

La
MORALITÉ
du
CAPITALISME



**Ce que vos professeurs
ne vous diront pas**

AVEC DES ESSAIS DE :

MARIO VARGAS LLOSA, PRIX NOBEL DE LITTÉRATURE

VERNON SMITH, PRIX NOBEL D'ÉCONOMIE

JOHN MACKEY, CO-FONDATEUR DE WHOLE FOODS MARKET

ÉDITÉ PAR TOM G. PALMER

La moralité du capitalisme

*Ce que vos professeurs
ne vous diront pas*

*Édité par
Tom. G. Palmer*



AtlasNetwork.org



StudentsForLiberty.org



© 2012 Students For Liberty et Atlas Economic Research Foundation.

La moralité du capitalisme. Ce que vos professeurs ne vous diront pas.
Edité par Tom G. Palmer.

Essais traduits en français par Emmanuel Martin, avec la permission de *The Foundation for Economic Education*, l'*Institute for Humane Studies* et des auteurs. Titre original : *The Morality of Capitalism, What Your Professors Won't Tell You*.

Conception de la couverture originale par Jon Meyers.

L'éditeur tient à remercier pour leur assistance dans la préparation de ce livre, non seulement les auteurs et les détenteurs des droits d'auteur, mais aussi les membres de *Students for Liberty*, en particulier Clark Ruper, Brandon Wasicsko, et Ankur Chawla qui ont travaillé sans relâche pour mettre en forme et préparer les essais pour publication. Leur dévouement et leur zèle pour la liberté est une source d'inspiration.

Pour la traduction française, les remerciements vont à Damien Theillier pour la relecture et à Youcef Maouchi pour la recherche des citations en français.

Pour plus d'informations et d'autres demandes contactez :
Students For Liberty, PO Box 17321, Arlington, VA 22216, USA.

Imprimé et publié en Lituanie par Petro Ofsetas.

ISBN : 978-609-420-265-0

Sommaire :

La moralité du capitalisme, p.1

Tom Palmer

Partie I : Les vertus du capitalisme entrepreneurial p. 17

Entretien avec un entrepreneur : John Mackey, p. 19

entretien conduit par Tom G. Palmer

La liberté et la dignité expliquent le monde moderne, p. 32

Deirdre McCloskey

La concurrence et la coopération, p. 37

David Boaz

Médecine à but lucratif et incitation à la compassion, p. 44

Tom G. Palmer

Partie II : Interaction volontaire et intérêt personnel p. 49

Le paradoxe de la morale, p. 51

Mao Yushi

La logique morale de l'égalité et de l'inégalité dans la société de marché, p. 64

Leonid V. Nikonov

Adam Smith et le mythe de la cupidité, p. 72

Tom G. Palmer

Ayn Rand et le capitalisme : la révolution morale, p. 78

David Kelley

Partie III : La production et la distribution de la richesse
p. 95

L'économie de marché et la distribution de la richesse, p. 97

Ludwig Lachmann

Les libertés politiques et économiques génèrent ensemble les miracles de l'humanité, p. 107

Temba A. Nolutshungu

Partie IV : Mondialisation du capitalisme
p. 111

Le capitalisme mondial et la justice, p. 113

June Arunga

Une humanité meilleure à travers la mondialisation, p. 118

Vernon Smith

La culture de la liberté, p. 125

Mario Vargas Llosa

Lectures complémentaires, p. 135

À propos de l'éditeur de l'ouvrage, p. 137

Index des noms propres, p. 138

La moralité du capitalisme

Tom G. Palmer

Ce livre traite de la justification morale de ce que le philosophe Robert Nozick appelait « les actes capitalistes entre adultes consentants¹ ». Il traite du système de production coopérative et d'échange libre qui est caractérisé par la prédominance de tels actes.

Quelques mots s'imposent sur le titre « La moralité du capitalisme ». Les essais de ce livre portent sur la *moralité* du capitalisme, cependant, ils ne sont pas confinés à la philosophie morale abstraite, mais traitent aussi de l'économie, de la logique, de l'histoire, de la littérature ainsi que d'autres disciplines. Par ailleurs, ils portent sur la moralité du *capitalisme*, et pas seulement la moralité du libre échange. Le terme « capitalisme » se réfère non seulement aux marchés où sont échangés des biens et services et qui ont existé depuis des temps immémoriaux, mais au système d'innovation, de création de richesses, et de changement social qui a apporté à des milliards d'humains une prospérité qui était inimaginable pour les générations précédentes.

Le capitalisme est un système juridique, social, économique et culturel qui embrasse l'égalité des droits et des « carrières ouvertes au talent » et qui dynamise l'innovation décentralisée ainsi que les processus d'essais et erreurs, ce que l'économiste Joseph Schumpeter appelait la « destruction créatrice », à travers le processus volontaire d'échange marchand. La culture capitaliste célèbre l'entrepreneur, le scientifique, le preneur de risques, l'innovateur, le créateur. Bien que tourné en dérision comme étant matérialiste par des philosophes (notamment marxistes) qui sont eux-mêmes adeptes du matérialisme, le capitalisme est en son cœur une entreprise spirituelle et culturelle. Comme l'historien Joyce Appleby l'a noté dans son étude récente *The Relentless Revolution: A History of Capitalism* (La Révolution incessante : Une histoire du capitalisme) : « Parce que le capitalisme est un système culturel

¹ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 163.

et pas simplement économique, il ne peut pas être expliqué par des facteurs uniquement matériels² ».

Le capitalisme est un système de valeurs culturelles, spirituelles et éthiques. Comme les économistes David Schwab et Elinor Ostrom l'ont observé dans une étude de théorie des jeux sur le rôle des normes et des règles dans le maintien des économies ouvertes, les marchés libres reposent fermement sur les normes qui nous contraignent à ne pas voler et qui « renforcent la confiance³ ». Loin d'être une arène amoralisée où s'affrontent les intérêts, comme est souvent dépeint le capitalisme par ceux qui cherchent à le saper ou à le détruire, l'interaction capitaliste est fortement structurée par des normes éthiques et des règles. En effet, le capitalisme repose sur un rejet de l'éthique du pillage et de l'accaparement, c'est à dire le moyen par lequel la plupart des richesses dont jouissent les riches ont été acquises dans d'autres systèmes économiques et politiques. (En fait, dans de nombreux pays aujourd'hui, et tout au long de la plupart de l'histoire humaine, on pense largement que ceux qui sont riches le sont parce qu'ils se sont servis chez d'autres, et surtout parce qu'ils ont accès à la force organisée - en termes contemporains, à l'État. Ces élites prédatrices utilisent cette force pour obtenir des monopoles et confisquer le produit des autres à travers les impôts. Ils se nourrissent au Trésor de l'État et ils bénéficient de monopoles et de restrictions à la concurrence imposés par l'État. C'est seulement sous les conditions du capitalisme que les gens généralement deviennent riches sans être des criminels).

Pensez à ce que l'économiste et historienne Deirdre McCloskey appelle « *le grand fait* » : « Le revenu réel par tête aujourd'hui par rapport à celui de 1700 ou 1800, disons, en Grande Bretagne et dans d'autres pays qui ont connu la croissance économique moderne, a été multiplié par au moins seize⁴ ». Ce fait est sans précédent dans toute l'histoire humaine.

² Joyce Appleby, *The Relentless Revolution: A History of Capitalism* (New York: W. W. Norton and Co., 2010), pp. 25-26.

³ David Schwab et Elinor Ostrom, « The Vital Role of Norms and Rules in Maintaining Open Public and Private Economies », *Moral Markets: The Critical Role of Values in the Economy*, ed. par Paul J. Zak (Princeton: Princeton University Press, 2008), pp. 204-27.

⁴ Deirdre McCloskey, *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), p. 48.

L'estimation de McCloskey est, en fait, assez restrictive. Elle ne prend pas en compte les progrès étonnants de la science et de la technologie qui ont mis toutes les cultures du monde à notre portée.

Le capitalisme met la créativité humaine au service de l'humanité en respectant et en encourageant l'innovation entrepreneuriale, ce facteur insaisissable qui explique la différence entre la façon dont nous vivons aujourd'hui et celle dont vivaient nos ancêtres, génération après génération avant le XIXe siècle. Les innovations qui ont transformé la vie humaine pour le meilleur ne sont pas seulement scientifiques et technologiques, mais aussi institutionnelles. De nouvelles entreprises de toutes sortes coordonnent volontairement les efforts productifs d'un nombre impressionnant de personnes. De nouveaux marchés financiers et de nouveaux instruments financiers connectent l'épargne et les décisions d'investissement de milliards de personnes vingt-quatre heures sur vingt-quatre. De nouveaux réseaux de télécommunications connectent des hommes et des femmes venant de tous les recoins de la planète. (Aujourd'hui, j'ai eu des conversations avec des amis en Finlande, en Chine, au Maroc, aux États-Unis et en Russie, et des commentaires et chats de Facebook avec des amis et des connaissances des États-Unis, du Canada, du Pakistan, du Danemark, de France, et du Kirghizistan.) De nouveaux produits nous offrent des opportunités de confort, de loisir et d'éducation totalement inimaginables pour les générations précédentes. (J'écris ceci sur mon Apple MacBook Pro). À d'innombrables égards, ces changements ont rendu nos sociétés radicalement différentes de toutes les sociétés humaines qui les ont précédées.

Le capitalisme ne consiste pas seulement à fabriquer des choses à la manière des dictateurs socialistes qui exhortaient leurs esclaves à « Construire l'avenir ! ». Le capitalisme consiste à créer de la valeur, pas simplement à travailler dur ou à faire des sacrifices ou encore à être occupé. Ceux qui ne parviennent pas à comprendre le capitalisme sont prompts à soutenir des programmes de « création d'emplois » pour créer du travail. Ils ont mal compris le sens du travail, et encore moins le sens du capitalisme. Dans une histoire souvent citée, l'économiste Milton Friedman se faisait montrer la construction d'un énorme canal

quelque part en Asie. Quand il observa qu'il était étrange que les travailleurs déplacent d'énormes quantités de terre et de rochers à l'aide de petites pelles, plutôt qu'à l'aide de pelles mécaniques, on lui répondit : « Vous ne comprenez pas : ceci est un programme de création d'emplois ». Il répondit alors : « Oh , je pensais que vous essayiez de construire un canal. Si vous cherchez à créer des emplois, pourquoi ne leur avez-vous pas donné des cuillères, plutôt que des pelles ? ».

Lors de la course à la présidence des États-Unis en 1992, Henry Ross Perot, mercantiliste et industriel proche des réseaux du pouvoir, déplorait au cours des débats présidentiels que les Américains achètent des puces informatiques (*computer chips*) en provenance de Taiwan et vendent aux taïwanais des pommes chips (*potato chips*). Perot avait, semble-t-il, honte que les Américains ne vendent que de simples pommes chips : il avait succombé au biais de Lénine selon lequel la valeur est ajoutée uniquement par la production industrielle dans les usines.

L'économiste Michael Boskin de l'Université de Stanford a pu rappeler avec justesse que, que l'on parle d'un dollar en puces d'ordinateur, ou d'un dollar en pommes chips, on parle d'un dollar. Ajouter de la valeur en cultivant des pommes de terre dans l'Idaho ou en gravant du silicium à Taipei, c'est dans les deux cas de la valeur ajoutée. L'avantage comparatif⁵ est une clé pour la spécialisation et le commerce. Il n'y a rien de dégradant à produire de la valeur, en tant qu'agriculteur, déménageur (j'ai travaillé avec trois déménageurs aujourd'hui pour déplacer une grande partie de ma bibliothèque et j'ai un sentiment très clair de la quantité de valeur ils ont ajouté à ma vie), financier, et ainsi de suite. Le marché, et non d'arrogants politiciens mercantilistes, nous signale lorsque nous ajoutons de la valeur. Et sans marchés libres, nous ne pouvons pas le savoir.

Le capitalisme ce n'est pas seulement des gens qui échangent du beurre contre des œufs sur les marchés locaux - ce qui se passe depuis des millénaires. Le capitalisme, c'est ajouter

⁵ Pour une explication arithmétique simple du principe de l'avantage comparatif :

www.tomgpalmer.com/wpcontent/uploads/papers/The%20Economics%20of%20Comparative%20Advantage.doc

de la valeur grâce à la mobilisation de l'énergie et de l'ingéniosité humaines à une échelle jamais vue auparavant dans l'histoire humaine. C'est créer pour les gens ordinaires de la richesse qui aurait ébloui et étonné les rois, sultans et empereurs les plus riches et plus puissants du passé. C'est l'érosion de systèmes de pouvoir, de domination, et de privilèges ancrés de longue date, et c'est l'ouverture des « carrières au talent ». C'est le remplacement de la force par la persuasion⁶. C'est le remplacement de l'envie par l'accomplissement⁷. C'est finalement ce qui a rendu ma vie possible, ainsi que la vôtre.

(Les seules choses que les rois, les sultans et les empereurs avaient et que les gens ordinaires d'aujourd'hui n'ont pas, étaient le pouvoir sur d'autres personnes et la possibilité de les commander. Ils possédaient de vastes palais construits par des esclaves ou financés par les impôts, mais pas de chauffage ou de climatisation ; des esclaves et des serviteurs, mais pas de machines à laver ou de lave-vaisselle ; des armées de messagers, mais pas de téléphones cellulaires ou de wifi, des médecins de cour et des mages, mais aucun anesthésiant pour faciliter leur agonie, ni d'antibiotiques pour soigner leurs infections. Ils étaient puissants, mais misérablement pauvres selon nos standards actuels.)

L'histoire d'un mot

Les marchés libres, compris comme des systèmes de libre échange entre personnes ayant des droits bien définis, juridiquement sûrs et transférables sur des ressources rares, sont une condition nécessaire pour la richesse du monde moderne. Mais comme les historiens économiques, notamment Deirdre McCloskey, l'ont montré de façon convaincante, ils ne sont pas

⁶ Pour un remarquable exposé du déclin général de l'expérience de la force dans les relations humaines, voir James L. Payne, *A History of Force* (Sandpoint, Idaho: Lytton Publishing, 2004).

⁷ L'envie en tant que pulsion néfaste à la coopération sociale et hostile au capitalisme de libre marché a été étudiée par de nombreux penseurs. On trouvera une approche récente assez intéressante, qui se base sur l'épopée indienne classique du Mahâbhâtara dans Gurcharan Das, *The Difficulty of Being Good: On the Subtle Art of Dharma* (New York: Oxford University Press, 2009), esp. pp. 1-32.

suffisants. Il faut autre chose : une éthique du libre échange et de la production de richesse par l'innovation.

Il faut consacrer quelques mots ici à l'utilisation du terme « capitalisme ». L'historien Fernand Braudel fait remonter le terme « capital » à la période allant du XII^e et XIII^e siècles, quand on parlait de « fonds, stock de marchandises, de masse d'argent, ou d'argent portant intérêt⁸ ». Parmi les nombreuses utilisations du terme « capitaliste » que Braudel a cataloguées, il a pu noter que « jamais (...) le ton n'est amical⁹ ». Le mot « capitalisme » a émergé comme un terme, généralement insultant, au XIX^e siècle, par exemple, lorsque le socialiste français Louis Blanc le définissait comme « l'appropriation du capital par les uns à l'exclusion des autres¹⁰ ». Karl Marx utilise le terme « mode de production capitaliste » et ce fut son ardent adepte, Werner Sombart, qui popularisa le terme « capitalisme » dans son influent ouvrage de 1912 *Der Moderne Kapitalismus* (Le capitalisme moderne). (Le collaborateur de Marx, Friedrich Engels, considérait Sombart comme le seul penseur en Allemagne qui avait vraiment compris Marx ; Sombart devint plus tard le héraut d'une autre forme d'anti-capitalisme, le national-socialisme ou « nazisme »).

Dans leur attaque contre les « capitalistes » et le « mode de production capitaliste », Marx et Engels notaient que « la bourgeoisie » (leur expression pour la « classe » qui possédait « des moyens de production ») a radicalement changé le monde :

« Classe au pouvoir depuis un siècle à peine, la bourgeoisie a créé des forces productives plus nombreuses et plus gigantesques que ne l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble. Mise sous le joug des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphes électriques, défrichement de continents entiers, régularisation des fleuves, populations entières jaillies du sol - quel siècle antérieur aurait

⁸ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIIe siècle 2. Les jeux de l'échange*, Armand Colin Livre de poche 1979, p. 269.

⁹ Ibid., p. 274.

¹⁰ Louis Blanc, *Organisation du Travail* (Paris: Bureau de la Société de l'Industrie Fraternelle, 1847), cité dans Braudel, op. cit., p. 275.

soupçonné que de pareilles forces productives sommeillaient au sein du travail social¹¹ ? ».

Marx et Engels s'émerveillaient non seulement devant l'innovation technologique, mais devant « des populations entières surgies du sol », ce qui est une façon remarquable de décrire les taux de mortalité en baisse, la hausse du niveau de vie, et l'augmentation de l'espérance de vie. Malgré de telles réalisations, bien sûr, Marx et Engels appelaient à la destruction du « mode de production capitaliste », ou, pour être plus précis, ils pensaient que le capitalisme se détruirait lui-même et ouvrirait la voie à un nouveau système qui serait si merveilleux qu'il n'était pas nécessaire (en effet, cela était même non scientifique) d'offrir la moindre indication quant à la façon dont il pourrait fonctionner¹².

Plus important encore, Marx et Engels fondaient leur critique du capitalisme (une critique qui, malgré l'échec de tous les régimes communistes à tenir leurs promesses, reste extraordinairement influente parmi les intellectuels du monde entier) sur une importante confusion à propos de ce qu'ils entendaient par le terme de « bourgeoisie », qu'ils connectaient au « mode de production capitaliste ». D'une part, ils utilisaient le terme pour signifier les propriétaires de « capital » qui organisent les entreprises productives, mais de l'autre, ils l'utilisaient pour désigner ceux qui vivent de l'État et de son pouvoir, comme Marx dans un de ses essais les plus intéressants sur la vie politique :

¹¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le manifeste du Parti Communiste*, Les classiques des sciences sociales, disponible sur :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/manifeste_communiste/manifeste_communiste.html, p.10.

¹² Pour une critique dévastatrice majeure des théories économiques de Marx, voir Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System* (1896, New York: Augustus M. Kelley, 1949) [Karl marx et la fermeture de son système]. Une meilleure traduction du titre de Böhm-Bawerk aurait été « Sur la conclusion du système marxiste ». Böhm-Bawerk se réfère dans son titre à la publication du troisième volume du *Capital*, qui « a conclu » le système marxiste. Il convient de noter que la critique de Böhm-Bawerk est une critique interne, et ne repose en aucune façon sur les résultats de la « révolution marginale » en science économique qui a eu lieu en 1870. Voir aussi l'essai de Ludwig von Mises, « Le calcul économique en régime collectiviste », dans F.A. Hayek, éd, *L'économie dirigée en régime collectiviste*, 1939, Paris, Librairie de Médicis, sur l'incapacité du collectivisme à résoudre le problème du calcul économique.

« L'intérêt matériel de la bourgeoisie française est précisément lié de façon très intime au maintien de cette machine gouvernementale vaste et compliquée. C'est là qu'elle case sa population superflue et complète sous forme d'appointements ce qu'elle ne peut encaisser sous forme de profits, d'intérêts, de rentes et d'honoraires. D'autre part, son intérêt politique l'obligeait à aggraver de jour en jour la répression, et, par conséquent, à augmenter les moyens et le personnel du pouvoir gouvernemental¹³ ».

Marx identifiait ainsi d'une part la « bourgeoisie » aux entrepreneurs qui donnaient « un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays », qui rendaient « l'étroitesse et l'exclusivisme nationaux » « de jour en jour plus impossibles », qui créaient une « littérature universelle », qui entraînaient « le perfectionnement rapide des instruments de production », grâce à qui les « communications [étaient rendues] infiniment plus faciles », et qui surmontaient « les barbares les plus opiniâtrement hostiles à tout étranger » par « le bon marché de [leurs] produits¹⁴ ». D'autre part, il utilisait le mot de « bourgeoisie » pour désigner ceux qui vivent sur le dos du « crédit public » (c'est à dire, la dette publique) :

« Tout le monde financier moderne, tout le monde des banques, est très étroitement intéressé au maintien du crédit public. Une partie de leur capital commercial est nécessairement placée dans des valeurs d'Etat rapidement convertibles. Les dépôts, le capital mis à leur disposition et qu'ils répartissent entre les commerçants et les industriels, proviennent en partie des intérêts perçus par les rentiers de l'Etat¹⁵ ».

Marx voyait la « bourgeoisie » comme étant intimement impliquée dans la lutte pour le contrôle de la machine de l'État afin d'en bénéficier :

¹³ Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Les classiques des sciences sociales, disponible sur :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/18_brumaine_louis_bonaparte/18_brumaine.html, p. 54. Je décris les contradictions et les confusions de l'analyse économique et sociale marxienne dans « Classical Liberalism, Marxism, and the Conflict of Classes: The Classical Liberal Theory of Class Conflict, » dans *Realizing Freedom: Libertarian Theory, History, and Practice* (Washington: Cato Institute, 2009), pp. 255-75.

¹⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le manifeste du Parti Communiste*, *ibid.*, p.10.

¹⁵ Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, *Ibid.* p. 88.

« Toutes les révolutions politiques n'ont fait que perfectionner cette machine, au lieu de la briser. Les partis qui luttèrent à tour de rôle pour le pouvoir considèrent la conquête de cet immense édifice d'État comme la principale proie du vainqueur¹⁶ ».

Pour reprendre les mots de l'historienne de Shirley Gruner, « Marx pensait qu'il avait eu une emprise sur la réalité quand il avait trouvé la 'bourgeoisie', mais en fait il avait simplement mis la main sur un terme très glissant¹⁷ ». Dans certains textes Marx utilisait ce terme pour désigner ces entrepreneurs innovants qui organisent des entreprises productives et investissent dans la création de richesse, et dans d'autres textes il se servait du terme pour faire référence à ceux qui se regroupent autour de l'État, qui vivent sur le dos de la fiscalité, et qui font du lobbying pour interdire la concurrence et restreindre la liberté du commerce ; en bref, à ceux qui investissent non pas dans la création de richesse, mais dans l'obtention du pouvoir de redistribuer ou de détruire la richesse des autres, et à maintenir les marchés fermés, les pauvres à leur place, et la société sous leur coupe.

En raison de l'influence de Marx et de son disciple Sombart, le terme « capitalisme » est entré dans le langage ordinaire. Il faut se rappeler que le terme a été popularisé par des gens qui non seulement confondaient l'entrepreneuriat productif et l'échange marchand avec le fait de vivre des impôts pris à d'autres, mais qui préconisaient en outre l'abolition de la propriété, des marchés, de l'argent, des prix, de la division du travail, et de l'édifice entier du libéralisme : les droits individuels, la liberté religieuse, la liberté d'expression, l'égalité devant la loi et le gouvernement démocratique constitutionnellement limité.

Comme très souvent pour de nombreux termes abusifs, « capitalisme » a été repris par certains de ces intellectuels défenseurs des marchés libres contre lesquels le terme était brandi. En raison de son histoire, ceux qui ont adopté le terme « capitalisme » pour exprimer ce qu'ils préconisaient, ou même simplement comme un terme neutre pour la discussion

¹⁶ Ibid. p. 106.

¹⁷ Shirley M. Gruner, *Economic Materialism and Social Moralism* (The Hague: Mouton, 1973), pp. 189–190.

scientifique, ont été désavantagés par le fait que (1) le terme a été utilisé de manière équivoque (pour se référer à la fois à l'entrepreneuriat sur un marché libre et au fait de vivre de taxes, du pouvoir et des subsides de l'État) et (2) qu'il est presque toujours utilisé de manière nettement négative.

Certains suggèrent d'abandonner complètement le terme, parce qu'il est lourd de significations contradictoires et de connotations idéologiques¹⁸. Cela est tentant, mais il reste un problème. Simplement permettre aux gens de commercer librement et d'être guidés par les profits et les pertes, même si cela est certes nécessaire pour le progrès économique, n'est pas suffisant pour la création du monde moderne. Les marchés modernes ont à la fois émergé de, et alimenté un tourbillon d'innovations institutionnelle, technologique, culturelle, artistique et sociale qui transcende le modèle d'individus échangeant des œufs contre du beurre. Le capitalisme moderne de libre marché innove ; non pas à un rythme extrêmement lent, sur des millénaires, mais de plus en plus rapidement : précisément ce que les socialistes (notamment Marx) et leurs alliés, les conservateurs anti-marché, ont trouvé si terrifiant dans le monde moderne. Dans *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Joseph Schumpeter critiquait ceux pour qui « le problème généralement pris en considération est celui d'établir comment le capitalisme gère les structures existantes, alors que le problème qui importe est celui de découvrir comment il crée, puis détruit ces structures¹⁹ ».

Les marchés libres modernes ne sont pas simplement des lieux d'échange, comme l'étaient les foires du marché de l'ancien temps. Ils sont caractérisés par des vagues de « destruction créatrice » ; ce qui était nouveau il y a dix ans est déjà obsolète, remplacé par des versions améliorées, par des dispositifs nouveaux, des arrangements institutionnels nouveaux, des technologies nouvelles et des modes d'interaction nouveaux qui n'auraient pu être imaginés par quiconque alors. C'est ce qui distingue les marchés libres modernes des marchés d'autrefois. Le terme disponible le plus approprié pour distinguer les

¹⁸ Voir par exemple, Sheldon Richman, « Is Capitalism Something Good ? » www.thefreemanonline.org/columns/tgif/is-capitalism-something-good/.

¹⁹ Joseph Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, 1969, Payot, p.123.

relations de libre marché qui ont fait le monde moderne à partir de ces marchés qui l'ont précédé, à mon avis, est « capitalisme ».

Le capitalisme n'est pas une forme de désordre, cependant. C'est une forme d'ordre spontané, qui émerge d'un processus. (Certains auteurs se réfèrent à de tels ordres par l'expression « ordres émergents »). La constance prévisible de l'état de droit et la sécurité des droits rendent possible une telle innovation. Comme David Boaz l'a noté dans *The Futurist* :

« Les gens ont toujours eu du mal à voir l'ordre dans un marché apparemment chaotique. Alors même que le système des prix déplace constamment les ressources vers leur meilleure affectation, à la surface le marché semble être à l'opposé de l'ordre : entreprises en faillite, suppressions d'emplois, des gens qui prospèrent à un rythme inégal, des investissements qui se révèlent avoir été un gaspillage. L'Âge de l'Innovation rapide va sembler encore plus chaotique, avec des entreprises énormes émergeant et déclinant plus rapidement que jamais, et moins de personnes ayant des emplois durables. Mais l'efficacité accrue du transport, des communications et des marchés de capitaux vont en fait signifier encore davantage d'ordre que ce que le marché ne pouvait atteindre à l'ère industrielle. Le point important est d'éviter d'utiliser la coercition étatique pour 'lisser les excès' ou 'canaliser' le marché vers des résultats désirés par quelqu'un²⁰ ».

Capitalisme de libre marché contre capitalisme de copinage

Afin d'éviter la confusion causée par l'utilisation équivoque du terme « capitalisme » par les intellectuels socialistes, le « capitalisme de libre marché » doit être clairement distingué du « capitalisme de copinage » (*crony capitalism* en anglais), c'est à dire du système qui a plongé tant de nations dans la corruption et l'arriération. Dans de nombreux pays, si quelqu'un est riche, il y a de fortes chances qu'il (plus rarement elle) détienne le pouvoir politique ou soit un proche parent, ami, ou un partisan, en un mot, un « copain », de ceux qui détiennent le pouvoir, et que la richesse de cette personne est venue, non pas du fait d'être un producteur de marchandises générant une valeur, mais du fait de jouir des privilèges que l'État peut conférer à certains au détriment des autres. Malheureusement, «

²⁰ David Boaz, « Creating a Framework for Utopia », *The Futurist*, 24 décembre 1996, www.cato.org/pub_display.php?pub_id=5976.

capitalisme de copinage » est un terme qui peut, avec une justesse croissante, également être appliqué à l'économie des États-Unis, un pays dans lequel les entreprises en faillite sont communément « renflouées » avec l'argent pris aux contribuables, dont la capitale nationale n'est rien de plus qu'une ruche gigantesque palpitant de lobbyistes « chercheurs de rente », de bureaucrates, de politiciens, de consultants et de militants, et dans laquelle les fonctionnaires nommés du département du Trésor et de la banque centrale (*Federal Reserve System*), peuvent décider de récompenser certaines entreprises et nuire à d'autres. Ce copinage corrompu ne doit pas être confondu avec le « capitalisme de libre marché », qui renvoie à un système de production et d'échange fondé sur l'état de droit, l'égalité des droits pour tous, la liberté de choix, la liberté de commercer, la liberté d'innover, la discipline des profits et des pertes, et le droit de jouir des fruits de son labeur, de son épargne et de ses investissements sans craindre la confiscation ou la restriction de ceux qui ont investi, non pas dans la production de richesses, mais dans le pouvoir politique.

Les vagues de changement générées par le capitalisme de libre marché ne plaisent souvent pas aux élites bien établies. Dans la manière dont ils voient le monde, les minorités deviennent arrogantes et les classes inférieures ne connaissent plus leur place. Plus choquant, de leur point de vue, est qu'avec le capitalisme de marché libre des femmes affirment leur propre valeur. La notion de statut est sapée. Les gens créent des relations fondées sur le choix et le consentement plutôt que sur la naissance ou le statut²¹. La haine des conservateurs à l'égard du capitalisme de libre marché, qui était très bien résumée et intégrée par Marx dans ses écrits, reflète la colère face à un tel changement, et souvent la colère face à la perte de privilèges. Leo Melamed (le président honoraire du CME Group [anciennement *Chicago Mercantile Exchange*] et dont la vie, ayant consisté à échapper à la Gestapo et au KGB puis révolutionner

²¹ L'historien du droit Henry Sumner Maine a décrit de manière célèbre « le mouvement des sociétés progressistes » à partir de relations héritées, fondées sur l'appartenance à la famille, vers la liberté personnelle et la société civile comme « un mouvement partant du statut pour aller vers le contrat ». Henry Sumner Maine, *Ancient Law* (Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2003), p. 170.

la finance mondiale, est une histoire de courage et de vision), s'est appuyé sur son expérience lorsqu'il déclara que « sur les marchés financiers de Chicago, ce qui compte n'est pas ce que vous êtes (votre pedigree personnel, votre origine familiale, vos infirmités physiques, votre sexe) mais votre capacité à déterminer ce que veut le client et où le marché se dirige. Presque rien d'autre ne compte²² ». Embrasser le capitalisme de libre marché signifie embrasser la liberté de changer, d'innover, d'inventer. Cela signifie s'adapter aux changements et respecter la liberté des autres de faire comme il leur plaît avec ce qui leur appartient. Cela signifie faire place aux nouvelles technologies, aux nouvelles théories scientifiques, aux nouvelles formes d'art, aux nouvelles identités et aux nouvelles relations. Cela signifie embrasser la liberté de créer de la richesse, qui est le seul moyen d'éliminer la pauvreté. (La richesse a des causes, mais la pauvreté n'en a pas ; la pauvreté est ce qui résulte lorsque la production de richesses n'a pas lieu, alors que la richesse n'est pas le résultat de la production de pauvreté qui n'a pas lieu²³). Cela signifie célébrer la libération humaine et la réalisation du potentiel humain.

Les auteurs dont les textes sont présentés ici viennent de pays et de cultures différents et d'un large spectre de vocations et de disciplines intellectuelles. Chacun offre une appréciation de la manière dont les échanges de marché libre sont enracinés dans la morale et renforcent le comportement moral. La sélection comprend un mélange de textes, certains très courts, certains plus longs, certains tout à fait accessibles, d'autres un peu plus académiques. Elle inclut deux essais qui n'avaient pas déjà été publiés en anglais ou en français et ont été traduits du chinois et du russe pour l'ouvrage original en anglais et la présente version française. Elle comprend des contributions par deux lauréats du prix Nobel, un romancier et un économiste, et une entrevue avec un entrepreneur à succès qui est un ardent défenseur de ce qu'il

²² Leo Melamed, « Reminiscences of a Refugee » dans *For Crying Out Loud: From Open Outcry to the Electronic Screen* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2009), p. 136.

²³ Je traite de la question de la pauvreté et du capitalisme de libre marché de manière plus systématique dans : « Classical Liberalism, Poverty, and Morality » dans *Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives*, William A. Galston and Peter H. Hoffenberg, eds. (New York: Cambridge University Press, 2010), pp. 83-114.

appelle le « capitalisme conscient ». Les essais ne fournissent pas tous les arguments en faveur du capitalisme de libre marché, mais ils offrent une introduction à une littérature très riche. (Un petit échantillon de cette littérature est répertorié dans la brève bibliographie à la fin du livre.)

Pourquoi ce livre ne contient-il que des défenses énergiques du capitalisme de libre marché ? Parce qu'il y a des centaines – en réalité des milliers - de livres sur le marché prétendant offrir des discussions « équilibrées » qui sont en fait remplis d'accusations à l'encontre de la création de richesse, de l'entrepreneuriat, de l'innovation, du système de profits et pertes et du capitalisme de libre marché en général. Au cours de ma carrière, j'ai lu des centaines de livres qui attaquaient le capitalisme de libre marché, j'ai réfléchi à ces arguments et me suis débattu avec. En revanche, il est rare de trouver des détracteurs du capitalisme de libre marché qui ont lu plus d'un auteur qui ait osé offrir une défense du capitalisme de libre marché. L'auteur qui est le plus fréquemment cité, au moins dans le monde intellectuel moderne anglo-saxon, est Robert Nozick, et il paraît même d'ailleurs clair que seul un chapitre d'un seul de ses livres a été lu, celui dans lequel il proposait une difficile expérience mentale hypothétique pour tester les ennemis du capitalisme de libre marché. La plupart des socialistes pensent qu'il suffit de lire un essai et de réfuter une expérience de pensée²⁴. Après avoir lu et réfuté un argument, si ceux qui condamnent le capitalisme de libre marché pensent toujours qu'il vaut la peine de continuer la critique, ils s'appuient généralement sur une version déformée ou inexacte de ce que Milton Friedman, Ayn Rand, Friedrich Hayek ou Adam Smith croyaient, et ce, sans les citer.

Pour prendre un exemple récent de premier plan, le professeur Michael Sandel de Harvard a proposé une réfutation de la défense du capitalisme de libre marché dans son livre récent : *Justice: What's the right thing to do ?* (Justice : Quelle est la

²⁴ C'est une attitude particulièrement fréquente chez les philosophes, dont le plus malheureux d'entre fut eux sans doute G.A. Cohen, qui a consacré une grande partie de sa carrière intellectuelle à tenter sans succès de réfuter l'expérience de pensée de Nozick. Des citations d'articles de Cohen et une démonstration de l'échec de sa critique peuvent être trouvés dans Tom G. Palmer, « G. A. Cohen on Self-Ownership, Property, and Equality », dans *Realizing Freedom*, pp. 139-54.

bonne chose à faire ?). Outre Nozick, il cite Friedman et Hayek, mais indique clairement qu'il ne les a pas lus. Il cite Friedman demandant « Sommes-nous autorisés à employer la coercition pour empêcher [quelqu'un qui n'aura pas épargné pour sa retraite] de faire ce qu'il choisit de faire²⁵ ? ». Mais il omet de noter que dans le paragraphe suivant Friedman propose effectivement les raisons en faveur de la coercition²⁶ et déclare que « le poids de cet argument dépend évidemment des faits²⁷ ». (Friedman invoquait ici le principe libéral classique de la « présomption de liberté²⁸ », et ne proposait pas une déclaration catégorique à propos des droits, comme Sandel le prétend à tort). Sandel affirme également « dans *La Constitution de la Liberté* (1960), l'économiste et philosophe d'origine autrichienne Friedrich A. Hayek (1899-1992) a fait valoir que toute tentative visant à instaurer l'égalité économique accrue devait être coercitive et destructrice d'une société libre ». C'est une allégation que Hayek n'a en réalité pas faite : il soutient que « la fiscalité progressive sur le revenu » (dans laquelle les taux d'impôts augmentent avec le revenu) est incompatible avec l'état de droit, car « à la différence de la proportionnalité, la progressivité n'offre aucun principe qui nous dise ce que devrait être la charge relative de personnes différentes²⁹ ». Mais cela ne revient pas à affirmer que toute tentative visant à instaurer davantage d'égalité économique (par exemple, en éliminant les subventions spéciales et des privilèges pour les riches) est vouée à être coercitive. (Cette allégation erronée de Sandel, tout comme

²⁵ Cité dans Michael Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2009), p. 61. Milton Friedman, *Capitalisme et liberté*, Leduc.S éditions, 2010, p. 290.

²⁶ Milton Friedman, *ibid.* p. 291 : « Une chose qui, sur la base des principes libéraux, pourrait justifier l'acquisition obligatoire d'annuités, c'est, non pas que les imprévoyants souffriront des conséquences de leurs propres actes, mais qu'ils imposeront des coûts à autrui. Nous ne saurions accepter, nous dit-on, de voir l'indigent âgé souffrir d'une affreuse pauvreté ; nous l'assisterons donc par la charité publique et privée. Il s'ensuit que l'homme qui ne pourvoit pas à sa vieillesse deviendra une charge publique. Le forcer à acquérir des annuités se justifie non seulement par son propre intérêt mais par celui du reste d'entre nous ».

²⁷ *Ibid.* p. 291.

²⁸ Pour une explication, voir Anthony de Jasay, « Liberalism, Loose or Strict », *Independent Review*, v. IX, n. 3, Winter 2005, pp. 427-432.

²⁹ Hayek, *La constitution de la liberté*, LITEC, 1994, p. 312.

sa description démontrent que Sandel n'a même pas pris la peine de consulter le livre de Hayek ; on peut se demander s'il aurait décrit *La recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith comme un livre sur la façon dont les épingles sont fabriquées).

Les gens sérieux pourraient faire mieux. J'encourage vivement les lecteurs de cet essai et de ce livre à faire mieux. À lire les meilleurs critiques du capitalisme de libre marché. À lire Marx. À lire Sombart. À lire Rawls. À lire Sandel. À les comprendre. Soyez ouverts à l'idée d'être convaincus par eux. Réfléchissez à leur propos. J'ai lu davantage d'arguments contre le capitalisme de libre marché que la plupart des ennemis du capitalisme de libre marché n'en ont lu, et je pense que je pourrais normalement faire valoir leur cause mieux que ce qu'ils ne le peuvent, parce que je la connais mieux. C'est l'autre côté du débat qui est offert dans ces pages, le côté dont l'existence même est rarement reconnue.

Alors, allez-y, tentez votre chance. Confrontez-vous aux arguments proposés dans les essais de ce livre. Réfléchissez à leur propos. Ensuite, faites-vous votre opinion.

Tom G. Palmer,

Washington,

DC.

Partie I :

**Les vertus du
capitalisme
entrepreneurial**

Entretien avec un entrepreneur :

John Mackey

Entretien conduit par Tom G. Palmer

Dans cet entretien, John Mackey, homme d'affaires et PDG de Whole Foods Co., explique sa philosophie du « capitalisme conscient » et fait part de ses réflexions sur la nature humaine et la motivation de chacun, l'essence des affaires, ainsi que sur la distinction entre capitalisme de libre marché et « capitalisme de copinage ». John Mackey a co-fondé Whole Foods Market en 1980. Il a été un leader dans la promotion de l'alimentation bio, le traitement éthique des animaux, et l'implication sociale des entreprises. Il est administrateur du Conscious Capitalism Institute.

Tom Palmer : John, vous êtes une sorte de rareté dans le monde des affaires : un entrepreneur qui n'a pas honte de défendre la moralité du capitalisme. Vous êtes aussi connu pour avoir dit que l'intérêt personnel n'est pas suffisant pour le capitalisme. Qu'entendez-vous par là ?

John Mackey : Faire tout reposer sur l'intérêt personnel, c'est se fonder sur une théorie très incomplète de la nature humaine. Cela me rappelle les débats au *College* [NDT : institution éducative après le lycée, aux États-Unis] avec des personnes qui tentaient de faire valoir que tout ce que vous faites doit logiquement venir de l'intérêt personnel sinon vous ne le feriez pas. Cette position est irréfutable, et finalement un non-sens, car même si vous faisiez des choses qui ne sont pas dans votre propre intérêt, ils diraient *toujours* que c'est dans votre intérêt sinon vous ne le feriez pas. C'est donc un argument circulaire.

Palmer : En quel sens pensez-vous que d'autres motivations, au-delà de l'intérêt personnel, sont importantes pour le capitalisme ?

Mackey : Je n'aime pas la question, parce que les gens ont des définitions différentes de l'intérêt personnel et que cela finit fréquemment en dialogue de sourds lorsque l'on évoque ce sujet, et c'est pourquoi j'ai mentionné le type de discussion que l'on a en deuxième année de *College* sur le fait que tout est intérêt

personnel. Ce que je veux suggérer ici est que les êtres humains sont complexes et que nous avons de nombreuses motivations ; l'intérêt personnel en fait partie, mais il ne constitue pas la seule motivation. Nous sommes motivés par de nombreuses choses qui nous tiennent à cœur, qui comprennent notre intérêt personnel, mais ne sont pas limitées à ce dernier. Je pense qu'à certains égards le mouvement libertarien, peut-être dû à l'influence combinée de Ayn Rand et de nombreux économistes, a débouché sur une sorte d'impasse idéologique qui ne rend pas justice, selon moi, à l'entreprise, au capitalisme ou à la nature humaine.

Quand on y pense, la période de notre vie où nous suivons probablement le plus notre intérêt personnel, c'est lorsque nous sommes jeunes et émotionnellement immatures. La plupart des enfants et des adolescents sont très égocentriques ou narcissiques. Ils agissent en suivant leur intérêt personnel, selon la perception qu'ils ont de ce dernier. Alors que nous mûrissons avec l'âge, nous devenons davantage capables d'éprouver de l'empathie, de la compassion, de l'amour et toute une série plus complète d'émotions humaines. Les gens font des choses pour de nombreuses raisons. Une fausse dichotomie est souvent instaurée entre l'intérêt personnel, ou l'égoïsme, et l'altruisme. Pour moi, c'est une fausse dichotomie, car nous sommes évidemment à la fois égoïstes et altruistes. Nous sommes égoïstes, mais nous ne sommes pas *seulement* égoïstes. Nous nous préoccupons aussi des autres. Habituellement, nous accordons une grande attention au bien-être de nos familles. En général, nous nous soucions de nos communautés et de la société dans laquelle nous vivons. Nous pouvons également nous soucier du bien-être des animaux et de notre environnement. Nous avons des idéaux qui nous motivent à tenter de rendre le monde meilleur. Selon une définition stricte, ces idéaux semblent contradictoires avec l'intérêt personnel, sauf si vous rentrez dans l'argument circulaire selon lequel tout ce dont vous vous souciez et tout ce que voulez faire revient à de l'intérêt personnel.

Donc je ne pense pas que l'intérêt personnel soit suffisant. Je ne pense pas qu'appeler tout acte « égoïste » soit finalement une bonne théorie de la nature humaine. Je pense que le capitalisme et le *business* devraient parfaitement refléter la complexité de la nature humaine. Et tout ramener à de l'intérêt personnel nuit grandement aux « marques » des entreprises et du

capitalisme, car cela permet aux ennemis du capitalisme et des entreprises de les dépeindre comme des sources d'égoïsme, de cupidité et d'exploitation. Cela me dérange vraiment, Tom, parce que le capitalisme et les entreprises sont les plus grandes forces du bien dans le monde. Et il en a été ainsi depuis au moins les trois cents dernières années ... et ils ne reçoivent pas suffisamment de crédit pour la valeur incroyable qu'ils ont créée.

Palmer : Outre la poursuite de l'intérêt personnel ou du profit, que fait une entreprise ?

Mackey : De façon générale, les entreprises prospères créent de la valeur. Ce qu'il y a de magnifique avec le capitalisme, c'est qu'il est fondé sur l'échange volontaire permettant un avantage mutuel. Prenez une entreprise comme *Whole Foods Market*, par exemple : nous créons de la valeur pour nos clients par le biais des biens et services que nous leur offrons. Nos clients ne sont pas *obligés* d'échanger avec nous ; ils le font parce qu'ils le veulent, parce qu'ils pensent que c'est dans leur intérêt de le faire. Donc, nous créons de la valeur pour eux. Nous créons de la valeur aussi pour les gens qui travaillent pour nous : nos équipes. Aucun d'entre eux n'est esclave. Chacun travaille de manière volontaire parce qu'il ou elle a l'impression que c'est un travail qu'il ou elle veut accomplir ; le salaire est satisfaisant ; chacun tire de nombreux avantages, psychiques aussi bien que monétaires, du fait de travailler chez *Whole Foods*. Donc, nous créons de la valeur pour eux. Nous créons de la valeur pour nos investisseurs, car, eh bien, notre capitalisation boursière atteint plus de 10 milliards de dollars et nous avons commencé à partir de rien ! Nous avons donc créé plus de 10 milliards de dollars de valeur pour nos investisseurs au cours des trente et quelques dernières années. Aucun de nos actionnaires n'est obligé d'acheter nos actions. Ils le font tous volontairement parce qu'ils jugent que nous créons de la valeur pour eux. Nous créons de la valeur aussi pour nos fournisseurs, qui font des affaires avec notre entreprise. Je les ai observés au cours des années, j'ai vu leurs entreprises se développer, s'épanouir ; et tout cela s'est passé de manière volontaire. Ils contribuent à améliorer *Whole Foods* et nous contribuons à les rendre meilleurs.

Palmer : Vous appelez votre philosophie « capitalisme conscient ». Qu'entendez-vous par là ?

Mackey : Nous utilisons ce terme pour le distinguer de toutes les autres étiquettes qui génèrent la confusion quand elles sont juxtaposées, comme la « responsabilité sociale des entreprises », ou le « capitalisme créatif » de Bill Gates. Nous avons une définition très claire du capitalisme conscient, reposant sur quatre principes.

Le premier principe est que les entreprises ont potentiellement un but « supérieur », qui peut inclure faire de l'argent mais n'est pas limité à cela. Ainsi, chaque entreprise a un but « supérieur ». Et si l'on y réfléchit bien, toutes les autres professions dans notre société sont motivées par un but, qui va au-delà d'une interprétation étroite de ce but en termes de maximisation des profits. Les médecins font partie des personnes les mieux payées dans notre société et pourtant les médecins ont un but, celui de guérir les gens, et c'est bien ici la déontologie professionnelle qu'on enseigne en faculté de médecine. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de médecins cupides, mais de nombreux médecins que j'ai connus se soucient réellement de leurs patients et essaient de les guérir quand ils sont malades. Les enseignants essaient d'éduquer les gens, les architectes conçoivent des bâtiments et les avocats (une fois qu'on a retiré de l'équation toutes les blagues sur les avocats) tentent de promouvoir la justice et l'équité dans notre société. Chaque profession a un objectif qui va au-delà de la maximisation des profits, tout comme le *business* en général. *Whole Foods* est un épicier ; nous vendons donc des aliments naturels et biologiques de qualité, pour aider les gens à vivre une vie plus saine et plus longue.

Palmer : Et le second principe ?

Mackey : Le second principe du capitalisme conscient est le principe des parties prenantes, auquel j'ai fait allusion plus tôt, selon lequel il faut penser aux différents acteurs pour lesquels une entreprise crée de la valeur et qui peuvent avoir un impact sur une entreprise. Il faut penser à la complexité de votre entreprise dans la tentative de création de valeur pour l'ensemble de ces parties prenantes interdépendantes : clients, employés, fournisseurs, investisseurs, ainsi que les *communautés* où nous sommes présents.

Le troisième principe est que l'entreprise a besoin de dirigeants ayant une éthique solide et pour qui le but de

l'entreprise est premier. Ils tentent de servir ce but et essaient de suivre le principe des parties prenantes. Ils doivent ainsi concrétiser la mission de l'entreprise.

Et le quatrième principe du capitalisme conscient est que vous devez créer une culture qui soutient le but de l'entreprise, les parties prenantes, et le leadership, de sorte que tout cela s'imbrique correctement.

Palmer : Ces principes vous motivent-ils personnellement quand vous vous levez le matin ? Vous dites-vous, « je vais faire un peu plus d'argent aujourd'hui » ou « je vais être fidèle à mes principes de base » ?

Mackey : Je suppose que je suis un peu bizarre de ce point de vue, parce que je n'ai pas demandé de salaire de *Whole Foods* depuis presque cinq ans maintenant. Ni de bonus. Les stock-options, que je serais en droit de toucher, sont remis à la *Whole Planet Foundation* pour accorder des micro-crédits aux populations pauvres dans le monde. Je suis très motivé par le but de *Whole Foods*, plutôt que par combien d'argent je pourrais potentiellement extraire de l'entreprise en termes de rémunération. Je crois que je suis personnellement plus que suffisamment riche du fait des actions que je possède encore dans l'entreprise.

Palmer : Et encore une fois, comment définissez-vous ce but ?

Mackey : Le but de *Whole Foods*, c'est ... eh bien, si nous avons plus de temps, on pourrait parler assez longuement du but supérieur de *Whole Foods*. J'ai donné une conférence à notre groupe de leaders il y a deux semaines. Ce que je peux dire en environ une minute, c'est que notre société est organisée autour de sept valeurs fondamentales. Notre valeur fondamentale première est de satisfaire nos clients, de leur faire plaisir. Notre seconde valeur fondamentale est le bonheur et l'excellence des membres de l'équipe (et tout cela, en passant, est sur notre site Web où nous en faisons la publicité). Notre troisième valeur fondamentale est la création de richesses par les profits et la croissance. La quatrième valeur fondamentale est de se comporter de manière hautement citoyenne dans les *communautés* où nous exerçons nos activités. La cinquième valeur fondamentale est d'essayer de mener nos affaires avec intégrité du point de vue de l'environnement. La sixième valeur

fondamentale est que nous voyons nos fournisseurs comme des partenaires et nous essayons de nous engager dans des relations gagnant-gagnant avec eux. Et la septième, que nous souhaitons sensibiliser toutes nos parties prenantes à l'importance d'un mode de vie sain et d'une alimentation saine. Ainsi, nos buts supérieurs sont une extension directe de ces valeurs fondamentales. Ils comprennent : tenter de guérir l'Amérique ; les américains sont gros et en mauvaise santé, leur alimentation est catastrophique, ils meurent de maladies cardiaques, de cancers et du diabète. Ce sont des maladies dues à notre mode de vie, qui sont des maladies en grande partie évitables ou réversibles. Voilà l'un de nos buts supérieurs. Nous avons un but supérieur en ce qui concerne notre système agricole, pour essayer d'en faire un système agricole plus soutenable mais qui connaît également un degré élevé de productivité.

Le troisième but supérieur est relié à notre fondation *Whole Planet*, en collaboration avec *Grameen Trust* et d'autres organisations de microcrédit pour tenter d'aider à éradiquer la pauvreté à travers la planète [NDLR : la *Grameen Bank* et *Grameen Trust* promeuvent la micro finance dans les pays pauvres, en particulier pour les femmes, en tant que voie vers le développement]. Nous sommes maintenant présents dans 34 pays (et 56 dans deux ans), et cela commence déjà à avoir un impact positif sur des centaines de milliers de personnes. Notre quatrième but supérieur est la diffusion du capitalisme conscient.

Palmer : Vous avez parlé des besoins d'une entreprise, alors ... pourquoi avoir des profits ? Une entreprise n'est-elle pas une activité pour maximiser ses profits ? Ne pourriez-vous pas faire tout cela sans avoir de profits ? Ne pourriez-vous pas faire juste assez d'argent pour couvrir vos coûts ?

Mackey : Une réponse possible est que vous ne seriez pas très efficace, parce que si vous faites seulement assez d'argent pour couvrir vos frais, votre impact va alors être très limité. *Whole Foods* a un impact beaucoup plus large aujourd'hui que nous n'en avons il y a trente, vingt, quinze, ou même dix ans en arrière. Parce que nous avons été très rentables et dégagé beaucoup de profits, nous avons été capables de croître toujours davantage et de réaliser des buts plus élevés, et nous avons été en mesure d'atteindre et d'aider des millions de personnes plutôt que seulement quelques milliers de personnes. Je pense donc que le profit est essentiel pour mieux réaliser ses buts. En outre,

générer des profits fournit le capital dont notre monde a besoin pour innover et progresser. Pas de profits, pas de progrès. Profit et progrès sont complètement interdépendants.

Palmer : Mais si les profits vont dans les poches de vos actionnaires, alors cela remplit-il la mission autant que cela le pourrait ?

Mackey : Bien sûr la plupart de nos profits ne vont pas dans les poches de nos actionnaires. Seul le pourcentage relativement faible de ce que nous payons en dividendes. Quatre-vingt-dix et quelques pour cent de l'argent que nous avons fait a été réinvesti dans l'entreprise pour la croissance. Strictement parlant, si nous avons versé cent pour cent de nos bénéfices sous forme de dividendes alors la question aurait des conséquences, mais je ne connais pas d'entreprise qui pratique cela, à l'exception d'une société d'investissement immobilier (*Real Estate Investment Trust*). Sinon, tout le monde réinvestit pour la croissance. Par ailleurs, les profits versés aux actionnaires les incitent d'abord à investir dans l'entreprise, sans quoi vous n'auriez pas de capital pour réaliser vos buts supérieurs. La capacité à augmenter la valeur en capital d'une entreprise signifie que vous êtes capable de créer de la valeur, et le prix de l'action en est un bon indicateur. C'est ce que je voulais dire quand j'ai dit que nous avons créé plus de 10 milliards de dollars de valeur au cours des trente et quelques dernières années.

Palmer : Les gens disent parfois que les marchés libres créent des inégalités. Que pensez-vous de cette affirmation ?

Mackey : Je ne pense pas que cela soit vrai. L'extrême pauvreté a été le trait dominant de la condition humaine normale pour la plupart des hommes à travers toute l'histoire. Les êtres humains étaient tous également pauvres et avaient une vie assez courte. Deux cents ans en arrière, 85 pour cent de la population vivant sur la planète Terre vivaient avec moins d'un dollar par jour en dollars d'aujourd'hui - 85 pour cent ! Ce chiffre s'élève à seulement 20 pour cent aujourd'hui et d'ici la fin de ce siècle, il devrait être quasiment nul. C'est donc une sorte de marée montante. Le monde devient plus riche. Les gens sortent de la pauvreté. L'humanité est *vraiment* en train d'avancer. Notre culture avance. Notre intelligence avance. Nous sommes dans un cercle vertueux - si nous parvenons à ne

pas nous autodétruire ; ce qui est évidemment un risque, parce que les gens peuvent aussi être belliqueux parfois. Et cela, par ailleurs, est l'une des raisons pour lesquelles nous devrions travailler à promouvoir les affaires, l'entreprise et la création de richesse : c'est un exutoire beaucoup plus sain pour l'énergie que le militarisme, les conflits politiques, et la destruction de richesse. Mais ça, c'est un autre sujet.

Alors, est-ce que cela augmente les inégalités ? Je suppose que ce n'est pas tant que le capitalisme crée des inégalités, que le fait qu'il aide les gens à devenir plus prospères. Et, inévitablement, cela signifie que tout le monde n'évolue pas à la même vitesse, mais tout le monde améliore sa situation au fil du temps. Nous avons vu cela se produire, en particulier ces vingt dernières années quand des centaines de millions de personnes sont sorties de la pauvreté en Chine et en Inde en adoptant davantage de capitalisme. La réalité est que certaines personnes échappent à la pauvreté et deviennent prospères plus tôt que d'autres. Donc, cela ne *cause* pas la pauvreté, cela *met fin* à la pauvreté. Cela ne cause pas d'inégalités dans le sens auquel pensent la plupart des gens. Il y a toujours eu des inégalités dans tout type d'organisation sociale à travers l'histoire. Même le communisme, qui visait à produire une société avec des possessions égales en termes de richesse, s'est révélé être fortement stratifié et comprenait des élites qui jouissaient de privilèges spéciaux. Donc je ne vois pas que les inégalités soient dues au capitalisme. **Le capitalisme permet aux gens d'échapper à la pauvreté et de devenir plus riches et prospères et cela est une très bonne chose. C'est la question sur laquelle nous devrions nous concentrer.**

L'écart majeur dans le monde se situe entre les pays qui ont adopté le capitalisme de libre marché, et sont devenus riches, et ceux qui ne l'ont pas fait, et sont restés pauvres. Le problème n'est pas que certains sont devenus riches, mais que d'autres sont restés pauvres. Et il ne devrait pas en être ainsi !

Palmer : Vous avez distingué le capitalisme de libre marché avec d'autres systèmes dans lesquels les gens font aussi des profits et ont des entreprises, mais sont souvent déçus comme du « capitalisme de copinage ». Quelle est la différence entre votre vision morale et ce qui existe dans de nombreux de pays du monde ?

Mackey : Il faut l'état de droit. Les gens doivent bénéficier de règles qui s'appliquent également à tous, et ces règles doivent être appliquées par un système de justice qui a cet objectif. L'application égale à tous de la loi devrait être un objectif premier - pas de privilèges spéciaux pour certains et non pour d'autres. Donc ce qui se passe dans beaucoup de sociétés, et ce qui, je pense, se passe de plus en plus en Amérique, est que des faveurs spéciales sont données à ceux qui ont des relations politiques. Ce n'est pas une bonne chose. Dans la mesure où toute société souffre du capitalisme de copinage, ou de ce que mon ami Michael Strong appelle le « crapitalisme » (NDT : « crappy » en anglais populaire signifie « pourri », d'où le jeu de mots), ce n'est alors plus une société de marché libre ; elle n'optimise plus la prospérité ; on force alors inutilement de très nombreuses personnes à être moins prospères que ce qu'elles pourraient être si on avait un véritable ordre de marché libre avec l'état de droit comme soubassement.

Palmer : Tournons-nous vers le pays où vous habitez, les États-Unis. Pensez-vous qu'il y a du capitalisme de copinage aux États-Unis ?

Mackey : Permettez-moi de citer mon exemple favori actuel. Ou plutôt deux exemples. Le premier est que nous avons maintenant plus d'un millier de dérogations qui ont déjà été accordées par l'administration Obama aux règles et réglementations qui ont été passées avec l'Obamacare [NDT : la réforme du système de santé américain demandée par le Président Obama]. C'est une forme de capitalisme de copinage. Les règles ne sont pas appliquées également à tous : le pouvoir de donner une dérogation signifie aussi le pouvoir d'en refuser une autre. Et vous pouvez la refuser à ceux qui ne font pas de donations correctes à un parti politique au pouvoir ou à ceux à qui, pour une raison quelconque, vous n'êtes pas favorables. Vous avez une loi arbitraire que vous pouvez appliquer sélectivement à certains et pas à d'autres.

Deuxièmement, je vois en ce moment du capitalisme de copinage dans l'ensemble de ces subventions qui vont au « technologies vertes », par exemple. On subventionne certaines entreprises et, en définitive, puisque l'État ne dispose pas d'argent en propre, il le prend aux contribuables et le redistribue à ceux qui bénéficient de faveurs politiques. Je vois ce qui se passe aujourd'hui avec *General Electric*, du point de vue des impôts

qu'ils paient, avec toutes les exemptions et déductions spéciales des lois fiscales. Et comme ils sont si fortement impliqués dans ces technologies d'énergie alternative, ou au moins certaines d'entre elles, ils sont parvenus à un point où ils n'ont pas à payer d'impôt sur la plupart de leurs revenus, juste parce qu'ils ont des « connexions » politiques. Donc, cela me choque. Je pense que c'est une très mauvaise chose.

Palmer : Appelleriez-vous cela immoral ?

Mackey : Oui, j'appelle effectivement cela immoral. Mais alors, on arrive au point d'avoir à définir ce que cela signifie. Cela viole certainement mon éthique et mon sens du bien et du mal. Que cela viole l'éthique des autres ou pas, c'est difficile à dire. Je n'aime pas ça, c'est certain. J'y suis opposé. Ce n'est pas compatible avec mon idée de comment la société doit être gouvernée. Ce genre de chose ne devrait pas arriver dans une société d'état de droit.

Palmer : Qui voyez-vous comme principaux gagnants du capitalisme de libre marché que vous embrassez ?

Mackey : Tout le monde ! Chacun dans la société est bénéficiaire. C'est ce qui a tiré la plupart de l'humanité hors de la pauvreté. C'est ce qui a rendu ce pays riche. Nous vivions dans une pauvreté abjecte. L'Amérique était une terre d'opportunités, mais ce n'était pas un pays riche. Bien que l'Amérique n'a certainement pas été parfaite, elle a bénéficié de l'un des marchés les plus libres au monde durant deux siècles, et en conséquence nous sommes passés d'un pays très pauvre à un pays prospère, réellement riche.

Palmer : Dans son livre *Bourgeois Dignity* [NDT : La dignité bourgeoise], Deirdre McCloskey a fait valoir que c'était un changement dans la façon dont les gens pensaient l'entreprise et l'innovation entrepreneuriale qui a rendu la prospérité possible pour le commun des mortels. Pensez-vous que nous pouvons trouver de nouveau ce respect des entreprises créatrices de richesses ?

Mackey : Je pense que oui. Parce que j'ai vu ce qui s'est passé lorsque Ronald Reagan a été élu. L'Amérique était en déclin dans les années 1970, il n'y a aucun doute à ce sujet : regardez où se situait notre taux d'inflation, où se situaient les taux d'intérêt, comment le PIB déclinait, la fréquence des récessions, comment nous subissions la « stagflation » qui a

révélé les failles profondes de la philosophie keynésienne. Puis un dirigeant est arrivé, a réduit les impôts et libéré un grand nombre d'industries grâce à la déréglementation et l'Amérique a pu alors connaître une renaissance, qui nous a pratiquement portés au cours des vingt-cinq dernières années ou plus. Nous avons eu essentiellement une spirale ascendante de croissance et de progrès. Malheureusement, plus récemment, nous avons reculé à nouveau ; au moins de deux marches plus bas. Premièrement, sous ... eh bien, je pourrais blâmer chacun de ces présidents et politiciens, et Reagan n'a pas été parfait à de nombreux égards non plus, mais plus récemment, Bush a vraiment accéléré ce repli, et maintenant Obama l'aggrave, davantage que n'importe quel autre président ne l'a jamais fait auparavant.

Mais, vous savez, je suis un entrepreneur et je suis un optimiste. Je pense qu'il est possible d'inverser cette tendance. Je ne pense pas que nous sommes encore dans un déclin irréversible, mais je pense que nous allons devoir procéder à quelques changements sérieux assez rapidement. Nous allons à la faillite, c'est sûr. Sauf si nous sommes prêts à prendre cela au sérieux et réagir, sans augmenter les impôts et sans étouffer l'entreprise « Amérique ». Si nous ne sommes pas prêts à faire face à cela, alors le recul est inévitable. Mais je suis encore optimiste !

Palmer : Pensez-vous que le capitalisme génère le conformisme ? Ou crée-t-il un espace pour la diversité ? Je pense à des gens qui aiment la nourriture casher ou halal ou aux minorités religieuses, culturelles ou sexuelles...

Mackey : Vous avez presque répondu à la question en étant en mesure d'énumérer ces éléments. Le capitalisme c'est finalement des personnes coopérant ensemble pour créer de la valeur pour d'autres, comme pour elles-mêmes. C'est ça le capitalisme. Il y a bien sûr un élément d'intérêt personnel aussi. La clé est d'être capable de créer de la valeur à travers la coopération et de faire cela à la fois pour soi et pour les autres. Et cela crée la diversité des efforts productifs, car les êtres humains sont très divers du point de vue de leurs besoins et de leurs désirs. Le capitalisme, par la coopération à travers le marché, vise à satisfaire ces besoins et désirs. Cela crée un espace formidable pour l'individualité. Si vous vivez dans une société autoritaire, certains groupes d'intérêts spéciaux, que cela soit une

hiérarchie religieuse, des intellectuels universitaires ou un groupe de fanatiques qui pensent qu'ils savent ce qui est mieux pour tout le monde, peuvent imposer leurs valeurs à tout le monde. Ils dictent aux autres leur conduite. Dans une société capitaliste, vous avez beaucoup plus d'espace pour l'individualité. Dans une société capitaliste, il y a de la place pour que des milliards de fleurs poussent et s'épanouissent, tout simplement parce que l'épanouissement humain est en définitive le but ou le parachèvement du capitalisme, sa plus grande création.

Palmer : Quelle est votre vision d'un futur juste, entreprenant et prospère ?

Mackey : Je voudrais d'abord que les défenseurs du capitalisme commencent à comprendre que la stratégie qu'ils ont utilisée a vraiment joué en faveur de leurs adversaires. Ils ont concédé à ces derniers une supériorité morale et ils ont permis aux ennemis du capitalisme de le dépeindre comme un système exploiteur, cupide, égoïste qui crée des inégalités, exploite les travailleurs, frustre les consommateurs et détruit l'environnement tout en érodant les communautés. Les défenseurs du capitalisme ne savent pas comment répondre à cela parce qu'ils ont déjà concédé trop de terrain à la critique du capitalisme. Au lieu de cela, ils doivent s'éloigner de leur obsession de l'intérêt personnel et commencer à voir la valeur que le capitalisme crée, non seulement pour les investisseurs, mais la valeur qu'il crée pour tous les gens qui échangent avec les entreprises : il crée de la valeur pour les clients, il crée de la valeur pour les travailleurs, il crée de la valeur pour les fournisseurs, il crée de la valeur pour la société dans son ensemble, il crée de la valeur pour les États. Car où serait notre État sans un secteur privé solide qui crée des emplois, des revenus et des richesses qu'il peut ensuite taxer ? Non pas que je sois toujours ravi de cela, bien sûr.

Le capitalisme est une source de valeur. C'est le véhicule le plus étonnant de coopération sociale qui ait jamais existé. Et c'est l'histoire que nous devons relater. Nous devons changer de récit. Du point de vue éthique, nous devons changer le récit du capitalisme, pour montrer que le capitalisme, c'est de la création de valeur partagée, non pas pour quelques-uns, mais pour tous. Si les gens pouvaient voir cela de la façon dont je le vois, ils aimeraient le capitalisme de la façon dont je l'aime.

Palmer : Je vous remercie de m'avoir accordé votre temps.

Mackey : Tout le plaisir était pour moi, Tom.

La liberté et la dignité expliquent le monde moderne

Deirdre N. McCloskey

Dans cet essai, l'historienne de l'économie et critique sociale Deirdre McCloskey soutient que la croissance du capitalisme moderne et le monde qu'elle a permis ne peuvent être expliqués de manière adéquate par des « facteurs matériels », comme des générations d'historiens ont cherché à le faire. C'est un changement dans la façon dont les gens pensaient les affaires, l'échange, l'innovation et le profit qui a créé le capitalisme moderne et libéré les femmes, les homosexuels, les dissidents religieux, et les masses précédemment opprimées dont la vie était cruelle, dure et courte avant l'invention et la commercialisation de l'agriculture et de la médecine modernes, mais aussi de l'électricité et des autres accessoires de la vie capitaliste moderne.

Deirdre N. McCloskey est professeur d'économie, d'histoire, d'anglais, et de communication à l'Université de l'Illinois à Chicago. Elle est l'auteur de treize livres sur l'économie, l'histoire économique, les statistiques, la rhétorique et la littérature, ainsi que de ses mémoires, Crossing. Elle a été co-éditeur du Journal of Economic History et a beaucoup publié dans des revues universitaires. Son dernier livre, est Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World [La dignité bourgeoise : pourquoi l'économie ne peut pas expliquer le monde moderne].

C'est un changement dans manière dont les gens honoraient les marchés et l'innovation qui a causé la révolution industrielle, pour donner le monde moderne. L'ancienne sagesse conformiste, en revanche, ne laisse pas de place aux attitudes en faveur du commerce et de l'innovation, et pas de place pour la pensée libérale. Le vieux récit matérialiste affirme que la révolution industrielle provient de causes matérielles, de l'investissement ou du vol, de taux d'épargne plus élevés ou de l'impérialisme. Vous avez entendu cela : « L'Europe est riche en raison de ses empires », « Les États-Unis ont été construits sur le dos des esclaves », « la Chine devient riche grâce au commerce ».

Mais si la révolution industrielle avait été provoquée plutôt par des changements dans la façon dont les gens *pensaient*,

et surtout dans la façon dont ils se pensaient les uns les autres ? Supposons que des moteurs à vapeur et les ordinateurs soient provenus d'un *honneur* tout nouveau rendu aux innovateurs, et non pas d'un empilement de briques ou de cadavres africains ?

Les économistes et les historiens commencent à réaliser qu'il a fallu beaucoup, beaucoup plus que le vol ou l'accumulation de capital pour initier la révolution industrielle : il a fallu un grand changement dans la façon dont les Occidentaux pensaient le commerce et l'innovation. Les gens ont dû commencer à aimer la « destruction créatrice », c'est à dire l'idée nouvelle qui remplace l'ancienne. C'est comme en musique. Un nouveau groupe a une nouvelle idée dans la musique rock, qui remplace l'ancienne si suffisamment de gens adoptent librement la nouvelle. Si la musique ancienne est jugée moins bonne, elle est « détruite » par la créativité. De la même manière, les lampes électriques ont « détruit » les lampes à pétrole, et les ordinateurs ont « détruit » les machines à écrire. Pour notre bien.

L'histoire correcte est la suivante. Jusqu'à ce que les Hollandais, vers 1600, ou les Anglais, vers 1700, changent leur façon de penser, l'honneur ne se concevait que de deux façons : en étant soldat ou en étant prêtre, au château ou à l'église. Les gens qui, simplement, achetaient et vendaient des choses pour gagner leur vie, ou qui innovaient, étaient méprisés comme des tricheurs, des pécheurs. Un géôlier autour de 1200 rejetait les demandes de miséricorde d'un homme riche : « Allons, Maître Arnaud Teisseire, vous avez croupi dans une telle opulence ! *Comment* pourriez-vous ne pas être pécheur ? ».

En 1800, le revenu moyen par personne et par jour sur toute la planète était, en pouvoir d'achat actuel, entre 1 et 5 dollars, disons une moyenne de 3 dollars par jour. Imaginez-vous vivre aujourd'hui à Rio, Johannesburg ou Athènes avec 3 dollars par jour. (Certaines personnes vivent avec cela dans ces villes, même maintenant.) Cela fait trois quarts d'un cappuccino chez Starbucks. C'était, et c'est toujours, consternant.

Puis quelque chose a changé. En Hollande, puis en Angleterre. Les révolutions et les réformes en Europe, de 1517 à 1789, ont donné la parole aux gens ordinaires, en dehors des évêques et des aristocrates. Les européens, puis d'autres, en sont venus à *admirer* des entrepreneurs comme Benjamin Franklin, Andrew Carnegie ou encore Bill Gates. La classe moyenne a

commencé à être considérée comme *bonne*, et a commencé à être autorisée à faire le bien, et à le faire bien. Les gens ont alors signé une sorte de « contrat de classe moyenne » qui allait ainsi caractériser des régions désormais riches comme la Grande-Bretagne, la Suède ou Hong Kong : « Permettez-moi d'innover et de faire beaucoup d'argent à court terme grâce à l'innovation, et sur le long terme je vais *vous* rendre riche ».

Et c'est ce qui s'est passé. À partir des années 1700 avec le paratonnerre de Franklin et le moteur à vapeur de Watt, allant encore plus loin dans les années 1800, et toujours plus loin dans les années 2000, l'occident, qui pendant des siècles avait pris du retard sur la Chine et l'Islam, est devenu incroyablement innovateur.

Donnez dignité et liberté à la classe moyenne pour la première fois dans l'histoire humaine et voici ce que vous obtenez : la machine à vapeur, le métier à tisser mécanique, la chaîne d'assemblage, l'orchestre symphonique, le chemin de fer, la société anonyme, l'abolitionnisme, l'imprimerie à vapeur, le papier bon marché, l'alphabétisation à grande échelle, l'acier bon marché, le verre de vitre bon marché, l'université moderne, le journal moderne, l'eau potable, le béton armé, le mouvement des femmes, la lumière électrique, l'ascenseur, l'automobile, le pétrole, les vacances au parc de Yellowstone, les plastiques, un demi-million de nouveaux livres en langue anglaise par an, le maïs hybride, la pénicilline, l'avion, l'air propre en ville, les droits civiques, la chirurgie à cœur ouvert, et l'ordinateur.

Le résultat a été que, chose unique dans l'histoire, des gens ordinaires, et surtout les plus pauvres, ont vu leur situation grandement s'améliorer – rappelons-nous ce « contrat de la classe moyenne ». Les cinq pour cent des Américains les plus pauvres sont maintenant à peu près aussi bien nantis en termes de climatisation et d'automobile que les cinq pour cent d'Indiens les plus riches.

Aujourd'hui nous voyons le même mouvement se dérouler en Chine et en Inde, soit près de 40 pour cent de la population mondiale. La grande histoire économique de notre époque n'est pas la grande récession de 2007-09 - aussi désagréable qu'elle ait pu être. La grande histoire économique c'est que les Chinois en 1978, puis les Indiens en 1991 ont adopté des idées libérales dans leurs économies, et ont embrassé

la destruction créatrice. Désormais, la quantité de biens et services par personne chez eux quadruple à chaque génération.

A présent, dans les nombreux endroits de la planète qui ont adopté la liberté et la dignité de la classe moyenne, la personne moyenne génère et consomme plus de 100 dollars par jour. Rappelez-vous : il y a deux siècles c'était 3 dollars par jour, sur la même échelle de prix. Et cela ne tient pas compte de la grande amélioration de la qualité de beaucoup de choses, des lumières électriques aux antibiotiques. Les jeunes au Japon et en Norvège et en Italie sont, et encore selon des mesures conservatrices, environ trente fois mieux lotis du point de vue des conditions matérielles que leurs arrière-arrière-arrière-arrière-grands parents. Tous les autres « sauts » dans le monde moderne (plus de démocratie, la libération des femmes, l'amélioration de l'espérance de vie, une meilleure éducation, le développement spirituel, l'explosion artistique...) sont fermement attachés à ce *Grand Fait* de l'histoire moderne, l'augmentation par un facteur de 2900 pour cent en matière d'alimentation, d'éducation et de voyages.

Ce *Grand Fait* sans précédent est si important qu'il est impossible de le voir comme provenant de causes routinières telles que le commerce, l'exploitation, l'investissement ou l'impérialisme. C'est ce que les économistes sont bons à expliquer : la routine. Pourtant, toutes les routines avaient eu lieu à grande échelle en Chine et dans l'Empire ottoman, à Rome et en Asie du Sud. L'esclavage était commun au Moyen-Orient, le commerce était très développé en Inde, l'investissement en canaux et routes dans l'empire romain ou en Chine était immense. Pourtant, aucun *Grand Fait* ne s'était matérialisé. Il doit y avoir quelque chose de profondément erroné dans les explications économiques habituelles.

En d'autres termes, il est faux de se reposer exclusivement sur le matérialisme économique pour expliquer le monde moderne, que ce soit le matérialisme historique de gauche, ou l'économisme de droite. Le tour de magie est venu des idées de dignité et de liberté humaine. Comme l'historien économique Joel Mokyr l'a écrit : « le changement économique, à toutes les époques, dépend, bien davantage que ce que la plupart des économistes ne le pensent, de ce que les gens croient ». Les changements matériels gigantesques ont été un résultat et non pas la cause. Ce sont les idées, ou la « rhétorique

», qui ont été la cause de notre enrichissement, et avec lui, de nos libertés modernes.

La concurrence et la coopération

David Boaz

Dans cet essai, David Boaz, analyste et directeur de think tank, montre la relation entre concurrence et coopération, qui sont souvent présentées comme exclusives l'une de l'autre (une société serait organisée selon un principe ou l'autre). Au contraire, comme Boaz l'explique, dans les ordres économiques capitalistes les gens se font concurrence afin de coopérer avec les autres.

*David Boaz est le vice-président exécutif de l'Institut Cato et un conseiller pour Students For Liberty. Il est l'auteur de *Libertarianism: A Primer* et a édité quinze autres livres, dont *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao Tzu to Milton Friedman*. Il a écrit pour des journaux comme le *New York Times*, le *Wall Street Journal* et le *Washington Post*. David Boaz est un commentateur régulier à la télévision et à la radio, et blogue sur Cato@Liberty, The Guardian, The Australian, et l'Encyclopedia Britannica.*

Les défenseurs du processus de marché soulignent souvent les avantages de la concurrence. **Le processus concurrentiel permet de constamment tester, expérimenter et adapter, en réponse à des situations changeantes. Il incite en permanence les entreprises à rester sur leurs gardes pour servir les consommateurs.** Que cela soit sur le plan analytique ou empirique, nous voyons que les systèmes concurrentiels produisent de meilleurs résultats que les systèmes centralisés ou le monopole. C'est pourquoi, dans les livres, les articles de journaux et les apparitions télévisées, les défenseurs du libre marché soulignent l'importance du marché concurrentiel et s'opposent aux restrictions à la concurrence.

Mais trop de gens écoutent les louanges de la *concurrence* et entendent ensuite des qualificatifs comme « effrénée », « dommageable », « meurtrière ». Ils se demandent si la coopération ne serait pas meilleure qu'une telle attitude « antagoniste » envers le monde. L'investisseur milliardaire George Soros, par exemple, a pu écrire dans la revue *Atlantic Monthly*, « Une situation avec trop de concurrence et trop peu de coopération peut causer des injustices intolérables ainsi que de l'instabilité ». Il poursuit en disant que ce qu'il « signifie

principalement [...] est que la coopération est autant une partie du système que la concurrence, et le slogan de la ‘survie du plus fort’ déforme ce fait ».

Il faut observer que l’expression « survie du plus fort » est rarement utilisée par les défenseurs de la liberté et du libre marché. Elle a été inventée pour décrire le processus d’évolution biologique et se réfère à la survie des caractéristiques qui étaient les mieux adaptées à l’environnement ; elle peut être applicable à la concurrence des entreprises sur le marché, mais elle n’est certainement jamais entendue comme impliquant la survie des individus les plus forts dans un système capitaliste. Ce ne sont pas les défenseurs, mais les ennemis du processus de marché qui utilisent le terme de « survie du plus fort » pour décrire la concurrence économique.

Il faut clairement préciser que ceux qui disent que les êtres humains « sont faits pour la coopération et non la concurrence » échouent à reconnaître que le marché est en réalité de la coopération. En effet, comme cela est discuté ci-après, le marché, ce sont les gens qui se concurrencent pour coopérer.

Individualisme et Communauté

De même, les adversaires du libéralisme classique ont été prompts à accuser les libéraux de favoriser l’individualisme « atomistique », dans lequel chaque personne serait une espèce d’île, sortant de son isolement uniquement pour assouvir son propre profit et sans aucun égard pour les besoins ou les désirs des autres. E.J. Dionne Jr., du *Washington Post* a écrit que les libéraux modernes croient que « les individus viennent au monde comme des adultes entièrement formés qui doivent être tenus responsable de leurs actions à partir du moment de leur naissance ». Le chroniqueur Charles Krauthammer, écrivait dans une revue de l’ouvrage Charles Murray *What it means to be a libertarian* (« Ce que signifie être un libéral ») que jusqu’à ce que Murray n’émerge, la vision libérale était celle d’une « course entre individualistes féroces, chacun vivant dans une cabane de montagne entourée d’une clôture de barbelés avec un panneau ‘Entrée interdite’ ». Que Krauthammer ait pu omettre d’ajouter « chacun armé jusqu’aux dents » reste un mystère !

Bien sûr, personne ne croit réellement en l’espèce « d’individualisme atomistique » que les professeurs et les

intellectuels aiment railler. Nous vivons en réalité ensemble et travaillons en groupe. Comment peut-on être un individu « atomistique » dans notre société moderne et complexe ? Voilà qui n'est pas clair. Cela signifie-t-il manger uniquement ce que l'on cultive soi-même ? Ne porter que les vêtements que l'on se confectionne soi-même ? Ne vivre que dans une maison que l'on se construit soi-même ? Ne se limiter qu'aux médicaments naturels que l'on extrait soi-même des plantes ? Certains critiques du capitalisme ou les défenseurs du « retour à la nature » (comme Unabomber ou Al Gore, s'il croit vraiment ce qu'il écrit dans *Urgence planète Terre*) pourraient approuver un tel projet. Mais rares sont les libéraux qui souhaitent déménager sur une île déserte et renoncer aux avantages de ce qu'Adam Smith appelait la Grande Société, une société complexe et productive rendue possible par l'interaction sociale. On aurait pu penser, par conséquent, que des journalistes intelligents allaient faire un petit *break*, relire les lignes qu'ils avaient tapées et se dire : « je dois avoir déformé cette position. Je devrais retourner lire les écrivains libéraux ».

À notre époque, ce canard sur l'isolation et l'atomisme s'est révélé très dommageable pour les défenseurs du processus de marché. Nous devons dire clairement que nous sommes d'accord avec George Soros sur le fait que « la coopération fait autant partie du système que la concurrence ». En fait, nous considérons que la coopération est tellement essentielle à l'épanouissement humain que nous ne voulons pas seulement discuter d'elle, mais nous voulons créer des institutions sociales qui la rendent possible. Et c'est le but des droits de propriété, du « gouvernement limité », et de l'état de droit.

Dans une société libre, les individus jouissent de leurs droits naturels imprescriptibles et doivent vivre avec l'obligation générale de respecter les droits des autres individus. Nos autres obligations sont celles que nous choisissons d'assumer par contrat. Ce n'est pas seulement une coïncidence si une société fondée sur les droits à la vie, à la liberté et à la propriété, produit aussi la paix sociale et le bien-être matériel. Comme John Locke, David Hume, et d'autres philosophes libéraux classiques l'ont démontré, nous avons besoin d'un système de droits pour produire de la coopération sociale, sans laquelle les gens ne pourraient pas réaliser grand' chose. Hume écrivait dans son *Traité de la nature humaine* que la condition humaine se

caractérisait essentiellement par (1) notre intérêt personnel, (2) notre générosité nécessairement limitée envers les autres, et (3) la rareté des ressources disponibles pour répondre à nos besoins. En raison de ces conditions, il nous est nécessaire de coopérer avec les autres et d'avoir des règles de justice, notamment en matière de propriété et d'échange pour définir comment nous pouvons, précisément, coopérer. Ces règles établissent qui a le droit de décider comment utiliser telle propriété particulière. En l'absence de droits de propriété bien définis, nous serions confrontés à un conflit permanent sur cette question. C'est notre accord sur les droits de propriété qui nous permet d'entreprendre les tâches sociales complexes de la coopération et de la coordination, par lesquelles nous atteignons nos buts.

Il serait bien sûr sympathique que l'amour puisse accomplir cette tâche, sans cet accent mis sur l'intérêt personnel et les droits individuels, et de nombreux adversaires du libéralisme ont effectivement offert une vision attrayante de la société fondée sur la bienveillance universelle. Mais comme l'a souligné Adam Smith, « dans une société civilisée, [l'homme] a besoin à tout instant de l'assistance et du concours d'une multitude d'hommes », mais dans toute sa vie il ne pourrait jamais se lier d'amitié qu'avec une petite fraction du nombre de personnes avec qui il a besoin de coopérer. Si l'on dépendait entièrement de la bienveillance pour générer la coopération, nous ne pourrions tout simplement pas accomplir des tâches complexes. Le recours à l'intérêt personnel d'autres personnes, dans un système de droits de propriété bien définis et de libre échange, est la seule façon d'organiser une société au degré de complexité supérieur à celui d'un petit village.

La société civile

Nous voulons nous associer à d'autres pour atteindre des fins « instrumentales » telles que produire davantage de nourriture, échanger des biens, développer des technologies nouvelles, mais aussi parce que nous nous éprouvons un besoin humain profond de connexité, d'amour, d'amitié et de communauté. Les associations que nous formons avec les autres constituent ce que nous appelons la société civile. Ces associations peuvent prendre une étonnante variété de formes (familles, paroisses, écoles, clubs, sociétés fraternelles, associations de copropriétaires, groupes de quartier, ainsi que les

multiples formes qui peuplent la *société marchande*, comme les partenariats, les sociétés, les syndicats, et associations professionnelles. Toutes ces associations servent les besoins humains de différentes manières. La société civile peut être globalement définie comme l'ensemble des associations naturelles et volontaires dans la société.

Certains analystes font la distinction entre les organisations commerciales et celles à but non lucratif, soutenant que les entreprises font partie du marché, et non de la société civile. Mais je suis la tradition selon laquelle la distinction réelle se situe entre les associations qui ont une origine coercitive (l'État) et celles qui sont naturelles ou volontaires (tout le reste). Qu'une association particulière soit établie pour dégager un profit ou pour atteindre d'autres fins, la caractéristique principale est que notre participation y est volontairement choisie.

Avec toute la confusion contemporaine autour de la société civile et de « l'objectif national », nous devrions nous rappeler l'idée de Friedrich Hayek selon laquelle les associations au sein de la société civile sont créées pour atteindre un but particulier, mais que la société civile dans son ensemble n'a aucun but unique : elle est le résultat non planifié, et émergent spontanément, de toutes ces associations qui, elles, ont un but.

Le marché en tant que coopération

Le marché est un élément essentiel de la société civile. Le marché découle de deux faits : premièrement, que les êtres humains peuvent accomplir davantage en coopération avec les autres qu'individuellement et, deuxièmement, que nous sommes capables de reconnaître ce premier fait. Si nous étions une espèce pour laquelle la coopération n'est pas davantage productive que le travail isolé, ou si nous étions incapables de discerner les avantages de la coopération, alors nous resterions isolés et « atomistiques ». Mais il y a pire que cela, comme Ludwig von Mises l'a bien expliqué : « Chaque homme aurait été forcé de considérer tous les autres hommes comme ses ennemis ; son avidité pour la satisfaction de ses appétits l'aurait mené à un implacable conflit avec tous ses voisins ».

Sans la possibilité d'un bénéfice mutuel provenant de la coopération et de la division du travail, ni les sentiments de

sympathie ou d'amitié, ni l'ordre du marché lui-même ne pourraient émerger.

À travers le système de marché des particuliers et des entreprises sont en concurrence pour mieux coopérer. General Motors et Toyota sont en concurrence pour coopérer avec moi dans la réalisation de mon objectif de transport. AT & T et MCI sont en concurrence pour coopérer avec moi dans la réalisation de mon objectif de communication avec les autres. Et ils se font concurrence de façon si agressive pour mon entreprise que j'ai coopéré avec une autre firme de communication qui me donne une certaine tranquillité d'esprit grâce à un répondeur.

Les détracteurs des marchés se plaignent souvent du fait que le capitalisme encourage et récompense l'intérêt personnel. En fait, les gens poursuivent leur intérêt personnel dans n'importe quel système politique. Les marchés canalisent leur intérêt personnel dans des directions socialement bénéfiques. Dans un marché libre, les gens réalisent leurs objectifs propres en découvrant ce que les autres veulent et en essayant de le leur offrir. Cela peut signifier plusieurs personnes qui travaillent ensemble pour construire un filet de pêche ou une route. Dans une économie plus complexe, cela signifie la recherche de son profit personnel en offrant des biens ou des services qui satisfont les besoins ou les désirs des autres. Les travailleurs et les entrepreneurs qui satisfont au mieux ces besoins seront récompensés ; et les autres se rendront bientôt compte de leur retard et seront encouragés à copier leurs concurrents qui réussissent ou à essayer une nouvelle approche.

Toutes les organisations économiques différentes que nous voyons sur un marché représentent en réalité des expériences variées pour trouver de meilleurs moyens de coopérer dans le but d'atteindre des objectifs communs. Un système de droits de propriété, l'état de droit et un État limité permettent un potentiel maximum pour que les gens expérimentent de nouvelles formes de coopération. Le développement de la société anonyme a permis que des opérations économiques soient entreprises de manière plus vaste que ce qu'elles ne le seraient avec des individus ou de simples partenariats.

Des organisations telles que les associations de copropriétaires, les fonds mutuels, les compagnies d'assurance,

les banques, les coopératives et autres, constituent des tentatives pour résoudre des problèmes économiques particuliers grâce à de nouvelles formes d'association. On s'est rendu compte que certaines de ces formes sont inefficaces ; de nombreux conglomérats industriels dans les années 1960, par exemple, se sont avérés être ingérables et leurs actionnaires ont perdu de l'argent. Le feedback rapide du processus de marché offre des incitations pour que les formes d'organisation qui marchent soient copiées et que celles qui ne marchent pas soient évitées.

La coopération *fait* autant partie du capitalisme que la concurrence. Les deux sont des éléments essentiels du simple « système de la liberté naturelle », et la plupart d'entre nous consacrons bien davantage de notre temps à coopérer avec des partenaires, des collègues, des fournisseurs et des clients, qu'à nous faire concurrence.

La vie serait en effet désagréable, cruelle et brève si elle était solitaire. Heureusement pour nous tous, dans la société capitaliste, ce n'est pas le cas.

Médecine à but lucratif et incitation à la compassion

Tom G. Palmer

Dans cet essai, l'éditeur de ce volume offre une réflexion personnelle fondée sur son expérience du traitement de la douleur. Elle n'est pas proposée comme une doctrine générale, ni une contribution aux sciences sociales. C'est une tentative de clarification de la relation entre les entreprises commerciales et la compassion.

La médecine à but lucratif doit réellement être une chose terrible et immorale. Après tout, j'entends en permanence des attaques à son égard. Et au moment où j'écris ces lignes, j'écoute une attaque acerbe contre les hôpitaux privés sur les ondes de la *Canadian Broadcasting Corporation*. Beaucoup de gens disent que lorsque les médecins, les infirmières et les administrateurs d'hôpitaux se soucient seulement de leurs revenus, la compassion est remplacée par l'égoïsme. Mais j'ai eu l'occasion de jeter un nouveau regard sur la question lorsque je me suis retrouvé à devoir aller dans deux hôpitaux, un public et l'autre privé, pour soulager une affection douloureuse et invalidante.

J'ai récemment souffert d'une rupture de disque qui me causait des douleurs d'une intensité que je n'avais jamais imaginé possible. J'ai consulté un spécialiste d'un hôpital privé local, et il a pu m'obtenir une IRM (imagerie par résonance magnétique) en une heure dans une clinique privée de radiologie tout proche. Puis il m'a planifié une injection épidurale afin de réduire l'inflammation des nerfs dans la colonne vertébrale, qui était la source des douleurs. Je souffrais tant que je pouvais à peine bouger. Le centre anti-douleur de l'hôpital privé où je me suis rendu était administré par des médecins et des infirmières qui ont été d'une extraordinaire gentillesse à mon égard et m'ont traité avec douceur. Après que l'infirmière a veillé à ce que j'aie compris la procédure et que je puisse comprendre toutes les instructions, le médecin qui administrait l'injection épidurale s'est présenté, a expliqué chaque étape, et a ensuite procédé à

l'injection avec un professionnalisme remarquable et le souci manifeste de mon bien-être.

Quelques semaines plus tard. Mon état, bien que toujours douloureux et invalidant, s'était grandement amélioré. Mon médecin m'a alors recommandé une autre injection épidurale pour finir de récupérer. Malheureusement, le centre anti-douleur de l'hôpital privé était plein pendant trois semaines. Je ne voulais pas attendre aussi longtemps et ai appelé d'autres hôpitaux de la zone. Un hôpital public très connu et très coté pouvait me recevoir dans les deux jours. J'ai donc pris rendez-vous avec soulagement.

Quand je suis arrivé à l'hôpital public, j'ai d'abord parlé avec quelques dames et messieurs à la retraite très serviables qui portaient des uniformes de bénévoles. Ils étaient visiblement des gens bienveillants, comme on pouvait s'y attendre dans un hôpital public. Puis j'ai boitillé avec ma canne vers le centre anti-douleur où je me suis fait enregistrer au bureau des entrées. Une infirmière est sortie, a appelé mon nom et après que je me suis identifié, s'est assise à côté de moi dans le hall. L'entrevue a eu lieu alors que j'étais entouré de personnes étrangères. Heureusement, il n'y avait pas de questions embarrassantes. J'ai remarqué que les autres infirmières s'adressaient aux patients en leur donnant des ordres. Une infirmière dit à une dame qui était clairement dans un état de douleurs intenses de s'asseoir sur une autre chaise et après que la patiente lui a dit qu'elle était plus à l'aise là où elle était assise avant, l'infirmière a montré du doigt l'autre chaise et dit : « Non. Asseyez-vous là ! ». Quand cette même infirmière m'a approché, je pense que mon regard lui a fait comprendre que je n'avais aucune intention d'être traité comme un candidat à l'école de l'obéissance. Sans un mot, elle a montré du doigt la salle d'examen, où je suis entré.

Le médecin est entré. Aucune présentation. Aucun nom. Pas de main à serrer. Il a regardé mon dossier, bredouillé à lui-même, et m'a dit de m'asseoir sur le lit, de descendre mon pantalon et de relever ma chemise. Je lui ai dit que la procédure avait été effectuée auparavant couché sur le côté, et que cette position était plus confortable, puisque m'asseoir était très douloureux. Il me répondit qu'il me préférerait assis. Je lui rétorquai que je préférerais me coucher sur le côté. Il répliqua que la position assise permettait un meilleur accès, ce qui était au moins une raison qui répondait à mes intérêts ainsi qu'aux siens ;

j'ai donc obtempéré. Ensuite, contrairement au médecin de l'hôpital privé, il enfonça l'aiguille et injecta le médicament avec une violence si surprenante qu'il me fit hurler de douleur, contrairement à mon expérience précédente. Puis il enleva l'aiguille, écrivit une note dans son dossier, et disparut. L'infirmière me remit une feuille de papier et me montra la sortie. J'ai payé et je suis parti.

Profit et compassion

Cet échantillon d'expériences est trop petit pour comparer la médecine privée et la médecine publique. Mais cela peut suggérer quelque chose quant à la recherche du profit et sa relation à la compassion. Ce n'est pas que seuls les hôpitaux privés attirent les personnels capables de bonté et de compassion, puisque les personnes âgées bénévoles à l'hôpital public étaient sûrement capables de bonté et de compassion. Mais je ne peux pas m'empêcher de penser que les médecins et les infirmières qui travaillent dans un centre anti-douleur privé dans un hôpital privé ont une *incitation* à exercer leur compassion au travail. Après tout, si j'ai désormais besoin d'un autre traitement ou si on me demande une recommandation, je vais penser instantanément à l'hôpital privé. Mais je ne retournerai jamais, ni ne recommanderai, l'hôpital public, et je pense que je sais pourquoi : les médecins et les infirmières n'y avaient aucune raison de vouloir que je revienne. Et maintenant je comprends aussi pourquoi l'hôpital public pouvait me recevoir si rapidement : je doute qu'ils aient de nombreux patients qui revenaient.

L'expérience ne suggère pas que les profits sont une condition nécessaire, voire suffisante pour la compassion, la bienveillance, ou la courtoisie. Je travaille dans un organisme à but non lucratif, qui dépend du soutien constant d'un ensemble important de donateurs. Si je devais manquer de remplir mes obligations fiduciaires à leur égard, ils cesseraient de soutenir mon travail. Il se trouve que mes collègues et moi travaillons dans cet organisme parce que nous partageons les mêmes préoccupations que les donateurs, de sorte que le dispositif fonctionne de manière harmonieuse. Mais quand les donateurs, les employés, et les « clients » (que cela soient les gens dans la douleur, les journalistes et les formateurs ayant besoin d'informations et d'avis en termes d'analyse) ne partagent pas

tous les mêmes valeurs ou objectifs, comme c'est le cas dans un hôpital public (à but non lucratif donc), la motivation du profit agit puissamment pour harmoniser ces objectifs.

Les profits réalisés dans le cadre de droits juridiques bien définis et appliqués (par opposition aux profits qui reviennent à un voleur génial) peuvent fournir le socle non pas de la froideur, mais de la compassion. La recherche du profit exige que le médecin considère l'intérêt du patient en se mettant lui-même dans la position du patient, pour imaginer sa souffrance et ainsi éprouver de la compassion. Dans une économie de libre marché, la recherche du profit est peut-être un autre nom pour l'incitation à la compassion.

Partie II :

**Interaction volontaire
et intérêt personnel**

Le paradoxe de la morale

Mao Yushi

Dans cet essai, l'économiste, intellectuel, et entrepreneur social chinois Mao Yushi (茅于軾) explique le rôle joué par les marchés dans la réalisation de la coopération et de l'harmonie. Il révèle les avantages de la recherche des prix bas et des profits par ceux qui participent à l'échange, en mettant en contraste ces comportements « égoïstes » avec les fantasmes avancés par les détracteurs du capitalisme. Il puise ses exemples à la fois dans l'héritage littéraire de la Chine et dans ses expériences personnelles (et celles de millions d'autres Chinois) durant l'expérimentation désastreuse de l'abolition du capitalisme en Chine.

Mao Yushi est fondateur et président de l'Institut Unirule, basé à Pékin. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages et de nombreux articles scientifiques et « grand public », a enseigné l'économie dans un certain nombre d'universités, créé quelques-uns des tout premiers organismes de bienfaisance non-étatiques et organisations indépendantes d'entraide en Chine, et est célèbre pour être un héraut courageux de la liberté. Dans les années 1950 il a été puni de travail forcé, d'exil, de « ré-éducation » et presque de famine pour avoir dit : « Si nous n'avons nulle part où acheter du porc, alors les prix du porc devraient augmenter », et « Si le président Mao veut rencontrer un scientifique, qui devrait rendre visite à qui ? ». Et en 2011, juste avant que la version originale de ce livre ne parte sous presse, à l'âge de 82 ans, il a écrit un essai qui a été publié sur Caixin Online appelé « Rendre à Mao Tsé-toung une forme humaine » (把毛泽东还原成人). Cet essai lui a valu de nombreuses menaces de mort et a renforcé sa réputation en tant que voix de l'honnêteté et de la justice. Mao Yushi est l'une des grandes figures libérales dans le monde contemporain et a travaillé sans relâche pour apporter des idées libérales et l'expérience de la liberté au peuple de Chine et au reste du monde.

Conflit d'intérêts au pays des Gentilshommes

Entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, l'écrivain chinois Li Ruzhen publia un roman intitulé *Fleurs dans le miroir*. Le livre conte l'histoire de Tang Ao, qui, du fait d'un revers de carrière, suit son beau-frère à l'étranger. Pendant le voyage, il visite plusieurs pays différents et y découvre des vues et des sonorités

fantastiques et exotiques. Le premier pays que les deux compagnons visitent est « Le pays des Gentilshommes ».

Tous les habitants du pays des Gentilshommes souffrent volontairement afin d'assurer l'avantage d'autrui. Le onzième chapitre du roman décrit un huissier de justice (Li Ruzhen utilise ici intentionnellement le personnage chinois tel qu'il était compris dans la Chine ancienne, où les huissiers avaient des privilèges spéciaux et intimidaient souvent les gens ordinaires) qui se trouve dans la situation suivante alors qu'il achète des marchandises :

L'huissier de justice, après avoir examiné une poignée de produits, dit au vendeur, « Mon ami, vous avez une marchandise de très haute qualité, mais votre prix est trop bas. Comment puis-je être à l'aise alors que je profite de vous ? Si vous n'augmentez pas le prix, alors vous allez nous empêcher d'échanger ».

Le vendeur répondit : « Venir à mon atelier est une faveur pour moi. Il y a un adage qui dit que le vendeur demande un prix qui touche le ciel et que l'acheteur y répond avec un prix qui touche terre. Mon prix touche le ciel, mais vous voulez toujours que je le relève. Il est difficile pour moi d'accepter. Il est préférable que vous alliez rendre visite à un autre magasin pour acheter des marchandises ».

L'huissier de justice, après avoir entendu la réponse du vendeur, répondit : « Vous avez donné un prix faible à ces biens de haute qualité. Cela ne signifiera-t-il pas une perte pour vous ? Nous devons agir sans tromperie et avec équanimité. Ne peut-on dire que nous avons tous un boulier [NDT : calculatrice de l'époque] incorporé en nous ? ». Après que les deux hommes se furent querellés quelques instants, le vendeur continua à insister pour que le prix ne soit pas relevé, tandis que l'huissier de justice, dans un accès de colère, n'achetait que la moitié des biens qu'il avait initialement l'intention d'acheter. Alors qu'il était sur le point de prendre congé, le vendeur lui barra le chemin. À ce stade, deux vieillards apparurent et, après avoir évalué la situation, réglèrent le problème de la transaction en ordonnant à l'huissier de justice de prendre quatre vingt pour cent des marchandises et de partir.

Le livre décrit ensuite une autre transaction dans laquelle l'acheteur pense que le prix demandé pour la

marchandise est trop faible car la qualité est élevée, tandis que le vendeur insiste en disant que les marchandises manquent de fraîcheur et doivent être considérées comme de qualité ordinaire. À la fin, l'acheteur choisit la pire des marchandises du vendeur, incitant la foule aux alentours à l'accuser d'injustice, de sorte que l'acheteur prend la moitié de la pile de marchandises de bonne qualité et la moitié de la pile de marchandises de mauvaise qualité. Lors d'une troisième transaction, les deux parties commencent à se quereller en évaluant le poids et la qualité de l'argent (le métal). La personne payant avec de l'argent, déclare d'un air sévère que son argent est de mauvaise qualité et de poids insuffisant, tandis que la personne devant être payée insiste pour dire que l'argent est de qualité supérieure et de poids très correct. Alors que le payeur avait déjà pris congé, la personne payée se trouve obligée de donner la part d'argent qu'elle juge excessive à un visiteur mendiant d'un pays étranger.

Deux points soulevés dans le roman méritent d'être explorés plus avant.

Le premier est que lorsque les deux parties décident d'abandonner leur part des profits ou insistent pour dire que leur part des profits est trop élevée, une querelle émerge. Dans les querelles que nous rencontrons dans la vie réelle, la plupart proviennent du fait que nous poursuivons tous notre intérêt personnel. En conséquence, nous faisons souvent l'erreur de supposer que si nous devions toujours soutenir la partie adverse, de tels différends ne se produiraient pas. Mais au pays des Gentilshommes, nous pouvons voir que prendre comme base de nos décisions les intérêts d'autrui conduit également à des conflits, et que, par conséquent, nous devons encore chercher le fondement logique d'une société harmonieuse et coordonnée.

Allons plus loin dans notre analyse : nous reconnaissons que dans des affaires dans le monde réel les deux parties à une transaction cherchent leur intérêt et, par des négociations sur les termes du contrat (prix, qualité...), elles peuvent parvenir à un accord. En revanche, au pays des Gentilshommes, un tel accord est impossible. Dans le roman, l'auteur doit recourir à un vieil homme et un mendiant, et même à la contrainte, pour résoudre le conflit³⁰. Ici nous rencontrons une vérité profonde et

³⁰ Heureusement le mendiant était un extérieur, car s'il avait fait partie du Pays des Gentilshommes, la dispute aurait continué sans fin.

importante : les négociations dans lesquelles les deux parties cherchent leur profit personnel peuvent atteindre un équilibre, alors que si les deux parties se tournent vers les intérêts de l'autre partie, elles ne parviendront jamais à un consensus. De plus, cela créerait une société toujours en désaccord avec elle-même. Ce fait va fortement à l'encontre des attentes de la plupart d'entre nous.

Parce que le pays de Gentilshommes est incapable de réaliser un équilibre dans les relations entre ses habitants, il se transforme finalement en Pays des Sans-Gêne et des Grossiers Personnages. Parce que le pays de Gentilshommes est orienté vers la recherche de l'intérêt des autres, c'est un terrain fertile pour les personnages vils. Quand les Gentilshommes ne parviennent pas à conclure un échange, les Sans-Gêne et les Grossiers Personnages sont en mesure d'obtenir un avantage en misant sur le fait que les Gentilshommes nient leur propre intérêt (c'est le fondement de leur profit psychologique). Si les choses devaient continuer de cette façon, les Gentilshommes finiraient vraisemblablement par mourir pour être remplacés par les Sans-Gêne et les Grossiers Personnages.

De ce qui précède nous pouvons comprendre que les humains ne peuvent coopérer que quand ils cherchent leur propre intérêt. C'est l'assise solide sur laquelle l'humanité est capable de lutter pour un monde idéal. Si l'humanité était directement et exclusivement à la recherche de l'avantage des autres, aucun idéal ne pourrait être réalisé.

Bien sûr, en prenant la réalité comme notre point de départ, afin de réduire les conflits nous devons tous prêter attention à nos semblables et trouver des moyens de limiter nos propres élans égoïstes. Mais si l'attention aux intérêts d'autrui devenait l'objet de tous les comportements, cela générerait le même conflit que Li Ruzhen décrit au pays des Gentilshommes. Il y a peut-être ceux qui disent que les éléments les plus comiques de la vie au pays des Gentilshommes ne pourraient pas se produire dans le monde réel, mais comme cela est peu à peu dévoilé dans l'ouvrage, les événements dans le monde réel et ceux au pays des Gentilshommes ont des causes similaires. En d'autres termes, dans le monde réel comme au pays des Gentilshommes, le principe de la poursuite de l'intérêt personnel n'est pas toujours complètement clair.

Quelles sont les motivations des habitants du pays des Gentilshommes? Nous devons d'abord nous demander « pourquoi les humains veulent-ils échanger ? ». Que cela soit le troc primitif ou l'échange de produits contre de la monnaie dans les sociétés modernes, le motif derrière l'échange est d'améliorer sa situation, de se rendre la vie plus pratique et plus confortable. Sans cette motivation, pourquoi des individus choisiraient-ils l'échange plutôt que de faire les choses eux-mêmes ? Toutes les jouissances matérielles que nous recevons, du fil aux aiguilles en passant par les réfrigérateurs et les téléviseurs couleur, ne nous sont rendues disponibles que par le biais de l'échange. Si les gens ne pratiquaient pas l'échange, chaque individu serait en mesure de planter quelques graines et du coton dans les campagnes, d'utiliser des briques de boue pour construire sa maison et de lutter pour arracher à la terre tous les biens dont chacun a besoin pour exister. De cette manière, nous pourrions vivoter comme nos ancêtres l'ont fait durant des dizaines de milliers d'années. Mais nous ne jouirions certainement pas des avantages offerts par la civilisation moderne d'aujourd'hui.

Le peuple du pays des Gentilshommes possède déjà un État et un marché, ce qui montre qu'ils ont déjà abandonné l'autosuffisance économique et ont plutôt choisi de suivre la route de l'échange afin d'améliorer leur situation matérielle. Cela étant, pourquoi refusent-ils de penser à leur intérêt propre lorsqu'ils s'engagent dans des échanges économiques ? Bien sûr, si dès le départ le but de l'échange est de réduire son avantage propre et de promouvoir l'avantage d'autrui, le comportement de gentilhomme pourrait, peut-être, se produire. Cependant, comme le sait chaque personne participant à un échange ou ayant une expérience de l'échange, les deux parties à l'échange participent pour suivre leur propre intérêt, tandis que ceux qui agissent contrairement à leur propre intérêt au cours d'un échange souffrent d'une incohérence de motifs.

Est-il possible d'établir une société fondée sur l'avantage mutuel, sans négociation de prix ?

Pendant la période où la vie et les actions de Lei Feng³¹ étaient promues en Chine, on pouvait souvent voir à la télévision l'image de l'un des fervents émules de Lei Feng réparer marmites et casseroles pour une foule de personnes. Une longue queue se formait devant lui, avec des personnes tenant des ustensiles de cuisine ayant besoin d'être réparés. Le message intentionnel de ces images était d'encourager les autres à imiter ce bon disciple de Lei Feng et de focaliser le grand public sur son exemple. Observons que sans la longue file de personnes, la propagande n'aurait qu'un faible pouvoir de conviction. Nous devrions également prendre note que ceux qui faisaient la queue pour faire réparer leurs marmites et leurs casseroles n'étaient pas là pour apprendre de Lei Feng, bien au contraire : ils étaient là pour chercher leur propre intérêt, au détriment des autres. Alors que la propagande peut effectivement enseigner à quelques uns des bonnes actions à faire pour autrui, dans le même temps, elle enseigne à beaucoup d'autres comment bénéficier personnellement du labeur d'autrui. Dans le passé, on pensait que la propagande appelant les gens à travailler au service des autres sans rien demander en contrepartie pourrait améliorer la morale sociale. Il y a pourtant là, très certainement, un grand malentendu car ceux qui apprendront à chercher un certain type d'avantage personnel seront beaucoup plus nombreux que ceux qui apprendront à travailler au service des autres.

Dans la perspective des gains économiques, une obligation générale de servir les autres relève du gaspillage. Ceux attirés par l'offre du service gratuit de réparation sont tout à fait susceptibles de mener à réparer des articles endommagés qu'il ne vaut pas vraiment la peine de réparer, peut-être sont-ce même des articles récupérés directement dans des poubelles. Mais parce que le prix de la réparation est maintenant égal à zéro, le temps, limité, consacré à les réparer va augmenter ; tout comme les matériaux, en quantité limitée, utilisés pour leur réparation.

³¹ Lei Feng (1940-1962) était soldat dans l'Armée populaire de Libération, devenu un héros national après sa mort en 1962 dans un accident de la circulation. Une campagne nationale du nom de « Apprenez du camarade Lei Feng » débuta en 1963, appelant le peuple chinois à imiter son dévouement au Parti communiste chinois et au socialisme.

Comme le fardeau de la réparation de ces articles repose sur les épaules des autres, le seul coût pour la personne *lambda* cherchant une réparation gratuite est le temps d'attente dans la queue. Du point de vue de la société dans son ensemble, la somme du temps, de l'effort et des matériaux utilisés pour réparer ces articles endommagés produira quelques marmites et quelques casseroles à peine utilisables. Si le temps et les matériaux étaient au contraire utilisés dans des activités plus productives, ils auraient certainement généré plus de valeur pour la société. Du point de vue de l'efficacité économique et du bien-être général, un tel travail de réparation obligatoire et non rémunéré fait presque certainement plus de mal que de bien.

De plus, si un autre disciple au cœur pur de Lei Feng offrait de prendre la place de l'une des personnes avec des marmites dans la file d'attente pour les services de réparation gratuite, libérant ainsi cette pauvre personne de l'ennui des files d'attente, la file de ceux qui attendent d'avoir leurs ustensiles réparés se serait allongée. Ce serait en effet un spectacle absurde : un groupe faisant en permanence la queue de telle sorte qu'un autre groupe n'ait pas à le faire. Un tel système d'obligation suppose comme préalable un groupe désirant être servi. Une telle éthique de service ne peut être universelle. Il semble évident que ceux qui vantent la supériorité d'un tel système de service mutuel sans prix n'ont pas réfléchi complètement à la question.

L'obligation de réparer les biens d'autrui produit un autre résultat imprévu. Si ceux qui vivaient de l'activité lucrative de réparation sont tout à coup évincés par les élèves de Lei Feng, ils perdront leur emploi et connaîtront des difficultés.

En aucune manière je ne m'oppose à l'exemple de Lei Feng, puisqu'il a aidé ceux qui en ont besoin, ce qui est un facteur positif pour la société, et même une activité nécessaire. Toutefois, l'exigence que le service des autres soit obligatoire génère incohérence et désordre, et déforme l'esprit de service volontaire de Lei Feng.

Dans notre société il y a ceux qui sont assez cyniques et qui détestent une société qui, selon eux, élève l'argent au-dessus de tout. Ils pensent que ceux qui ont de l'argent sont insupportables et que les riches se considèrent au-dessus du reste de la société, tandis que les pauvres souffrent pour le bien de

l'humanité. Ils croient que l'argent déforme les relations normales au sein de l'humanité. En conséquence, ils veulent créer une société fondée sur le service mutuel, sans argent ni prix. Ce serait une société où les paysans cultivent la terre sans penser à une rémunération ; où les travailleurs tissent des vêtements pour tous, également sans rémunération ; où les coiffeurs coupent les cheveux gratuitement, etc. Une telle société idéale est-elle possible en pratique ?

Pour avoir une réponse, nous devons nous tourner vers la théorie économique de l'allocation des ressources, ce qui nécessite une digression d'une certaine longueur. Pour faciliter les choses, nous pourrions commencer par une expérience de pensée. Considérons un coiffeur. De nos jours les hommes se coupent les cheveux toutes les trois à quatre semaines ; mais si les coupes de cheveux étaient gratuites, ils pourraient aller chez le coiffeur toutes les semaines. Faire payer pour les coupes de cheveux permet de faire un meilleur usage du travail du coiffeur. Sur le marché, le prix des services du coiffeur détermine la part du travail consacrée dans la société à cette profession. Si l'État maintient le prix d'une coupe de cheveux trop bas, alors le nombre de ceux voulant des coupes de cheveux va augmenter et en conséquence il sera également nécessaire d'accroître le nombre de coiffeurs ; et d'autres emplois devront être réduits si la population active totale est maintenue constante. Ce qui est vrai des coiffeurs l'est aussi d'autres professions.

Dans de nombreuses zones rurales de la Chine, l'offre de services gratuits est assez fréquente. Si quelqu'un veut construire une nouvelle maison, les parents et amis viennent tous aider à la construction. Cela se produit généralement sans que cela ne donne lieu à un paiement, en dehors d'un grand repas servi à tous ceux qui ont mis la main à la pâte. Lorsque l'un des amis du bénéficiaire construira aussi une maison, celui qui a bénéficié de son aide la première fois proposera son travail gratuit comme une forme de remboursement. Les réparateurs réparent souvent des appareils électriques sans faire payer, comptant seulement sur un cadeau pendant les fêtes du Nouvel An chinois à titre de compensation. Ces échanges non monétaires ne peuvent pas mesurer avec précision la valeur des services offerts. Par conséquent, la valeur du travail n'est pas utilisée ni développée de manière efficace et la division du travail dans la société n'est pas encouragée.

La monnaie et les prix jouent un rôle important dans le développement de la société. Personne ne doit espérer remplacer les émotions comme l'amour et l'amitié par l'argent. Il ne s'ensuit pas, cependant, que l'amour et l'amitié peuvent remplacer l'argent. Nous ne pouvons pas nous débarrasser de l'argent juste parce que nous craignons qu'il va éroder les liens affectifs humains. En fait, les prix exprimés en monnaie sont la seule méthode disponible pour déterminer comment allouer les ressources aux usages auxquels le plus de valeur est attachée. Si nous conservons à la fois les prix monétaires et nos plus belles émotions, ainsi que nos plus hautes valeurs, nous pouvons encore espérer bâtir une société qui est à la fois efficace et humaine.

La balance des intérêts personnels

Supposons que A et B ont besoin de se diviser deux pommes avant qu'ils puissent les manger. A fait le premier pas et attrape la plus grosse des deux pommes. B demande amèrement à A : « Comment peux-tu être aussi égoïste ? » ce à quoi A rétorque : « Si c'était toi qui avait été le plus rapide, qu'aurais-tu choisi ? », B répond : « J'aurais attrapé la petite pomme ». En riant, A répond, « Si c'est le cas, alors mon choix est parfaitement en accord avec ton souhait ».

Dans ce scénario, A a profité de B, alors que B suivait le principe de « placer l'intérêt des autres avant le sien propre ». Si une partie de la société suit ce principe tandis que l'autre ne le suit pas, la première est assurée de subir une perte, tandis que la seconde partie en tirera un profit. Si cette situation se poursuit sans frein, elle mènera au conflit. De toute évidence, si seulement certaines personnes placent les intérêts d'autrui avant les leurs propres, alors ce système finira par générer des conflits et le désordre.

Si à la fois A et B favorisent l'intérêt d'autrui, alors le problème de pommes mentionné ci-dessus serait impossible à résoudre. Comme les deux amis chercheraient à manger la plus petite, un nouveau problème se poserait, tout comme nous l'avons vu au pays des Gentilshommes. Ce qui est vrai de A et B le serait de nous tous. Si toute la société, à l'exception d'une personne, suivait le principe de favoriser explicitement autrui, toute la société servirait la volonté de cette personne ; un tel système serait possible sur un plan logique. Mais si cette personne venait, à son tour à mettre en pratique le principe

susmentionné de servir les autres, alors la société cesserait d'exister en tant que telle, c'est à dire, comme un système de coopération. Le principe de servir les autres n'est généralement possible que sous la condition que le fait de s'occuper des intérêts de toute la société pourrait être délégué à d'autres. Mais dans la perspective de l'ensemble du globe, cela serait impossible à moins que la responsabilité de s'occuper des intérêts de la population de la planète puisse être déléguée à la lune.

La raison de cette incohérence est que du point de vue de la société dans son ensemble, il n'y a pas de différence entre les « autres » et « soi-même ». Bien sûr, pour Monsieur ou Madame Dupont en particulier, « soi » est « soi », tandis « les autres » sont « les autres », et celui-là ne doit pas être confondu avec ceux-ci. Toutefois, dans une perspective sociétale, chaque personne est dans le même temps « soi » et un « autre ». Lorsque le principe de « servir les autres avant de servir soi-même » est appliqué à la personne A, celle-ci doit d'abord envisager les gains et les pertes pour les autres. Pourtant, lorsque le même principe est adopté par la personne B, *la personne A devient la personne dont l'intérêt est placé comme premier*. Pour les membres de la même société, la question de savoir s'ils doivent penser d'abord aux autres ou si les autres devraient penser à eux d'abord mène directement à la confusion et à la contradiction. Par conséquent, le principe de l'altruisme dans ce contexte est logiquement incohérent et contradictoire et ne pourrait donc pas servir de fonction pour résoudre les nombreux problèmes qui se posent dans les relations humaines. Cela, bien sûr, ne veut pas dire que l'esprit qui les anime n'est jamais digne d'être salué, ou que tel comportement altruiste n'est pas louable, mais plutôt qu'il ne pourrait pas fournir de base universelle sur laquelle les membres de la société cherchent à assurer leur intérêt mutuel.

Ceux qui ont vécu la Révolution culturelle se rappellent que lorsque le slogan « Lutter contre l'égoïsme, critiquer le révisionnisme » (dousi pixiu) résonnait à travers le pays, le nombre des conspirateurs et des carriéristes était à son maximum. A cette époque, la plupart des gens ordinaires en Chine (laobaixing) pouvaient réellement croire que « lutter contre l'égoïsme, critiquer le révisionnisme » pourrait devenir une norme sociétale et, en conséquence, ils ont fait tout leur possible pour suivre ses restrictions. Dans le même temps, des opportunistes utilisaient le slogan comme un moyen de tirer

profit des autres. Ils se servaient de la campagne contre l'exploitation comme une excuse pour raffer les maisons et les propriétés d'autrui. Ils rendaient visite aux autres pour renverser l'égoïsme et, pour le bien de la révolution, leur faire admettre qu'ils étaient des traîtres, des espions, ou des contre-révolutionnaires, ajoutant ainsi à leur tableau peu glorieux. Ces opportunistes mettaient froidement la vie des autres en jeu, afin de s'assurer une position officielle au sein de l'État.

Jusqu'ici, nous avons analysé les problèmes théoriques relatifs au principe de « servir les autres avant soi-même », mais l'histoire de la Révolution culturelle prouve encore la contradiction de ce principe quand il est mis en pratique.

La Révolution culturelle a sombré dans nos mémoires, mais nous devons nous rappeler qu'à cette époque, tous les slogans étaient soumis à la critique et au contrôle. Ce n'est plus le cas, car la question de savoir quel est le meilleur principe lorsque l'on traite des problèmes de la société a, semble-t-il, échappé à ce contrôle de la critique. Nous avons encore souvent recours à la vieille propagande pour appeler le peuple à résoudre les conflits et, même lorsque les litiges sont entendus au tribunal, ces méthodes dépassées exercent encore une influence considérable.

Le lecteur coutumier des expériences de pensée aura sans aucun doute d'autres questions à poser sur le problème susmentionné de la meilleure façon d'allouer les pommes entre les deux individus. Si nous convenons que « servir les autres avant soi-même » ne peut pas, en tant que règle, résoudre le problème de la meilleure façon d'allouer deux pommes, s'ensuit-il qu'il n'y a pas de meilleure façon de procéder ? Rappelons qu'il y a une petite pomme et une grosse pomme, et qu'il y a seulement deux personnes participant à cette répartition. Se pourrait-il que même les légendaires immortels chinois se trouveraient incapables de concevoir une solution adaptée ?

Dans une société d'échange, le problème ci-dessus est en effet soluble. Les deux individus peuvent d'abord se consulter afin de résoudre le dilemme. Par exemple, supposons que A choisisse la plus grosse pomme, étant entendu que B sera alors en droit d'avoir la plus grosse pomme lors de leur prochaine rencontre ; ou si en retour du fait que A prenne la grosse pomme, B recevait une certaine forme de compensation. Un

paiement aiderait à résoudre la difficulté. Dans une économie utilisant la monnaie, il y aurait certainement des parties disposées à utiliser cette dernière méthode. En commençant par une offre d'une petite somme de compensation (par exemple un centime), le montant pourrait être augmenté progressivement jusqu'à ce que l'autre partie soit disposée à accepter la petite pomme plus une compensation. Si la somme initiale est assez petite, on peut supposer que les deux parties préfèrent prendre la plus grosse pomme et payer un petit montant de compensation. Comme la compensation augmente, elle devrait atteindre un point où l'une des deux parties accepte la petite pomme plus la compensation. Nous pouvons dire avec certitude que si les deux parties évaluent le problème de manière rationnelle, elles vont trouver une méthode pour résoudre le différend. Et c'est une façon de résoudre pacifiquement les conflits d'intérêts des deux parties.

Trente ans après la réforme de la Chine et l'ouverture, la question de la richesse et de la pauvreté a été soulevée une fois de plus, avec une animosité croissante à l'encontre des riches. Durant la période où l'on insistait sur la lutte des classes, au début de chaque mouvement de masse, la souffrance du passé était contrastée au bonheur du présent. La société précédente était dénoncée, et l'exploitation précédente utilisée pour mobiliser la haine du peuple. Lorsque la Révolution culturelle (un mouvement pour balayer les maux de l'ancien système de classes) a commencé en 1966 dans de nombreuses régions, les descendants de la classe des propriétaires terriens furent enterrés vivants, même si la plupart des propriétaires eux-mêmes étaient déjà morts. Personne ne fut épargné : ni les vieux, ni les jeunes, ni même les femmes et les enfants. Les gens disaient, tout comme il n'y a pas d'amour sans cause, il n'y a donc pas de haine sans raison. D'où venait donc cet esprit d'hostilité envers les enfants de la classe des propriétaires terriens ? Il venait de la croyance bien ancrée que ces descendants de la classe des possédants s'étaient appuyés sur l'exploitation pour se faire leur place dans le monde. Aujourd'hui, le fossé entre les riches et les pauvres est devenu plus évident. Et tandis qu'il y a certes ceux qui utilisent des méthodes illégales pour acquérir des richesses, dans toute société le fossé entre riches et pauvres est un phénomène inévitable. Même dans les pays développés, où les voies illégales

de l'enrichissement sont strictement limitées, un fossé entre les riches et les pauvres existe couramment.

La logique derrière le ressentiment à l'encontre des riches ne tient pas la route. Si l'on devait éprouver du ressentiment à l'égard des riches parce que l'on n'est pas encore devenu riche, alors la meilleure stratégie à adopter est de d'abord renverser les riches et puis attendre le moment où l'on devient soi-même riche, après quoi l'on pourrait alors préconiser la protection des droits des riches. Pour un certain groupe d'individus, ce serait en fait la façon la plus rationnelle de procéder. Mais pour la société dans son ensemble, il n'y a aucun moyen de coordonner ce processus afin que tous les membres de la société puissent devenir riches au même rythme. Certains vont devenir riches avant les autres ; si nous attendons que tous deviennent riches au même rythme, aucun ne pourra jamais atteindre la richesse. L'opposition aux riches est sans justification, car les pauvres auront une chance de devenir riches seulement si les droits qui permettent à n'importe qui, et à tout le monde, d'enranger des richesses sont garantis ; si les fruits du travail de chacun ne sont pas expropriés, et si le droit de propriété est respecté. Une société dans laquelle de plus en plus d'individus atteignent la richesse et s'accordent que « devenir riche constitue quelque chose de glorieux », cette société, en fait, *peut* être construite.

Le savant chinois Li Ming a écrit que diviser les gens en deux groupes, « riches » et « pauvres », est la mauvaise façon de faire la distinction entre richesse et pauvreté. Il faudrait plutôt distinguer entre ceux *ayant des droits* et ceux *sans droits*. Ce qu'il voulait dire était que dans la société moderne, la question d'être riche ou pauvre est vraiment une question de droits. Les riches le sont devenus parce qu'ils ont des droits, tandis que les pauvres n'en ont pas. Il entendait par droits des droits humains, pas des privilèges. Tous les citoyens ne peuvent avoir accès à un privilège. Seule une petite minorité peut avoir accès à des privilèges. Si nous voulons résoudre la question des riches et des pauvres, il faut d'abord établir l'égalité de droits humains pour tous. L'analyse de Li Ming est profonde et pénétrante.

La logique morale de l'égalité et de l'inégalité dans la société de marché

Leonid V. Nikonov

Dans cet essai, le philosophe russe Leonid Nikonov soumet l'idée de « l'égalité » dans l'échange à un examen critique et conclut que la plupart des critiques anti-capitalistes qui reposent sur les revendications d'égalité, que cela soit en termes de dotation initiale, de valeurs ou de résultats, sont incohérentes.

Leonid Nikonov est maître de conférences en philosophie à l'Université d'État d'Altaï à Barnaul, en Fédération Russe, où il enseigne la philosophie sociale, l'ontologie, la théorie de la connaissance et la philosophie de la religion. Il travaille actuellement sur un livre sur les « Mesures morales du libéralisme » et a publié dans un certain nombre de revues universitaires russes. En 2010 il a créé et est devenu directeur du Centre pour la philosophie de la liberté qui organise des conférences, des concours de débat et d'autres programmes en Russie et au Kazakhstan. Il s'est impliqué plus avant dans ce type de travail après avoir remporté la première place au concours d'essais 2007 en russe sur le thème « Capitalisme global et liberté humaine » (un concours comme celui parrainé en 2011 par Students for Liberty) et a participé au séminaire d'été sur la liberté à Alushta en Ukraine. (Le programme était organisé sous la bannière de Cato.ru, et maintenant InLiberty.ru.) En 2011, il a été invité à rejoindre la Société du Mont Pèlerin, qui a été fondée en 1947 par 39 chercheurs pour faire revivre la pensée libérale classique, et est son plus jeune membre.

Les marchés ne génèrent pas nécessairement des résultats égalitaires et ne nécessitent pas non plus de dotations égales. Ce fait ne constitue cependant pas seulement un coût regrettable du marché. L'inégalité n'est pas juste un résultat normal de l'échange de marché. Elle est une condition de l'échange, sans laquelle ce dernier n'aurait pas de sens. Il est absurde de s'attendre à ce que les échanges marchands, et donc les sociétés dans lesquelles la richesse est allouée par le marché, aboutissent à l'égalité. Des droits fondamentaux égaux, y compris la liberté égale à l'échange, sont nécessaires pour les marchés libres, mais il ne faut pas s'attendre à ce que ces derniers génèrent des résultats égalitaires. De même, ils ne

reposent pas sur l'égalité des conditions en dehors de celles entourant les droits juridiques.

L'idéal de l'échange égal peut se référer soit à l'égalité des dotations initiales soit à l'égalité des résultats. Dans le premier sens, on entend que seules les parties qui sont égales à tous égards pourraient s'engager dans un échange égal ; toute différence entre elles rendrait l'échange inégal, ce qui explique pourquoi certains rejettent comme intrinsèquement inégaux (et donc injustes) les contrats de travail entre employeurs et employés. Dans le deuxième sens, cela signifierait que des valeurs égales sont échangées, ou que les résultats de l'échange sont égaux en valeur. Par exemple, si la même quantité de marchandises de même qualité devait passer des mains d'une partie à celle de l'autre, l'échange satisferait les conditions d'égalité. Imaginez une scène surréaliste dans laquelle deux humanoïdes, totalement similaires (c'est à dire dépourvus de différences personnelles pertinemment constitutives de l'inégalité), échangent des choses tout à fait identiques entre eux. Mettant de côté toute répulsion esthétique que nous pourrions éprouver face à une telle image non naturelle, le bon sens lui-même devrait suggérer que l'idée même d'*échange* égal repose sur une profonde contradiction. Un tel échange ne change rien, il n'améliorerait pas la situation des deux parties, ce qui signifie qu'aucune des parties n'aurait quelque raison de le faire. (Karl Marx soutenait que les échanges sur le marché étaient fondés sur les échanges de valeurs égales, ce qui a généré une théorie économique absurde et incohérente). Fonder la théorie de l'échange de marché sur le principe de l'égalité, prive l'échange de sa raison fondamentale, qui est d'améliorer la situation des parties à l'échange. L'économie de l'échange repose sur une reconnaissance que les parties qui échangent attachent des valeurs inégales aux biens ou services.

Considéré d'un point de vue éthique cependant, l'idée d'égalité peut néanmoins être intéressante pour certains. Un trait commun de beaucoup de jugements moraux est qu'ils sont formulés sur un mode purement déontique, c'est à dire dans la logique des « devoirs ». Ils ne s'occupent que de « ce qui devrait être fait », indépendamment de la logique de l'économie ou simplement de ce qui existe, ou même de la situation induite par « ce qui devrait être fait ». Selon Emmanuel Kant, par exemple, un devoir exige sa réalisation, indépendamment des résultats, des

conséquences et même des possibilités de faire « ce qu'il faut faire ». Dire que l'on doit, c'est dire que l'on peut. Par conséquent, même si cette égalité dans l'échange est économiquement absurde, elle peut encore être (et est) tenue pour un idéal moral.

La question morale de l'égalité est une affaire très compliquée. Nous pouvons distinguer ceux pour qui les perspectives de la réalisation de l'égalité est la préoccupation dominante et ceux pour qui ce n'est pas le cas. En conséquence, nous avons d'un côté des perspectives égalitaires et de l'autre des perspectives non-égalitaires. Les « non-égalitaristes » n'affirment pas nécessairement que l'égalité n'est pas désirable, ni même n'affirment-ils que l'inégalité est désirable ; ils ne font que rejeter la focalisation exclusive des égalitaristes sur l'égalité comme un objectif, à l'exclusion des autres objectifs, et en particulier l'accent mis sur le fait d'assurer l'égalité des richesses matérielles. Les « non-égalitaristes » libéraux (ou libertariens) affirment l'importance d'une certaine forme d'égalité, à savoir, l'égalité des droits fondamentaux, qu'ils tiennent pour incompatible avec l'égalité des résultats ; ils pourraient ainsi être considérés comme des égalitaristes d'un genre différent. (L'égalité des droits est à la base d'une bonne partie de l'expérience du droit, de la propriété et de la tolérance que les gens dans les sociétés modernes et libres prennent pour acquise). Les libertariens et les libéraux « non-égalitaristes » défendent leur point de vue comme la forme la plus pure, la plus cohérente et la plus durable d'égalité, mais les défenseurs de l'égalité dans la « distribution » des richesses affirment généralement qu'une telle égalité libertarienne est purement formelle, une égalité sur le papier, mais pas une égalité en acte. (En cela ils ont raison : l'égalité juridique a trait essentiellement à ce que les gens pensent et à comment ils agissent, plutôt qu'à des états descriptibles du monde ou à des distributions statiques d'actifs. Qu'une telle approche de l'égalité soit purement formelle, plutôt que substantive, dépend de comment on voit l'importance des procédures juridiques et des normes de comportement.)

Il n'est guère inhabituel que des questions philosophiques difficiles soient âprement discutées avant qu'elles ne soient clairement formulées ou correctement posées. Les philosophes de l'Orient et l'Occident ont avancé des doctrines éthiques durant des millénaires avant qu'il y ait une analyse

systématique des jugements concernant le devoir et la logique performative. Ce travail a été commencé sérieusement par David Hume, suivi par Emmanuel Kant et plus tard par les philosophes positivistes tels que George Moore, Alfred Ayer, Richard Hare et d'autres ; et l'investigation philosophique de la logique performative et déontique continue. Bien que le différend entre les positions égalitaristes et non-égalitaristes ne se limite pas simplement à l'examen de la relation logique appropriée entre l'égalité et la morale, comprendre la relation entre égalité et morale serait une contribution importante dans l'intense débat en cours sur la question de savoir si la redistribution forcée des richesses inégales générées par l'échange marchand est moralement requise ou moralement interdite. (C'est une question bien distincte de savoir si les ressources volées à leurs propriétaires légitimes, que ce soit par les dirigeants des États ou par des criminels, doivent être rendues à ceux qui en ont été dépouillés.)

Considérons le problème de la morale de l'égalité à travers une question simple : pourquoi l'égalité, que cela soit celle des dotations initiales ou des résultats, est-elle moralement supérieure à l'inégalité (ou vice versa) ? Une tentative honnête pour arriver à une résolution de la controverse éthique exige que cette question soit directement adressée à la fois aux égalitaristes et aux non-égalitaristes.

L'éventail des réponses possibles est limité. On pourrait d'abord tenter d'établir que certaines proportions numériques (d'égalité ou d'inégalité) sont meilleures que les autres. Par exemple, le ratio de X à Y est moralement supérieur si les valeurs des variables sont égales et moralement inférieur autrement, c'est à dire, si le ratio de « 1:1 » est supérieur au ratio « 1:2 » (et, *a fortiori*, supérieur au ratio « 1:10 »). Cependant, en dépit de ce qui pourrait sembler être une position d'une évidente clarté, la question des attributs moraux n'est pas si facile à résoudre. Les valeurs ne sont pas tirées d'énoncés de proportions mathématiques, qui sont en elles-mêmes moralement neutres. Il est tout à fait arbitraire d'affirmer la supériorité d'un rapport mathématique sur l'autre, un peu comme la pratique curieuse des pythagoriciens, qui classaient les nombres mâles, femelles, amicaux, parfaits, déficients et ainsi de suite.

Plutôt que de concentrer l'attention sur l'égalité des dotations initiales ou celle des résultats des échanges, il serait plus

logique de se tourner vers l'égalité ou l'inégalité du statut moral personnel de chacun comme fondement de l'évaluation des relations (y compris des échanges) entre les personnes. Soit : nul n'a un statut moralement supérieur (ou inférieur) à toute autre personne ou, au contraire, certaines personnes sont moralement supérieures (ou inférieures) à d'autres. Sur une telle base on pourrait en déduire la désirabilité ou non d'insister sur l'égalité des dotations initiales ou des résultats. Ces deux perspectives pourraient converger vers la redistribution forcée, soit pour éliminer soit pour établir les inégalités, et dans les deux cas, l'argument central serait le statut moral des parties, indépendamment de l'abîme conceptuel infranchissable entre l'idée même de statut moral et les situations réelles auxquelles les gens sont confrontés.

Ainsi formulée, la question centrale porterait sur la relation entre le statut moral de l'homme, d'une part, et la quantité, la qualité ou la valeur des biens auxquels une personne a accès, d'autre part. On pourrait donc continuer en demandant pourquoi deux personnes d'égale importance morale doivent boire seulement la même quantité, qualité ou valeur de café le matin ? Ou si l'homme charitable et son voisin avare, tous deux d'égale qualité morale (mais le sont-ils ?), devraient ou ne devraient pas posséder des vergers florissants produisant des fruits d'une égale valeur ? Le statut moral égal ne semble pas avoir une signification évidente en matière d'égalité des dotations, de consommation, ou de possessions. Considérons la relation de deux joueurs d'échecs, qui tous deux sont d'égale importance morale. Leur importance morale égale exige-t-elle qu'ils doivent avoir les mêmes compétences, ou que chaque partie doive se terminer par un match nul ? Ou faut-il qu'ils jouent selon les mêmes règles ? Ce qui n'entraînerait aucune prescription normative selon laquelle leurs parties devraient finir en matches nuls. Il n'y a pas de lien direct entre le statut moral égal d'un côté et, d'un autre côté, les dotations initiales ni les résultats particuliers.

Si nous nous concentrons sur le comportement et les règles, plutôt que sur les dotations ou les résultats, nous constatons que des situations sont jugées sur la base du comportement humain, des choix, et (dans les cas de criminalité, en particulier) des intentions. Qu'il y ait de l'argent dans la poche d'une personne et que ce montant soit supérieur ou

inférieur à la somme dans la poche de son voisin n'est pas en soi un élément moralement significatif dans la vie humaine. Ce qui importe est de savoir comment cet argent est arrivé là. Un riche magnat ou un chauffeur de taxi peuvent être considérés comme justes ou injustes, selon la compatibilité de leurs actions avec les normes morales universelles, par exemple s'ils respectent les règles de justice et le sens moral inhérents à la fois à eux-mêmes et aux autres. Louange et blâme ne sont pas attribués selon la richesse ou la pauvreté en elles-mêmes, mais par les actes de chacun. Des positions différentes offrent des possibilités différentes pour un comportement bon et mauvais, pour la vertu et le vice, pour la justice et l'injustice, mais ces normes régissent le comportement humain et pas les dotations ou les résultats. L'application égale des normes constitue la réalisation morale du statut moralement égal, sur la base duquel nous pouvons moralement juger le comportement. L'égalité morale signifie qu'un crime est un crime, indépendamment du fait qu'il a été commis par un chauffeur de taxi ou un riche magnat, et un métier honnête générant du profit est un métier honnête, qu'il soit entrepris par deux chauffeurs de taxi, par deux magnats, ou par un magnat et un chauffeur de taxi.

Revenons à l'examen de la relation entre richesse et égalité. Les possessions d'un individu peuvent provenir de comportements justes ou de la coercition. Les échanges sur le libre marché peuvent entraîner une plus grande inégalité comme une plus grande égalité, et les interventions et redistributions de l'État peuvent également entraîner soit une plus grande inégalité soit une plus grande égalité. Il n'y a rien de fondamentalement égal ou inégal dans l'un ou l'autre type d'interaction. Un entrepreneur peut créer de la richesse et donc posséder davantage qu'une autre personne, même si cette création de richesse a bénéficié à cette autre personne. Les échanges sur les marchés libres peuvent aussi entraîner une plus grande égalité, en générant la prospérité généralisée et aussi du fait de l'érosion des privilèges injustes des puissants hérités de systèmes précédents. Un voleur peut voler quelqu'un et ensuite posséder davantage que la victime, résultant en une plus grande inégalité, ou posséder autant que la victime, résultant alors en une plus grande égalité. De même, les interventions du pouvoir organisé coercitif de l'État peuvent entraîner d'énormes inégalités de richesse, soit en distordant les choix des participants du marché

(par le protectionnisme, les subventions et la « recherche de rente ») ou simplement par l'exercice de la force brutale et de la violence, comme cela est arrivé dans de nombreux pays sous le régime communiste. (Se consacrer officiellement à l'égalité n'est en fait pas la même chose que de produire de l'égalité, comme l'expérience l'a amèrement montré au fil des décennies.)

Savoir si un système juridique et économique permet de s'approcher plus ou moins, par exemple, de l'égalité de revenus, est une question empirique et non conceptuelle. *Le Rapport mondial de la liberté économique dans le monde* (www.freetheworld.com) mesure les degrés de liberté économique et compare ensuite les indices de liberté économique à une variété d'indicateurs de bien-être économique (espérance de vie, alphabétisation, degré de corruption, revenu par habitant, etc.). Les données montrent non seulement que les résidents des pays avec les économies les plus libres sont beaucoup plus riches que ceux qui ont moins de liberté économique, mais aussi que l'inégalité de revenu (en particulier, la part du revenu national gagnée par les 10% les plus pauvres) n'est pas typique de politiques différentes, alors que le niveau du revenu gagné l'est. En classant les pays du monde par quartiles (chacun avec 25% des pays du monde), la part moyenne du revenu national allant aux 10% les plus pauvres de la population dans le quartile le moins libre (comprenant des pays comme le Zimbabwe, la Birmanie et la Syrie) en 2008 (dernière année pour laquelle des données sont disponibles [NDT : lors de l'écriture de l'article original] était de 2,47% ; dans le troisième quartile, 2,19% ; dans le deuxième quartile, 2,27%, et dans premier quartile, celui des pays les plus libres, 2,58%. La variation est peu significative. Cela signifie qu'une telle inégalité semble ne pas être affectée par les règles posées par les politiques économiques. En revanche, le montant du revenu des 10% les plus pauvres varie énormément, précisément parce que cette variable n'est certainement pas déconnectée des politiques économiques. Faire partie des 10% les plus pauvres dans les pays les moins libres signifie un revenu annuel moyen de 910 \$, alors que faire partie des 10% les plus pauvres dans les économies de marché les plus libres se traduit par un revenu annuel moyen de 8474 \$. Pour ceux qui sont pauvres, il semble de loin préférable d'être pauvre en Suisse qu'en Syrie.

Que vous et moi ayons des dotations initiales égales avant des échanges libres ou bien des possessions égales après des

échanges libres n'est pas, en soi, un problème moral. D'un autre côté, refuser de traiter de manière égale des personnes également morales ainsi que refuser de leur appliquer des règles égales, dans le but de produire des résultats plus égalitaires (une entreprise qui ne semble généralement pas réussir, car ces résultats ne sont pas si faciles à manipuler), *est* certainement un problème moral. C'est une violation de l'égalité morale qui importe.

Le plus grand scandale dans le monde en matière d'inégalité de richesse n'est pas l'inégalité entre les riches et les pauvres dans les sociétés économiquement libres, mais cet écart énorme entre la richesse des populations dans les pays économiquement libres et celle des populations dans les sociétés qui ne sont pas économiquement libres. Cet écart entre la richesse et la pauvreté est très certainement une question qui peut être résolue en changeant les règles, c'est à dire, en changeant les politiques économiques. Libérer les peuples des sociétés économiquement non libres va créer d'énormes quantités de richesse et ferait davantage pour combler le fossé entre riches et pauvres du monde que toute autre politique imaginable. Par ailleurs, cela se ferait en tant que conséquence positive de la réalisation de la justice, en éliminant le traitement inégal des personnes dans les pays opprimés par le copinage politico-économique, l'étatisme, le militarisme, le socialisme, la corruption et la force brutale. La liberté économique, des normes égales de justice et un respect égal pour les droits de tous à produire et à échanger, voilà la norme de justice appropriée pour des êtres moraux.

Adam Smith et le mythe de la cupidité

Tom G. Palmer

Dans cet essai est combattu le mythe d'un Adam Smith naïf, croyant que se reposer simplement sur « l'intérêt personnel » pourrait créer la paix et la prospérité. Ceux qui citent Smith à cet effet n'ont, semble-t-il, jamais lu plus de quelques citations de ses œuvres et ne sont pas conscients de la manière dont il a souligné le rôle des institutions et des effets néfastes du comportement intéressé canalisé par les institutions de coercition de l'État. L'état de droit, la propriété, le contrat et l'échange canalisent l'intérêt personnel vers l'intérêt mutuel, alors que l'absence de droit et l'irrespect de la propriété donnent à l'intérêt personnel un potentiel tout à fait différent et profondément néfaste.

On entend souvent dire qu'Adam Smith croyait que si les gens pouvaient seulement agir égoïstement, tout irait bien dans le monde, que « la cupidité fait tourner le monde ». Smith, bien sûr, ne croyait pas que s'appuyer exclusivement sur des motivations égoïstes donnerait un monde meilleur et il n'a pas non plus fait la promotion ou encouragé le comportement égoïste. Sa longue discussion du rôle du « spectateur impartial » dans sa *Théorie des sentiments moraux* doit suffire à faire taire ces mauvaises interprétations. Smith n'était pas un défenseur de l'égoïsme, mais il n'était pas non plus assez naïf pour penser que la dévotion désintéressée au bien-être des autres (ou le fait de professer une telle dévotion) rendrait le monde meilleur. Comme Steven Holmes a pu le noter dans son essai rectificatif « *The Secret History of Self-Interest* » (L'histoire secrète de l'intérêt personnel³²), Smith connaissait très bien les effets destructeurs de nombreuses passions « désintéressées », comme l'envie, la méchanceté, la vengeance, le fanatisme, etc. Les zélotes désintéressés de l'Inquisition espagnole ont fait ce qu'ils ont fait dans l'espoir que dans les derniers instants de leur agonie, les mourants hérétiques

³² « The Secret History of Self-Interest » dans Stephen Holmes, *Passions and Constraints: On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

puissent se repentir et recevoir la grâce de Dieu. On appelait cela la doctrine de la justification salvifique. Humbert de Romans, dans son enseignement aux inquisiteurs, insistait pour qu'ils justifient devant la congrégation les peines à imposer aux hérétiques, car « Nous implorons Dieu et nous vous implorons de L'implorer avec moi, pour que, par le don de Sa grâce, Il fasse en sorte que ceux qui doivent être punis supportent patiemment les peines que nous proposons de leur imposer (en demande de justice, mais néanmoins avec tristesse), pour que cela rejaillisse sur leur salut. En raison de cela, nous imposons une telle sanction³³ ». Dans la vision de Smith, un tel dévouement désintéressé au bien-être des autres n'était pas de manière évidente moralement supérieur aux marchands apparemment égoïstes qui cherchent à s'enrichir en vendant de la bière et du poisson salé aux clients assoiffés et affamés.

Smith soutient généralement peu le comportement égoïste, car le fait que ces motivations conduisent « comme par une main invisible » vers la promotion de l'intérêt général dépend largement du contexte des actions, et en particulier du cadre institutionnel. Parfois, le désir égocentrique d'être aimé par les autres peut conduire à adopter une perspective morale, en réfléchissant à la façon dont les autres nous perçoivent. Dans le type de cadres interpersonnels généralement décrits dans la *Théorie des sentiments moraux*, une telle motivation peut tourner à l'avantage général, car « désirer être nous-mêmes l'objet de tels sentiments agréables, être aussi aimables et admirables que ceux que nous aimons et admirons le plus » nous oblige à « être le spectateur impartial de notre caractère et notre propre conduite³⁴ ». Même dans les cas d'intérêt personnel apparemment excessif, dans le cadre institutionnel approprié cet intérêt personnel peut être à l'avantage des autres, comme dans l'histoire que Smith raconte à propos du fils du pauvre homme dont l'ambition l'amène à travailler sans relâche pour accumuler les richesses, pour finalement se rendre compte après une vie de dur labeur qu'il n'est pas davantage heureux que le simple

³³ Cité dans Christine Caldwell Ames, *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), p. 44.

³⁴ Adam Smith, *La théorie des sentiments moraux*, texte traduit et introduit par Michaël Bizziou, Claude Gautier, Jean-François Pradeau, ed. révisée, 2003, PUF Quadrige, pp. 176-177.

mendiant prenant le soleil au bord de la chaussée ; la poursuite ambitieusement excessive de l'intérêt par le fils du pauvre homme a profité au reste de l'humanité par l'accumulation de la richesse qui a rendu l'existence même de nombreux autres possibles, car « la terre fut obligée de redoubler sa fertilité naturelle par ces travaux humains, et de nourrir un plus grand nombre d'habitants³⁵ ».

Dans le contexte plus large de l'économie politique décrite dans de nombreux passages d'*Une enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, en particulier celles impliquant une interaction avec les institutions de l'État, la poursuite de l'intérêt personnel n'est pas autant susceptible d'avoir des effets positifs. L'intérêt des marchands, par exemple, les mène à faire pression sur l'État pour créer des cartels, le protectionnisme, et même la guerre : « À la vérité, s'attendre que la liberté du commerce puisse jamais être entièrement rendue à la Grande-Bretagne, ce serait une aussi grande folie que de s'attendre à y voir jamais réaliser la république d'Utopie ou celle d'Océana. Non seulement les préjugés du public, mais, ce qui est encore beaucoup plus impossible à vaincre, l'intérêt privé d'un grand nombre d'individus, y opposent une résistance insurmontable³⁶ ». Les gains dérisoires des marchands de monopoles sont achetés au détriment de fardeaux terribles pour la population dans le cas des empires et des guerres :

« [C]'est dans le système de lois adopté pour le régime de nos colonies d'Amérique et des Indes occidentales, qu'on voit l'intérêt du consommateur national sacrifié à celui du producteur, à un excès porté encore bien plus loin que dans tous nos autres règlements de commerce. On a fondé un grand empire dans la seule vue de former à nos différents producteurs une nation de chalands, une nation qui fût forcée de venir acheter à leurs différentes boutiques toutes les marchandises qu'ils pourraient lui fournir. Pour ce petit surhaussement de prix qu'un tel monopole devait procurer à nos producteurs, les consommateurs nationaux se sont trouvés chargés de toute la dépense qu'entraînent l'entretien et la défense de cet empire. C'est dans cette vue, et dans cette seule vue, que les deux dernières guerres ont englouti plus de 200 millions, et qu'on a

³⁵ Adam Smith, p. 256.

³⁶ Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre IV, chapitre II, p. 189, Les classiques des sciences sociales, édition numérique (http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith_adam/richeesse_des_nations/livre_4/richeesse_nations_L4.html), p.42.

contracté une nouvelle dette de plus de 170 millions, outre tout ce qui a été dépensé pour le même objet dans les guerres précédentes. L'intérêt seul de cette dette excède, non seulement tout le profit extraordinaire qu'on pourrait jamais supposer provenir du monopole du commerce des colonies, mais encore toute la valeur de ce commerce, ou la valeur totale, année commune, des marchandises exportées annuellement aux colonies³⁷ ».

Ainsi la position de Smith quant à savoir si, pour utiliser les termes de Gordon Gecko, le personnage fictif du film *Wall Street* d'Oliver Stone, « la cupidité est bonne » est finalement « parfois oui, parfois non » (comme si tous les comportements égoïstes était « cupides »). La différence réside dans le cadre institutionnel.

Qu'en est-il de l'opinion commune selon laquelle les marchés promeuvent un comportement égoïste, que l'attitude psychologique engendrée par l'échange encourage l'égoïsme ? Je ne connais aucune bonne raison de penser que les marchés promeuvent l'égoïsme ou la cupidité, au sens où l'interaction du marché augmente le degré de cupidité ou la propension des gens à être égoïstes davantage que ce qui est observé dans les sociétés régies par des États qui suppriment, découragent, distordent ou interviennent sur les marchés. En fait, les marchés permettent aux plus altruistes comme aux plus égoïstes de faire avancer leurs objectifs en paix. Ceux qui consacrent leur vie à aider les autres se servent des marchés pour faire avancer leurs buts, pas moins que ceux dont le but est d'augmenter leur stock de richesse. Certains de ces derniers accumulent même de la richesse dans le but d'augmenter leur capacité à aider les autres. George Soros et Bill Gates sont des bons exemples : ils gagnent d'énormes sommes d'argent afin, au moins en partie, d'accroître leur capacité à aider les autres grâce à leurs importantes activités de bienfaisance. La création de richesse par la recherche du profit leur permet d'être généreux.

Un philanthrope ou un saint veut utiliser la richesse à sa disposition pour nourrir, vêtir, et reconforter le plus grand nombre de personnes. Les marchés lui permettent de trouver les prix les plus bas pour les couvertures, la nourriture et les médicaments afin de soigner ceux qui ont besoin de son aide. Les marchés permettent la création de richesse qui peut être

³⁷ Ibid., p. 189.

utilisée pour aider les malheureux et faciliter la charité afin de maximiser la capacité à aider les autres. Les marchés rendent en fait possible la charité du charitable.

Une erreur commune consiste à identifier les buts de chacun exclusivement avec son « intérêt personnel », qui est alors à son tour, confondu avec « l'égoïsme ». Les buts des gens sur les marchés sont en effet des buts d'« égos », mais en tant qu'« égos » avec des buts, nous sommes également préoccupés par les intérêts et le bien-être des autres (les membres de notre famille, nos amis, nos voisins, et même de parfaits inconnus que nous ne rencontrerons jamais). En effet, les marchés aident à conditionner les gens à considérer les besoins des autres, y compris de parfaits inconnus.

Philip Wicksteed a fourni une analyse nuancée des motivations dans les échanges de marché. Plutôt que d'utiliser « égoïsme » pour décrire les motivations à s'engager dans des échanges marchands (on pourrait aller au marché acheter de la nourriture pour les pauvres, par exemple), il a inventé le terme de « non-tuisme³⁸ ». Nous pourrions vendre nos produits afin de gagner de l'argent et être en mesure d'aider nos amis, ou même des étrangers, mais quand nous marchandons pour un prix plus bas ou plus haut, nous le faisons rarement dans le souci du bien-être de la partie avec laquelle nous sommes en train de négocier. Sinon nous effectuons à la fois un échange et un cadeau, ce qui complique quelque peu la nature de l'échange. Ceux qui paient délibérément plus que nécessaire sont rarement de bons hommes d'affaires et, comme H.B. Acton l'a noté dans son livre *The Morals of the Markets*³⁹ [La morale des marchés], mener une entreprise à perte est en général une façon parfaitement ridicule, voire stupide, d'être philanthrope.

À ceux qui louent l'engagement dans la politique plutôt que dans l'industrie et le commerce, il est utile de rappeler que le premier peut faire beaucoup de mal et rarement beaucoup de bien. Voltaire, écrivant avant Smith, voyait clairement la

³⁸ « La caractéristique spécifique d'une relation économique n'est pas son 'égoïsme' mais son 'non-tuisme' » in Philip H. Wicksteed, *The Commonsense of Political Economy, including a Study of the Human Basis of Economic Law* (London: Macmillan, 1910). Chapitre : V: Business and the Economic Nexus, accessible sur : <http://oll.libertyfund.org/title/1415/38938/104356>.

³⁹ H.B. Acton, *The Morals of Markets and Related Essays*, ed. par David Gordon et Jeremy Shearmur (Indianapolis: Liberty Fund, 1993).

différence. Dans son essai « Du commerce », l'une de ses lettres concernant la nation anglaise (écrites par Voltaire en anglais, qu'il parlait couramment, puis réécrites par lui en français et publiées sous le titre de *Lettres Philosophiques*) il indiquait que :

« En *France*, est marquis qui veut ; et quiconque arrive à Paris du fond d'une province avec de l'argent à dépenser, et un nom en *ac* ou en *ille*, peut dire : 'Un homme comme moi, un homme de ma qualité', et mépriser souverainement un négociant. Le négociant entend lui-même parler si souvent avec dédain de sa profession qu'il est assez sot pour en rougir ; je ne sais pourtant lequel est le plus utile à un État, ou un seigneur bien poudré qui sait précisément à quelle heure le roi se lève, à quelle heure il se couche, et qui se donne des airs de grandeur en jouant le rôle d'esclave dans l'antichambre d'un ministre, ou un négociant qui enrichit son pays, donne de son cabinet des ordres à Surate et au Caire, et contribue au bonheur du monde⁴⁰ ».

Les commerçants et les capitalistes ne doivent pas rougir quand nos politiciens et nos intellectuels contemporains les considèrent avec dédain et se pavanent en déclarant ceci et en décantant cela, tout en exigeant que les marchands, les capitalistes, les travailleurs, les investisseurs, les artisans, les agriculteurs, les inventeurs et les autres individus productifs créent la richesse que ces mêmes politiciens confisquent et que ces mêmes intellectuels anti-capitalistes supportent mal... mais consomment goulûment.

Les marchés ne présupposent ni ne dépendent davantage qu'en politique du fait que les gens soient égoïstes. De même, les échanges marchands n'encouragent pas un comportement ou une motivation plus égoïste. Mais contrairement à la politique, le libre-échange entre participants consentants génère la richesse et la paix, qui sont les conditions dans lesquelles la générosité, l'amitié et l'amour s'épanouissent. Cela doit être dit, comme Adam Smith l'avait bien compris.

⁴⁰ Voltaire, « Lettre X : Sur le Commerce », *Lettres sur les anglais, Œuvres complètes de Voltaire*, Tome cinquième, 1836, Paris Furne, p. 14.

Ayn Rand et le capitalisme : la révolution morale

David Kelley

Dans cet essai le philosophe objectiviste David Kelley propose une « quatrième révolution » pour compléter les fondations du monde moderne et pour sécuriser les avantages rendus possibles par le capitalisme.

David Kelley est directeur exécutif de The Atlas Society, qui promeut le développement et la diffusion de la philosophie de l'objectivisme. Kelley est l'auteur de The Evidence of the Senses, The Art of Reasoning (l'un des manuels sur la logique les plus utilisés aux États-Unis), A Life of One's Own : Individual Rights and the Welfare State ainsi que d'autres ouvrages. Il a enseigné la philosophie au Vassar College et à l'Université Brandeis et est largement publié dans la presse populaire, y compris des publications telles que Harper's, The sciences, Reason, Harvard Business Review, et Barron's.

Cet essai tiré de la revue The New Individualist (printemps 2009) est reproduit et traduit avec la permission de l'auteur.

« Nous avons en notre pouvoir de recommencer le monde »
Thomas Paine, *Common Sense*, 1792.

La crise des marchés financiers a déclenché un torrent prévisible de sentiment anti-capitaliste. Malgré le fait que les réglementations publiques ont été une cause majeure de la crise, les anti-capitalistes et leurs relais dans les médias ont blâmé le marché et appelé à de nouvelles contraintes. Le gouvernement américain est déjà intervenu à un degré sans précédent sur les marchés financiers, et il semble maintenant clair que de nouveaux contrôles économiques s'étendront bien au-delà de *Wall Street*.

La réglementation de la production et du commerce est l'une des deux actions premières de l'État dans notre économie mixte. L'autre est la redistribution : des transferts de revenu et de richesse des uns vers les autres. Dans ce domaine aussi, les anti-capitalistes ont saisi le moment pour appeler à de nouveaux droits tels que les soins de santé garantis et de nouvelles charges fiscales pour les « riches ». La crise économique, surtout avec

l'élection de Barack Obama, a révélé une énorme revendication refoulée en faveur de la redistribution. D'où vient la demande ? Pour répondre à cette question en termes fondamentaux, nous avons besoin de revenir sur les origines du capitalisme et de regarder de plus près les arguments en faveur de la redistribution.

Le système capitaliste est arrivé à maturité au cours du siècle s'étendant de 1750 à 1850 en raison de trois révolutions. La première a été une révolution politique : le triomphe du libéralisme, en particulier la doctrine des droits naturels, et la vision que l'État devait être limité dans ses fonctions à la protection des droits individuels, y compris les droits de propriété. La deuxième révolution a été la naissance de la compréhension des phénomènes économiques, aboutissant à *La richesse des nations* d'Adam Smith. Ce dernier a démontré que lorsque les individus sont laissés libres de poursuivre leurs intérêts économiques propres, le résultat n'est pas le chaos, mais un ordre spontané, un système de marché dans lequel les actions des individus sont coordonnées, et davantage de richesse produite que si l'État dirigeait l'économie. La troisième révolution a été, bien sûr, la révolution industrielle. L'innovation technologique fournit un levier qui a considérablement multiplié la puissance de production de l'homme. L'effet n'a pas été seulement d'élever le niveau de vie pour tous, mais d'offrir à l'individu alerte et entreprenant la perspective de gagner une fortune inimaginable autrefois.

La révolution politique, le triomphe de la doctrine des droits individuels, a été accompagnée par un esprit d'idéalisme moral. C'était la libération de l'homme de la tyrannie, la reconnaissance que chaque individu, quel que soit son rang dans la société, est une fin en soi. Mais la révolution économique a été formulée en termes moralement ambigus : en tant que système économique, le capitalisme a été largement considéré comme ayant été conçu dans le péché. Le désir de richesse est tombé sous le coup de l'injonction chrétienne contre l'égoïsme et l'avarice. Les premiers observateurs de l'ordre spontané étaient conscients du fait qu'ils affirmaient un paradoxe moral – le paradoxe, comme Bernard Mandeville l'a exprimé, que les vices privés pouvaient produire des avantages publics.

Les critiques du marché ont toujours tiré profit de ces doutes sur la moralité du marché. Le mouvement socialiste a été

soutenu par des allégations que le capitalisme engendre l'égoïsme, l'exploitation, l'aliénation, l'injustice. Dans des formes plus douces, cette même croyance a produit l'État providence, qui redistribue les revenus grâce à des programmes publics au nom de la « justice sociale ». Le capitalisme n'a jamais échappé à l'ambiguïté morale dans laquelle il a été conçu. Il est apprécié pour la prospérité qu'il apporte, il est apprécié comme un préalable nécessaire à la liberté politique et intellectuelle. Mais peu de ses défenseurs sont prêts à affirmer que le mode de vie central au capitalisme, c'est à dire la poursuite de l'intérêt personnel dans la production et le commerce, est moralement honorable et, encore moins, noble ou idéal.

La source de l'antipathie morale à l'égard du marché n'est pas un mystère. Elle découle de l'éthique de l'altruisme, qui est profondément enracinée dans la culture occidentale, comme d'ailleurs dans la plupart des cultures. Selon les normes de l'altruisme, la poursuite de l'intérêt personnel est, au mieux, un acte neutre, en dehors du domaine de la morale, et, au pire, un péché. Il est vrai que le succès sur le marché est réalisé par échange volontaire, et donc par la satisfaction des besoins des autres. Mais il est aussi vrai que ceux qui réussissent sont motivés par le gain personnel, et l'éthique se préoccupe autant des motivations que des résultats.

Dans le langage courant, le terme « altruisme » est souvent pris pour ne signifier rien de plus que la bonté ou la courtoisie. Mais son véritable sens, historiquement et philosophiquement, c'est le sacrifice de soi. Pour les socialistes qui ont inventé le terme, cela signifiait la submersion complète du soi dans un plus grand ensemble social. Comme Ayn Rand l'a écrit, « le principe de base de l'altruisme est que l'homme n'a pas le droit d'exister pour lui-même, que le service aux autres est la seule justification de son existence, et que le sacrifice de soi est son plus haut devoir moral, sa plus grande vertu et sa valeur la plus élevée ». L'altruisme dans ce sens strict est le fondement des différents concepts de « justice sociale » qui sont utilisés pour défendre les programmes publics de redistribution des richesses. Ces programmes représentent le sacrifice obligatoire de la population taxée pour les soutenir. Ils représentent l'utilisation de personnes en tant que ressources collectives, afin d'être utilisées comme moyens pour les fins des autres. Et c'est la raison

fondamentale pour laquelle toute personne doit s'y opposer si elle défend le capitalisme.

Les revendications de justice sociale

Les revendications d'établissement de la justice sociale prennent deux formes différentes, que j'appellerai *welfarisme* [NDT : de *Welfare* en anglais dans l'expression *Welfare state* : État providence] et égalitarisme. Pour le *welfarisme*, les individus ont un droit à certaines nécessités de la vie, y compris des niveaux minimum de nourriture, de logement, de vêtements, de soins médicaux, d'éducation, et ainsi de suite. C'est la responsabilité de la société de s'assurer que tous les membres ont accès à ces nécessités. Mais un système de capitalisme de laissez-faire ne peut pas les garantir à tout le monde. Ainsi, affirment les *welfaristes*, le capitalisme échoue à remplir ses responsabilités morales et doit donc être modifié par l'action de l'État pour fournir ces biens à des personnes qui ne peuvent pas les obtenir par leurs propres efforts.

Pour l'égalitarisme, la richesse produite par une société doit être répartie équitablement. Il est injuste que certaines personnes gagnent quinze, cinquante, ou cent fois plus de revenus que les autres. Mais le capitalisme de laissez-faire permet et encourage ces disparités de revenus et de richesses : il est donc injuste. Le sceau de l'égalitarisme est certainement l'utilisation des statistiques sur la répartition des revenus. En 2007, par exemple, 20 pour cent des ménages aux États-Unis sur l'échelle des revenus ont gagné 50 pour cent du revenu total, alors que les 20 pour cent les plus pauvres ont gagné seulement 3,4 pour cent de ce même revenu total. Le but de l'égalitarisme est de réduire cet écart ; tout changement dans le sens d'une plus grande égalité est considéré comme un gain en équité.

La différence entre ces deux conceptions de la justice sociale est la différence entre les niveaux absolus et relatifs de bien-être. D'un côté, les *welfaristes* exigent que les gens aient accès à un niveau de vie minimum. Tant que ce plancher ou ce « filet de sécurité » existe, peu importe les richesses de quiconque d'autre ou le niveau des disparités entre les riches et les pauvres. Ainsi les *welfaristes* sont principalement intéressés par les programmes qui profitent aux personnes qui sont en dessous d'un certain niveau de pauvreté ou qui sont malades, n'ont pas de travail, ou sont démunis d'une manière ou d'une autre. De

l'autre côté, les égalitaristes sont concernés par le bien-être *relatif*. Les égalitaristes ont pu souvent soutenir que de deux sociétés, ils préfèrent celle dans laquelle la richesse est mieux répartie, même si le niveau de vie global y est plus faible. Ainsi, les égalitaristes ont tendance à favoriser les mesures publiques telles que l'impôt progressif et qui visent à redistribuer la richesse à travers toute l'échelle des revenus, pas seulement tout en bas. Ils ont également tendance à soutenir la nationalisation de services tels que l'éducation et la médecine, de les retirer entièrement du marché et de les rendre accessibles à tous, de manière plus ou moins égalitaire.

Analysons tout à tour ces deux concepts de justice sociale.

Welfarisme : l'obligation non choisie

La prémisse fondamentale du *welfarisme*, c'est que les gens ont des droits à des biens et services tels que la nourriture, un toit et des soins médicaux. Ils ont *droit* à ces choses. Dans cette hypothèse, quelqu'un qui reçoit des prestations d'un programme social reçoit simplement ce qui lui est dû, de la même manière qu'un acheteur qui reçoit le bien qu'il a payé a simplement obtenu son dû. Quand l'État distribue des prestations sociales, il s'agit simplement de protéger les droits, tout comme quand il protège l'acheteur contre la fraude. Dans aucun des deux cas il n'est pas nécessaire à l'individu d'éprouver une quelconque reconnaissance.

Le concept de droits sociaux, ou droits « positifs » comme ils sont souvent appelés, est modelé sur les droits traditionnels libéraux à la vie, à la liberté et à la propriété. Mais il y a une différence bien connue. Les droits traditionnels sont des droits d'agir sans l'interférence des autres. Le droit à la vie est un droit à agir dans le but de se préserver. Ce n'est pas un droit à être protégé de la mort du fait de causes naturelles, même une mort prématurée. Le droit de propriété est le droit d'acheter et de vendre librement, et de s'approprier des biens non appropriés de la nature. C'est le droit de chercher la propriété, mais pas un droit à une espèce de dot de la nature ou de l'État ; ce n'est pas une garantie que chacun réussira à acquérir quelque chose. En conséquence, ces droits des uns imposent aux autres uniquement l'obligation négative de ne pas interférer, de ne pas empêcher quelqu'un d'agir comme bon lui semble. Si je

m' imagine retiré de la société et vivant sur une île déserte, par exemple, mes droits seraient parfaitement sécurisés. Je ne pourrais pas vivre longtemps, et ne vivrais certainement pas bien, mais je vivrais dans une parfaite liberté eu égard au risque de me faire assassiner, voler et agresser.

En revanche, les droits sociaux sont conçus comme des droits de posséder et de jouir de certains biens, indépendamment des actes de la personne jouissant de ce droit ; ce sont des droits à obtenir des biens fournis par d'autres si la personne ne peut pas les obtenir par elle-même. En conséquence, les droits sociaux imposent des obligations positives sur les autres. Si j'ai un droit à l'alimentation, quelqu'un a une obligation de produire cette nourriture que je vais recevoir. Si je ne peux pas la payer, quelqu'un a une obligation de l'acheter pour moi. Les *welfaristes* font parfois valoir que l'obligation est imposée à la société comme un tout, et pas à une personne en particulier. Mais la société n'est pas une entité, et encore moins un agent moral, au-delà de ses membres individuels, de sorte que toute obligation de ce type tombe sur nous en tant qu'individus. Dans la mesure où les droits sociaux sont mis en œuvre par les programmes sociaux, par exemple, l'obligation est répartie sur l'ensemble des contribuables.

Ainsi, du point de vue éthique, l'essence du *welfarisme* est la prémisse que le besoin d'un individu est une créance à réclamer auprès d'autres individus. La créance à réclamer ne peut valoir que dans la mesure de la ville ou de la nation. Elle ne peut pas concerner toute l'humanité. Mais dans toutes les versions de la doctrine, la créance à réclamer ne dépend pas de votre relation personnelle vis à vis du bénéficiaire du « droit » en question, ou de votre choix de l'aider ou de votre appréciation de ce bénéficiaire comme étant digne de recevoir votre aide. C'est une obligation non choisie provenant du fait même de son besoin.

Mais nous devons poursuivre l'analyse plus loin. Si je vis seul sur une île déserte, alors bien sûr je n'ai pas de droits sociaux, car il n'y a personne d'autre autour de moi pour fournir ces biens attachés à ces droits sociaux. Pour la même raison, si je vis dans une société primitive où la médecine est inconnue, alors je n'ai pas de droit à des soins médicaux. Le contenu des droits sociaux est relatif au niveau de la richesse économique et la capacité productive dans une société donnée. En conséquence,

l'obligation d'individus de satisfaire les besoins des autres dépend de leur capacité à le faire. Je ne peux pas être blâmé en tant qu'individu pour avoir échoué à fournir aux autres quelque chose que je ne peux pas produire moi-même.

Supposons que je puisse le produire mais que je choisisse simplement de ne pas le faire ? Supposons que je sois capable de gagner un revenu beaucoup plus important que ce que je ne gagne, et sur lequel le niveau de taxes collectées pourrait aider une personne qui, autrement, aurait faim. Suis-je obligé de travailler plus, pour gagner plus, pour les besoins de cette personne ? Je ne connais pas un philosophe du *Welfare* qui soutiendrait que je le suis. La revendication morale imposée à moi par le besoin d'une autre personne est subordonnée non seulement à ma capacité, mais aussi à ma *volonté* de produire.

Et cela nous indique une chose d'importance sur le centre d'attention éthique du *welfarisme*. Il n'affirme pas une obligation de poursuivre la satisfaction des besoins humains, et encore moins l'obligation de réussir à le faire. L'obligation, plutôt, est conditionnelle : ceux qui réussissent à créer de la richesse peuvent le faire à la condition que d'autres soient autorisés à avoir une part de la richesse. Le but n'est pas tant de faire profiter à ceux dans le besoin que d'obliger ceux qui sont capables. L'hypothèse implicite est que la capacité et l'initiative d'une personne sont des actifs sociaux, qui ne peuvent être utilisés qu'à la condition qu'ils soient dirigés au service des autres.

L'égalitarisme : la distribution « équitable »

Si nous nous tournons vers l'égalitarisme, nous constatons que nous arrivons au même principe par une voie logique différente. Le cadre éthique de l'égalitariste est défini par le concept de justice plutôt que celui de droits. Si nous considérons la société comme un tout, nous constatons que le revenu, le patrimoine et la puissance sont distribués d'une certaine manière entre les individus et les groupes. La question fondamentale est : la répartition existante est-elle juste ? Si la réponse est non, alors la répartition doit être corrigée par des programmes sociaux de redistribution. Une économie de marché pure, bien sûr, ne produit pas l'égalité entre les individus. Mais peu d'égalitaristes affirment que la justice requiert une stricte égalité de résultat. La position la plus commune est qu'il y a une

présomption en faveur de l'égalité de résultat et que toute déviation de l'égalité doit être justifiée par ses avantages pour la société dans son ensemble. Ainsi, l'écrivain anglais R.H. Tawney a pu écrire que « l'inégalité de circonstance est considérée comme raisonnable, dans la mesure où elle est une condition nécessaire pour sécuriser les services dont la communauté a besoin ». Le célèbre « principe de différence » de John Rawls (selon lequel les inégalités sont permises tant qu'elles servent les intérêts des personnes les moins favorisées de la société) n'est que l'exemple le plus récent de cette approche. En d'autres termes, les égalitaristes reconnaissent que l'égalisation stricte aurait un effet désastreux sur la production. Ils admettent que tout le monde ne contribue pas également à la richesse d'une société. Dans une certaine mesure, par conséquent, les gens doivent être récompensés en fonction de leur capacité productive, comme une incitation à déployer au mieux leurs efforts. Mais ces différences doivent être limitées à celles qui sont nécessaires pour le bien public.

Quel est le fondement philosophique de ce principe ? Les égalitaristes affirment souvent qu'il découle logiquement du principe fondamental de justice : que les gens ne doivent être traités différemment que s'ils diffèrent d'une manière qui soit moralement pertinente. Si nous appliquons cependant ce principe fondamental à la répartition des revenus, nous devons d'abord supposer que la société s'engage littéralement dans un acte de distribution des revenus. Cette hypothèse est évidemment fautive. Dans une économie de marché, les revenus sont déterminés par le choix de millions d'individus : consommateurs, investisseurs, entrepreneurs et travailleurs. Ces choix sont coordonnés par les lois de l'offre et la demande et ce n'est pas un hasard si un entrepreneur à succès, par exemple, gagne beaucoup plus qu'un travailleur journalier. Mais ce n'est pas le résultat d'une intention consciente de la part de la société. En 2007, la personne du *show business* la mieux payée aux États-Unis était Oprah Winfrey, qui avait gagné environ 260 millions de dollars. Ce n'était pas parce que « la société » avait décidé qu'elle valait tant que ça, mais parce que des millions de fans avaient décidé que son *show* valait la peine d'être regardé. Même dans une économie socialiste, comme nous le savons maintenant, les résultats économiques ne sont pas sous le contrôle des planificateurs de l'État. Même ici il y a un ordre spontané,

quoique corrompu, dans lequel les résultats sont déterminés par des luttes intestines bureaucratiques, des marchés noirs, et ainsi de suite.

Malgré l'absence de tout acte réel de distribution, les égalitaristes affirment souvent que « la société » est responsable de s'assurer que la distribution statistique des revenus répond à certaines normes d'équité. Pourquoi ? Parce que la production de richesses est un processus coopératif, social. Davantage de richesse est créée dans une société caractérisée par le commerce et la division du travail que dans une société de producteurs auto-suffisants. La division du travail signifie que de nombreuses personnes contribuent au produit final, et le commerce signifie qu'un cercle encore plus large de personnes partagent la responsabilité de la richesse créée par les producteurs. La production est donc transformée par ces relations, à un point tel, disent les égalitaristes, que le groupe dans son ensemble doit être considéré comme la véritable unité de production et la véritable source de richesse. A tout le moins, cela est la source de la différence de richesse qui existe entre une société de coopération et une société de non-coopération. La société doit donc s'assurer que les fruits de la coopération sont équitablement répartis entre tous les participants.

Mais cet argument n'est valide que si nous considérons la richesse économique comme un produit social anonyme duquel il est impossible d'isoler les contributions individuelles. Dans ce cas seulement sera-t-il nécessaire de mettre au point, après-coup, des principes de justice distributive pour l'attribution de parts de ce produit. Mais cette hypothèse, encore une fois, est manifestement erronée. Le produit dit « social » est en fait un large éventail de biens et services individuels disponibles sur le marché. Il est certainement possible de savoir quel bien ou service tout individu a contribué à produire. Et lorsque le produit est fabriqué par un groupe d'individus, comme dans une entreprise, il est possible d'identifier qui a fait quoi. Après tout, un employeur n'a pas embauché des travailleurs par caprice. Un travailleur est embauché en raison de la différence anticipée que ses efforts donneront au produit final. Ce fait est reconnu par les égalitaristes eux-mêmes quand ils permettent que les inégalités soient acceptables si elles sont une incitation pour les plus productifs à augmenter la richesse totale d'une société. Afin de s'assurer que les incitations s'adressent aux bonnes personnes,

comme Robert Nozick l'a observé, même les égalitaristes doivent supposer que nous pouvons identifier le rôle des contributions individuelles. En bref, il n'y a aucune raison d'appliquer le concept de justice à des distributions statistiques de revenu ou de richesse dans une économie tout entière. Nous devons abandonner l'image d'un grand gâteau qui est divisé par un parent bienveillant qui veut être juste envers tous les enfants à la table.

Une fois que nous abandonnons cette image, que devient le principe adopté par Tawney, Rawls, et bien d'autres, le principe selon lequel les inégalités ne sont acceptables que si elles servent les intérêts de tous ? Si cela ne peut être fondé sur la justice, alors cela doit être considéré comme une question des obligations que nous nous portons les uns aux autres en tant qu'individus. Lorsque nous considérons les choses de cet angle, nous pouvons voir que c'est le même principe que nous avons identifié comme étant la base des droits sociaux. Le principe est que les individus productifs peuvent jouir des fruits de leurs efforts à la seule condition que leurs efforts profitent aussi aux autres. Il n'y a aucune obligation de produire, de créer, de gagner un revenu. Mais si vous le faites, alors les besoins des autres surgissent comme une contrainte à vos actions. Votre capacité, votre initiative, votre intelligence, votre dévotion à vos objectifs et toutes les autres qualités qui rendent le succès possible sont alors des biens personnels que vous avez subordonnés à l'obligation envers ceux qui ont moins de capacité, moins d'initiative, moins d'intelligence, ou moins d'engagement.

En d'autres termes, toute forme de justice sociale repose sur l'hypothèse que la capacité individuelle est un bien social. L'hypothèse n'est pas simplement que l'individu ne puisse pas utiliser ses talents pour bafouer les droits des moins capables. L'hypothèse ne pose pas non plus que la bonté ou la générosité sont des vertus. Elle affirme que l'individu doit se considérer, au moins en partie, comme un moyen pour le bien des autres. Et ici nous arrivons à l'essentiel de la question. En respectant les droits des autres personnes, je reconnais qu'elles sont des fins en elles-mêmes, que je ne peux pas les traiter simplement comme des moyens pour ma satisfaction, de la façon dont je traite les objets inanimés. Pourquoi alors n'est-il pas également moral que l'on me considère comme une fin ? Pourquoi ne devrais-je pas refuser, par respect pour ma propre dignité en tant qu'être

moral, de me considérer comme un moyen au service des autres ?

Vers une éthique individualiste

La défense du capitalisme par Ayn Rand repose sur une éthique individualiste qui reconnaît le droit moral de poursuivre son propre intérêt et rejette l'altruisme dans son fondement.

Les altruistes affirment que la vie nous présente un choix fondamental : il faut soit sacrifier les autres à nous-mêmes, soit nous sacrifier pour les autres. Cette deuxième option correspond à la conduite altruiste et la seule alternative est, par hypothèse, la vie de prédateur. Mais c'est une fausse alternative selon Ayn Rand. La vie ne nécessite pas de sacrifices, dans aucune de ces deux directions. Les intérêts des gens rationnels ne sont pas en conflit et la poursuite de notre intérêt véritable exige que nous traitions avec les autres par le biais de l'échange volontaire pacifique.

Pour comprendre pourquoi, demandons-nous comment nous décidons de ce qui est dans notre propre intérêt. Un intérêt est une valeur que nous cherchons à obtenir : la richesse, le plaisir, la sécurité, l'amour, l'estime de soi, ou un autre bien. La philosophie éthique de Rand est basée sur l'idée que la valeur fondamentale, le *summum bonum*, c'est la vie. C'est l'existence d'organismes vivants, leur besoin de se maintenir grâce à une action constante pour satisfaire leurs besoins, c'est cela qui donne naissance au phénomène des valeurs. Un monde sans vie serait un monde de faits, mais pas de valeurs, un monde dans lequel aucun état ne pourrait être dit meilleur ou pire que les autres. Ainsi, la norme fondamentale de la valeur, par référence à laquelle une personne doit juger ce qui est dans son intérêt, c'est sa vie : pas la simple survie d'un moment à l'autre, mais la pleine satisfaction de ses besoins par l'exercice continu de ses facultés.

La faculté première de l'homme, son principal moyen de survie, c'est sa capacité à user de la raison. C'est elle qui nous permet de vivre par la production et donc de nous élever au-dessus du niveau précaire de la chasse et de la cueillette. La raison est le fondement du langage, ce qui rend possible pour nous de coopérer et de transmettre des connaissances. La raison est le fondement des institutions sociales régies par des règles

abstraites. Le but de l'éthique est de fournir des normes pour vivre selon la raison, au service de nos vies.

Pour vivre en raison, nous devons accepter l'indépendance comme une vertu. La raison est une faculté de l'individu. Peu importe combien nous apprenons des autres, l'acte de pensée se déroule dans l'esprit individuel. Il doit être initié par chacun de nous par notre propre choix et dirigé par notre effort mental. La rationalité exige donc que nous acceptions la responsabilité de diriger et de « soutenir » nos propres vies.

Pour vivre en raison, nous devons aussi accepter le fait d'être productif comme une vertu. La production est l'acte de création de valeur. Les êtres humains ne peuvent pas connaître des vies sûres et accomplies en trouvant ce dont ils ont besoin dans la nature, comme les autres animaux. Ils ne peuvent pas vivre comme des parasites sur les autres. « Si certains hommes tentent de survivre par les moyens de la force brute ou de la fraude », affirme Rand, « par le pillage, le vol, la tricherie ou l'asservissement des hommes qui produisent, il reste cependant vrai que leur survie n'est rendue possible que par leurs victimes, uniquement par les hommes qui choisissent de penser et de produire les biens dont eux, les pillards, se saisissent. Ces pillards sont des parasites incapables de survie, qui existent en détruisant ceux qui sont capables, ceux qui poursuivent un plan d'action propre à l'homme ».

L'égoïste est généralement décrit comme quelqu'un qui va tout faire pour obtenir ce qu'il veut, quelqu'un qui va mentir, voler, et chercher à dominer les autres, afin de satisfaire ses désirs. Comme la plupart des gens, Rand considérerait ce mode de vie comme immoral. Mais la raison, selon Rand, n'est pas que cela nuit aux autres. Son motif est que cela nuit à l'égo. Le désir subjectif n'est pas le test pour savoir si quelque chose est dans notre intérêt ; et la tromperie, le vol, et le pouvoir ne sont pas les moyens d'atteindre le bonheur ou une vie réussie. Les vertus dont j'ai parlé sont des normes objectives. Elles sont enracinées dans la nature humaine et s'appliquent donc à tous les êtres humains. Mais leur but est de permettre à chaque personne de « réaliser, maintenir, accomplir, et profiter de cette valeur ultime, cette fin en soi, qui est sa propre vie ». Ainsi la finalité de l'éthique est de nous dire comment atteindre nos véritables intérêts, et non de savoir comment les sacrifier.

Le principe de l'échange

Comment alors doit-on traiter avec les autres ? L'éthique sociale de Rand repose sur deux principes fondamentaux : un principe de droits et un principe de justice. Le principe des droits pose que nous devons traiter avec les autres de manière pacifique, par l'échange volontaire, sans recourir à l'usage de la force à leur rencontre. C'est seulement de cette façon que nous pouvons vivre de façon autonome, sur la base de nos propres efforts productifs ; et la personne qui tente de vivre en contrôlant les autres est un parasite. Dans une société organisée, d'ailleurs, nous devons respecter les droits des autres si nous voulons que nos droits soient respectés. Et c'est seulement de cette façon que nous pouvons obtenir les nombreux avantages qui proviennent de l'interaction sociale : les avantages de l'échange économique et intellectuel, ainsi que les valeurs de la plus intime des relations personnelles. La source de ces avantages est la rationalité, la productivité, l'individualité de l'autre personne et ces choses requièrent la liberté pour s'épanouir. Si je vis par la force, j'attaque la racine des valeurs que je cherche.

Le principe de justice est ce que Rand appelle le principe de l'échange : vivre par l'échange, offrir une valeur contre une valeur et ne pas chercher ni octroyer ce qui n'est pas mérité. Une personne honorable ne pose pas ses besoins comme une obligation pour les autres, elle offre une valeur comme base de toute relation. Et elle n'accepte pas une obligation non choisie pour servir les besoins des autres. Quiconque attachant une valeur à sa propre vie ne peut accepter la responsabilité sans limite d'être le gardien de son frère. Et une personne indépendante ne souhaiterait pas être gardée - ni par un maître, et ni par le ministère de la Santé et des Services Sociaux. Rand fait remarquer que le principe de l'échange est la seule base sur laquelle les humains peuvent avoir des rapports en tant qu'êtres égaux et indépendants.

L'éthique objectiviste, en bref, traite l'individu comme une fin en soi, au sens plein du terme. L'implication est que le capitalisme est le seul système juste et moral. Une société capitaliste est basée sur la reconnaissance et la protection des droits individuels. Dans une société capitaliste, les hommes sont libres de poursuivre leurs propres fins, par l'exercice de leur esprit. Comme dans toute société, les hommes sont contraints

par les lois de la nature. L'alimentation, le logement, les vêtements, les livres, et la médecine ne poussent pas sur les arbres, ils doivent être produits. Et comme dans toute société, les hommes aussi sont contraints par les limites de leur propre nature, l'étendue de leurs aptitudes individuelles. Mais la seule contrainte sociale que le capitalisme impose est l'exigence que tous ceux qui souhaitent les services d'autres doivent offrir une valeur en retour. Nul ne peut utiliser l'État pour exproprier ce que les autres ont produit.

Les résultats économiques sur le marché (la distribution des revenus et des patrimoines) dépendra des actions volontaires et des interactions de tous les participants. Le concept de justice ne s'applique pas au *résultat*, mais au *processus* de l'activité économique. Le revenu d'une personne est juste s'il est gagné par l'échange volontaire, comme une récompense pour la valeur offerte jugée par les récipiendaires. Les économistes savent depuis longtemps qu'il n'y a pas de juste prix pour un bien, en dehors des jugements des participants au marché quant à la valeur du bien à leurs yeux. Cela est aussi vrai pour le prix de services productifs « humains ». Cela ne veut pas dire que je dois mesurer ma valeur par mon revenu, mais seulement que si je souhaite vivre par l'échange avec les autres, je ne peux pas exiger d'eux qu'ils acceptent mes conditions en sacrifiant leur propre intérêt.

La bienveillance en tant que valeur choisie

Qu'en est-il de quelqu'un qui est pauvre, handicapé, ou incapable de subvenir à ses besoins ? C'est une question valable à poser, tant que ce n'est pas la première question que nous posons au sujet d'un système social. C'est un héritage de l'altruisme de penser que le standard premier permettant d'évaluer une société est la façon dont elle traite ses membres les moins productifs. « Heureux les pauvres en esprit », dit Jésus, « Heureux les modestes ». Mais il n'y a pas de fondement dans la justice pour tenir le pauvre ou le modeste en une estime particulière ou pour considérer leurs besoins comme premiers. Si nous avons à choisir entre une société collectiviste dans laquelle personne n'est libre, mais personne n'a faim, et une société individualiste où chacun est libre, mais quelques personnes meurent de faim, je dirais que la seconde société, libre, constitue le choix moral.

Personne ne peut revendiquer un droit à ce que les autres le servent contre leur gré, même si sa propre vie en dépend.

Mais ce n'est pas le choix auquel nous sommes confrontés. En fait, les pauvres sont beaucoup mieux lotis dans un système capitaliste que dans un système socialiste, voire que dans l'État-providence. Et en réalité, historiquement, les sociétés dans lesquelles personne n'est libre, comme l'ancienne Union soviétique, sont des sociétés dans lesquelles un grand nombre de gens sont affamés.

Ceux qui sont capables de travailler ont un intérêt vital à la croissance économique et technologique qui se produit plus rapidement dans un ordre de marché. L'investissement en capital et l'utilisation de machines permettent d'employer des gens qui, autrement, ne pourraient pas produire suffisamment pour subvenir à leurs besoins. Les ordinateurs et les équipements de communication, par exemple, permettent désormais aux personnes gravement handicapées de travailler de leur domicile.

Quant à ceux qui ne peuvent tout simplement pas travailler, les sociétés libres ont toujours fourni, en dehors du marché, de nombreuses formes d'aide privée ainsi que la philanthropie : les organisations caritatives, les sociétés de bienfaisance, etc. À cet égard, soyons clairs sur le fait qu'il n'y a pas de contradiction entre l'égoïsme et la charité. À la lumière des nombreux avantages que nous recevons de nos relations avec les autres, il est naturel d'avoir de la considération pour nos frères humains, dans un esprit de bienveillance générale, de compatir à leurs malheurs, et de donner de l'aide quand elle ne nécessite pas un sacrifice de nos propres intérêts. Mais il y a des différences majeures entre une conception égoïste et altruiste de la charité.

Pour un altruiste, la générosité à l'égard des autres est une éthique première et elle devrait être réalisée jusqu'au point de sacrifice, sur le principe « donner jusqu'à ce que cela fasse mal ». C'est un devoir moral de donner, indépendamment de toutes autres valeurs que l'on a, et le bénéficiaire y a un droit. Pour un égoïste, la générosité est un moyen parmi de nombreux autres de poursuivre nos valeurs, y compris la valeur que nous plaçons dans le bien-être des autres. Elle doit être pratiquée dans le contexte des autres valeurs de chacun, sur le principe de « donner si cela aide ». Ce n'est pas une obligation, et les

bénéficiaires ne disposent d'aucun droit. Un altruiste tend à considérer la générosité comme une expiation de la culpabilité, sur l'hypothèse qu'il y a quelque chose d'inique ou de suspect à être capable, productif, à connaître le succès, ou à être riche. Un égoïste considère ces mêmes traits comme des vertus et voit la générosité comme une expression de la fierté de posséder ces traits.

La quatrième révolution

J'ai indiqué au début que le capitalisme était le résultat de trois révolutions, chacune d'elles étant une rupture radicale avec le passé. La révolution politique a établi la primauté des droits individuels et le principe que l'État est le serviteur de l'homme et non son maître. La révolution économique a amené la compréhension des marchés. La révolution industrielle a radicalement étendu l'application de l'intelligence au processus de production. Mais l'humanité n'a jamais rompu avec son passé éthique. Le principe éthique selon lequel la capacité individuelle est un actif social est incompatible avec une société libre. Si la liberté doit survivre et prospérer, il nous faut une quatrième révolution, une révolution morale, qui établit le droit moral de l'individu à vivre pour lui-même.

Partie III :

La production et la distribution de la richesse

L'économie de marché et la distribution de la richesse

Ludwig Lachmann

Dans cet essai, l'éminent économiste Ludwig Lachmann examine les critiques du capitalisme de libre marché du point de vue de la « justice sociale » et révèle leur incohérence. Il explique la différence entre « propriété » et « richesse » et montre que le respect de la propriété est compatible avec une redistribution massive des richesses par le marché. Cet essai est important pour comprendre la nature dynamique des relations sociales et économiques dans les ordres capitalistes.

Ludwig Lachmann (1906-1990) a obtenu son doctorat à l'Université de Berlin. Il a quitté l'Allemagne en 1933 pour l'Angleterre, où il a poursuivi ses recherches à la London School of Economics. Lachmann a fait d'importantes contributions à la théorie du capital, de la croissance économique et aux fondements méthodologiques de l'économie et de la sociologie. Il est l'auteur de livres Capital and its Structure (Le capital et sa structure), The Legacy of Max Weber (L'héritage de Max Weber), Macro-Economic Thinking and the Market Economy (Pensée macroéconomique et économie de marché), Capital, Expectations, and the Market Process (Capital, anticipations et processus de marché) et The Market as an Economic Process (Le marché en tant que processus économique). Cet essai est une version légèrement abrégée de l'original, paru en 1956.

Qui peut aujourd'hui douter que, comme le professeur Mises l'a souligné il y a trente ans, chaque intervention d'une autorité politique entraîne une nouvelle intervention afin de prévenir les répercussions économiques inévitables de la première intervention ? Qui niera que l'économie dirigée nécessite une atmosphère d'inflation pour fonctionner, et qui aujourd'hui ne connaît pas les effets néfastes de l'« inflation contrôlée » ? Même si certains économistes ont maintenant inventé le terme élogieux d'« inflation séculaire » afin de décrire l'inflation permanente que nous connaissons tous si bien, il est peu probable que quelqu'un soit dupe. Il n'est pas vraiment besoin de recourir à l'exemple allemand récent [NDT : des années 50] pour nous démontrer que l'économie de marché va créer de l'ordre sur les cendres du chaos « administrativement

contrôlé », même dans les circonstances les plus défavorables. Une forme d'organisation économique fondée sur la coopération volontaire et l'échange universel de connaissances est nécessairement supérieure à toute structure hiérarchique, même si dans cette dernière un critère rationnel pour les qualifications de ceux qui donnent les ordres pourrait exister. Ceux qui sont capables d'apprendre de la raison et de l'expérience savaient cela avant, et ceux qui n'en sont pas capables ne sont pas susceptibles de l'apprendre, même maintenant.

Face à cette situation, les adversaires de l'économie de marché ont déplacé leur angle d'attaque : ils s'y opposent désormais sur le terrain du « social » plutôt que sur le terrain économique. Ils l'accusent d'être injuste, plutôt qu'inefficace. Ils s'attardent désormais sur les « effets de distorsion » de la possession de richesse et affirment que « le plébiscite du marché est influencé par le vote pluriel ». Ils montrent que la répartition des richesses affecte la production et la distribution des revenus puisque les propriétaires de la richesse ne reçoivent pas seulement une « part injuste » du revenu social, mais vont également influencer la composition du produit social : il y a trop de biens de luxe et trop peu de biens de première nécessité. Par ailleurs, puisque ces propriétaires représentent la plupart de l'épargne, ils déterminent également le taux d'accumulation du capital et donc du progrès économique.

Certains de ces adversaires du capitalisme ne nieraient pas totalement qu'il y a un sens dans lequel la répartition des richesses est le résultat cumulatif du jeu des forces économiques, mais ils soutiennent que ce cumul fonctionne de telle façon à rendre le présent un esclave du passé, l'accumulation étant ainsi un facteur passé et arbitraire dans le présent. La distribution des revenus d'aujourd'hui est façonnée par la distribution de la richesse d'aujourd'hui, et même si la richesse d'aujourd'hui a été partiellement accumulée hier, elle a été accumulée par des processus qui reflètent l'influence de la répartition des richesses avant-hier. Dans l'ensemble, cet argument des adversaires de l'économie de marché est fondé sur l'institution de « l'héritage » à laquelle, même dans une société progressiste, nous dit-on, la majorité des propriétaires doivent leur richesse.

Cet argument semble être largement accepté aujourd'hui, même par beaucoup de ceux qui sont véritablement en faveur de la liberté économique. Ces personnes en sont

venues à croire qu'une « redistribution des richesses », par exemple par des droits de succession, générerait des résultats socialement souhaitables, sans pour autant qu'ils soient économiquement néfastes. Au contraire, puisque de telles mesures permettraient de libérer le présent du poids du passé, elles contribueraient également à ajuster les revenus présents aux besoins actuels. La répartition des richesses est une donnée du marché, et en changeant les données, nous pouvons changer les résultats sans interférer avec le mécanisme du marché ! Il s'ensuit que le processus de marché ne produirait des résultats socialement acceptables que lorsqu'il est accompagné par une politique visant à sans cesse redistribuer la richesse existante.

Ce point de vue, comme nous l'avons dit, est tenu aujourd'hui par beaucoup, même par certains économistes qui comprennent la supériorité de l'économie de marché sur l'économie dirigée et les échecs de l'interventionnisme, mais n'aiment pas ce qu'ils considèrent être les conséquences sociales de l'économie de marché. Ils ne sont prêts à accepter l'économie de marché que lorsque son fonctionnement est accompagné d'une telle politique de redistribution.

Le présent article est consacré à une critique du fondement de cette vision. En premier lieu, toute l'argumentation repose logiquement sur la confusion verbale découlant de la signification ambiguë du terme « donnée ». Dans l'usage courant aussi bien que dans la plupart des sciences, par exemple dans les statistiques, le mot « donnée » signifie quelque chose qui est, à un moment de temps, « donné » à nous en tant qu'observateurs de la scène. En ce sens, c'est bien sûr un truisme que de dire que le mode de répartition de la richesse est une donnée à un instant donné du temps, simplement dans le sens trivial que c'est ce mode-là qui existe et pas les autres. Mais dans les théories de l'équilibre qui, pour le meilleur ou pour le pire, en sont venues à signifier autant pour l'actuelle pensée économique et ont tellement façonné son contenu, le mot « donnée » a acquis un autre sens, très différent : ici, une donnée signifie une condition nécessaire de l'équilibre, une variable indépendante, et « les données » signifient collectivement la somme totale des conditions nécessaires et suffisantes à partir desquelles, une fois que nous les connaissons toutes, nous pouvons sans plus attendre en déduire le prix et les quantités d'équilibre. Dans ce deuxième sens, la répartition des richesses serait donc, de concert avec les

autres données, un déterminant, mais pas le seul, des prix et des quantités des différents biens et services achetés et vendus.

Notre tâche principale dans cet article sera cependant de montrer que la répartition des richesses n'est pas une « donnée » dans ce deuxième sens. Loin d'être une « variable indépendante » du processus de marché, elle est, au contraire, constamment sujette à modification par les forces du marché. Inutile de dire que cela ne revient pas à nier que, à tout moment, la distribution des richesses fait partie des forces qui façonnent le chemin du processus de marché dans un avenir immédiat, mais à *nier en revanche* que le mode de distribution en tant que tel puisse avoir une influence permanente. Bien que la richesse soit toujours distribuée d'une certaine façon définie, le mode de cette distribution est en constante évolution.

C'est seulement si le mode de distribution restait le même de période en période, et que les éléments individuels de la richesse étaient transférés par héritage, qu'un tel mode constant pourrait être considéré comme une force économique permanente. En réalité, ce n'est pas le cas. La répartition des richesses est façonnée par les forces du marché en tant qu'objet, pas en tant qu'agent, et quel que soit son mode d'aujourd'hui, ce dernier sera assez tôt révolu pour devenir obsolète et non pertinent.

La répartition des richesses, par conséquent, n'a pas sa place parmi les données de l'équilibre. Ce qui est, en revanche, d'un intérêt économique et social important n'est pas le mode de répartition des richesses à un moment du temps, mais son mode de changement au fil du temps. Un tel changement, nous le verrons, trouve sa vraie place parmi les événements qui se produisent sur ce « chemin » problématique qui peut, mais seulement rarement dans la réalité, conduire à l'équilibre. C'est un phénomène typiquement dynamique. Fait curieux : à un moment où l'on entend tant parler de la nécessité de la poursuite et de la promotion des études dynamiques, il ne suscite que peu d'intérêt.

La propriété est un concept juridique qui se réfère à des objets matériels concrets. La richesse est un concept économique qui se réfère à des ressources rares. Si toutes les ressources rares sont, reflètent, ou incarnent des objets matériels, tous les objets matériels ne sont pas des ressources : des maisons abandonnées

et des tas de ferrailles sont des exemples évidents, tout comme les objets que leurs propriétaires donneraient volontiers s'ils pouvaient trouver quelqu'un disposé à les en débarrasser. Par ailleurs, ce qui est une ressource aujourd'hui peut cesser de l'être demain, tout ce qui est un objet sans valeur aujourd'hui peut devenir précieux demain. Le statut de « ressource » des objets matériels est donc toujours problématique et dépend dans une certaine mesure de la prévision. Un objet constitue une richesse seulement s'il est source d'un flux de revenu. La valeur de l'objet pour son propriétaire, réel ou potentiel, reflète à tout moment sa capacité anticipée à générer un revenu. Cela, à son tour, dépend des usages auxquels l'objet peut être affecté. La simple possession d'objets, par conséquent, ne confère pas nécessairement la richesse, c'est leur utilisation réussie qui le fait. Ce n'est pas la propriété mais l'utilisation des ressources qui est la source de revenu et de richesse. Une usine de crème glacée à New York peut signifier la richesse de son propriétaire ; la même usine de glaces au Groenland ne constituerait guère une ressource.

Dans un monde de changement imprévu, le maintien de la richesse est toujours problématique et dans le long terme il peut être considéré comme impossible. Afin d'être en mesure de maintenir un montant donné de richesse, qui pourrait être transmise par héritage d'une génération à l'autre, une famille aurait à posséder des ressources telles que le rendement sera un flux de revenu permanent net (c'est à dire un flux de surplus de valeur produite par rapport au coût des services de facteurs complémentaires aux ressources détenues). Il semble que cela ne serait possible que *soit* dans un monde stationnaire, dans lequel aujourd'hui est semblable à hier et demain semblable à aujourd'hui, et où, ainsi, jour après jour et année après année, les mêmes revenus reviendraient aux mêmes propriétaires ou à leurs héritiers, *soit* si tous les propriétaires de ressources avaient une prévision parfaite. Puisque les deux cas sont éloignés de la réalité, nous pouvons les ignorer sans risque. Qu'arrive-t-il donc, en réalité, à la richesse dans un monde de changement inattendu ?

Toute richesse est constituée d'actifs en capital qui, d'une façon ou d'une autre, incorporent ou tout au moins reflètent de manière ultime les ressources matérielles de la production, les sources d'une production ayant de la valeur. Toute production est générée par le travail humain, à l'aide de

combinaisons de ces ressources. A cet effet, les ressources doivent être utilisées selon certaines combinaisons ; la complémentarité est l'essence de l'utilisation des ressources. Les modes de cette complémentarité ne sont en aucune façon « donnés » aux entrepreneurs qui font, initient et exécutent des plans de production. Il n'existe en réalité pas cette chose qu'on appelle « fonction de production ». Au contraire, la tâche de l'entrepreneur consiste précisément à trouver, dans un monde en perpétuel changement, quelle combinaison de ressources générera dans les conditions d'aujourd'hui, un surplus maximum du produit par rapport à la valeur des intrants, et à deviner quelle combinaison le permettra dans les conditions probables de demain, lorsque les valeurs du produit, le coût des intrants complémentaires, et la technologie auront tous changé.

Si toutes les ressources en capital étaient infiniment polyvalentes, le problème entrepreneurial consisterait à suivre simplement l'évolution des conditions extérieures en transformant des combinaisons de ressources en une succession d'usages rendus rentables par ces changements. Le fait est que les ressources ont, en règle générale, une polyvalence limitée ; chacune est spécifique à un certain nombre d'usages⁴¹. Par conséquent, la nécessité d'adaptation au changement entraînera souvent la nécessité d'un changement dans la composition du groupe de ressources, pour le « regroupement du capital ». Mais chaque changement dans le mode de la complémentarité aura une incidence sur la valeur des ressources composantes en donnant lieu à des gains et des pertes en capital. Les entrepreneurs feront des offres plus élevées pour les services de ces ressources pour lesquelles ils ont trouvé des utilisations plus rentables, et réduiront leurs offres pour ces ressources qui doivent être dirigées vers des usages moins rentables. Dans le cas limite où aucun usage (présent, futur ou potentiel) ne peut être trouvé pour une ressource qui a jusqu'ici fait partie d'une combinaison rentable, cette ressource perdra complètement son caractère de ressource. Mais même dans les cas moins radicaux, les plus-values et pertes réalisées sur des actifs durables sont un corollaire inévitable d'un monde de changement imprévu.

⁴¹ L'argument présenté dans ce qui suit doit beaucoup aux idées mises en avant en premier lieu par le Professeur Mises dans « Das festangelegte Kapital » in *Grundprobleme der Nationalökonomie*, pp. 201-14 traduit en français : *Les problèmes fondamentaux de l'économie politique*, 2006, Éditions Charles Coquelin.

Le processus du marché est donc vu comme un processus de nivellement. Dans une économie de marché un processus de redistribution des richesses se déroule en permanence, et en comparaison duquel les processus en apparence semblables que les politiciens modernes ont l'habitude d'instituer paraissent dérisoires ; à ceci près que le marché donne la richesse à ceux qui peuvent la détenir, tandis que les politiciens la donnent à leurs électeurs qui, en règle générale, ne le peuvent pas.

Ce processus de redistribution des richesses n'est pas déclenché par un enchaînement d'aléas. Ceux qui y participent ne jouent pas un jeu de hasard, mais un jeu d'adresse. Ce processus, comme tout processus réel dynamique, reflète la transmission de connaissance d'un esprit à un autre. Il n'est possible que parce que certaines personnes ont des connaissances que les autres n'ont pas encore acquises, car la connaissance du changement et ses implications se diffusent progressivement et inégalement dans la société.

Dans ce processus, celui qui réussit est celui qui comprend plus tôt que quiconque qu'une ressource quelconque, qui aujourd'hui peut être produite (quand elle est nouvelle) ou achetée (lorsqu'il s'agit d'une ressource existante) à un certain prix A , fera demain partie d'une combinaison productive grâce à laquelle la ressource vaudra A' . Ces gains ou pertes en capital induits par l'opportunité ou le besoin d'affecter des ressources d'une utilisation vers une autre, que cette dernière soit supérieure ou inférieure à la première, forment la substance économique de ce que la richesse signifie dans un monde en évolution et sont le principal vecteur du processus de redistribution.

Dans ce processus, il est peu probable que le même homme continuera encore et toujours à avoir raison dans ses conjectures quant à d'éventuels nouveaux usages de ressources existantes ou potentielles, sauf s'il est vraiment un individu « supérieur ». Et dans ce dernier cas, il est peu probable que ses héritiers connaissent un succès similaire, à moins qu'ils soient « supérieurs » eux aussi. Dans un monde de changements inattendus, les pertes en capital sont finalement aussi inévitables que ce que le sont les gains en capital. La concurrence entre les propriétaires du capital et la nature spécifique des ressources durables, même si c'est une « spécificité multiple », implique que

les gains sont suivis par des pertes, et que les pertes sont suivies par des gains.

Ces faits économiques ont certaines conséquences sociales. Comme les critiques de l'économie de marché aujourd'hui préfèrent développer leur argumentation sur le terrain du « social », il n'est peut-être pas inapproprié ici d'élucider les vrais résultats sociaux du processus de marché. Nous avons déjà parlé de ce dernier comme d'un processus de nivellement. Plus judicieusement, nous pouvons maintenant décrire ces résultats comme un exemple de ce que Pareto appelait « la circulation des élites ». La richesse est peu susceptible de rester pour longtemps entre les mêmes mains. Elle passe de mains en mains alors que les changements imprévus confèrent de la valeur tantôt à telles ressources spécifiques, tantôt à telles autres, engendrant des gains et des pertes en capital. Les propriétaires de la richesse, pourrions-nous dire avec Schumpeter, sont comme les clients d'un hôtel ou les passagers d'un train : ils sont toujours là mais ne restent jamais pour longtemps les mêmes personnes.

Dans une économie de marché, nous l'avons vu, toute richesse est d'une nature problématique. Plus les actifs sont durables, plus ils sont spécifiques ; et plus la gamme des utilisations auxquelles ils peuvent être affectés est restreinte, plus clairement le problème devient visible. Mais dans une société avec peu de capital fixe dans laquelle la plupart des richesses accumulées prenaient la forme de stocks de matières premières, principalement agricoles et périssables, sur des périodes de durée variable - une société dans laquelle les biens de consommation durables, sauf peut-être les maisons et les meubles, existaient à peine - le problème n'y était pas aussi clairement visible. Tel était, en gros, la société dans laquelle les économistes classiques vivaient et à partir de laquelle ils ont naturellement emprunté de nombreux traits. Au vu des conditions de leur temps, par conséquent, la position des économistes classiques était justifiée, jusqu'à un certain point, quand elle considérait tout le capital comme pratiquement homogène et parfaitement polyvalent, contrastant avec la terre, la seule ressource spécifique et non reproductible. Mais à notre époque, il n'est guère justifié d'adopter une telle dichotomie. Plus il y a de capital fixe et plus il est durable, plus forte est la probabilité que les ressources en capital devront, avant qu'elles ne s'épuisent totalement, être

utilisées à des fins autres que celles pour lesquelles elles ont été initialement conçues. Cela signifie pratiquement que dans une économie de marché moderne il ne peut y avoir une quelconque source de revenu permanent. La durabilité et la polyvalence limitées rendent cela impossible.

Le fait principal que nous avons souligné ici est que la redistribution des richesses provoquées par les forces du marché dans un monde de changement imprévu est un fait d'observation courante. Pourquoi, alors, est-il constamment ignoré ? On pourrait comprendre pourquoi les politiciens choisissent de l'ignorer : après tout, la grande majorité de leurs électeurs ne sont pas susceptibles d'être directement touchés par ce fait et, comme cela est amplement démontré dans le cas de l'inflation, ne seraient guère en mesure de comprendre s'ils l'étaient. Mais pourquoi les économistes choisissent-ils de l'ignorer ? Que le mode de la répartition de la richesse soit un résultat de l'opération des forces économiques constitue le genre de proposition qui, pourrait-on penser, devrait leur évoquer quelque chose. Pourquoi, alors, tant d'économistes continuent-ils à considérer la répartition des richesses comme une « donnée » dans le second sens mentionné ci-dessus ? Nous estimons que la raison doit être recherchée dans une préoccupation excessive par les problèmes d'équilibre.

Nous avons vu plus haut que les modes successifs de la répartition des richesses appartiennent au monde du déséquilibre. Les gains et les pertes en capital émergent principalement parce que des ressources durables doivent être utilisées de manières pour lesquelles elles n'étaient pas prévues et parce que certains hommes comprennent mieux et plus vite que les autres ce que l'évolution des besoins et des ressources d'un monde en mouvement implique. L'équilibre signifie la cohérence des plans, mais la redistribution des richesses par le marché est généralement un résultat d'action non cohérente. Pour ceux qui sont formés à penser en termes d'équilibre, il est peut-être tout naturel que des processus tels que ceux que nous avons décrits doivent apparaître comme n'étant pas tout à fait « respectables ». Pour eux, les « vraies » forces économiques sont celles qui tendent à établir et à maintenir l'équilibre. Les forces opérant seulement en déséquilibre sont donc considérées comme pas vraiment intéressantes et sont donc trop souvent ignorées.

Nous ne disons pas, bien sûr, que l'économiste moderne, si savant dans la grammaire de l'équilibre, si ignorant des faits du marché, n'est pas capable ou pas prêt à faire face aux changements économiques - ce qui serait absurde. Nous disons qu'il n'est bien équipé que pour faire face aux types de changement qui se trouvent être conformes à un modèle assez rigide.

Les libertés politiques et économiques génèrent ensemble les miracles de l'humanité

Temba A. Nolutshungu

Dans cet essai, l'économiste sud-africain Temba A. Nolutshungu puise dans l'histoire récente de son pays pour distinguer la règle de la majorité (qui a été gagnée après des décennies de lutte contre la monopolisation du pouvoir par une minorité) et la liberté, et montre le potentiel libérateur de la liberté économique.

Temba Nolutshungu est un directeur de la Free Market Foundation en Afrique du Sud. Il enseigne dans des programmes sur l'autonomisation économique dans tout le pays et est un contributeur fréquent de la presse sud-africaine. Il a été membre de l'équipe de rédaction des Papiers du Zimbabwe, un ensemble de propositions de politiques pour la reprise au Zimbabwe après le désastre des politiques de Robert Mugabe, soumis au Premier ministre zimbabwéen Morgan Tsvangirai. Temba Nolutshungu était une figure du mouvement de conscience noire durant sa jeunesse en Afrique du Sud.

Le bien-être économique est une conséquence de la liberté. En Afrique du Sud, avec un taux de chômage officiellement de 25,2 pour cent (un chiffre qui n'inclut pas ceux qui ont renoncé à chercher du travail), l'écart entre la liberté politique et le bien-être économique reflète une situation potentiellement catastrophique, un danger aggravé par les administrations successives promettant toutes sortes d'avantages à leurs électeurs.

Pour faire face aux défis auxquels nous sommes confrontés, nous devons nous débarrasser de certaines idées fausses.

La création d'emplois ne relève pas du rôle de l'État. Pour que les emplois soient durables, ils doivent être créés par le secteur privé. Les emplois créés par l'État le sont au frais des contribuables et reviennent à de l'emploi subventionné. Étant non durables, ils n'ont aucune conséquence économique

positive. Le secteur privé est le principal créateur de richesses et le secteur public est un consommateur de richesses.

L'argent n'est qu'un moyen d'échange pour les biens et services et devrait donc se rapporter à refléter la productivité. Lorsque j'ai visité la Russie post-communiste et la Tchécoslovaquie en 1991, la blague populaire était que les travailleurs faisaient semblant de travailler et l'État faisait semblant de les payer. Ainsi, à mon avis, quand on parle de création significative d'emplois nous devrions nous concentrer uniquement sur le secteur privé.

Cela soulève la question de savoir quelles politiques devraient s'appliquer aux entreprises privées. Quelles sont celles qui amélioreront leur productivité et celles qui la retarderont ? Que faire ?

Examinons les principes qui sous-tendent le plus simple des échanges entre deux parties. Les transactions simples peuvent servir d'exemple et de sorte de microcosme de l'économie réelle. Elles devraient informer les décideurs quant aux politiques qui sont les plus compatibles avec la nature humaine, parce que le facteur humain est essentiel dans le contexte économique.

Démarrons loin dans le temps avec un hypothétique homme des cavernes habile à la chasse, mais inexpérimenté pour fabriquer une arme de chasse. Notre homme des cavernes rencontre un autre homme des cavernes qui sait fabriquer des armes et il accepte d'échanger une partie de son gibier contre une arme. Les deux hommes ont le sentiment qu'ils ont profité de l'échange, y obtenant chacun quelque chose de plus grande valeur, du point de vue de chacun, que ce qu'il a donné. Tôt ou tard, le fabricant d'armes constate que s'il se spécialise dans la fabrication d'armes, au lieu d'aller à la chasse, il peut troquer les armes contre de la fourrure, de la viande, de l'ivoire et ainsi de suite. Il a désormais une *affaire*. Il prospère et tous ses clients prospèrent parce qu'ils utilisent maintenant des armes de chasse plus efficaces.

Il est important de noter à propos de ce scénario qu'il n'implique pas la force ou la fraude. Pas d'implication de tiers. Aucune partie ne prescrit les règles de conduite des affaires. Les règles que les parties à la transaction respectent viennent spontanément. Elles sont conformes à un ordre naturel en

quelque sorte. C'est ce que l'économiste Friedrich Hayek appelait l'ordre spontané, et une partie de cet ordre est que la propriété privée est respectée de manière réciproque.

À partir de cet exemple simple, on peut extrapoler que dans l'économie moderne, dans un pays où l'État s'abstient de toute ingérence dans la sphère économique, il y aura une croissance économique élevée et des avantages socio-économiques qui en découlent. En d'autres termes, si un État promeut la liberté économique des producteurs et des consommateurs et leur permet de s'engager dans des transactions qui n'impliquent pas la force ou la fraude, le pays et son peuple prospéreront. C'est un moyen sûr de réduire le chômage, d'améliorer l'éducation et de créer de meilleurs soins de santé.

Ces principes fondamentaux s'appliquent à toutes les économies, quel que soit le contexte culturel dans lequel chacune a émergé. Le mythe persistant de « l'éthique du travail » mérite notre attention critique. Cette vision renforce implicitement les stéréotypes sur les groupes nationaux ou ethniques qui auraient ou pas une éthique du travail, prolongement logique de l'idée que les pauvres sont pauvres parce qu'ils manquent d'une éthique du travail et les riches réussissent car ils en ont une - une vision dangereuse, surtout quand elle coïncide avec la « race ».

Avant que le mur de Berlin ne tombe en 1989, l'Allemagne de l'Ouest était la deuxième plus grande économie du monde alors que l'Allemagne de l'Est était une zone économiquement sinistrée. C'était le même peuple, la même culture, et les mêmes familles dans certains cas, avant qu'elles n'aient été divisées après la Seconde Guerre mondiale. Un jugement similaire peut être porté à l'égard des deux Corées : le Sud, un géant économique, et le Nord, un abîme économique qui continue à absorber l'aide étrangère. Encore une fois, les mêmes personnes, la même culture. Et que dire du contraste entre la Chine continentale et Hong Kong, avant que Deng Xiaoping n'ait lancé des réformes radicales de libre marché, après avoir annoncé qu'il était glorieux d'être riche et qu'il n'importait pas que le chat soit noir ou blanc pourvu qu'il attrape les souris ? Encore une fois, les mêmes personnes, une même culture, et les mêmes révélateurs des disparités économiques. La différence est due, à chaque fois, au degré de liberté octroyée aux acteurs économiques.

Depuis 1978, grâce aux réformes les plus radicales de marché observées ces dernières années, la Chine représente désormais la troisième plus grande économie au monde. En revanche, et malheureusement, selon les mots de Bertel Schmitt, « les États-Unis ont récupéré le manuel économique socialiste que Deng Xiaoping avait eu l'intelligence de jeter ».

Le cadre législatif et institutionnel dans lequel s'inscrit l'activité économique et, en particulier, le degré de réglementation auquel est soumis l'économie, constituent le déterminant majeur du degré de richesse que peuvent atteindre un pays et ses habitants. En d'autres termes la mesure dans laquelle les États permettent aux individus d'exercer leur liberté économique déterminera leurs performances économiques.

Ces mots écrits en 1986 par le professeur Walter Williams, auteur d'un ouvrage provocateur : *South Africa's War Against Capitalism* (La guerre de l'Afrique du Sud contre le capitalisme), résumant bien le problème : « (...) la solution aux problèmes de l'Afrique du Sud, ce ne sont pas les programmes spéciaux, ce n'est pas l'*affirmative action*, ce n'est pas l'aumône, et ce n'est pas l'État Providence. C'est la liberté. Parce que si vous regardez autour de la planète et que vous cherchez des peuples riches, pleins de diversité et qui ont la capacité de s'entendre assez bien, vous cherchez aussi une société où il y a un niveau relativement important de liberté individuelle ».

Partie IV :

**Mondialisation du
capitalisme**

Le capitalisme mondial et la justice

June Arunga

Dans cet essai, June Arunga en appelle au capitalisme de libre marché en Afrique et se confronte à ceux qui refusent aux Africains de s'engager dans l'économie mondiale grâce à la liberté du commerce. Sa vision est systématiquement favorable au libre-échange, alors qu'elle dénonce ceux qui soutiennent des « zones commerciales » désignées qui offrent des privilèges spéciaux (et parfois les violations des droits de propriété des populations locales) à des investisseurs étrangers ou aux élites locales privilégiées et nient aux autres la liberté de commerce ou d'investir sur une base égale. Elle appelle au respect des droits de propriété des populations africaines et au capitalisme de libre marché non faussé par les privilèges et les pouvoirs de monopole.

June Arunga est une femme d'affaires et productrice de films venant du Kenya. Elle est la fondatrice et PDG d'Open Quest Media LLC et a travaillé avec plusieurs entreprises de télécommunications en Afrique. Elle a fait deux documentaires pour la BBC sur l'Afrique, The Devil's Footpath (Le sentier du diable), qui a retracé son voyage de six semaines et de 8000 km du Caire à Cape Town, et Who's to Blame ? (À qui la faute ?) qui présente un débat / dialogue entre June Arunga et l'ancien président ghanéen Jerry Rawlings. Elle écrit pour AfricanLiberty.org et est co-auteur de The Cell Phone Revolution in Kenya (La révolution du téléphone cellulaire au Kenya). June Arunga a reçu son diplôme de droit de l'Université de Buckingham au Royaume-Uni.

Mon expérience est que la grande majorité, peut-être 90% des désaccords proviennent du manque d'information d'un côté ou de l'autre du débat. Cela est particulièrement important quand les gens se déplacent d'un espace culturel à un autre. Nous assistons à un grand élan de commerce en Afrique, entre Africains, après une longue période d'isolement les uns des autres à cause du protectionnisme, du nationalisme, et de l'incompréhension. Je pense que nous devrions célébrer cette croissance des échanges commerciaux. Certains craignent l'augmentation du commerce, je pense qu'ils ont besoin de davantage d'informations.

La mondialisation est une réalité et je pense que nous devrions l'accueillir favorablement. Elle a créé des transferts de compétences, elle a permis l'accès à la technologie du monde entier, et bien davantage encore. Cependant beaucoup en ont été tenus à l'écart. La question est : pourquoi ? J'ai rencontré l'économiste suédois Johan Norberg, auteur de l'ouvrage éclairant *Plaidoyer pour la mondialisation capitaliste* en 2002, et j'ai été frappée par la façon dont il traite l'information. Il n'a pas rejeté les adversaires du libre-échange. Au contraire, il les a écoutés, il a considéré leur point de vue et vérifié leurs informations. Son intérêt pour l'information factuelle est ce qui l'a conduit initialement à choisir le capitalisme.

J'ai aussi été frappée par la façon dont il a saisi la perspective des personnes les plus touchées : les pauvres. Norberg a parcouru le monde en posant des questions. Il ne dit pas aux gens ce qu'ils doivent penser. Il leur demande ce qu'ils pensent. En demandant à des pauvres à qui l'on a donné l'opportunité de s'engager dans le commerce, soit en tant que commerçants ou marchands soit en tant qu'employés d'entreprises impliqués dans le commerce international, il révèle les faits que les « sermonneurs officiels » omettent : « Avec cet emploi dans une nouvelle usine votre vie est-elle meilleure ou pire ? Votre premier téléphone cellulaire a-t-il amélioré votre vie ou pas ? Votre revenu a-t-il augmenté ou diminué ? Comment voyagez-vous : à pied, en vélo, en moto, en voiture ? Préférez-vous conduire une moto ou marcher à pied?... ». Norberg insiste pour observer les faits sur le terrain. Il demande aux personnes impliquées ce qu'elles pensent et si le libre-échange a amélioré leurs vies. Il veut entendre les perspectives individuelles.

Nous devrions nous demander ce que nos États nous font et pas seulement « ce qu'ils font pour nous ». Nos propres États nous font du mal : ils nous volent, ils nous empêchent de commercer, ils maintiennent les pauvres dans la misère. Les investisseurs locaux ne sont pas autorisés à jouer la concurrence en raison de l'absence de l'état de droit dans les pays à faible revenu. Peut-être est-ce la raison pour laquelle ils sont des pays à faible revenu : parce que les gens n'y sont pas respectés par leurs propres États.

De nombreux gouvernements de pays pauvres se concentrent sur l'attractivité des « investisseurs étrangers », mais ils ne laissent pas leur propre peuple accéder au marché.

L'ouverture du marché et de la concurrence à la population locale n'est pas à leur programme. Les populations locales ont l'intelligence, la compréhension, et les « connaissances locales ». Mais nos États en Afrique maintiennent leurs propres peuples en dehors du marché en faveur des étrangers ou des groupes d'intérêts spéciaux locaux.

Par exemple, les lourdes restrictions qui étouffent la concurrence locale dans les services, comme la banque et la fourniture d'eau, ignorent les capacités de nos propres peuples à utiliser leurs connaissances locales de la technologie, des préférences et des infrastructures. Ce n'est pas de la vraie « mondialisation » quand on accorde des faveurs spéciales aux « investisseurs étrangers » et que les habitants sont balayés et non autorisés à concourir. Si les « zones économiques spéciales » que les États ont mises en place pour attirer des « investisseurs étrangers » sont une bonne idée, pourquoi nos peuples ne pourraient-ils pas en bénéficier ? Pourquoi sont-elles considérées comme des zones spéciales de privilège, plutôt que comme partie intégrante de la liberté du commerce pour tout le monde ? La liberté du commerce devrait se traduire en libre concurrence pour servir les populations, et non pas en privilèges spéciaux pour les élites locales qui ne veulent pas de concurrence ou pour des investisseurs étrangers qui obtiennent des audiences privées avec les ministres.

Ce n'est pas du « libre échange » quand les entreprises internationales peuvent obtenir des faveurs spéciales de l'État ou quand les entreprises locales voient leur accès au marché bloqué par leur propre État. Le libre-échange exige l'état de droit pour tous et la liberté pour tous de s'engager dans la plus naturelle des actions : l'échange volontaire.

Notre prospérité en tant qu'Africains ne viendra pas de l'aide étrangère ou de l'argent facile. Nous avons eu beaucoup de cela en Afrique, mais cela n'a pas eu d'impact positif sur la vie des pauvres. Ce genre d'« aide » engendre la corruption et sape l'état de droit. Elle vient « liée » à l'achat de services auprès de gens spécifiques dans les pays qui envoient l'aide. C'est de la distorsion de relations commerciales. Mais le pire de tout, « l'aide » déconnecte les gouvernements de leur propre peuple, parce que les gens qui paient la facture ne sont pas en Afrique, mais à Paris, Washington ou Bruxelles.

Le commerce peut être distordu et rendu non libre par les élites locales qui ont l'écoute de tel ministre par le biais... - eh bien, vous savez comment. Le commerce peut être faussé par l'octroi de droits de monopole, à l'exclusion de concurrents locaux et étrangers. Par ailleurs, le commerce est faussé et non libre lorsque des élites étrangères obtiennent des droits de monopole de la part des États locaux grâce à des *deals* d'aide liée, en collusion avec leurs propres États : des *deals* qui excluent les concurrents locaux et étrangers. Toutes ces « régulations » restreignent nos marchés et notre liberté. Nous nous retrouvons à acheter des biens et services qui peuvent ne pas être de la meilleure qualité ou au meilleur prix, parce que nous n'avons pas la liberté de choix. Ce manque de liberté nous étouffe et perpétue la pauvreté.

On ne nous vole pas juste la possibilité de prix plus bas et d'une meilleure qualité, cependant. Nous sommes privés de la possibilité d'innover, de faire usage de notre esprit, afin d'améliorer notre situation grâce à notre propre énergie et notre intellect. À long terme, c'est le plus grand crime à notre rencontre. Le protectionnisme et les privilèges perpétuent non seulement la faillite économique, mais la stagnation de l'intellect, du courage, du caractère, de la volonté, de la détermination et de la foi en nous-mêmes.

Nous avons besoin d'information. Nous avons besoin de parler aux gens sur le terrain. Nous avons besoin de vérifier les mêmes faits. Dans la plupart des cas, ils ne sont pas secrets, mais personne ne prend la peine de regarder. Les preuves sont là pour montrer que le capitalisme de marché libre, la liberté du commerce et des droits égaux sous l'égide de l'état de droit créent la prospérité pour « les masses ».

Nous avons besoin du capitalisme de libre marché, qui crée l'espace pour nous afin de réaliser notre potentiel. L'économiste péruvien Hernando de Soto, dans son livre *Le mystère du capital*, montre comment les pauvres peuvent transformer le « capital mort » en « capital vivant » pour améliorer leur vie. Le manque de capital n'est pas inévitable. Nous, en Afrique, avons tant de capital, mais la plupart ne peut pas être mis à profit pour améliorer nos vies. Il est « mort ». Nous devons améliorer nos droits de propriété pour rendre notre capital abondant, pour en faire du « capital vivant » qui engendre la vie. Nous avons besoin de la propriété, c'est à dire

que nous avons besoin que nos droits soient respectés. Nous avons besoin d'égalité devant la loi. Nous avons besoin du capitalisme de libre marché.

L'amélioration humaine à travers la mondialisation

Vernon Smith

Dans cet essai, l'économiste et prix Nobel Vernon Smith retrace la croissance de la richesse humaine à travers l'expansion des marchés et explique pourquoi le capitalisme mondial génère l'amélioration humaine.

Vernon Smith est professeur d'économie à l'Université Chapman en Californie et un pionnier dans le domaine émergent de « l'économie expérimentale ». Ses recherches ont porté sur les produits et les marchés de capitaux, l'apparition de bulles d'actifs, les cycles d'affaires, la finance, l'économie des ressources naturelles et la croissance des institutions de marché. En 2002, il a partagé le prix Nobel d'économie pour « avoir établi les expériences de laboratoire comme outil d'analyse économique empirique, en particulier dans l'étude des mécanismes alternatifs de marché ». Il a beaucoup publié dans des revues académiques en économie, en théorie des jeux, sur le risque et est l'auteur de Papers in Experimental Economics (Papiers en économie expérimentale) et de Bargaining and Market Behavior : Essays in Experimental Economics (Négociation et comportement de marché : Essais en économie expérimentale). Vernon Smith est également reconnu mondialement en tant que professeur et a développé des programmes pour utiliser l'économie expérimentale, non seulement afin de générer de nouvelles connaissances sur les processus économiques, mais aussi pour enseigner les principes de l'économie.

Version abrégée d'un discours prononcé au « Soirées de la FEE⁴² » en Septembre 2005.

Mon message aujourd'hui est optimiste. Il porte sur l'échange et les marchés, qui nous permettent de nous spécialiser dans des activités et des connaissances. C'est cette spécialisation qui est le secret de toute la création de richesses et la seule source de l'amélioration humaine durable. C'est l'essence même de la mondialisation.

Le défi est que nous fonctionnons tous à la fois dans deux mondes d'échange qui se chevauchent. Tout d'abord, nous

⁴² The Foundation for Economic Education. www.fee.org.

vivons dans un monde d'échange social et personnel fondé sur la réciprocité et les normes partagées par des petits groupes, les familles et les communautés. La phrase « à charge de revanche » est universelle, on la trouve dans de nombreuses langues ; à travers elle les gens reconnaissent volontairement leur dette en échange d'une faveur qu'ils ont reçue d'autrui. Depuis les temps préhistoriques les échanges personnels ont permis la spécialisation des tâches (la chasse, la cueillette et la fabrication d'outils) et jeté les bases d'une productivité plus élevée et davantage de bien-être. Cette division du travail a permis aux premiers hommes de migrer partout dans le monde. Ainsi, la spécialisation a initié la mondialisation bien avant l'émergence des marchés formels.

Deuxièmement, nous vivons dans un monde d'échanges impersonnels de marché où la communication et la coopération se sont développées progressivement par le biais du commerce à longue distance entre des étrangers. Dans les actes d'échanges personnels nous avons habituellement l'intention de faire du bien aux autres. Sur le marché cette perception est souvent perdue alors que chacun de nous tend à se concentrer sur son gain personnel. Nos expériences contrôlées en laboratoire démontrent que les mêmes personnes qui coopèrent à travers les échanges personnels s'efforcent de maximiser leur profit personnel sur le marché. Sans vouloir en avoir l'intention, dans leurs transactions de marché ils maximisent aussi les avantages communs reçus par le groupe. Pourquoi ? Du fait des droits de propriété. Dans les échanges personnels les règles du jeu émergent par consentement volontaire des parties. Dans les échanges impersonnels de marché, les règles du jeu – telles que ces droits de propriété, qui interdisent de prendre sans donner en retour - sont « encodées » dans le cadre institutionnel.

D'où le fait que les deux mondes de l'échange fonctionnent de la même manière : vous devez donner afin de recevoir.

Le fondement de la prospérité

Les marchés de biens et services, qui sont le fondement de la création de richesse, déterminent le degré de spécialisation. Sur les marchés organisés, les producteurs ont des coûts relativement prévisibles de production et les consommateurs comptent sur un approvisionnement relativement prévisible des

marchandises qu'ils valorisent. Ces activités de marché constamment répétées sont incroyablement efficaces, même dans des relations de marché très complexes avec de multiples produits échangés.

Nous avons également découvert à travers nos expériences de marché que les gens nient généralement qu'un quelconque type de modèle peut prédire leur prix final de transaction ainsi que le volume des marchandises qu'ils achèteront et vendront. En fait, l'efficacité du marché ne nécessite pas un grand nombre de participants, l'information complète, la compréhension économique, ou toute sophistication particulière. Après tout, les gens négociaient sur les marchés bien avant qu'il ait existé des économistes pour étudier les processus de marché. Tout ce que chacun doit savoir, c'est quand il ou elle fait plus ou moins d'argent et si il ou elle a une chance de modifier ses actions.

La caractéristique des marchés des biens et des services est la diversité, une diversité de goûts, de compétences humaines, de connaissances, de ressources naturelles, du sol et du climat. Mais la diversité sans la liberté d'échanger signifie la pauvreté. Aucun être humain, même généreusement doté d'une compétence unique ou d'une ressource unique, ne peut prospérer sans l'échange. À travers les marchés libres nous dépendons d'autres que nous ne connaissons pas, ne reconnaissons pas, ou même ne comprenons pas. Sans les marchés, nous serions vraiment pauvres, misérables, bestiaux et ignorants.

Les marchés exigent l'application consensuelle des règles d'interaction sociale et des échanges économiques. Personne ne l'a dit mieux que David Hume il y a plus de deux cent cinquante ans - il y a juste trois lois de la nature : le droit de possession, le transfert par consentement, et l'accomplissement des promesses. Ce sont les fondements ultimes de l'ordre qui rendent les marchés et la prospérité possibles.

Les lois de la nature de Hume découlent des anciens commandements : tu ne voleras pas, tu ne convoiteras point les biens de ton prochain et tu ne porteras pas de faux témoignage. Le jeu du « vol » consomme la richesse et décourage sa reproduction. La convoitise du bien d'autrui invite un État coercitif pour redistribuer les richesses, mettant ainsi en danger

les incitations à produire la récolte de demain. Porter un faux témoignage sape la communauté, la crédibilité du *management*, la confiance des investisseurs, la rentabilité à long terme, et les échanges personnels qui sont les plus « humanisants ».

Seuls les marchés « livrent la marchandise »

Le développement économique est lié à des systèmes politiques et économiques libres, alimentés par l'état de droit et les droits de propriété privée. Les régimes à forte planification centralisée, où qu'ils aient été tentés, n'ont pas réussi à « livrer la marchandise ». Il y a cependant de nombreux exemples de pays, petits et grands (de la Chine à la Nouvelle-Zélande ou l'Irlande) où les gouvernements ont enlevé au moins certains obstacles à la liberté économique. Ces pays ont connu une croissance économique remarquable, simplement en laissant les gens chercher à améliorer leur situation économique.

La Chine s'est orientée largement dans le sens de la liberté économique. Il y a un peu plus d'un an, la Chine a révisé sa constitution pour permettre aux gens de posséder, d'acheter, et de vendre la propriété privée. Pourquoi ? Un des problèmes rencontrés par l'État chinois était que les gens achetaient et vendaient des biens, même si ces transactions n'étaient pas reconnues par l'État. Cela incitait les responsables locaux à prélever leur dîme sur ceux qui enfreignaient la loi en échangeant. En reconnaissant les droits de propriété, l'État central tente de saper la source de pouvoir qui alimente la corruption bureaucratique locale, qui est très difficile à surveiller et à contrôler au niveau central. Ce changement constitutionnel est, tel que je le perçois, un moyen pratique de limiter la corruption endémique de l'État et l'ingérence politique dans le développement économique.

Bien que ce changement n'ait pas entraîné de prédisposition politique pour la liberté, il peut très bien ouvrir la voie vers une société plus libre. Les avantages immédiats sont déjà là : 276 des entreprises du Fortune 500 investissent actuellement dans un immense parc de R&D près de Pékin, basé sur un bail de 50 ans avec des conditions favorables de la part de l'État chinois.

Le cas de l'Irlande illustre le principe qu'il n'est pas nécessaire d'être un grand pays pour s'enrichir grâce à la libéralisation de la politique économique de l'État. Par le passé,

L'Irlande était un important exportateur de... populations. Cela a fonctionné à l'avantage des États-Unis et de la Grande-Bretagne, qui ont accueilli de nombreux immigrants irlandais talentueux fuyant la vie abrutissante de leur patrie. Il y a vingt ans l'Irlande était embourbée dans la pauvreté du tiers-monde, mais a maintenant dépassé son ancien maître colonial en termes de revenu par habitant, en devenant un acteur européen engagé. Selon les statistiques de la Banque Mondiale, le taux de croissance du Produit intérieur brut (PIB) irlandais a bondi de 3,2% dans les années 1980 à 7,8% dans les années 1990. L'Irlande est récemment devenue le huitième PIB par habitant dans le monde, tandis que le Royaume-Uni était quinzième. En favorisant les investissements directs étrangers (y compris le capital-risque) et la promotion des services financiers et des technologies de l'information, l'Irlande a connu un formidable renversement de l'exode de cerveaux : les jeunes reviennent au pays.

Ces jeunes sont de retour du fait de nouvelles opportunités rendues possibles par l'expansion de la liberté économique dans leur patrie. Ils sont des exemples d'entrepreneurs débrouillards spécialisés dans la société de la connaissance, qui créent de la richesse et améliorent la condition humaine, non seulement pour leur pays natal, mais aussi pour les États-Unis et tous les autres pays à travers le monde. Les histoires de ces peuples montrent comment les mauvaises politiques des États peuvent être modifiées pour créer de nouvelles opportunités économiques qui peuvent considérablement inverser la fuite des cerveaux d'un pays.

Nous n'avons rien à craindre

Une partie essentielle du processus de changement, de croissance et d'amélioration de la situation économique est de permettre aux emplois d'hier de suivre le chemin de la technologie d'hier. Empêcher les entreprises du pays de délocaliser n'arrêtera pas leurs concurrents étrangers de le faire. Grâce aux délocalisations, les concurrents étrangers seront en mesure de réduire leurs coûts, d'utiliser les économies réalisées pour proposer des prix plus bas et de remettre à niveau leur technologie et ainsi gagner un gros avantage sur le marché.

Un des exemples les plus connus de délocalisation a été celle de l'industrie textile de Nouvelle-Angleterre, déplacée au

Sud du pays après la Seconde Guerre mondiale en réponse à une baisse des salaires dans les états du Sud. (Comme on pouvait s'y attendre, cela a relevé les salaires dans le Sud, et l'industrie a finalement dû se déplacer vers l'Asie, source de moindres coûts).

Mais les emplois n'ont pas disparu en Nouvelle-Angleterre. Le secteur du textile a été remplacé par des industries de haute technologie : l'information électronique et la biotechnologie. Il en a résulté d'énormes gains nets en Nouvelle-Angleterre, même si elle a perdu ce qui avait été une industrie importante. En 1965, Warren Buffett a pris le contrôle de Berkshire-Hathaway, l'un de ces fabricants de textiles du Massachusetts qui disparaissaient. Il utilisa le *cash flow* de l'entreprise, qui était important mais en baisse, comme une rampe de lancement pour réinvestir l'argent dans une foule d'entreprises commerciales sous-évaluées. Elles réussirent de manière fameuse et 40 ans plus tard, la société de Warren Buffett représente une capitalisation boursière de 113 milliards de dollars. La même transition se produit aujourd'hui avec *K-Mart* et *Sears Roebuck*. Rien n'est jamais éternel : alors que des entreprises anciennes déclinent, leurs ressources sont détournées vers de nouvelles entreprises.

Le *Bureau national de recherche économique* aux USA vient de publier une nouvelle étude sur l'investissement national et étranger par des multinationales américaines. L'étude a démontré que pour chaque dollar investi dans un pays étranger, elles investissent trois dollars et demi aux États-Unis. Cela prouve qu'il y a une relation de complémentarité entre les investissements nationaux et étrangers : quand les uns augmentent, les autres augmentent aussi. *McKinsey & Co.* estime que pour chaque dollar que les entreprises américaines soustraient en Inde, 1,14 \$ revient au profit des États-Unis. Environ la moitié de cet avantage est retourné aux investisseurs et aux clients et la plupart du reste est consacré à de nouveaux emplois qui ont été créés. Par comparaison, en Allemagne, chaque euro investi à l'étranger ne génère que 80 % en avantage pour l'économie du pays, principalement parce que le taux de réemploi des travailleurs allemands suite à la délocalisation est beaucoup plus faible en raison du grand nombre de réglementations publiques.

Je crois que tant que les États-Unis restent Numéro Un dans l'indice mondial de l'innovation, nous n'avons rien à

craindre des délocalisations et beaucoup à craindre si nos politiciens réussissent à s'y opposer. Selon l'*Institute for International Economics*, plus de 115 000 emplois mieux rémunérés dans le secteur du logiciel ont été créés sur la période 1999-2003, tandis que 70 000 emplois ont été éliminés en raison des délocalisations. De même, dans le secteur des services, 12 millions de nouveaux emplois ont été créés, tandis que dix millions d'emplois anciens étaient remplacés. Ce phénomène de changement technologique rapide et de remplacement des anciens emplois par de nouveaux, c'est finalement le développement économique.

En externalisant vers des pays étrangers, les entreprises américaines économisent de l'argent qui leur permet d'investir dans de nouvelles technologies et de nouveaux emplois afin de rester compétitives sur le marché mondial. Malheureusement, nous ne pouvons pas profiter des avantages sans ressentir les douleurs de la transition. Le changement est certainement douloureux. Il est douloureux pour ceux qui perdent leur emploi et doivent chercher de nouvelles carrières. Il est douloureux pour ceux qui se risquent à investir dans les nouvelles technologies et perdent. Mais les avantages obtenus par les « gagnants » génèrent des richesses pour l'économie dans son ensemble. Ces avantages, à leur tour, sont consolidés à travers le marché par le biais du processus de découverte et de l'expérience d'apprentissage concurrentiel.

La mondialisation n'est pas nouvelle. Elle est un terme moderne qui décrit un mouvement humain ancien, un terme pour signifier cette quête de l'humanité, visant à améliorer sa situation par l'échange et l'expansion mondiale de la spécialisation. C'est un mot pacifique. Dans les termes sages du grand économiste français Frédéric Bastiat, « si les marchandises ne traversent pas les frontières, les soldats le feront ».

La culture de la liberté

Mario Vargas Llosa

Dans cet essai, le romancier et lauréat du prix Nobel de littérature Mario Vargas Llosa dissipe les craintes que le capitalisme mondial ne contamine ou n'érode les cultures et soutient que les notions d'« identité collective » sont déshumanisantes et que l'identité trouve sa source dans « la capacité des êtres humains à résister à ces influences et à les contrer avec des actes libres de leur propre invention ».

Mario Vargas Llosa est un romancier de renommée mondiale et un grand intellectuel. En 2010 il a reçu le prix Nobel de littérature « pour sa cartographie des structures du pouvoir et ses images tranchantes de la résistance de l'individu, sa révolte et sa défaite ». Il est l'auteur d'œuvres de fictions comme La fête au bouc, La guerre de la fin du monde, La tante Julia et le scribouillard, Tours et détours de la vilaine fille, et bien d'autres.

Cet essai est reproduit et traduit avec la permission de l'auteur, à partir du numéro de janvier de 2001 du magazine Foreign Policy.

Les attaques les plus efficaces contre la mondialisation ne sont généralement pas celles qui sont liés à l'économie. Elles sont plutôt d'ordre social, éthique et, surtout, culturel. Ces arguments sont réapparus au milieu du tumulte de Seattle en 1999 et ont résonné plus récemment, à Davos, Bangkok et Prague. En voilà leur teneur :

La disparition des frontières nationales et l'établissement d'un monde interconnecté par les marchés portera un coup fatal aux cultures régionales et nationales, aux traditions, aux coutumes, aux mythes et aux mœurs qui déterminent l'identité culturelle de chaque pays ou région. Comme la majorité du monde est incapable de résister à l'invasion des produits culturels des pays développés (ou, plus précisément, de la superpuissance des Etats-Unis) qui draine inévitablement les grandes corporations transnationales, la culture nord-américaine va finalement s'imposer, standardisant le monde et anéantissant sa flore riche de cultures diverses. De cette manière, tous les autres peuples, et pas seulement les petits et les faibles, vont perdre leur identité, leur âme, et deviendront des colonies du vingt-et-unième siècle, des zombies ou des

caricatures modelées selon les normes culturelles d'un nouvel impérialisme qui, en plus de régner sur la planète avec sa capitale, sa puissance militaire, et ses connaissances scientifiques, va imposer aux autres sa langue et ses manières de penser, de croire, d'apprécier et de rêver.

Ce cauchemar ou cette utopie négative d'un monde qui, du fait de la mondialisation, perd sa diversité linguistique et culturelle et qui est culturellement approprié par les États-Unis, n'est pas le domaine exclusif des politiciens de gauche nostalgiques de Marx, de Mao, ou de Che Guevara. Ce délire de persécution, stimulé par la haine et la rancœur envers le géant de l'Amérique du Nord, se trouve aussi dans les pays développés et les nations ayant un degré élevé de culture et se répartit dans le spectre politique de la gauche à la droite, en passant par le centre.

Le cas le plus notoire est celui de la France, où nous voyons fréquemment des campagnes des autorités pour la défense d'une « identité culturelle » française prétendument menacée par la mondialisation. Un vaste éventail d'intellectuels et de politiciens s'alarment de la possibilité que la terre qui a donné Montaigne, Descartes, Racine et Baudelaire, un pays qui a longtemps été l'arbitre de la mode dans l'habillement, la pensée, l'art, la gastronomie et dans tous les domaines de l'esprit – ce pays peut être envahi par McDonald, Pizza Hut, Kentucky Fried Chicken, le rock, le rap, les films d'Hollywood, les jeans, les baskets et les T-shirts. Cette crainte s'est traduite, par exemple, en subventions massives françaises en faveur de l'industrie cinématographique locale et en demandes de quotas forçant les cinémas à passer un certain nombre de films nationaux et à limiter l'importation de films en provenance des États-Unis. Cette crainte est aussi la raison pour laquelle les municipalités ont émis des directives sévères pénalisant avec des amendes élevées les annonces publicitaires qui polluaient la langue de Molière avec des anglicismes. (Bien que, à en juger en tant que piéton dans les rues de Paris, les directives ne soient pas assez respectées.) C'est la raison pour laquelle José Bové, l'agriculteur en croisade contre la « malbouffe » est devenu pas moins qu'un héros populaire en France. Et avec sa condamnation récente à trois mois de prison, sa popularité a probablement augmenté.

Même si je crois que cet argument contre la mondialisation culturelle est inacceptable, nous devons reconnaître qu'y réside, au fond, une vérité incontestable. Lors de ce siècle, le monde dans lequel nous allons vivre sera moins pittoresque et moins imprégné de couleur locale que celui que nous avons laissé derrière nous. Les festivals, les vêtements, les coutumes, les cérémonies, les rites et les croyances qui, dans le passé ont donné à l'humanité sa variété folklorique et ethnologique vont progressivement disparaître ou se cantonner à des secteurs minoritaires, tandis que la majeure partie de la société les abandonne et en adopte d'autres plus adaptés à la réalité de notre temps. Tous les pays de la terre font l'expérience de ce processus, certains plus rapidement que d'autres, mais cela n'est pas dû à la mondialisation. Cela est dû plutôt à la modernisation, dont la mondialisation est un effet et non la cause. Il est possible de se lamenter, sans doute, de ce que ce processus se produise, et de ressentir la nostalgie de voir s'effacer des modes de vie passés qui, surtout, de notre point de vue confortable du présent, semblent pleins d'amusement, d'originalité et de couleurs. Mais ce processus est inévitable. Les régimes totalitaires dans des pays comme Cuba ou la Corée du Nord, craignant que toute ouverture ne les détruise, se ferment et émettent tous types d'interdictions et de censures contre la modernité. Mais même eux sont incapables d'empêcher l'infiltration lente de la modernité et le progressif affaiblissement de leur soi-disant identité culturelle. En théorie, un pays pourrait peut-être conserver cette identité, mais seulement si, comme certaines tribus reculées de l'Afrique ou de l'Amazonie, il décide de vivre dans l'isolement total, coupant tous les échanges avec d'autres nations et pratiquant l'autosuffisance. Une identité culturelle préservée sous cette forme ramènerait cette société aux normes de la vie préhistorique.

Il est vrai que la modernisation fait disparaître de nombreuses formes de vie traditionnelles. Mais dans le même temps, elle ouvre des possibilités et constitue une étape importante pour toute la société. C'est pourquoi, quand on leur donne la possibilité de choisir librement, les peuples, parfois à l'encontre de ce que leurs dirigeants ou intellectuels traditionalistes le souhaiteraient, optent pour la modernisation sans la moindre ambiguïté.

Les allégations contre la mondialisation et en faveur de l'identité culturelle révèlent une conception statique de la culture qui n'a aucun fondement historique. Quelles cultures sont toujours restées identiques et inchangées au fil du temps ? Pour les trouver il faut chercher parmi les petites communautés primitives magico-religieuses qui vivent dans des grottes, vénèrent le tonnerre et les animaux et, en raison de leur primitivisme, sont de plus en plus vulnérables à l'exploitation et à l'extermination. Toutes les autres cultures, en particulier celles qui ont le droit d'être appelées modernes et vivantes, ont évolué au point qu'elles ne sont que le reflet vague et distant de ce qu'elles étaient seulement deux ou trois générations en arrière. Cette évolution est très visible dans les pays comme la France, l'Espagne et l'Angleterre, où les changements au cours des cinquante dernières années ont été si spectaculaires et profonds qu'un Marcel Proust, un Federico García Lorca, ou une Virginia Woolf aurait peine à reconnaître aujourd'hui les sociétés dans lesquelles ils sont nés - des sociétés que leurs œuvres ont contribué à tant renouveler.

La notion d'« identité culturelle » est dangereuse. D'un point de vue social, elle représente simplement un concept artificiel et douteux, mais dans une perspective politique, elle menace la réalisation la plus précieuse de l'humanité : la liberté. Je ne nie pas que les gens qui parlent la même langue, sont nés et vivent sur le même territoire, font face aux mêmes problèmes, pratiquent la même religion et les mêmes coutumes et ont des caractéristiques communes. Mais ce dénominateur commun ne peut jamais définir complètement chacun d'eux et il ne fait qu'abolir ou reléguer à un plan secondaire et méprisant la somme des attributs et des traits uniques qui différencient un membre du groupe des autres. Le concept d'identité, lorsqu'il n'est pas utilisé à une échelle exclusivement individuelle, est intrinsèquement réductionniste et déshumanisant, une abstraction collectiviste et idéologique de tout ce qui est original et créatif dans l'être humain, de tout ce qui n'a pas été imposé par l'héritage, la géographie, ou la pression sociale. La véritable identité ressort plutôt de la capacité des êtres humains à résister à ces influences et à les contrer avec des actes libres de leur propre invention.

La notion d'« identité collective » est une fiction idéologique et le fondement du nationalisme. Pour de nombreux

ethnologues et anthropologues, l'identité collective ne représente pas la vérité, même parmi les communautés les plus archaïques. Des pratiques et coutumes communes peuvent être cruciales pour la défense d'un groupe, mais la marge d'initiative et de créativité au sein de ses membres pour s'émanciper du groupe est invariablement grande et les différences individuelles prévalent sur les traits collectifs lorsque les individus sont « examinés » chacun séparément et non comme de simples éléments périphériques de la collectivité. La mondialisation étend radicalement à tous les citoyens de cette planète la possibilité de construire leurs propres identités culturelles à travers l'action volontaire, selon leurs préférences et leurs motivations intimes. Désormais les citoyens ne sont pas toujours obligés, comme dans le passé et dans de nombreux endroits encore aujourd'hui, de respecter une identité qui les piège dans une sorte de camp de concentration duquel on ne peut échapper : l'identité qui leur est imposée par le langage, la nation, l'église, et les coutumes de l'endroit où ils sont nés. En ce sens, la mondialisation doit être accueillie favorablement, car elle élargit notablement les horizons de la liberté individuelle.

Les deux histoires d'un même continent

Peut-être l'Amérique latine est-elle le meilleur exemple de l'artifice et de l'absurdité d'essayer d'établir des identités collectives. Quelle pourrait être l'identité culturelle de l'Amérique latine ? Que serait inclus dans l'ensemble cohérent de croyances, de coutumes, de traditions, de pratiques et de mythologies qui dotent cette région d'une personnalité singulière, unique et non transférable ? Notre histoire a été forgée dans les polémiques intellectuelles, dont certaines féroces, qui cherchent à répondre à cette question. La plus célèbre est celle qui, à partir du début du vingtième siècle, a opposé les indigénistes aux hispanistes pour résonner à travers tout le continent.

Pour les hispanistes, comme José de la Riva Agüero, Victor Andrés Belaúnde, et Francisco García Calderón, l'Amérique latine est née lorsque, grâce à sa découverte et à sa conquête, elle a rejoint les langues espagnole et portugaise et, en adoptant le christianisme, en est venue à faire partie de la civilisation occidentale. Les hispanistes ne minimisaient pas les cultures pré-hispaniques, mais considéraient que celles-ci

constituaient une simple couche et pas le socle principal, d'une réalité sociale et historique qui a achevé sa nature et sa personnalité grâce l'influence vivifiante de l'Occident.

Les indigénistes, d'autre part, rejetaient avec indignation morale les avantages que les Européens avaient supposément apporté à l'Amérique latine. Pour eux, notre identité trouve ses racines et son âme dans des cultures et des civilisations préhispaniques dont le développement et la modernisation ont été brutalement freinés par la violence et soumis à la censure, à la répression et à la marginalisation, non seulement pendant les trois siècles coloniaux, mais aussi plus tard, après l'avènement du républicanisme. Selon les penseurs indigénistes, l'authentique « expression américaine » (pour reprendre le titre d'un livre de José Lezama Lima) réside dans toutes les manifestations culturelles (des langues indigènes aux croyances, rites, arts et mœurs populaires) qui ont résisté à l'oppression culturelle occidentale et perduré jusqu'à nos jours. Un éminent historien de cette école de pensée, le péruvien Luis E. Valcárcel, a même affirmé que les églises, couvents et autres monuments de l'architecture coloniale devraient être brûlés car ils représentaient l'« anti-Pérou ». Ils constituaient des impostures, une négation de l'identité vierge américaine qui ne pouvait être qu'exclusivement indigène. Et l'un des romanciers les plus originaux d'Amérique latine, José María Arguedas, a raconté, dans les histoires d'une grande finesse et d'une vibrante indignation morale, l'épopée de la survie de la culture quechua dans le monde andin, malgré la présence étouffante et perturbatrice de l'Occident.

L'hispanisme et l'indigénisme ont produit d'excellents essais historiques et des œuvres de fiction très créatives, mais, à en juger à l'aune de notre perspective actuelle, les deux doctrines semblent également sectaires, réductionnistes et fausses. Aucune n'est capable de faire entrer la vaste diversité de l'Amérique latine dans son carcan idéologique, et les deux ont des relents de racisme. Qui oserait prétendre de nos jours que seul ce qui est « hispanique » ou « indien » représente légitimement l'Amérique latine ? Néanmoins, les efforts visant à forger et à isoler notre « identité culturelle » distincte se poursuivent aujourd'hui avec un zèle politique et intellectuel qui pourrait servir de meilleures causes. Chercher à imposer une identité culturelle à des populations équivaut à les enfermer dans une prison et leur

refuser la plus précieuse des libertés : celle de choisir ce que, comment, et avec qui elles veulent être. L'Amérique latine n'a pas une, mais plusieurs identités culturelles ; aucune d'entre elles ne peut prétendre avoir davantage de légitimité ou de pureté que les autres.

Bien sûr, l'Amérique latine incarne le monde pré-hispanique et ses cultures, qui, au Mexique, au Guatemala, et dans les pays andins, exercent encore tant de force sociale. Mais l'Amérique latine est aussi un vaste essaim d'hispanophones ayant une tradition de cinq siècles derrière eux, dont la présence et les actions ont été décisives pour donner au continent ses caractéristiques actuelles. Et l'Amérique latine n'a-t-elle pas aussi quelque chose de l'Afrique, qui est arrivée sur nos côtes avec l'Europe ? La présence africaine n'a-t-elle pas marqué de manière indélébile notre peau, notre musique, nos idiosyncrasies, notre société ? Les ingrédients culturels, ethniques et sociaux qui composent l'Amérique latine nous relient à presque toutes les régions et cultures du monde. Nous avons tellement d'identités culturelles que c'est comme ne pas en avoir du tout. Cette réalité est, contrairement à ce que les nationalistes croient, notre plus grand trésor. C'est aussi une excellente référence qui nous permet de nous sentir citoyens à part entière dans notre monde globalisé.

Voix locales, portée globale

La crainte de l'américanisation de la planète tient davantage de la paranoïa que de la réalité. Il ne fait aucun doute, bien sûr, qu'avec la mondialisation l'anglais est devenu la langue globale de notre temps, comme le latin l'était au Moyen Âge. Et il continuera son ascension, car il est un instrument indispensable pour les transactions et la communication internationales. Mais cela signifie-t-il que l'anglais se développe nécessairement au détriment des autres grandes langues ? Absolument pas. En fait, c'est le contraire qui est vrai. La disparition des frontières et un monde toujours plus interdépendant ont créé des incitations, pour les nouvelles générations, à apprendre et assimiler les autres cultures, non pas simplement comme un *hobby*, mais aussi par nécessité, car la capacité de parler plusieurs langues et de « naviguer » confortablement au sein des différentes cultures est devenue cruciale pour la réussite professionnelle. Prenons le cas de

l'espagnol. Il y a un demi-siècle, les hispanophones constituaient une communauté introvertie ; nous nous projetions de façon très limitée au-delà de nos confins linguistiques traditionnels. Aujourd'hui, l'espagnol est dynamique et prospère, gagnant des poches ou même de vastes territoires, et de manière importante, sur les cinq continents. Le fait qu'il y a quelques 25 à 30 millions de locuteurs espagnols aux États-Unis aujourd'hui explique pourquoi les deux derniers candidats présidentiels américains, le gouverneur du Texas George W. Bush et le vice-président Al Gore, ont fait campagne, non seulement en anglais mais aussi en espagnol.

Combien de millions de jeunes hommes et femmes du monde entier ont répondu aux défis de la mondialisation par l'apprentissage du japonais, de l'allemand, du mandarin, du cantonais, du russe, ou du français ? Heureusement, cette tendance ne fera que s'accroître dans les prochaines années. C'est pourquoi la meilleure défense de nos cultures et de nos langues consiste à les promouvoir énergiquement à travers ce nouveau monde, et ne pas persister dans la prétention naïve de les vacciner contre la menace de l'anglais. Ceux qui proposent de tels recours parlent beaucoup de culture, mais ont tendance à être des gens ignorants qui masquent leur véritable vocation : le nationalisme. Et s'il y a bien une chose en contradiction avec les propensions universalistes de la culture, c'est la vision de clocher, une vision d'exclusion et confuse, que les perspectives nationalistes essaient d'imposer à la vie culturelle. La leçon la plus admirable que les cultures nous enseignent, c'est qu'elles ne doivent pas être protégées par des bureaucrates ou des commissaires, ou confinées derrière des barreaux de fer, ou isolées par les services douaniers, afin de rester en vie et dynamiques ; bien au contraire, de tels efforts ne feraient que faner ou même banaliser la culture. Les cultures doivent vivre librement, sans cesse en concurrence avec des cultures différentes. Cela les renouvelle et les revigore, leur permettant d'évoluer et de s'adapter au flux continu de la vie. Dans l'antiquité, le latin n'a pas tué le grec ; au contraire, l'originalité artistique et la profondeur intellectuelle de la culture hellénique a imprégné la civilisation romaine et, à travers elle, les poèmes d'Homère et les philosophies de Platon et d'Aristote ont atteint le monde entier. La mondialisation ne fera pas disparaître les cultures locales ; dans le cadre d'une ouverture globale, tout ce

qui est précieux et digne de survie dans les cultures locales trouvera un terrain fertile sur lequel fleurir.

Cela se passe en Europe, partout. Le cas de l'Espagne est remarquable : les cultures régionales y émergent à nouveau avec une vigueur toute particulière. Pendant la dictature du général Francisco Franco, les cultures régionales ont été réprimées et condamnées à une existence clandestine. Mais avec le retour de la démocratie, la riche diversité culturelle de l'Espagne a été libérée et a pu s'épanouir. Dans le régime du pays qui accorde des autonomies, les cultures locales ont connu un *boom* extraordinaire, en particulier en Catalogne, en Galice et au Pays basque, mais aussi dans le reste de l'Espagne. Bien sûr, nous ne devons pas confondre cette renaissance culturelle régionale, qui est positive et enrichissante, avec le phénomène du nationalisme, qui pose de graves menaces à la culture de la liberté.

Dans son célèbre essai de 1948 « Notes vers une définition de la culture », T.S. Eliot a prédit que dans le futur, l'humanité connaîtrait une renaissance des cultures locales et régionales. À l'époque, sa prophétie semblait assez audacieuse. Cependant, la mondialisation va vraisemblablement en faire une réalité au XXI^e siècle, et nous devons nous en réjouir. Une renaissance des petites cultures locales redonnera à l'humanité cette riche multiplicité des comportements et des expressions que l'État-nation a anéantie afin de créer ce qu'on appelle les identités culturelles nationales vers la fin du XVIII^e siècle et particulièrement au XIX^e siècle. (Ce fait est facilement oublié, ou on tente de l'oublier en raison de ses graves connotations morales). Les cultures nationales ont souvent été forgées par le feu et par le sang, interdisant l'enseignement ou de la publication des langues vernaculaires ou la pratique des religions et des coutumes en désaccord avec celles que l'État-nation considérait comme l'idéal. De cette façon, dans de nombreux pays du monde, l'État-nation a imposé par la force une culture dominante sur les cultures locales qui ont été réprimés et abolies de la vie officielle. Mais, contrairement aux avertissements de ceux qui craignent la mondialisation, il n'est pas facile d'effacer complètement les cultures, si petites soient-elles, si derrière elles on trouve une riche tradition et des gens qui les pratiquent, même en secret. Et aujourd'hui, grâce à l'affaiblissement de l'État-nation, nous voyons des cultures locales oubliées,

marginalisées et réduites au silence, réémerger et présenter des signes dynamiques de vie dans le grand concert de cette planète mondialisée.

Quelques lectures complémentaires :

La littérature sur la moralité du capitalisme est vaste. La plupart est de mauvaise qualité. Voici quelques ouvrages lisibles que vous devriez trouver utiles pour comprendre les enjeux entourant le capitalisme. La liste pourrait être beaucoup plus longue, mais beaucoup d'autres livres et essais sont déjà cités dans les essais dans La moralité du capitalisme, y compris les travaux de Smith, Mises, Hayek, Rand, McCloskey, et d'autres défenseurs du libre marché capitaliste. Alors n'ayez pas peur de traquer les éléments de bas de page dans les essais de ce livre. Cela dit, les livres listés ci-dessous par ordre alphabétique par nom d'auteur ou de l'éditeur devraient fournir un peu d'exercice mental utile.

Tom G. Palmer

Discovery and the Capitalist Process, par Israël Kirzner (Chicago: University of Chicago Press, 1985). Un économiste « autrichien » examine le capitalisme, l'interventionnisme et le socialisme à travers le prisme de l'entrepreneuriat et a de nombreuses choses intéressantes à dire sur la vigilance, l'innovation, les incitations et les profits.

The Morals of Markets and Related Essays, par HB Acton (Indianapolis: Liberty Fund, 1993). Le philosophe britannique HB Acton a écrit de façon claire et sensée sur le profit, la concurrence, l'individualisme et le collectivisme, la planification et de nombreux autres sujets.

Morals and Markets: An Evolutionary Account of the Modern World, par Daniel Friedman (New York: Palgrave Macmillan, 2008). L'auteur donne un aperçu de l'évolution parallèle des marchés et de la moralité et fait quelques suggestions controversées pour l'amélioration des deux à la fois.

La présomption fatale : les erreurs du socialisme, par Friedrich Hayek (PUF, 1993). Hayek a reçu le Prix Nobel de science économique, mais n'était pas « juste un économiste ». Ce petit livre, qui est son dernier, rassemble plusieurs de ses sujets de recherche pour présenter une défense du capitalisme de libre marché.

The Ethics of Redistribution, par Bertrand de Jouvenel (Indianapolis: Liberty Fund, 1990). Ce livre très court est basé sur des conférences données à l'Université Cambridge par le célèbre politologue français. Les chapitres sont courts et concis et examinent les fondements et implications éthiques des tentatives de redistribuer le revenu pour atteindre une plus grande égalité des revenus.

Discovery and the Capitalist Process, par Israël Kirzner (Chicago: University of Chicago Press, 1985). Un autre petit livre qui offre un regard sur la moralité du capitalisme de libre marché à travers le prisme de l'entrepreneuriat.

The Ethics of the Market, par John Meadowcraft (New York: Palgrave Macmillan, 2005). Un très bref tour des questions soulevées par une variété d'ennemis du capitalisme de libre marché.

The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation, par Matt Ridley (New York: Viking, 1997). Ridley est un zoologiste et un écrivain scientifique professionnel qui a appliqué son intelligence à comprendre le comportement humain à travers le prisme de la biologie évolutionniste. Ses idées sur la vertu, la propriété et le commerce sont utiles et amusantes à lire.

The Economics of Rights, Co-operation, and Welfare, par Robert Sugden (London: Palgrave Macmillan, 2005). L'auteur propose un regard très accessible sur la moralité de la propriété et de l'échange à travers le prisme de la théorie des jeux. Les mathématiques sont très basiques (vraiment) et nous aident à comprendre les grandes intuitions du philosophe David Hume.

Moral Markets: The Critical Role of Values in the Economy, éd. par Paul J. Zak (Princeton: Princeton University Press, 2008). Les essais de ce livre explorent de nombreux sujets sur la moralité des marchés et présentent un aperçu des avancées scientifiques de la théorie des jeux, de la biologie, de la psychologie et d'autres disciplines.



TOM G. PALMER est vice-président des programmes internationaux de l'*Atlas Network* et supervise le travail d'équipes dans le monde pour faire avancer les principes du libéralisme classique. Tom Palmer est *senior fellow* de l'Institut *Cato*, où il était auparavant vice-président des programmes internationaux et directeur du Centre pour la

promotion des droits de l'homme. Il a été *H.B. Earhart fellow* au Hertford College, à l'Université d'Oxford, et vice-président de l'*Institute for Humane Studies* à l'Université George Mason. Il est membre du conseil consultatif de *Students For Liberty*. Il a publié des commentaires et articles sur la politique et la morale dans des revues savantes telles que la *Harvard Journal of Law and Public Policy*, *Ethics*, *Critical Review*, et *Constitutional Political Economy*, et dans des publications comme *Slate*, le *Wall Street Journal*, le *New York Times*, *Die Welt*, *Al Hayat*, *Caixing*, le *Washington Post*, et *The Spectator* à Londres. Il a reçu son B.A. en arts libéraux au *St. Johns College*, à Annapolis, dans le Maryland, sa maîtrise en philosophie de l'Université catholique d'Amérique, à Washington D.C., et son doctorat en science politique de l'Université d'Oxford. Il est l'auteur de *Realizing Freedom: Libertarian Theory, History, and Practice*, publié en 2009.

Index des noms propres

- Acton, H.B., 57
Appleby, Joyce, 5
Ayer, Alfred, 50
Bastiat, Frédéric, 89
Baudelaire, Charles, 91
Belaúnde, Victor Andrés, 93
Blanc, Louis, 8
Boaz, David, 11
Boskin, Michael, 7
Bové, José, 91
Braudel, Fernand, 8
Buffett, Warren, 88
Bush, George W., 25, 94
Calderón, Francisco García, 93
Carnegie, Andrew, 28
Deng, Xiaoping, 80
Descartes, René, 91
Dionne, E.J., 31
Engels, Friedrich, 8-9
Franklin, Benjamin, 28
Friedman, Milton, 6, 14, 30
García Lorca, Federico, 92
Gates, Bill, 20, 28, 56
Gore, Al, 31
Gruner, Shirley, 10
Guevara, Ernesto "Che", 90
Hare, Richard, 50
Hayek, Friedrich, 14-15, 33, 79
Holmes, Steven, 54
Hume, David, 86
Jésus, 68
Kant, Emmanuel, 49, 50
Krauthammer, Charles, 31
Lei, Feng, 42
Li, Ming, 47
Li, Ruzhen, 39, 41
Locke, John, 32
Mandeville, Bernard, 60
Mao Tsé-toung, 39, 90
Marx, Karl, 8-11, 13, 15, 49, 90
McCloskey, 27
McCloskey, Deirdre, 6, 8, 24, 27
Melamed, Leo, 13
Mises, Ludwig von, 33, 71
Mokyr, Joel, 29
Molière (Jean-Baptiste Poquelin), 91
Montaigne, Michel de, 91
Moore, George, 50
Mugabe, Robert, 78
Murray, Charles, 31
Norberg, Johan, 82
Nozick, Robert, 5, 14, 65
Obama, Barack, 23, 25, 59
Ostrom, Elinor, 5
Paine, Thomas, 59
Pareto, Vilfredo, 75
Perot, Henry Ross, 7
Proust, Marcel, 92
Racine, Jean, 91
Rand, Ayn, 18, 59, 65-67
Rawlings, Jerry, 82
Rawls, John, 15, 63, 65
Reagan, Ronald, 24
Riva Agüero, José de la, 93
Romans, Humbert de, 54
Sandel, Michael, 14
Schmitt, Bertel, 80
Schumpeter, Joseph, 5, 11, 76
Schwab, David, 5
Smith, Adam, 14-15, 31-32, 54, 56-58, 60
Sombart, Werner, 8, 10, 15
Soros, George, 30-31, 56
Soto, Hernando de, 84
Stone, Oliver, 56
Tawney, R.H., 63, 65
Tsangirai, Morgan, 78
Voltaire, François-Marie Arouet, 57
Wicksteed, Philip, 56
Williams, Walter, 80
Winfrey, Oprah, 64
Woolf, Virginia, 92



Les marchés libres ont besoin d'une défense morale : *la vôtre*

L'*Atlas Network* a initié une campagne morale mondiale pour la libre entreprise, en commençant par des débats honnêtes sur la moralité et le capitalisme dans une douzaine de langues. Atlas a été le partenaire du programme « Big Questions » (*Les grandes questions*) de la *John Templeton Foundation* afin de promouvoir une discussion et un débat sérieux sur la moralité du libre marché. Atlas a par ailleurs créé un partenariat avec *Students for Liberty* pour vous apporter *La Moralité du Capitalisme*, une collection d'essais édités par le vice-président exécutif d'Atlas, Tom G. Palmer. Atlas sponsorise aussi des livres, des concours d'essais, des séminaires sur la moralité du capitalisme dans plus d'une douzaine de langues différentes, grâce au soutien généreux de la *Smith Family Foundation*, de la *John Templeton Foundation* et d'autres mécènes.

- L'*Atlas Network* (le *Réseau Atlas*) regroupe 400 think tanks et organisations libéraux indépendants, aux Etats-Unis et dans plus de 80 pays.
- Atlas organise des programmes de formation, des conférences régionales et de nombreux autres programmes pour identifier et donner des moyens à des institutions ou des entrepreneurs intellectuels qui croient en la liberté.
- Si vous voulez vous impliquer, visitez **AtlasNetwork.org** et jetez un œil à notre répertoire mondial, notre « boîte à outils pour think tanks », et à d'autres applications disponibles en ligne.

Votre soutien peut déverrouiller le potentiel de capitalisme de libre marché pour enrichir le monde, promouvoir la paix, et libérer les puissances créatrices de l'esprit humain. Pour financer un think tank ou un programme, visitez www.AtlasNetwork.org/donate.

Donnez des moyens à des champions de la liberté, Sponsorisez l'Atlas Network !

Devenez un partenaire d'Atlas aujourd'hui et aidez-nous à former et donner des moyens à la nouvelle génération de dirigeants qui protégera et étendra la liberté. La liberté est trop précieuse pour la laisser faner et mourir.

La liberté a besoin de nous. La liberté a besoin de vous.



Henriques Viola
*Center for Mozambican
& International Studies*
Mozambique



Dan Greenberg
*Advance Arkansas
Institute*
États-Unis



Ana Yerro
Institucion Futuro
Espagne



Tom Clougherty
Adam Smith Institute
Angleterre



Natalia Toledo
Fundacion Ecuador Libre
Équateur



Ali Salman
*Alternate Solutions
Institute*
Pakistan

www.AtlasNetwork.org

CATO ON CAMPUS

Cato On Campus est une ressource (en anglais) créée pour les étudiants par le *Cato Institute*, un des plus grands *think tanks* américains. Si la liberté vous passionne, *Cato On Campus* répondra à vos besoins personnels et universitaires.

La chronique '*Ask the Expert*'

Des archives de vidéos

Des évènements en vidéo live

Les stages au *Cato*

Un quizz politique

Des guides de carrière

La *Cato University*

La *LibertyWire Newsletter*

Un concours d'essais mensuel

Une liste des opportunités, stages et concours

Des articles archivés par discipline

Une application des idées libérales au monde réel

Liberté individuelle – Marchés libres – Gouvernement limité – Paix

www.CatoOnCampus.org



La Pierre F. and Enid Goodrich Foundation est une des créations philanthropiques de Pierre F. Goodrich. Un des intérêts philanthropiques majeurs de ce dernier était de laisser un legs institutionnel durable qui poursuivrait son œuvre en faveur de la promotion d'une société d'individus libres et responsables. À cet effet M. Goodrich créa le Liberty Fund, Inc. en 1960 et le dota à la fois d'actifs financiers et d'une ligne directrice avec le *Liberty Fund Basic Memorandum*. En 1996 Enid Goodrich fit une contribution supplémentaire au *Liberty Fund, Inc.*

Les institutions et idéaux de société libre que visait Goodrich étaient l'état de droit, une économie de marché caractérisée par des droits de propriété sûrs et transférables, un gouvernement constitutionnel limité, un fédéralisme politique, la responsabilité personnelle et individuelle dans la conduite de la vie de chacun, et le devoir de l'individu d'approfondir durant sa vie la connaissance de la nature de l'homme, de son potentiel et de ses imperfections.

Le *Liberty Fund* étend ses activités éducationnelles, gratuitement pour le public, par le biais des ressources suivantes :

Online Library of Liberty

(oll.libertyfund.org)

Ce site web (« Librairie en ligne de la liberté »), qui a gagné des prix, met à disposition plus de 1000 titres traitant de liberté individuelle, de gouvernement limité et des marchés libres. À côté de livres classiques sur la liberté, il fournit des guides pour aider les lecteurs à comprendre les textes.

Library of Economics and Liberty

(econlib.org)

Ce site web (« Bibliothèque de l'économie et de la liberté ») est dédié à l'avancement de l'étude de l'économie, des marchés et de la liberté. Il offre une combinaison unique de ressources pour les étudiants, les enseignants, les chercheurs et toute personne intéressée à l'économie, et comprend des blogs et des podcasts.



Liberty Fund, Inc.

8335 Allison Pointe Trail, Suite 300

Indianapolis, IN 46250.1684

Tel (+1) 317.842.0880

Fax (+1) 317.577.9067

www.libertyfund.org



Une Académie Libre, Une Société Libre

Students For Liberty est un réseau d'étudiants pro-liberté
autour de la planète.

Nous travaillons pour éduquer nos collègues étudiants aux idées
de liberté individuelle, économique et académique.

Students For Liberty peut vous aider :

- Formation au leadership
- Conseils pour le lancement d'un groupe étudiantin
- Trouver des conférenciers pour des évènements sur votre campus
- Obtenir des livres gratuits pour un club de lecture
- Monter des conférences étudiantes

www.StudentsForLiberty.org

Les conférences de Students For Liberty

Voulez-vous :

- Apprendre la philosophie de la liberté ?
- Rencontrer des collègues étudiants et des hérauts de la liberté ?
- Recevoir une formation sur comment faire avancer du mieux possible les idées de la liberté ?

Alors rejoignez

La Conférence Internationale Students For Liberty

La plus grande rencontre mondiale d'étudiants pro-liberté

Du 15 au 17 Février 2013 à Washington DC, USA.

Ou

La Conférence Européenne Students For Liberty

Du 8 au 10 mars 2013 à Louvain, Belgique.

La libre entreprise

Pour Sir John Templeton, la création de richesse n'est pas un accident de l'histoire, que cela concerne les nations occidentales ou les milliards de personnes qui luttent chaque jour dans le monde en développement pour obtenir des denrées de première nécessité. Il pensait que les sociétés humaines pouvaient accéder à la prospérité uniquement lorsqu'elles avaient reconnu et établi les principes généraux de la liberté, de la concurrence et de la responsabilité personnelle. A ses yeux, la liberté individuelle était la fondation indispensable du progrès économique, social et spirituel.

Étant l'un des plus grands investisseurs à succès des temps modernes, Sir John comprenait la contribution gigantesque des libres marchés et de l'entrepreneuriat à l'amélioration matérielle de l'humanité. Ayant étudié le libéralisme classique, d'Adam Smith à Milton Friedman, il percevait également que, sans liberté économique, la liberté individuelle demeure fragile et vulnérable. La Fondation honore cette vision profonde en soutenant une série de programmes visant à libérer l'initiative des individus et des nations ainsi qu'à établir les conditions nécessaires à la réussite de l'entreprise privée.

JOHN TEMPLETON FOUNDATION

SUPPORTING SCIENCE ~ INVESTING IN THE BIG QUESTIONS

www.templeton.org/ffe

Ressources Supplémentaires sur et pour la Liberté

ContrePoints
www.ContrePoints.org

The Institute for Economic Studies-Europe
www.ies-europe.org

Institut Coppet
www.InstitutCoppet.org

Institut Libéral
www.libinst.ch

Institut Turgot
www.Turgot.org

Libre Afrique
www.LibreAfrique.org

Liberté & Responsabilité
www.libres.org

WikiLibéral
www.wikiliberal.org

The Foundation for Economic Education
www.FEE.org
www.TheFreeManOnLine.org

The Cato Institute
www.Cato.org
www.CatoOnCampus.org

The Institute for Humane Studies
www.TheIHS.org

The Foundation for Individual Rights in Education
www.TheFire.org

The Charles G. Koch Charitable Foundation
www.CGKFoundation.org

Vous voulez contribuer à répandre les idées de la liberté auprès d'un grand nombre d'amis et contacts et souhaitez obtenir des exemplaires de cet ouvrage pour les distribuer autour de vous ?

N'hésitez pas à nous contacter à cette adresse email :

contact@studentsforliberty-paris.fr



« Quelques mots s'imposent sur le titre « La moralité du capitalisme ».

Les essais de ce livre traitent d'économie, de logique, d'histoire, de littérature ainsi que d'autres disciplines. Le terme « capitalisme » se réfère non seulement aux marchés où sont échangés des biens et services et qui ont existé depuis des temps immémoriaux, mais au système d'innovation, de création de richesses, et de changement social qui a apporté à des milliards d'humains une prospérité qui était inimaginable pour les générations précédentes.

Lisez les meilleurs critiques du capitalisme de libre marché. Lisez Marx. Lisez Sombart. Lisez Rawls. Lisez Sandel. Comprenez-les. Soyez ouverts à l'idée d'être convaincus par eux. Réfléchissez à leur propos. C'est l'autre côté du débat qui est offert dans ces pages, le côté dont l'existence même est rarement reconnue. Alors, allez-y, tentez votre chance. Confrontez-vous aux arguments proposés dans les essais de ce livre. Réfléchissez à leur propos. Ensuite, faites-vous votre opinion. »

TOM G. PALMER

À partir de l'introduction

« Le capitalisme est le véhicule le plus étonnant de coopération sociale qui ait jamais existé. Et c'est l'histoire que nous devons relater. Nous devons changer de récit. Du point de vue éthique, nous devons changer le récit du capitalisme, pour montrer que le capitalisme, c'est de la création de valeur partagée, non pas pour quelques-uns, mais pour tous. Si les gens pouvaient voir cela de la façon dont je le vois, ils aimeraient le capitalisme de la façon dont je l'aime. »

JOHN MACKAY

Co-fondateur de Whole Foods Market

