. Cela semblerait bien proche de la vérité, si quelque personne ou quelque corps constitué pouvait s'attribuer ainsi des pouvoirs d'exception en déclarant un état d'urgence. Mais il n'est nullement nécessaire qu'une seule et même autorité publique ait à la fois la faculté de déclarer qu'il y a une crise, et celle d'assumer les pouvoirs d'exception.

La meilleure précaution à prendre contre l'abus des pouvoirs exceptionnels semble la suivante: que l'autorité qui peut déclarer l'état d'urgence soit, en le faisant, dessaisie des pouvoirs qu'elle possède normalement en conservant seulement le droit de révoquer à tout moment les pouvoirs d'exception qu'elle a conférés à un autre organisme. Dans le dispositif proposé, ce serait naturellement l'Assemblée législative qui devrait déléguer certains de ses pouvoirs au gouvernement et, en outre, lui conférer des pouvoirs qu'en temps normal personne ne détient.

Dans ce but, un comité de crise de l'Assemblée législative devrait exister en permanence et être aisément accessible à tout moment. Ce comité devrait être habilité à conférer des pouvoirs exceptionnels limités en attendant que l'Assemblée entière puisse se réunir et décider à la fois de la portée et de la durée des pouvoirs extraordinaires conférés au gouvernement. Dès lors qu'elle aurait confirmé l'existence d'une situation de crise, toute mesure prise par le gouvernement dans les limites des pouvoirs à lui conférés aurait pleinement force exécutoire, y compris tels ordres spécifiques adressés à des personnes privées qu'en temps normal nul n'a le droit d'émettre. L'Assemblée législative, toutefois, serait à tout moment libre de révoquer ou de restreindre les pouvoirs

1. Carl SCHMITT, « Soziologie des Souverainitätsbegriffes und politische Theologie », dans M. PALYI (dir.), *Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber*, Munich, 1923, II, p. 5.



concedés ; et, après la crise passée, de confirmer ou rapporter toute mesure prise par le gouvernement et d'indemniser les personnes qui, dans l'intérêt général, avaient été astreintes à obéir à ces pouvoirs exceptionnels.

Une autre sorte de situation d'exception pour laquelle toute constitution devrait prévoir des solutions est la possible découverte d'une faille dans ses dispositions, telle que la survenance de conflits de pouvoirs auxquels les règles constitutionnelles ne donnent pas de réponse. Aucun plan, si soigneusement qu'il ait été étudié, n'est à l'abri de pareilles lacunes ; et il est très possible que des incertitudes surgissent, exigeant une réponse autorisée rapide pour que la machinerie gouvernementale entière ne soit pas paralysée. Quelqu'un pourrait sans doute avoir la mission de fournir provisoirement une réponse à de telles questions par des décisions *ad hoc*, décisions qui ne resteraient en vigueur que jusqu'au moment où l'Assemblée législative, la Cour constitutionnelle, ou l'appareil normal d'amendement constitutionnel, auraient comblé la lacune par un règlement approprié. L'on pourrait, dans l'intervalle, donner à un chef de l'État purement cérémoniel en temps normal, le pouvoir de parer au plus pressé par des décisions provisionnelles.

### ***La division des pouvoirs financiers***

Le domaine où les arrangements constitutionnels ici esquissés produiraient les changements les plus profonds serait celui des Finances. Ce domaine est aussi celui où la nature de ces conséquences peut être le mieux mise en lumière dans la présentation très condensée que nous tentons ici.

826

Le problème central se pose du fait que la perception des impôts est nécessairement un acte de contrainte, et doit par conséquent être opérée conformément à des règles générales formulées par l'Assemblée législative, alors que le volume et l'affectation des dépenses publiques sont l'un et l'autre clairement du ressort du gouvernement. Dans l'esprit de notre modèle de constitution, il conviendrait donc que les règles uniformes d'après lesquelles le poids global des prélèvements nécessaires est réparti entre les citoyens soient définies par l'Assemblée législative, cependant que le montant global des dépenses et leur affectation seraient à décider par l'Assemblée gouvernementale.

Rien sans doute ne pourrait établir une plus salutaire discipline des dépenses, qu'une telle situation où quiconque voterait pour un débours spécial saurait que le coût de ce qui est fourni retombera sur lui-même et ses électeurs en fonction d'une règle préétablie qu'il ne peut modifier. Mettons à part les cas où les bénéficiaires d'une certaine dépense peuvent être clairement identifiés, et où il faut que le coût soit payé par voie fiscale parce que le service une fois offert au public ne peut être refusé à ceux qui ne le paieraient pas volontairement ; c'est le cas d'une taxe sur les automobiles destinée à l'entretien des routes, d'une taxe sur la télévision, ou de taxes locales ou municipales finançant des services déterminés. Mais, ces cas exceptés, toute dépense votée conduirait automatiquement à un alourdissement correspondant de la fiscalité sur tous les contribuables, conformément au dispositif général fixé par l'Assemblée législative. Personne alors ne pourrait réclamer une dépense dans l'idée d'en faire ensuite retomber le poids sur d'autres épaules : chacun saurait qu'il aurait à supporter une part fixe de tout ce qui est dépensé.

Les méthodes courantes d'imposition ont été en grande partie modelées par la recherche des moyens de

827



prélèvement qui provoquent le moins possible de résistance ou de ressentiment parmi la majorité qui avait à approuver la dépense. Elles n'ont certes pas été guidées par le souci d'obtenir que les dépenses soient décidées de façon responsable, mais au contraire dans l'intention de faire croire que d'autres paieront. L'on considère comme évident que les méthodes d'imposition doivent être ajustées au montant à faire entrer, étant donné que par le passé le besoin de recettes supplémentaires a régulièrement conduit à chercher de nouvelles matières imposables. De nouvelles dépenses ont toujours soulevé la question : qui les paiera ? La théorie et la pratique des Finances publiques ont été presque entièrement dominées par la volonté de dissimuler autant que possible le fardeau imposé, et de faire en sorte que ceux qui finalement le supporteront s'en rendent compte le moins possible. Il est probable que toute la complexité de la structure fiscale que nous avons édifiée découle des efforts faits pour persuader les citoyens de donner au gouvernement plus qu'ils n'y consentiraient en toute connaissance de cause.

Parvenir à distinguer effectivement la législation sur les règles générales à suivre dans la répartition de la charge fiscale entre les individus, de la détermination du total des prélèvements envisagés, exigerait une refonte si totale des principes des Finances publiques, que la première réaction des personnes ayant la connaissance familière des institutions existantes sera probablement de considérer un tel projet comme absolument impraticable. Et pourtant, rien de moins qu'une telle révision complète du cadre institutionnel de la législation fiscale n'a de chances sérieuses d'arrêter la tendance à l'accroissement continu et de plus en plus rapide de la portion du revenu de la société dont dispose l'État. Cette tendance, si on la laisse durer, engloutira rapidement la totalité de la société dans l'organisation gouvernementale.

Il est manifeste que l'imposition suivant une règle uniforme ne laissera aucune possibilité à une progression globale du fardeau fiscal, encore que, comme j'en ai discuté par ailleurs<sup>1</sup>, une certaine progressivité des impôts directs puisse être non seulement admissible mais nécessaire pour compenser la tendance des impôts indirects à être dégressifs. J'ai au même endroit suggéré aussi quelques principes généraux qui nous permettraient de limiter l'imposition de façon à empêcher qu'une majorité ne fasse porter le fardeau par une minorité, mais qui en même temps laisseraient à la majorité la faculté entièrement légitime de concéder certains avantages à une minorité moins puissante.

1. Voir mon livre *The Constitution of Liberty*, Londres et Chicago, 1960, chap. 20.