SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE 433 – Concepts et langages

UMR 811 – Sciences, Normes, Démocratie

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Augustin SERSIRON

le 1er décembre 2021

Capitalisme ou libéralisme ?

Recherches sur la question du meilleur régime économique

Sous la direction de :

M. Alain RENAUT – Professeur, Sorbonne Université, Faculté des Lettres

Membres du jury :

Mme Catherine AUDARD – Professeur, London School of Economis

M. Marc FLEURBAEY – Professeur, Ecole d'économie de Paris

M. Stéphane CHAUVIER – Professeur, Sorbonne Université, Faculté des Lettres

M. Axel GOSSERIES – Professeur extraordinaire, Maître de recherche, Université catholique de Louvain, FNRS

M. Patrick SAVIDAN – Professeur, Université Paris II Panthéon-Assas

Remerciements

A notre fille à naitre

dans l'espoir que sa génération sera la dernière à vivre en régime capitaliste !

Je tiens tout d'abord à remercier sincèrement mon directeur de thèse, Alain Renaut, pour la qualité de son accompagnement tout au long de ma recherche – ainsi d'ailleurs que pour ses remarquables cours et séminaires de Master, qui m'ont fait découvrir John Rawls, le champ des théories de la justice sociale et la philosophie politique appliquée, ou encore les soubassements philosophiques de type kantien, hégélien ou heideggérien qui sous-tendent les différents types de discours contemporains sur telle ou telle question concrète. Tout cela m'a été infiniment précieux pour structurer ma pensée !

Ma reconnaissance va d'ailleurs plus largement à tous les professeurs qui ont jalonné mon parcours, et qui ne mesurent pas forcément tout ce que je leur dois. Pour ce qui est de la genèse de cette thèse, je pense en particulier à Philippe Cournarie, qui fut mon premier professeur de philosophie, en Terminale, et le premier à me donner une définition du capitalisme comme régime où l'argent crée de l'argent. Que soit aussi remerciée Claire Joigneaux, auprès de qui j'ai découvert l'économie et les sciences sociales en hypokhâgne BL ; c'est en outre en écoutant sa conférence sur l'héritage que j'ai pour la première fois mesuré l'injustice du système actuel en l'entendant émettre l'hypothèse d'un partage égalitaire des transmissions entre tous les citoyens.

Ma famille m'a été d'un grand soutien, en finançant mes études, en corrigeant les fautes d'orthographe et en témoignant de l'intérêt à mes recherches au cours de nombreuses discussions : un grand merci à chacun d'eux ! Je suis aussi reconnaissant envers ma belle-famille, qui a su m'accueillir de nombreux mois ces dernières années dans un cadre idéal pour l'avancée de mon travail.

A nouveau, après ma thèse d'économie, ma femme, avec qui j'ai la joie de partager au quotidien l'amour de la philosophie, a été à mes côtés tout au long du chemin. Son aide matérielle, son soutien psychologique et son enthousiasme intellectuel ont fait d'elle le véritable transcendantal de cette recherche : ma gratitude est sans bornes ainsi bien sûr que mon amour !

Résumé

Traitant la question du meilleur régime économique dans une démarche de philosophie politique appliquée, nous menons une critique du capitalisme d'un point de vue non pas marxiste mais libéral, au sens de la doctrine fondant la démocratie moderne. Nous appliquons les critères de justice de Rawls aux statistiques de Piketty sur les inégalités pour montrer que le capitalisme est injuste, ce qui exige de forger une interprétation projective, réellement applicable, du principe de différence. Passant de l'évaluatif au prescriptif, nous proposons un régime alternatif : l'équitéisme, qui place en son cœur non plus le capital, mais l'équité. Plutôt que l'accroissement de la réglementation ou de la fiscalité, nous prônons une réforme en profondeur des institutions organisant la circulation de la richesse (la monnaie), sa production (l'entreprise) et sa transmission (l'héritage). Ligne de crête entre libertarianisme et républicanisme, cet institutionnalisme libéral requiert une forme de criticisme juridique distinguant, au sein du droit positif, deux types de dispositions : celles qui transcrivent des droits naturels à sanctuariser (propriété, liberté contractuelle) et celles du « droit positif pur » que l'État institue souverainement, pour conférer aux agents des droits surérogatoires par rapport aux droits naturels. Cela autorise la mise en place des trois piliers de l'équitéisme : la monnaie libre (désencastrée du marché de la dette), l'entreprise partenariale (émancipée de l'actionnariat) et l'héritage universel (libéré du cadre lignager). Echappant à l'emprise du capital, cette économie de marché non capitaliste respecterait la justice commutative, distributive et attributive.

Mots clés : Capitalisme ; Libéralisme ; Justice sociale ; Inégalités ; Rawls ; Héritage ; Actionnariat ; Monnaie libre

Abstract

Dealing with the question of the best economic regime in an applied philosophy approach, we conduct a critique of capitalism not from a Marxist but from a liberal point of view, in the sense of the political doctrine founding modern democracy. We apply Rawls's criteria of justice to Piketty's statistics on inequality, in order to show that capitalism is unfair, which requires the forging of a projective, truly applicable, interpretation of the difference principle. Moving from the evaluative to the prescriptive, we suggest an alternative regime: fairnessism, which places at its heart not capital but fairness. Rather than increasing regulation or taxation, we advocate a thorough reform of the institutions organizing the circulation of wealth (money), its production (firms) and its transmission (inheritance). This liberal institutionalism, which lies between libertarianism and republicanism, requires a form of legal criticism that draws a distinction, within positive law, between two types of legal provisions: those that transcribe natural rights, that have to be protected (ownership, contractual freedom), and those that belong to "purely positive law", that the State institutes sovereignly, in order to confer rights that are supererogatory and not required by natural law. This allows us to imagine the three pillars of fairnessism: free money (disembedded from the debt market), stakeholding companies (emancipated from shareholding) and universal inheritance (liberated from family lineage transmission). This non-capitalist market economy would not be subject to the grip of capital anymore, but would respect commutative, distributive and allocative justice.

Key words : Capitalism ; Liberalism ; Social justice ; Inequalities ; Rawls ; Inheritance ; Shareholding ; Free money

Table des matières

Introduction générale ***11***

I. Derrière la crise de l'Occident : le capitalisme 11

A. Un besoin de justice sociale 11

B. Le cœur de l'injustice : l'ennemi historique, le capital 21

II. A la recherche d'un nouvel anticapitalisme, non plus marxiste, mais libéral 34

A. L'adieu à Marx 34

B. Le régime économique : une question institutionnelle située en amont du débat sur les politiques keynésiennes ou le laisser-faire 40

C. Deux écueils historiques : la sur-intervention et la sous-intervention de l'État dans les relations économiques 45

III. L'institutionnalisme libéral : la voie médiane entre républicanisme et libertarianisme 53

A. Contre le républicanisme : s'en tenir aux institutions 53

B. Contre le libertarianisme : tenir compte des institutions 60

C. L'horizon authentiquement libéral : une économie de marché post-capitaliste 67

Partie 1 - Partie épistémologique et positive : définir le capitalisme ***71***

Chapitre 1 - Enjeux épistémologiques : comment articuler l'analyse positive et normative ? 73

I. Quel cadre épistémologique pour penser l'économie ? Les apports de l'école de la régulation 75

A. La valeur marchande : fait naturel ou fait social ? 75

B. Le mimétisme du désir et de la violence 78

C. La puissance de la multitude et l'affect commun 81

II. Les trois axiomes de la science sociale girardo-spinoziste et leur contrepartie normative 84

A. L'hétéronomie du désir : une question de point de vue 84

B. Le fait institutionnel : l'émergence de structures collectives entre individualisme et holisme méthodologique 89

C. L'historicité : penser l'ordre et la crise 92

III. Intégrer l'enseignement de l'histoire sur les institutions pour borner la réflexion normative 96

A. Apprécier par la réflexion historique les limites du pouvoir souverain sur les institutions et les comportements 97

B. Pouvoir de l'État et indépendance de la société civile : une question d'abord purement positive 101

C. Contre l'utopie d'une destitution générale permanente 107

Conclusion 113

Chapitre 2 – Economie de marché et capitalisme 115

I. L'économie de marché ou le mystère de l'ordre décentralisé 116

A. Quelques définitions : marché, économie de marché, échange marchand, société marchande et concurrence 116
B. La question de la coordination marchande : ordre stable ou chaos violent ? 119
C. Des néoclassiques à l'école autrichienne : des tentatives pour penser l'ordre marchand 122
D. L'institution monétaire, fondement de l'économie de marché et de son ordre 127
II. Le capital : une inversion du rapport marchand 129
A. La guerre des farines ou l'invalidation de la théorie libérale du marché autorégulateur dès le siècle des Lumières 129
B. Le capital, un rapport social par lequel l'argent créé de l'argent 131
C. Les différentes formes institutionnelles du capital 133
III. Du capital au mode de production capitaliste 135
A. Le capital précède le mode de production capitaliste 135
B. La tendance du capital à s'emparer de tous les rapports sociaux 137
C. La capture des institutions de la production marchande par le capital 138
D. L'historicité du capitalisme : les modes de régulation 141
IV. Classes et lutte des classes 143
A. Capital et classes sociales 144
B. La portée heuristique du concept de lutte des classes 145
V. Relecture anthropologique du capitalisme : une réalité qui entremêle échange, hiérarchie, communisme fondamental et rapports sociaux communautaires 146
A. La dimension irréductiblement hiérarchique du capitalisme 147
B. La complexité du social : la part de communisme perdurant au sein même du capitalisme 149
C. Le grand oubli de David Graeber : les rapports sociaux communautaires 150
Conclusion 152

Partie 2 – Partie prescriptive : juger le capitalisme 153

Chapitre 1 – Fonder l'objectivité de la justice sociale 155

I. L'impasse de l'économie du bien-être et des théories du choix social et l'originalité de l'approche rawlsienne 155
A. Justice et satisfaction : deux manières de penser l'objectivité des choix politiques 157
B. Les comparaisons interpersonnelles : le renoncement à l'objectivité scientifique 159
C. La théorie du choix social : imaginer des procédures de choix collectif plutôt que fonder l'objectivité des jugements normatifs 161
D. Voile d'ignorance et kantisme : fonder l'objectivité des jugements normatifs sur les procédures d'universalisation de la raison 165
II. Institutionnalisme et rationalisme : pour une défense de l'approche rawlsienne face à ses critiques 173
A. La critique libertarienne : l'abandon du rationalisme, des institutions et de la responsabilité collective 173

B. Amartya Sen : retour à la théorie du choix collectif et refus du transcendantal 176
C. De Rawls à Sen : des institutions économiques au développement mondial, une régression théorique ? 182
D. Rawls ou Dworkin : construire des principes pour juger les institutions ou choisir par un mécanisme de marché une répartition des ressources ? 189
Conclusion 193

Chapitre 2 – Evaluer le capitalisme selon les trois principes de justice rawlsiens 197

I. Le capitalisme transgresse le principe d'égales libertés de base 198
A. Le principe de liberté s'applique-t-il à la question du régime économique ? 199
B. La domination du capital, ou comment la dynamique inégalitaire mine le sentiment démocratique 203
C. Quand la puissance de l'argent fausse le jeu démocratique 206
II. Le capitalisme ignore le principe de juste égalité des chances 209
A. Définir l'égalité des chances en renonçant à l'argument du mérite 210
B. Inégalités d'héritage et de talent : notre régime économique viole-t-il l'égalité des chances ? 214
III. Le capitalisme viole le principe de différence 221
A. Le refus universaliste de sacrifier les plus démunis dans la coopération sociale 221
B. Inégalités économiques et délitement généralisé du lien social 226
Conclusion 231

Chapitre 3 – La dynamique inégalitaire du capitalisme et le principe de différence 233

I. Appliquer le principe de différence : un défi méthodologique 234
A. Restriction du distribuendum à la richesse monétaire 234
B. La radicalité trop souvent inaperçue du critère de différence 239
C. Une version radicale et applicable du principe de différence 245
II. Le capitalisme en longue période : une dynamique inégalitaire injuste 253
A. L'apport des études statistiques de Thomas Piketty : taux de croissance, rendement du capital et inégalités 253
B. La réponse libertarienne : le Grand Enrichissement concomitant de l'explosion des inégalités 259
III. Accumulation du capital et application projective du principe de différence : une disqualification sans appel du capitalisme 267
A. La part des 1% dans le revenu national croit au détriment de la majorité 268
B. « Loi de Piketty » et interprétation projective du principe de différence : le capitalisme, un régime injuste 274
C. Les institutions capitalistes au cœur de l'injustice sociale 281
Conclusion : le régime capitaliste viole le principe de différence 293

Partie 3 – Partie prescriptive : dépasser le capitalisme ____ *303*

Chapitre 1 – De l'évaluatif au prescriptif : comment imaginer un régime économique alternatif ? ____ **305**

I. Quelles pistes pour une réforme systématique des institutions économiques ? ____ 307

A. La foire aux réformes ____ 309

B. Le modèle néo-communiste de Bernard Friot ____ 312

II. L'institutionnalisme libéral : droit positif pur et tripartition fonctionnelle ____ 333

A. Les limites de Rawls ____ 333

B. Les institutions économiques, entre l'État et le marché ____ 338

Conclusion : une économie de marché post-capitaliste ____ 352

Annexe 1 – En-deçà et au-delà des institutions économiques ____ **353**

I. Le plan infra-institutionnel : la propriété et le marché ____ 353

A. La propriété ____ 353

B. Le marché : droit naturel, régulation et limites éthiques ____ 359

II. Le plan supra institutionnel : l'État-Providence ____ 366

A. Justifier l'État-Providence ____ 366

B. Les différents principes de l'État-Providence ____ 369

C. Le régime par point et les comptes individuels ____ 372

D. Une nouvelle architecture institutionnelle clarifiée ____ 376

III. Verrouiller les inégalités : abolir le droit à la fortune ____ 382

A. Limiter les patrimoines ____ 384

B. Monnaie, rivalité économique et violence sociale ____ 386

C. Limitation des richesses et libéralisme ____ 388

Conclusion ____ 392

Chapitre 2 – La monnaie libre ____ **395**

I. Le caractère institutionnel de la monnaie ____ 396

II. L'emprise du capital ____ 402

III. De la dette comme domination contraire à la justice commutative ____ 409

IV. L'alternative libérale : une monnaie libre de dette et exogène au marché ____ 419

V. La finance privée : autonomie, régulation ou abolition ? ____ 427

Conclusion ____ 434

Chapitre 3 – L'entreprise partenariale ____ **435**

I. La société commerciale, une institution du droit positif pur ____ 435

A. L'entreprise : nœud de contrat ou structure collective ? ____ 435

B. La société commerciale : contrat ou personne morale ? ____ 439

C. L'origine de la personne morale : un dispositif du droit positif pur ____ 444

II. L'emprise du capital sur l'entreprise ____ 450

III. L'entreprise capitaliste, foyer d'injustices structurelles 459
A. L'augmentation de la valeur ajoutée : pouvoir de marché et externalités négatives 460
B. Le partage de la valeur ajoutée : définition procédurale de l'exploitation et captation du profit résiduel issu non du capital mais de l'entreprise comme institution 467
IV. L'entreprise libérée 475
A. Quel type de solution ? Assurer les conditions institutionnelles d'une vraie RSE 475
B. Changer l'ordre règlementaire : quel design institutionnel concret pour l'entreprise ? 519
V. Les limites d'une réforme institutionnelle de l'entreprise : la question du travail 543
Conclusion 546

Annexe 2 – L'entreprise libérée du capitalisme : actionnaire et entrepreneur 549
I. Abolir l'actionnariat 549
II. Fonctions, mérites et motivations de l'entrepreneur 561

Chapitre 4 – L'héritage universel 571
I. L'héritage, droit naturel ou droit positif pur ? 571
A. Le testament ou droit de léguer : une institution du droit positif pur 572
B. Le droit à la succession ou droit d'hériter : un droit naturel ambigu 584
II. L'emprise du capital sur l'héritage 601
A. La transmission héréditaire des biens inaliénables : un universel anthropologique 602
B. L'évolution historique du droit : d'une hérédité naturelle des statuts à une transmission volontaire des biens 607
III. L'héritage lignager, source d'injustices 612
A. Inégalité des chances et violation du principe de différence 612
B. Héritage et dépossession : la perte du droit naturel de propriété 615
C. Le cas du logement 617
D. Injustice sociale et intergénérationnelle 619
IV. L'héritage universel 623
A. Deux siècles de propositions radicales 623
B. Notre proposition : partager l'héritage des défunts en dotations initiales égales pour tous les jeunes adultes 643
V. Les limites de l'héritage universel : la question du revenu universel 660
A. Philippe Van Parijs et l'hypothèse du revenu de base 661
B. Banques publiques d'investissement, Formation Brute de Capital Fixe et revenu d'automatisation 663
Conclusion 667

***Conclusion générale* 671**

***Bibliographie* 683**

Introduction générale

Ce travail se veut une critique radicale du capitalisme, fondée sur une approche non pas marxiste, mais libérale, d'inspiration rawlsienne, et proposant une alternative aussi précise et complète que possible à ce régime économique. Quelles sont les justifications d'une telle entreprise ? Nous inscrivant dans une démarche de philosophie politique appliquée, nous partirons essentiellement des données empiriques (économiques, mais aussi sociales, politiques, historiques, juridiques…) d'un monde en crise qui nous interpelle sur ces questions, et non pas d'une interrogation interne à l'histoire de la philosophie, bien que notre raisonnement ne puisse que nous y ramener : si la question du meilleur régime économique est largement délaissée depuis plusieurs décennies, elle a bien sûr été traitée auparavant par des auteurs que nous ne pouvons ignorer et face auxquels nous devrons nous situer, de même qu'il nous faudra traiter de sa résurgence ces dernières années. Notre point de départ demeurera cependant fourni par les faits concrets qui justifient de renouveler cette interrogation aujourd'hui.

I. Derrière la crise de l'Occident : le capitalisme

A. Un besoin de justice sociale

1. Le retour de la question économique comme question politique

La question du meilleur régime économique a longtemps paru réglée, le capitalisme passant pour la contrepartie naturelle, sur le plan économique, de la démocratie libérale sur le plan politique – la chute du bloc soviétique venant par surcroit confirmer sa supériorité en termes d'efficacité, et disqualifier pour longtemps la recherche d'alternatives. Pourtant, l'actualité médiatique accorde depuis des années, en particulier depuis la crise de 2007-2008, une place sans cesse croissante aux questions économiques. Dans le même temps des intellectuels à succès comme Thomas Piketty, David Graeber ou Frédéric Lordon, ainsi que de nouvelles formations politiques (comme Podemos, la France Insoumise ou encore les Démocrates américains radicaux ou socialistes comme Bernie Sanders, Elizabeth Warren ou Alexandria Ocasio-Cortez) entament une critique parfois très virulente du régime capitaliste. Cette tendance entre en écho avec des mouvements sociaux spontanés comme les mouvements des places (Occupy Wall Street,

los Indignados, Nuit Debout…), les « Gilets Jaunes », ou encore des mouvements écologiques comme la ZAD de Notre-Dame des Landes ou « Extinction Rebellion ». La contestation qui monte est multiforme et de plus en plus véhémente – sans être toujours très claire sur l'alternative proposée. Nous assistons donc bien à un retour de la question économique comme question politique majeure.

La question économique et sociale non-résolue à ce jour (comme en témoigne la persistance du chômage de masse, l'accroissement de la pauvreté ou l'essor continu des inégalités) semble d'ailleurs entrainer, en retour, une critique plus proprement politique, au sens classique du terme – qui se déploie à l'échelle stato-nationale plutôt que globale, nous y reviendrons. Cette critique porte sur la dérive oligarchique des systèmes de représentation occidentaux, et nourrit en réponse une tendance « dégagiste » très claire dans plusieurs pays (pensons à l'élection de Donald Trump aux Etats-Unis en 2016 ou à l'élection présidentielle française de 2017 qui a vu l'élimination des deux grands partis traditionnels du second tour). La critique porte également sur le cadre institutionnel de la mondialisation (accords de libre-échange, construction européenne, etc.), alimentant un débat sur la souveraineté politique – par exemple avec le Brexit. *In fine*, le mécontentement populaire croissant en matière économique et sociale aboutit à une remise en cause des formes du régime démocratique lui-même, que ce soit par la revendication d'une démocratie « radicale » (par exemple, chez les Gilets Jaunes, à travers le Référendum d'Initiative Citoyenne, le tirage au sort des représentants ou les ateliers constituants), ou par la tentation d'une démocratie « illibérale ».

Le retour de la question économique, sociale et démocratique opère un recentrage du débat politique sur ce qui faisait à l'origine le cœur de la justice sociale. Sans nier l'importance des questions de justice de genre, de justice ethnoculturelle, de bioéthique, etc., on peut en effet déplorer que le développement de ces thématiques dites « sociétales » au cours des dernières décennies (au moins depuis mai 1968) ait sans doute participé à occulter quelque peu la question sociale[1], c'est-à-dire celle des inégalités

[1] Notamment du fait de l'instrumentalisation politique des questions sociétales pour faire avancer le néolibéralisme en dépit des alternances droite/gauche. C'est du moins la thèse de Romaric Godin, journaliste économique à *Mediapart* et auteur d'un ouvrage sur néolibéralisme en France. Selon lui, pour élargir la base sociale du néolibéralisme, Nicolas Sarkozy a tenté de le faire accepter à l'électorat d'extrême-droite en jouant sur la xénophobie, avant que son successeur, François Hollande, ne tente de le faire accepter à la gauche en contrepartie du mariage pour tous (*La guerre sociale en France. Aux sources économiques de la démocratie autoritaire*, Paris, La Découverte, 2019, p.132). De même, aux Etats-Unis, « au lieu de se concentrer sur le fossé économique grandissant, les libéraux américains se sont de plus en plus préoccupés

économiques, du partage de la valeur ajoutée, mais aussi du pouvoir dans la sphère de la production, des échanges et du financement de la valeur marchande. On peut d'ailleurs se demander si, inversement, le retour du social qui se profile à présent ne reviendra pas à occulter les sujets sociétaux, mais tel ne semble pas être le cas pour l'instant, les questions sociétales étant toujours présentes dans le débat public : la France continue par exemple de nourrir des débats sur la PMA, le bien-être animal, l'accueil des migrants ou le voile islamique.

En France comme dans les autres pays occidentaux, l'opposition au capitalisme néo-libéral reste d'ailleurs divisée entre droite populiste et gauche radicale essentiellement sur la base d'un clivage sociétal. Daniel Cohen et ses coauteurs, montrent même par une méthode économétrique que les deux camps semblent irréconciliables sur le plan des valeurs humanistes et, plus fondamentalement, du degré de confiance interpersonnelle[1]. Certes, cette partition des forces « anti-système » repose aussi sur des fondements proprement économiques et sociaux puisque dans les différents pays occidentaux où elle prospère, la droite populiste s'avère hostile à la redistribution. Pour autant, il ne faut pas surévaluer ces divergences sur le registre social : même la droite populiste adopte des positions de rupture très tranchées sur certains sujets proprement économiques, comme le libre-échange, remis en cause par Donald Trump, la construction européenne, dénoncée par le Brexit, l'appartenance à la zone euro, critiquée par la *Lega*, ou la déliquescence des services publics, vilipendée par le Rassemblement National. De plus, l'effet de la précarisation ou du déclassement social sur le vote en faveur de la droite populiste est attesté, preuve que, si cette offre politique se caractérise d'abord par la recherche de boucs émissaires (l'immigré musulman en France, latinos aux Etats-Unis, polonais en Angleterre…), son ressort profond est bien d'ordre social. La question sociale mérite donc pleinement d'être traitée, sans être occultée par la question des crispations identitaires qui se laisse largement interpréter comme un symptôme.

---

de la politique de l'identité », selon Bruce Ackerman et Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press, 1999.

[1] Sauf dans le cas italien. Voir Yann Algan, Elizabeth Beasley, Daniel Cohen et Martial Foucault, *Les origines du populisme. Enquête sur un schisme politique et social*, Paris, Seuil, 2019.

2. De la justice mondiale à la justice sociale : renouer avec le cadre national

Qu'est-ce qui nourrit ce malaise social, qui est le terreau de la contestation protéiforme du « système » ? La vieille critique marxiste de l'exploitation du travail par le capital n'est *a priori* pas la plus mobilisée aujourd'hui, ni la plus mobilisatrice. Elle n'a en réalité rien perdu de sa pertinence : on connait d'innombrables cas de multinationales exploitant des travailleurs sous-payés du tiers-monde, notamment des enfants[1] ou des prisonniers, dans des conditions par ailleurs dangereuses (il n'est que de se rappeler les plus de 1 100 morts lors de l'effondrement de l'immeuble Rana Plaza le 24 avril 2013 au Bangladesh, dont les usines textile fournissaient de nombreuses marques de vêtements internationales[2]). Ces sujets ont d'ailleurs été depuis longtemps portés par l'alter-mondialisme et les tenants du commerce équitable, qui semblèrent un temps remplacer la vieille lutte des classes menée à l'échelle nationale : l'essentiel de la question sociale semblait alors se résumer, à l'heure de la mondialisation, à celle de la justice globale. Cependant, ce thème ne fait plus, semble-t-il, l'actualité de la critique sociale du capitalisme, sans doute parce que la mondialisation des chaînes de production (aujourd'hui décriée par les tenants de la relocalisation, que la crise sanitaire et écologique rend de plus en plus audibles) éloigne trop le consommateur final du travailleur, érodant les motivations de la lutte sociale pour les pays désindustrialisés.

La tendance de plus en plus affirmée, dans les classes moyennes supérieures, à acheter local, répond d'ailleurs à un désir de reprise de contrôle sur les conditions de production des biens consommés, ce qui peut s'interpréter comme une forme de responsabilisation, mais elle est souvent défendue sur une base écologique ou sanitaire (dans le cas par exemple de l'agriculture biologique) qui concerne directement le consommateur dans sa santé ou son environnement. Les scandales écologiques ou

---

[1] Un exemple parmi tant d'autres : le reportage *Afrique, terre convoitée* de Samira Ibrahim (diffusé sur France Ô le 23 avril 2014) montre des enfants de six à huit ans de Côte d'Ivoire qui travaillent, avec des machettes, à la récolte du cacao, au lieu d'être scolarisés. L'industrie du chocolat a consacré un millième seulement de ses profits à des projets de développements, qui du reste n'aboutissent souvent pas. Mais bien d'autres secteurs sont concernés : l'industrie textile, minière, manufacturière, etc. Le documentaire *Blood in the mobile* de Frank Poulsen (2010) montre quant à lui des enfants de RDC passer des journées entières dans des galeries minières à extraire du minerai de coltan radioactif à main nue à destination de nos téléphones portables.

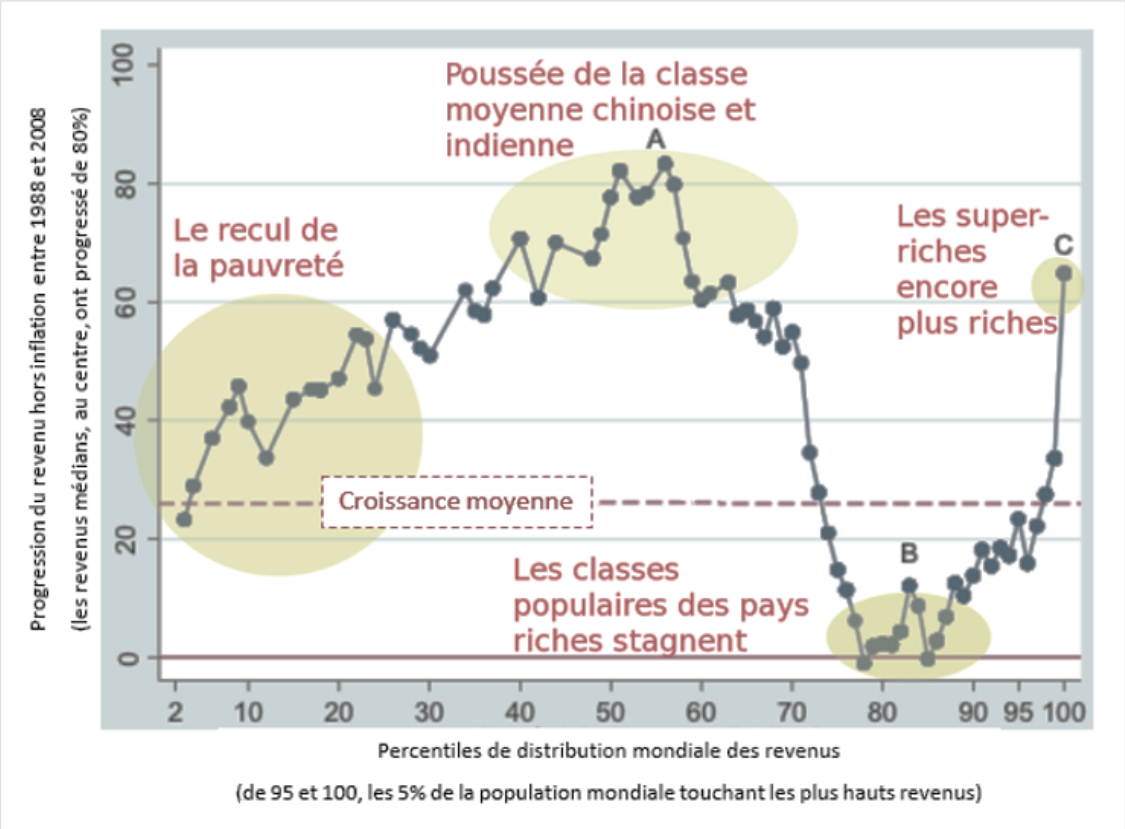
[2] Armand Hatchuel, « Rana Plaza, la mort de l'industrie », *Le Monde*, 26 juin 2013 (https://www.lemonde.fr/economie/article/2013/05/26/rana-plaza-la-mort-de-l-industrie_3417734_3234.html, consulté le 12/07/2021). Ce scandale n'a toutefois rien changé, comme le montre le reportage *Textile : la colère des petites mains* de Sophie Bonnet et Vincent Reynaud, diffusé le 24 avril 2014 dans l'émission *Envoyé Spécial* sur France 2.

sanitaires récurrents touchant les multinationales sont donc une base solide, et tendanciellement croissante, de la remise en cause du capitalisme (typiquement, dans le contexte actuel, la dénonciation de « Big Pharma »), mais centrée sur la figure du consommateur (de lasagnes au cheval, de Mediator, de prothèses PIP, de voitures concernées par le *dieselgate*, de vaccins, etc.) ou de l'habitant (voisin, par exemple, de l'usine AZF ou de champs aseptisés par des pesticides contenant des perturbateurs endocriniens) plutôt que du travailleur. Cela n'exclut pas des mobilisations moins directement intéressées, notamment contre le réchauffement climatique, l'effondrement de la biodiversité ou l'épuisement des ressources naturelles, problèmes qui concernent chacun, mais qui sont d'emblée mondiaux – comme d'ailleurs la pandémie de COVID-19. Cependant, même parmi les mobilisations les plus désintéressés, la question de l'exploitation demeure au second plan : les mobilisations anti-spécistes, contre l'exploitation et la souffrance des animaux, apparaissent aujourd'hui plus visibles médiatiquement et politiquement que celles qui s'opposent à l'exploitation des enfants du tiers-monde…

En dehors des questions sanitaires que la conjoncture place au-devant de la scène en 2020-2021, le véritable cœur de la critique semble pourtant rester sur un terrain proprement économique et social, mais recentré à l'échelle nationale : la lutte sociale se re-territorialise. De même que le social se réaffirme par rapport au sociétal qui l'a longtemps éclipsé, le thème de la justice sociale, que l'on croyait largement résolu, reprend le pas sur celui de la justice mondiale. Déplacement qui est sans doute lié au fait que la mondialisation a permis un recul ambigu de la pauvreté dans le monde.

De 1998 à 2008, tandis que les revenus des 2 % les plus pauvres ont augmenté de 20 %, ceux des 30 % les plus pauvres ont augmenté entre 20 et 50 %. Dans le même temps, on a assisté à la formation d'une classe moyenne dans les pays émergents, ce qui a définitivement sorti des millions de personnes de la pauvreté, essentiellement en Chine et en Inde : 90 % des personnes situés autour du revenu médian mondial, qui a progressé de 80 % en vingt ans (point A du graphique ci-dessous), sont originaires de ces deux pays, où le PIB par tête a été multiplié par respectivement 5,6 et 2,3, même si le revenu médian de ces pays reste en dessous du seuil de pauvreté des pays riches. Cependant, la mondialisation semble avoir fortement précarisé les classes populaires et moyennes des

pays occidentaux qui ont vu leurs revenus stagner, comme le révèle le célèbre « graphique éléphant » de Branko Milanovic et Christopher Lakner[1] :



On voit sur ce graphique (point B) que les revenus situés entre le 80e et le 85e centile (dont 70 % vivent dans les pays de l'OCDE, la plupart y touchant un revenu inférieur au salaire médian de leur pays) n'ont pas augmenté. Les classes populaires (ouvriers et employés) des pays industrialisés n'ont donc pas du tout profité de la mondialisation, contrairement aux 1% les plus riches de la planète (dont la moitié vit aux Etats-Unis : 12 % des Américains appartiennent à ces 1 % touchant les plus hauts revenus), qui ont vu leurs revenus progresser de 70 % (point C). Dans ces conditions, la question des inégalités internationales et de la justice mondiale, quoi que toujours pertinente, a perdu en importance, tandis que la question des inégalités intra-nationales et de la justice sociale, est redevenue centrale. Elle est remise au goût du jour par des travaux académiques (ceux de Branko Milanovic et Christopher Lakner, mais aussi bien sûr de Thomas Piketty, Emmanuel Saez, etc.), de même que par des ONG : chaque année, les rapports d'Oxfam nous apprennent que le nombre de milliardaires possédant autant que

[1] Pour une analyse détaillée, voir Branco Milanovic, *Inégalités mondiales. Le destin des classes moyennes, les ultra-riches et l'égalité des chances*, Paris, La Découverte, 2019.

la moitié de l'humanité se réduit encore un peu plus, pour atteindre 26 personnes possédant autant que 3,8 milliards en 2018, dans une dynamique de concentration qui ne cesse de s'accentuer jusqu'à l'absurde.

Notons que la crise sanitaire n'a pas freiné la dynamique d'accumulation du capital malgré la mise à l'arrêt de l'économie mondiale, bien au contraire : en France, les entreprises du CAC 40 ont versé 51 milliards d'euros de dividendes à leurs actionnaires au titre de l'année 2020 (soit une augmentation de 22 % par rapport à l'année précédente). Le groupe LVMH en verse 3 milliards d'euros (en hausse de 25 %), dont la moitié pour la seule famille Arnault, après avoir profité de la baisse des impôts de production, ainsi que du chômage partiel, payé sur fonds publics, dans plusieurs filiales en France, en Italie et en Allemagne (Louis Vuitton, Christian Dior, Sephora, Bulgari, *Les Echos*, *Le Parisien*, etc.), et après avoir réduit ses effectifs mondiaux de 7,8 % en 2020 en supprimant 13 000 emplois, dont 888 en France. La valorisation boursière, portée par les programmes de rachat d'actifs de la Banque centrale européenne, bat des records. Entre mars 2020 et mars 2021, la fortune des vingt personnes les plus riches de la planète a augmenté de 62 % en un an ; celle des milliardaires français a augmenté en moyenne de 40 % (pour un total de 170 milliards d'euros, dont 62 milliards pour Bernard Arnault)[1].

3. Le rejet global d'un modèle de société

Le combat social renouvelé ne porte pas directement sur l'exploitation comme à l'époque de Marx, ni même sur l'aliénation et les conditions de travail comme au temps de Charlie Chaplin, même si ce thème reste présent, par exemple à travers la dénonciation des accidents du travail aussi bien que du mal-être au travail, du harcèlement, du suicide au travail ou du *burn out* (phénomène de société qui a été l'un des grands thèmes de campagne du candidat socialiste malheureux aux dernières élections présidentielles en France). Le combat social ne porte même pas directement sur le partage de la valeur ajoutée et la hausse des salaires. Déplacé sur la question macroscopique des inégalités, il met en cause la société dans son ensemble : c'est ainsi que le mouvement des Gilets

[1] Attac France et Oxfam France, « L'indécent enrichissement des milliardaires français pendant la pandémie », 9 avril 2021 (https://france.attac.org/nos-publications/notes-et-rapports/article/note-l-indecent-enrichissement-des-milliardaires-francais-pendant-la-pandemie, consulté le 2021), note rédigée à /partir des données du magazine *Forbes*. Attac France, « Pourquoi s'en prendre à Bernard Arnault et LVMH ? », 4 juillet 2021 (https://france.attac.org/se-mobiliser/faisons-payer-les-profiteurs-de-la-crise/article/pourquoi-s-en-prendre-a-bernard-arnault-et-lvmh, consulté le 2021).

Jaunes ne s'est pas déroulé dans les entreprises, mais sur les ronds-points, par des blocages des routes plus que des usines, des manifestations spontanées plus que des grèves organisées par les syndicats. Sa revendication première a d'ailleurs été la justice fiscale (suppression de la taxe sur le carburant et rétablissement de l'ISF) et non la hausse des salaires.

Bien sûr, la question des inégalités a toujours à voir avec celle du travail : elle implique celle des travailleurs pauvres, de la précarité, du chômage de masse ou des petites retraites, pour ceux qui sont en bas de la pyramide des revenus. Mais elle pose aussi la question du sommet de cette pyramide : la critique des hautes rémunérations (revenus des PDG, dividendes des actionnaires, bonus de traders, parachutes dorés, retraites chapeaux…) et des nombreux scandales d'évasion fiscale ou de corruption (*Lux Leaks*, *Panama Papers*, *Paradise Papers*, etc.). Plus largement, c'est tout un modèle économique qui est mis en cause : critique du libre-échange, dénonciation d'une dette publique jugée illégitime et des politiques d'austérité, défense de la protection sociale (santé, retraites, etc.) et du service public (notamment contre les privatisations)… Ces revendications, présentes depuis plusieurs décennies, ont pris une ampleur inégalée depuis la crise de 2007-2008, dont les conséquences économiques restent présentes, entraînant bien sûr des conséquences sociales et politiques d'autant plus vives que les élites au pouvoir semblent perdues, en épuisant par exemple tous les ressorts de la politique monétaire sans être capables d'enrayer la spirale déflationniste ni d'éloigner le spectre d'une nouvelle crise financière catastrophique[1].

L'enjeu économique ne doit pas être sous-estimé : on l'oublie souvent, mais le capitalisme tue, y compris en Occident. Cela passe notamment par le chômage : un homme au chômage a un risque annuel de décès environ trois fois plus élevé qu'un actif occupé du même âge[2]. En France, 10 000 à 14 000 morts lui seraient imputables chaque année, notamment du fait d'une surexposition aux accidents cardio-vasculaires et aux

[1] Un exemple parmi d'autres : Alain Minc nous explique que la théorie économique est entièrement à refonder car elle ne permet plus de comprendre ce qui se passe (Alain Minc, « Nos certitudes sur l'économie s'effondrent et on cherche un Keynes ou un Friedman », le 23 août 2019, https://www.lefigaro.fr/vox/economie/alain-minc-nos-certitudes-sur-l-economie-s-effondrent-et-on-cherche-un-keynes-ou-un-friedman-20190823, consulté le 03/10/2021), de même que Patrick Artus, « Toute la théorie économique est à réinventer », *L'Express*, 2 octobre 2021 (https://lexpansion.lexpress.fr/actualite-economique/patrick-artus-toute-la-theorie-economique-est-a-reinventer_2159610.html, consulté le 03/10/2021).

[2] Bernard Gomel, « La Santé des chômeurs, un enjeu social », *Santé et Travail*, n°73, janvier 2011.

cancers[1]. Le lien est également attesté entre le suicide et les difficultés économiques – chômage, pauvreté, surendettement, faillite[2]… 15 % des personnes en situation précaire avérée ont déjà été hospitalisés à la suite d'une tentative contre seulement 3 % dans la population générale, soit cinq fois plus de risque[3]. Sans surprise, le taux de suicide augmente fatalement en cas de crise économique : il a ainsi augmenté de façon significative en Europe, au Canada et aux États-Unis entre 2008 et 2010, avec près de 10 000 cas supplémentaires très probablement liés à la récession[4]. Certaines études pointent aussi les politiques d'austérité d'inspiration néolibérale qui aggravent le mal : en Grèce, l'adoption de nouvelles mesures d'austérité en juin 2011 a marqué le début d'une augmentation significative, abrupte et soutenue du nombre de suicides mensuels (+35,7%) après une hausse déjà marquée chez les hommes lors de l'entrée en récession en octobre 2008 (+13,1%)[5]. « Ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés », selon la formule de La Fontaine dans « Les Animaux malades de la peste »[6] : les suicides ne sont hélas toujours que la pointe émergée de l'iceberg, mais nous informent sur l'impact de la précarité économique sur la santé mentale et physique[7]. Or ces tendances néfastes ne refluent pas : elles s'accentuent.

Le monde vit désormais dans la peur que tout devienne pire sur le plan économique et social, sans qu'aucun avenir désirable ne semble s'offrir à lui : les politiques d'austérité, soit la restriction des budgets dans tous les secteurs de la société (santé, logement, retraite, transport, éducation, armée, justice, environnement, patrimoine, etc.) ayant été depuis au moins la crise de 2008 la seule réponse proposée.

---

[1] https://presse.inserm.fr/une-etude-publiee-en-decembre-2014-indique-que-le-chomage-est-associe-a-un-risque-eleve-de-survenue-des-accidents-cardiovasculaires-et-a-une-mortalite-accrue/32496/, étude de l'Inserm publiée en 2014 (mais menée sur un échantillon de seulement 6 000 volontaires).

[2] Voir par exemple Judi Kidger, David Gunnell, Jeffrey G. Jarvik, Karen A. Overstreet et William Hollingworth, « The association between bankruptcy and hospital-presenting attempted suicide: a record linkage study », *Suicide and Life-Threatening Behavior*, vol. 41, n°6, décembre 2011, p. 676 à 684.

[3] Michel Debout, *Tout doit disparaître*, Paris, Editions Narratives, 2009.

[4] Adrian O'Dowd, « Economic recession may have caused 10 000 extra suicides », *The British Journal of Psychiatry*, 12 juin 2014.

[5] Charles Branas, Manolis Michalodimitrakis, John Tzougas, Elena Kraniot, Pavlos Theodorakis, Brendan Carr, Douglas Wiebe, « The impact of economic austerity and prosperity events on suicide in Greece: a 30-year interrupted time-series analysis », *BMJ Open*, février 2015.

[6] Reprise par Marie Pezé comme titre de son ouvrage sur la consultation « Souffrance et travail » qu'elle a ouverte à Nanterre en 1997 : Marie Pezé, *Ils ne mouraient pas tous mais tous étaient frappés. Journal de la consultation Souffrance et travail 1997-2008*, Paris, Flammarion, 2010. Voir aussi le documentaire au même titre de Sophie Bruneau et Marc-Antoine Roudil (2005).

[7] Sans revenir sur les autres impacts sanitaires du capitalisme, révélés par les scandales relatifs à la consommation de produits toxiques ou frelatés, aux conditions de travail dangereuses ou à la pollution.

L'unique horizon envisagé s'est trouvé recherché dans la fermeture de maternités, de lits d'hôpitaux, d'écoles maternelles, de bureaux de poste, de lignes de train et de gares, de casernes, etc., ce qui provoque bien sûr des luttes en réaction. Depuis l'élection présidentielle de 2017, la France connait ainsi des grèves des cheminots, des urgences, des professeurs, des postiers ou des pompiers, la démission du chef d'État-major des armées ou du Ministre de l'écologie (qui a failli être imité par Stéphane Bern, en charge d'une mission de sauvegarde du petit patrimoine), des blocages d'universités, des manifestations de plus en plus violentes et violemment réprimées alors qu'elles mobilisent plus de personnes socialement fragiles que les traditionnels cortèges syndicaux (des chômeurs et précaires de tout type non-syndiqués et non-politisés, des femmes bien plus nombreuses que d'ordinaire, mais aussi des retraités parfois âgés ou des personnes handicapés).

Toutefois, les revendications qui animent toutes ces luttes peuvent apparaître comme une dénonciation du néolibéralisme, c'est-à-dire uniquement ou prioritairement d'une certaine manière de réguler (ou plutôt de déréguler) le capitalisme depuis quatre décennies, plutôt que du régime économique lui-même. Au-delà de ces questions d'organisation de la production, de son financement et de sa répartition, une certaine critique « artiste » poursuit bien sûr une lutte plus profonde, contre la marchandisation, le consumérisme, la pression concurrentielle, la quête de la fortune, la perte de sens du travail (*bullshit jobs*[1], *bore-out*[2], *brown-out*[3]…), etc. Cette lutte se mène cependant de l'extérieur du champ économique, par référence à d'autres valeurs. Il en va de même pour la lutte écologique, qui met en cause directement le régime économique en affirmant de plus en plus que le capitalisme n'est tout simplement pas compatible avec la préservation de l'environnement, mais au nom d'une critique externe – et souvent sans formuler de proposition quant à un régime alternatif.

Est-ce donc le capitalisme lui-même ou simplement le néolibéralisme, c'est-à-dire sa forme financiarisée, mondialisée et dérégulée, qui est en cause ? Il est certain que le système actuel est à bout de souffle, comme en témoignent les taux d'intérêts négatifs qui prévalent désormais sur les marchés de la dette souveraine : quand les plus riches en sont réduits à payer l'État pour qu'il leur emprunte de l'argent, c'est que quelque chose ne va

[1] David Graeber, *Bullshit jobs*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2018.
[2] Christian Bourion, *Le bore-out syndrom*. Quand l'ennui au travail rend fou, Paris, Albin Michel, 2016.
[3] François Baumann, *Le brown-out* : quand le travail n'a plus aucun sens, Paris, Josette Lyon, 2018.

plus. Concrètement, cela signifie qu'un euro d'aujourd'hui a moins de valeur qu'un euro de demain, ce qui traduit une perte généralisée de la confiance dans l'avenir : la pratique des taux négatifs reflète ainsi une anticipation généralisée de déflation voire de décroissance (mieux vaut prêter à l'État, même à perte, que d'investir dans quoi que ce soit, la baisse attendu des prix éliminant toute perspective de profit, mais compensant la perte), et même une crainte d'effondrement du système bancaire (sans quoi, mieux vaut conserver ses encaisses à la banque plutôt que de les prêter à perte). De même, les entreprises cotées s'endettent massivement depuis plusieurs années (profitant de la faiblesse des taux d'intérêt) pour racheter et annuler leurs propres actions : elles utilisent leur trésorerie pour rendre de l'argent aux actionnaires plutôt que de l'investir, ces rachats d'actions augmentant la valeur boursière de l'entreprise sans que le moindre sou ne soit injecté dans la production. En 2019, le nombre d'actions en circulation sur les marchés s'est ainsi réduit de 5% (un rythme en accélération d'année en année) : si la tendance se poursuit, plus aucune action ne circulera d'ici vingt ans. Les signes que le capitalisme néolibéral est allé au bout de sa logique se multiplient donc[1], mais s'agit-il de réguler différemment notre régime économique ou d'en changer ?

B. Le cœur de l'injustice : l'ennemi historique, le capital

1. Capital et capitalisme : le jeu intenable de l'accumulation sans limites

Commençons par définir succinctement le capitalisme, même si nous y reviendrons plus en profondeur dans la suite de notre travail. Comme nous l'avons dit, il s'agit d'un régime économique, par quoi il faut entendre un ensemble de rapports sociaux, de normes culturelles, de pratiques et surtout d'institutions qui organisent le financement, la production, la répartition, l'échange, la redistribution, la consommation, la conservation ou encore la transmission de la richesse sociale, c'est-à-dire de la valeur marchande[2]. Le capitalisme est alors ce régime économique particulier qui ordonne toute la sphère de circulation de la valeur marchande en fonction de l'intérêt supérieur du capital. Le néolibéralisme, lui, n'est que sa forme contemporaine, mondialisée,

[1] Citons encore un exemple, anecdotique mais révélateur : le fait qu'apparaissent sur nos ordinateurs des publicités pour des bloqueurs de publicité…

[2] Dont on verra dans la suite de notre travail qu'elle doit elle-même être conçue comme institutionnelle et non substantielle (contre les théories de la valeur-travail ou utilité), pour comprendre l'économie comme une part du monde social, et la discipline qui l'étudie comme une branche de la science sociale.

financiarisée et dérégulée : en un mot, sa forme extrêmisée issue de l'effondrement de l'alternative communiste et de la sécession des élites[1] – y compris en France où certains auteurs constatent aujourd'hui que le néolibéralisme autrefois contraint au compromis s'est désormais radicalisé, par la formation d'un « bloc bourgeois »[2] politiquement unifié, et provoque un tournant autoritaire de la démocratie[3]. Le néolibéralisme donnerait ainsi libre cours au capital, qui dominerait l'ensemble de nos structures économiques. Qu'est-ce alors que le capital ? Il s'agit de ce rapport social par lequel la richesse crée de la richesse, l'argent crée de l'argent – ce que l'économiste (post)marxiste Bernard Friot thématise comme une forme de propriété lucrative[4].

Ce rapport social est protéiforme : il peut prendre la forme d'actions d'entreprise, d'obligations et autres créances, de machines, de logements mis en locations, de contrats d'assurance spéculatifs, etc. Au sens le plus courant, un capital désigne d'ailleurs non pas uniquement le capital d'une entreprise (la somme investie par les détenteurs des parts sociales et qui leur donne droit aux dividendes et au contrôle de l'entreprise), mais plus généralement toute somme d'argent qui rapporte des bénéfices. L'important est bien sûr de ne pas fétichiser l'argent, le titre de propriété ou la chose détenue en pensant qu'elle produit du profit par elle-même, mais de comprendre que le capital est toujours un rapport social. Ainsi, même une machine industrielle n'est pas en soi du capital : comme le pointait Marx, elle ne le devient qu'en entrant dans un rapport social de production bien déterminé, celui du salariat. Le salariat est ce rapport social par lequel le capital s'empare de la production, et devient donc un mode de production (et non plus seulement de financement ou d'échange comme il l'était à l'origine), par la double séparation du travailleur d'avec les moyens et les fruits de la production. En effet, ceux-ci reviennent au capitaliste, c'est-à-dire à celui qui est socialement et juridiquement posé comme le propriétaire des moyens de production, quand bien même il y aurait contradiction entre le caractère collectif de la production et le caractère privé de son appropriation.

---

[1] Christopher Lasch, *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Climats, 1996 (1995). Citons aussi, pour le cas français, Emmanuel Todd, *Après la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, qui insiste sur le rôle de la stratification éducative dans le délitement du sentiment démocratique, ou Jérôme Fourquet, *L'Archipel français*, Paris, Seuil, 2019, qui démontre le séparatisme spatial et culturel des élites.

[2] Bruno Amable et Stefano Palombarini, *L'illusion du bloc bourgeois. Alliances sociales et avenir du modèle français*, Paris, Raison d'agir, 2018 (2017).

[3] Romaric Godin, *La guerre sociale en France. Aux sources économiques de la démocratie autoritaire*, Paris, La Découverte, 2019.

[4] Bernard Friot, *Émanciper le travail. Entretiens avec Patrick Zech*, Paris, La Dispute, 2014.

Dans la théorie de la valeur travail qui est celle de Marx, seul le travail produit proprement de la valeur, de sorte que le profit, et l'accumulation du capital, repose toujours uniquement sur l'exploitation, c'est-à-dire l'extraction d'une plus-value par la rémunération du salarié à la valeur d'échange de son travail et non à sa valeur d'usage. Le travail est en effet selon Marx la seule marchandise qui produit de la valeur quand on la consomme, de sorte que le rémunérer à sa valeur d'échange plutôt qu'à sa valeur d'usage constitue une forme d'expropriation, d'accaparement d'une part de la valeur. Pour des raisons que nous développerons dans le corps de ce travail, nous ne pouvons pas accepter une telle conception, ce qui nous éloigne considérablement de la pensée marxiste. Pour autant, la définition du capital comme mécanisme social d'accumulation indéfinie de la richesse nous semble tout à fait pertinente, et, ce sera là une de nos hypothèses conductrices, conceptuellement indépendante de la théorie sous-jacente de la valeur – donc de l'idée que toute rémunération du capital, donc toute propriété privée du capital, est une forme d'exploitation.

Dès lors, un régime économique structuré par le capital pose problème. D'une part – et nous retrouvons là le fondement d'une critique externe, écologique, du capitalisme – il repose sur une accumulation sans limite dans un monde aux ressources naturelles limitées : c'est la contradiction pointée dès 1972 par le célèbre rapport « Halte à la croissance » (« *The limits to growth* ») rédigé par Meadows. D'autre part, le capitalisme est aussi critiquable sur le terrain strictement social – et il est à nos yeux essentiel de porter cette critique indépendante de toute référence à une limite naturelle, car c'est une affaire d'abord humaine, avant de concerner le rapport de l'homme à la nature[1] : le capitalisme nous semblerait injuste, donc à dépasser, même s'il ne causait aucun problème écologique, en tant qu'il cause de graves injustices sociales. En effet, on voit immédiatement le lien entre la définition que nous avons donnée du capital et la question des inégalités que nous avons soulevée – et dont nous aurons à montrer, dans la suite de ce travail, qu'elles constituent des injustices, ce qui n'a bien sûr rien d'évident *a priori*. Le capitalisme est porteur d'une dynamique intrinsèquement inégalitaire, en tant qu'il est fondé sur l'accumulation des richesses entre quelques mains, donc sur une logique de

[1] Même si les questions écologiques soulèvent en réalité aussi des problèmes de justice environnementale entre êtres humains (éventuellement de différents pays ou de différentes générations), ce qui les rend d'ailleurs susceptibles d'un traitement pleinement humaniste, là où un discours uniquement axé sur « le respect de la nature » prête davantage le flanc aux dérives antihumanistes.

concentration toujours croissante. Cela fait du capitalisme un jeu social difficilement tenable à long terme, car il tend à profiter à de moins en moins de gens[1].

Marx y voyait la preuve d'un effondrement à venir du capitalisme faute de débouchés pour écouler la production : la spectaculaire accumulation des richesses d'une classe sociale très peu nombreuse ne repose en effet selon lui que sur l'appauvrissement croissant de toutes les autres, qui, *in fine*, n'auront plus les moyens d'acheter ce qu'ils produisent. Le capitalisme semble donc voué à des crises de surproduction de plus en plus fréquentes et violentes, ce qui interroge notre actualité. A suivre la formidable tendance à la concentration des richesses que nous avons mentionnée, on peut sérieusement concevoir le point asymptotique où un unique milliardaire possèdera à lui seul autant que la moitié de la population mondiale, puis plus qu'elle, et même, *in fine*, tout… Mais alors, si les autres ne possèdent plus rien, comment leur vendra-t-il encore quelque chose ? Comment lui paieront-ils ce qu'ils lui doivent ? N'est-ce pas là l'origine de la crise de 2007-2008, et de celle que les économistes nous promettent pour un avenir très proche ? Un autre aspect de notre actualité semble également répondre aux prédictions de Marx : les mouvements sociaux parfois quasiment insurrectionnels qui répondent à la paupérisation et à l'explosion des inégalités que provoque le capitalisme, ce qui s'inscrit à nouveau pleinement dans la cohérence marxiste. Il n'est pour s'en convaincre que de mentionner la multiplication mondiale des conflits sociaux et de leur répression violente à l'automne 2019 (France, Chili, Bolivie, Liban, Hong-Kong, Algérie, etc.), répondant à la mondialisation du capitalisme que Marx avait su prédire, tout comme sa financiarisation.

L'actualité nous force ainsi à reconnaitre de plus en plus la pertinence troublante du paradigme marxiste que l'on croyait obsolète. Serons-nous pour autant obligés d'y adhérer ? Nous pensons que non, mais cela demandera bien sûr à être justifié ci-après, ce qui n'empêche pas de reprendre à notre compte le concept de lutte des classes, en tant que sa valeur heuristique ne dépend pas de son insertion dans un paradigme marxiste – Marx lui-même n'ayant d'ailleurs fait que reprendre ce concept aux historiens français comme

[1] C'est d'ailleurs la leçon du jeu du Monopoly, inspiré du *Landlord's Game* inventé en 1903 par Elizabeth Magie pour dénoncer à la suite de Henry George le caractère antisocial d'un régime fondé sur la monopolisation progressive de toute richesse (dans ce jeu de société, la victoire est atteinte quand les autres joueurs ont tout perdu, rendant la poursuite du jeu de facto impossible). Philippe Romon, « Monopoly à deux têtes », *Libération*, 9 février 1985.

Guizot[1]. Avant de détailler tout ce qui nous sépare du marxisme, mentionnons un dernier point d'attention qui s'ajoute à la critique écologique du capitalisme et à la dénonciation de sa dynamique intrinsèquement inégalitaire : la rivalité qui s'instaure entre l'État et le capital au sujet de la souveraineté elle-même.

2. Le capital souverain : un péril pour la démocratie

La manière dont nous avons défini le capitalisme insiste sur le fait que le capital est au centre de ce régime économique, qu'il ordonne selon ses propres fins (l'accumulation indéfinie de la richesse). Cela suppose un point essentiel à nos yeux : le fait que le capital constitue avant tout une forme de pouvoir, ce qui est d'ailleurs profondément lié à sa logique de concentration sans limite des richesses : au-delà d'un certain point, la richesse devient pouvoir. Pourvoir d'achat, bien sûr, mais aussi pouvoir de direction des entreprises (*via* l'actionnariat), pouvoir de création monétaire (par le crédit bancaire, on y reviendra dans ce travail), pouvoir de détenir les médias, les agences publicitaires qui les font vivre et les instituts de sondage, de financer les campagnes électorales, de faire du lobbying ou de corrompre les dirigeants politiques et les fonctionnaires, de financer des études scientifiques favorables à ses intérêts, etc. Constatation qui fait de toute étude sur la question du meilleur régime économique une interrogation de philosophie *politique*. La question de la compatibilité de la démocratie et du capitalisme se pose en effet très sérieusement.

Il nous ne nous semble pas exagéré de considérer que le capital est aujourd'hui souverain : c'est désormais lui qui dicte aux Etats leurs politiques, et non l'inverse. Depuis que sa mobilité internationale a été dérèglementée, il peut en effet échapper aux lois d'un État pour se réfugier dans un autre. Ce faisant, il peut même mettre en concurrence les Etats, sur le plan fiscal[2], social, écologique, sanitaire, monétaire (recherchant les taux d'intérêts élevés et une faible inflation), règlementaire (par exemple dans le domaine prudentiel en ce qui concerne la finance), etc. Déclenchant une course

[1] Le concept de la lutte des classes n'est en effet pas inventé par Karl Marx comme il le reconnait dans une lettre de 1852 : « Ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert ni l'existence des classes dans la société moderne, ni leur lutte entre elles. Bien longtemps avant moi, des historiens bourgeois avaient décrit l'évolution historique de cette lutte des classes, et des économistes bourgeois en avaient analysé l'anatomie économique », Karl Marx, *Sociologie critique*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Payot, 2008, p. 85. On pense en particulier à François Guizot, *L'Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, Langlet, 1838.

[2] L'accord sur la taxation des multinationales adopté au G20 Finances de Venise en juillet 2021 s'attaque enfin à ce problème, quoiqu'en prévoyant un taux d'imposition encore bien trop faible.

au dumping fiscal, social, écologique, etc., il accorde une prime au moins-disant et contraint les autres pays à s'aligner sur lui. Dès lors, il vide la souveraineté politique de sa substance. Il a réussi à imposer aux Etats la limitation des déficits (du moins jusqu'à la crise sanitaire), donc de la souveraineté budgétaire ; l'indépendance des Banques centrales, donc la perte de la souveraineté monétaire ; les privatisations et la non-intervention sur une économie régie par la concurrence libre et non-faussée, donc la perte de la souveraineté industrielle[1] ; l'absence de frontières douanières et la libre-circulation des marchandises, mais aussi des capitaux et des personnes, donc la perte de souveraineté commerciale, mais aussi de souveraineté règlementaire sur la finance et sur tous les secteurs de la production en matière sociale ou écologique, du fait du chantage aux délocalisations ou de la concurrence déloyale des travailleurs immigrés soumis à d'autres régimes sociaux[2] ; etc.

La meilleure illustration du pouvoir souverain du capital nous est fournie par les clauses des traités de libre-échange prévoyant des mécanismes d'arbitrage pour le règlement des litiges entre investisseurs et Etats (*Investor-state dispute settlement*, ISDS, rebaptisé Investment Court System, ICS), et le dédommagement des multinationales par les Etats qui adoptent une législation contraire à leurs intérêts. Ces dispositifs sont présents dans plus de 3 300 accords internationaux[3], initialement dans l'Accord de Libre-Echange Nord Americain (ALENA), aujourd'hui dans les accords négociés par l'Union Européenne ces dernières années avec les Etats-Unis d'Amérique (*Trans-Atlantic Free Trade Agreement*, TAFTA, finalement rejeté par Donald Trump), le Canada (*Comprehensive Economic and Trade Agreement*, CETA), ou le Japon (*Japan-EU Free Trade Agreement*, JEFTA). Concrètement, ils permettent aux entreprises d'attaquer un État, non pas devant ses propres juridictions administratives (soupçonnées de partialité),

[1] Des projets industriels mis en place il y a quelques décennies par une coopération interétatique avec de lourds investissements publics, comme Airbus ou Ariane, seraient impossible dans l'état actuel des traités européens. Même sans intervention publique, la constitution de fleurons industriels européens par fusion de deux grandes entreprises est empêchée par la Commission européenne au nom de la libre concurrence et de la lutte contre les monopoles, comme l'illustre l'interdiction en 2019 du rachat d'Alstom par Siemens au grand dam des gouvernements français et allemands.

[2] Le statut européen de travailleur détaché, défini par la directive du 16 décembre 1996, permet à une entreprise d'un pays membre de l'U.E. de réaliser un travail dans un autre pays membre sans être soumise à l'ensemble du droit social prévalant sur son sol, mais seulement à un noyau dur. Ce noyau dur a été étendu par la révision du 28 juin 2018, mais les cotisations sociales sont toujours payées dans le pays d'origine, permettant un formidable dumping social : le même travail réalisé sur le sol national a un coût bien inférieur si l'on recourt à des ouvriers étrangers (par exemple Polonais ou Roumains).

[3] Voir https://france.attac.org/se-mobiliser/stop-impunite/article/ceta-mettons-fin-a-l-arbitrage-entre-investisseurs-et-etats, consulté le 30/10/2019.

mais devant un tribunal arbitral international[1], pour obtenir la compensation des pertes de profits potentiels qu'ils auraient pu réaliser si l'État n'avait pas modifié sa législation. Un exemple parmi d'autres : après l'accident de Fukushima, le gouvernement d'Angela Merkel décide d'abandonner le nucléaire en Allemagne, et se voit réclamer 4,7 milliards de dollars par la société suédoise Vattenfall, pour compenser la fermeture de ses deux centrales[2].

Ce qui revient à dire que l'État n'est plus souverain sur les entreprises multinationales : il les traite comme des égales, qui ne sont pas soumises à ses lois ni à sa justice, mais qui entretiennent avec lui une relation contractuelle, et avec qui il doit se soumettre à une justice parallèle quasi-privée choisie et rétribuée par les deux parties (et connue pour sa jurisprudence très favorable aux investisseurs, au détriment des États). Le mécanisme d'arbitrage est même déséquilibré en faveur des entreprises, puisqu'il est à sens unique : seuls les investisseurs étrangers peuvent attaquer les États, l'inverse n'étant pas possible – les syndicats, ONG et citoyens ne pouvant bien sûr pas non plus saisir les cours arbitrales. Surtout, il ne concerne pas uniquement les rapports économiques entre l'État et des entreprises avec qui il aurait contracté : toute entreprise étrangère opérant sur son territoire peut y recourir, contre toute règlementation contrevenant à ses intérêts. Certains litiges concernent bien sûr une société qui est effectivement en relation contractuelle avec les pouvoirs publics : ainsi, en 2011, quand l'Egypte rehausse le salaire minimum de 400 à 700 livres par mois (de 41 à 72 euros), ce qui constitue l'une des rares conquêtes sociales issue du « printemps arabe », elle se voit immédiatement attaquée par Veolia au motif qu'une telle mesure contreviendrait aux engagements pris dans le cadre du partenariat public-privé signé avec la ville d'Alexandrie pour le traitement des déchets[3]. Mais d'autres litiges ont lieu en dehors de tout lien contractuel : c'est le cas en

---

[1] Comme le Centre International pour le Règlement des Différends relatifs aux Investissements (CIRDI), organe dépendant de la Banque mondiale. Trois arbitres sont nommés : l'un par la multinationale, le deuxième par l'État et le troisième par le Secrétaire Général de la Cour permanente d'arbitrage. Initialement, les arbitres étaient issus d'une petite élite d'avocats internationaux grassement rémunérés, et défendant tour à tour une entreprise ou un Etat. Dans le cadre du CETA, l'UE a demandé la mise en place de juges permanents choisis par l'UE et le Canada parmi des juges ou juristes reconnus. Voir par exemple https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/10/31/au-c-ur-du-ceta-episode-1-les-tribunaux-d-arbitrage-menacent-ils-la-democratie_5023267_4355770.html, consulté le 30/10/2019.

[2] « Vattenfall réclame 4,7 mds EUR à l'Allemagne », *Le Figaro* avec AFP, le 15/10/2014 (https://www.lefigaro.fr/flash-eco/2014/10/15/97002-20141015FILWWW00280-vattenfall-reclame-47-mds-eur-a-l-allemagne.php, consulté le 03/10/2021).

[3] Benoît Bréville & Martine Bulard, « Des tribunaux pour détrousser les Etats », *Le Monde Diplomatique*, juin 2014, p. 14-15 (https://www.monde-diplomatique.fr/2014/06/BREVILLE/50487, consulté le 03/10/2021). Tel est le déclencheur du litige, mais pas son unique source selon Richard Hiault, « Veolia

2010 quand le Togo décide d'imposer le paquet de cigarettes neutre (sans logo ni photo) pour freiner le tabagisme (mesure de santé publique), et se voit menacé par Philip Morris (qui a aussi attaqué le Canada, le Gabon, l'Afrique du sud, l'Australie et l'Uruguay) de demandes de sanctions et de dédommagements auprès d'un tribunal arbitral, poussant l'État (l'un des plus pauvres du monde) à renoncer à son projet[1].

Ainsi, l'État ne peut adopter de nouvelles lois sur son territoire, que ce soit en matière fiscale, sociale, écologique ou sanitaire, sans le consentement des multinationales, du moins dès lors que leurs intérêts sont touchés, sauf à négocier avec elles le droit de changer la loi, ou à leur payer une compensation. Autrement dit, l'exercice de la souveraineté n'est plus une prérogative de l'État, c'est désormais un droit qui doit être acheté au capital[2], au prix de la démocratie. Tel n'est bien sûr pas la justification officielle de ces traités : il est théoriquement question de garantir un « traitement juste et équitable » contre le risque « d'expropriation indirecte », c'est-à-dire, somme toute, de préserver le droit naturel des investisseurs étrangers à la sécurité juridique et au respect des contrats, contre tout abus de souveraineté de la part de l'État qui pourrait les spolier en changeant à sa guise le cadre légal après qu'un investissement lourd a été réalisé. Cela peut donc passer pour un souci libéral au sens le plus classique et respectable du terme : une autolimitation par l'État de son propre pouvoir souverain pour garantir les libertés individuelles. En pratique, toutefois, cela revient à sacrifier la souveraineté de l'État, du peuple, du corps législatif, aux intérêts du capital, et à faire prévaloir les droits exorbitants des entreprises sur les droits humains, sociaux, environnementaux, sanitaires, etc.[3] Ainsi, en 2015, la Roumanie s'est vue attaquer par la compagnie minière canadienne Gabriel

---

contre Alexandrie, les dessous d'un litige à 140 millions », le 31 octobre 2016 (https://www.lesechos.fr/2016/10/veolia-contre-alexandrie-les-dessous-dun-litige-a-140-millions-1113160, consulté le 03/10/2021).

[1] Maud Gangler, « Multinationale contre Etat : la loi du plus fort », enquête diffusée dans l'émission *Envoyé spécial* du 16 novembre 2017 sur France 2.

[2] « Vous pourrez réglementer mais parfois vous devrez payer », avait répondu en 2017, lors des débats sur la ratification du CETA, un représentant canadien aux députés wallons qui se demandaient si l'accord contraindrait les États à payer des amendes pour pouvoir légiférer dans l'intérêt général (https://france.attac.org/se-mobiliser/stop-impunite/article/ceta-mettons-fin-a-l-arbitrage-entre-investisseurs-et-etats#nb5, consulté le 30/10/2019).

[3] La Ministre Canadienne des Affaires Etrangères, Chrystia Freeland, a ainsi déclaré le 1er octobre 2018 : « Cela a coûté plus de 300 millions de dollars au contribuable canadien en compensations et en frais juridiques. L'arbitrage d'investissement élève le droit des entreprises au-dessus de ceux des gouvernements souverains. En l'enlevant, nous avons renforcé la capacité de notre gouvernement de réguler dans le sens de l'intérêt général et de protéger la santé publique et l'environnement » (cité par https://france.attac.org/se-mobiliser/stop-impunite/article/ceta-mettons-fin-a-l-arbitrage-entre-investisseurs-et-etats#nb5, consulté le 30/10/2019).

Resources[1] pour avoir interdit, par un vote du Parlement faisant suite à un important mouvement social, le projet de créer à Rosia-Montana, en Transylvanie, la plus grand mine d'or à ciel ouvert d'Europe, dont la méthode de séparation de l'or et de la roche repose sur l'emploi de cyanure (200 000 tonnes sur les seize ans d'exploitation prévus) dont les vapeurs se retrouvent dans les pluies sur un rayon 50 km : pour compenser la perte des profits attendus sur seize années d'exploitation, l'entreprise (qui n'exploite alors aucune mine dans le monde et attend ses seules recettes d'un arbitrage favorable) demande à la Roumanie 3,7 Mds € de dédommagement (soit 2 % de son PIB, l'équivalent de son budget annuel pour l'éducation).

3. Le capital : une logique sociale intrinsèquement antipolitique

Dans son arrêt Mugler v. Kansas rendu en 1887 (soit dix ans avant l'« ère Lochner », on y reviendra), la Cour suprême des Etats-Unis affirme que la réglementation et l'interdiction de l'alcool sont des exercices constitutionnels du pouvoir policier de l'État : en l'espèce, l'État du Kansas n'a donc pas à dédommager Mugler, dont la distillerie a pourtant perdu les trois quarts de sa valeur à la suite de l'adoption d'une loi contre l'alcool. On voit dans cet exemple un parallèle saisissant avec celui des Etats condamnés par des tribunaux d'arbitrage, dans le cadre des traités de libre-échange contemporains, à dédommager des multinationales pour avoir adopté des mesures de protection sociale, sanitaire ou environnementale : la demande d'indemnisation des agents privés pour l'exercice du pouvoir législatif n'est pas nouvelle – preuve que la remise en cause de la souveraineté est inscrite dans la logique même du capital et non dans sa seule forme néolibérale, même si, à l'époque, l'État ne s'inclinait pas encore face aux demandes du capital, comme il le fera de 1897 à 1937, puis de nouveau à notre époque.

Il est important de comprendre que le dédommagement des multinationales par les Etats pour l'exercice de leur souveraineté dans l'intérêt général n'a rien d'un accident, d'une erreur, d'un dérapage ou d'un excès : il découle logiquement de décennies de montée en puissance du capital qui, après s'être autonomisé des Etats, rivalise désormais avec eux sur le terrain de la souveraineté, et institutionnalise sa propre puissance selon un processus qu'il poussera vraisemblablement toujours plus loin – du moins tant qu'il ne

[1] https://icsid.worldbank.org/en/Pages/cases/casedetail.aspx?CaseNo=ARB/15/31.

rencontrera pas sur sa route une puissance de force supérieure et de direction opposée, pour le dire dans les termes spinozistes chers à Frédéric Lordon (on y reviendra dans la suite de ce travail). Un autre exemple de cette concurrence que les multinationales livrent aux Etats pour s'accaparer les prérogatives du souverain nous est donné par la Libra, la crypto-monnaie à vocation mondiale que Facebook entend lancer : les vives réactions qu'un tel projet a déclenché de la part des pouvoirs publics révèle qu'ils sont conscients que cette ultime frontière, la capacité de battre monnaie, fait peser sur les Etats un risque majeur de perte complète de souveraineté. Une telle résistance n'est toutefois pas manifeste dans tous les domaines : le gouvernement danois a par exemple annoncé la nomination d'un ambassadeur numérique auprès des multinationales de la Silicon Valley, signe que certains Etats commencent à traiter les GAFA comme leurs égaux[1].

Il y a ainsi dans le capitalisme un germe totalitaire : il ne souffre aucune limite et s'empare de tous les biens et de tous les rapports sociaux pour les mettre en marché et les soumettre à la loi du profit. Il fait de l'argent non pas le moyen d'échange qui permet l'accès à la consommation, mais une fin en soi, conformément à la logique de la mauvaise chrématistique que dénonçait déjà Aristote. L'accumulation du capital est autotélique : le capital est investi pour dégager un profit qui sera capitalisé pour dégager de nouveaux profits qui seront eux-mêmes capitalisés, et ainsi de suite. Les capitalistes accumulent donc sans assigner de fin à cette accumulation, sans s'interroger sur son sens, sur les buts possibles qu'elle pourrait servir : c'est une pure accumulation sans fin de moyens dépourvus de finalités. En ce sens, le capital est atélique : il ne vise aucune fin particulière, aucune valeur autre que lui-même. C'est d'ailleurs ce que Frédéric Lordon met en lumière à l'aide du concept spinoziste de conatus, dont la chrématistique est selon lui la « forme économique » :

> « En lieu et place de l'acquisition ajustée aux besoins de la reproduction matérielle, la chrématistique pose le schème de l'accumulation sans bornes. Elle n'a sa fin qu'en elle-même, ne vise pas autre chose que son propre accomplissement, et se projette vers un horizon indéfini. […] Marx la redécouvre pour le compte des Modernes. Il indique aussi la forme qu'elle prend à l'époque de la révolution industrielle : c'est l'accumulation du capital […] manifestation

[1] Grégoire Normand, « Le Danemark nomme un ambassadeur auprès des GAFA », *La Tribune*, 9 février 2017 (https://www.latribune.fr/technos-medias/le-danemark-nomme-un-ambassadeur-aupres-des-gafa-637183.html, consulté le 02/10/2021).

du conatus économique à l'époque moderne. Comme pur mouvement d'auto-accomplissement, elle en a les traits essentiels : une finalité absorbée dans sa propre réalisation et l'absence complète de borne qui s'en déduit. » [1]

Le capitalisme n'est pas en lui-même porteur d'une vision particulière du bien, et s'est d'ailleurs historiquement accommodé de l'ascétisme de la morale victorienne qui caractérisait la bourgeoisie traditionnelle aussi bien que de l'hédonisme de la société de consommation qui caractérise le capitalisme permissif né des Trente Glorieuses, lequel fait de la sexualité, de l'alcool, du tabac, des drogues, de la musique et des contre-cultures un marché lucratif. Dès lors, il pourrait être vu comme apolitique : s'il ne poursuit aucun but déterminé en dehors de son auto-accumulation, comment pourrait-il constituer un danger pour la démocratie ? En réalité, le capital serait atélique, mais pas apolitique : il prend des positions[2] et pèse lourdement sur les choix démocratiques, comme le révèle le fait que les marchés financiers cotent le risque politique[3].

Si toute la tradition philosophique s'accorde à dire que la monnaie ne saurait être raisonnablement considérée comme une fin en soi, de sorte que le capital est faussement autotélique, il n'en poursuit pas moins les conditions de sa propre reproduction, et de sa maximisation. Il n'est donc pas véritablement atélique, mais plutôt antitélique : il entrave la libre détermination par la délibération rationnelle d'une fin authentiquement humaine à l'action individuelle et collective, puisque, sous couvert de rationalité économique, de nécessité naturelle, les conditions de sa maximisation s'imposent à la démocratie comme un cadre préalable, dans les interstices duquel ne peut être exercée qu'une liberté de choix proprement dérisoire. Ainsi peut-on choisir le candidat que l'on veut, du moment qu'il est agréé par les marchés, de même qu'à l'échelle individuelle, on peut acheter les vêtements de la marque que l'on veut, mais tous sont produits dans les mêmes conditions

---

[1] Frédéric Lordon, « Le conatus du capital », *Actuel Marx*, n° 29, 2001.

[2] Les capitalistes ne sont pas d'accord sur tout : milliardaires progressistes et conservateurs sont susceptibles d'utiliser leur pouvoir sur les médias pour promouvoir des points de vue opposés sur les sujets sociétaux – ce qui n'en reste pas moins antidémocratique. Mais les sujets économiques les unissent.

[3] On observe par exemple lors de l'élection présidentielle française de 2017 un « effet Le Pen » puis un « effet Mélenchon » sur les marchés financiers. Cette inquiétude des marchés se traduit très concrètement par l'augmentation du *spread*, c'est-à-dire de l'écart de taux, entre les obligations du Trésor français et allemand. Source : Isabelle Couet, « Dette française : les marchés financiers intègrent un risque "Marine Le Pen" », *Les Echos*, 27/01/2017, https://www.lesechos.fr/27/01/2017/LesEchos/22371-119-ECH_dette-francaise---les-marches-financiers-integrent-un-risque---marine-le-pen--.htm (consulté le 13/09/2018) et Etienne Goetz, « Le "risque Mélenchon" fait son apparition sur les marchés financiers », *Les Echos*, 10/04/17, https://www.lesechos.fr/10/04/2017/lesechos.fr/0211959745394_le--risque-melenchon--fait-son-apparition-sur-les-marches-financiers.htm (consulté le 13/09/2018).

par des enfants au Bangladesh. Le capital n'est donc pas apolitique, mais plus précisément antipolitique : plus il s'empare de nouveaux marchés, plus il retire des champs entiers du monde social à l'emprise du politique. Cette privation de liberté a d'ailleurs pour corollaire une déresponsabilisation massive : si l'économique, qui tend à tout recouvrir, est en dehors du champ du politique, alors plus personne ne maîtrise rien, et plus personne n'est responsable de rien. De fait, comment l'individu atomisé des sociétés capitalistes pourrait-il être tenu pour responsable du sort des enfants du Bangladesh ? Soumis au capital, l'économique relève du règne de la fatalité. C'est pourquoi les discours de justification du capitalisme, de ses ravages sociaux, sanitaires ou écologiques, et en particulier de l'explosion de la pauvreté et des inégalités qu'il produit, renvoient toujours à l'ordre des choses, à l'inévitable nécessité naturelle… *there is no alternative*.

4. Le néolibéralisme ne fait que libérer la puissance du capital

Tel est le discours du néolibéralisme, lequel est à la fois une idéologie et un mode de régulation du capitalisme – un ensemble de règlementations, de compromis sociaux, de politiques publiques et de pratiques culturelles qui stabilisent, pendant une période, un certain régime d'accumulation du capital.

L'école de la régulation distingue trois grands modes de régulation successifs depuis l'apparition du mode de production capitaliste : le mode libéral, du XIXe siècle à la crise des années 1930, le mode keynésiano-fordiste, qui caractérise les Trente Glorieuses, et le mode néolibéral, qui s'est mis en place au début des années 1980. Si la brève expérience keynésiano-fordiste, née de la crise, de la guerre mondiale, et de la menace d'une alternative communiste, a su brider la logique du capital, elle ne l'a pas éradiquée du cœur des institutions économiques (entreprises, banques, droit de l'héritage…), et tous les équilibres qui avaient été construits se sont vus remis en cause dans les décennies suivantes : dérégulation financière et lutte systématique contre l'inflation, privatisations en série et réduction des services publics, baisse spectaculaire de la fiscalité sur les hauts revenus et patrimoines et sur leur transmission, ainsi que sur les sociétés, effacement des barrières douanières, démantèlement du droit du travail, fin des politiques de relance et de redistribution, etc. Ce processus a été moins poussé en France qu'ailleurs (du moins jusqu'à ces dernières années), car notre pays a fait montre d'une résistance sociale et politique systématique pour préserver son modèle social, ce qui a mené à une imposition progressive et par compromis du néolibéralisme, jusqu'à

créer un modèle hybride. Cependant, c'est ce modèle hybride qu'il est aujourd'hui question d'épurer, à n'importe quel prix, fut-ce par des yeux crevés et des mains arrachées par des tirs de LBD lors de la répression policière des manifestations des « Gilets Jaunes »[1]. La voie est donc ultimement partout la même : le démantèlement de toute limitation institutionnelle au pouvoir du capital.

Ce faisant, la période néolibérale se manifeste comme une formidable entreprise de régression par rapport à une longue histoire de conquêtes sociales : le capital prend sa revanche et renoue progressivement avec sa toute-puissance d'avant la crise de 1929, dans une régression dont la logique risque bien de nous emmener un jour lointain vers un retour du travail des enfants en Occident si rien ne le stoppe en chemin (en Occident, car, nous l'avons dit, telle est encore la pratique somme toute courante du capital dans le tiers-monde). C'est donc bien le capitalisme qui est en cause à nos yeux, et non uniquement sa forme actuelle.

Il nous faut sur ce point réaffirmer notre perspective : le problème réside dans le régime capitaliste lui-même, dont le néolibéralisme ne fait en réalité que pousser la logique jusqu'au bout, en amplifiant indéfiniment les inégalités, et en ravageant sans limite la planète, parce qu'il a su rendre le capital à nouveau souverain, comme il l'était largement en France au XIXe siècle, par le démantèlement de toutes les entraves qui lui avaient été imposées *de l'extérieur par des circonstances tragiques*. Dès lors, il ne saurait être question de reproduire les erreurs du passé en se contentant de mettre en place un nouveau mode de régulation plus équitable du capitalisme, qui risquerait d'être balayé en quelques décennies par un retour en force du capital toujours présent au cœur des institutions économiques : le véritable enjeu est d'attaquer le mal à la racine, en dépassant ce mode de production, et en inventant un nouveau régime économique. C'est donc bien le capitalisme lui-même qu'il s'agit d'abolir, et pas uniquement sa forme financiarisée, mondialisée ou dérégulée.

[1] C'est ce long processus historique, et sa radicalisation récente, que décrit admirablement Romaric Godin dans *La guerre sociale en France. Aux sources économiques de la démocratie autoritaire*, Paris, La Découverte, 2019.

II. A la recherche d'un nouvel anticapitalisme, non plus marxiste, mais libéral

Sonner ainsi la charge contre le capitalisme fait immanquablement résonner à nos oreilles l'inquiétante ritournelle marxiste des lendemains qui chantent, dont on sait aujourd'hui qu'elle annonce plutôt le goulag que le paradis sur terre. Ecrire ainsi, après les expériences soviétique ou maoïste, des propos résolument anticapitalistes peut donc sembler hautement suspect. Que le lecteur rendu suspicieux par un tel discours se rassure cependant : si notre parti pris abolitionniste est pleinement assumé, il se fonde sur une approche non pas marxiste, mais au contraire libérale. Il y a là, sans doute, de quoi déconcerter, même si de sérieux indices d'une telle approche, et de sa cohérence inattendue, ont déjà été fournis, notamment dans la conceptualisation du capital comme pouvoir désormais souverain et profondément antipolitique, et partant comme menace directe pour la démocratie. Tâchons à présent de justifier une telle approche, en commençant par la rupture avec le marxisme.

A. L'adieu à Marx

Nous avons déjà évoqué notre désaccord avec la théorie de la valeur travail, pierre angulaire de la cathédrale conceptuelle marxiste, mais il est d'autres raisons, somme toute très classiques, de nous distancier du marxisme, à commencer par son fondement philosophique : l'hégélianisme. C'est ici le statut de la raison qui est en jeu : les philosophies de Hegel et de Marx s'affirment comme des théories dialectiques aptes à épouser le mouvement de l'être s'auto-déployant dans l'histoire, donc à penser et dépasser les contradictions à l'œuvre dans le réel dans une vision totale ne butant sur aucune limite dans le domaine de la connaissance – et, dans le cas du marxisme, appelant à agir pour transformer le monde dans le sens de l'histoire. C'est là une différence fondamentale qui les sépare d'une philosophie comme le criticisme kantien, qui est fondamentalement une pensée de la finitude radicale et, partant, des limites de la raison : selon Kant, l'examen critique de la raison par elle-même lui permet de déterminer ses propres limites, pour distinguer la certitude de l'espoir, le domaine du jugement certain de celui du jugement incertain, et, ainsi, la connaissance scientifique de la foi ou de la spéculation sur le devenir de l'humanité. Le marxisme se distingue par exemple de la majorité des courants de pensée qui ont animé les sciences sociales et la philosophie politique par sa prétention scientifique en matière de prédiction : le « socialisme scientifique » affirme ainsi comme

une certitude l'effondrement à venir du capitalisme, la révolution prolétarienne, l'avènement du mode de production socialiste puis la venue du communisme réel. Une telle approche a bien sûr été largement décrédibilisée par le fait que la crise ultime du capitalisme et le grand soir révolutionnaire eussent été attendus en vain pendant un siècle et demi.

Cela n'a pourtant en rien découragé les véritables marxistes, jamais à court de justifications pour sauver la théorie du démenti offert par la réalité, ce qui soulève une autre critique majeure adressée au marxisme, chez Karl Popper : celui d'être une pseudoscience, au sens très précis d'une théorie infalsifiable formulant des énoncés impossibles à soumettre à de quelconques tests de falsification. Ainsi, la loi de baisse tendancielle du taux de profit ne peut jamais être confrontée à la réalité avec un risque de réfutation, car quel que soit le résultat du test empirique, celui-ci sera interprété comme étayant la théorie : en effet, si le profit baisse effectivement au fil du temps, alors l'énoncé est considéré comme juste, mais si tel n'est pas le cas, alors le marxiste y verra la confirmation de l'existence de contre-tendances également prévues par la théorie, ce qui la confirme tout autant[1]. Le marxisme n'a donc survécu à sa propre invalidation que par le déploiement de stratégies immunisatrices consistant à poser des hypothèses *ad hoc* pour justifier, décennies après décennies, que l'avenir promis comme certain n'advienne toujours pas.

A ces critiques épistémologiques s'ajoute la critique normative, en l'occurrence politique, des conséquences d'une pensée dialectique au sens hégélien du terme, à savoir : la légitimation de la violence comme moyen nécessaire d'une révolution nécessaire. La nécessité dont il est question ici est, du reste, moins normative que positive : la révolution est le fruit de la mécanique de l'histoire. La réalité est elle-même un mouvement violent qu'il ne s'agit pas de penser de l'extérieur, de manière critique, pour en condamner la violence, mais d'épouser entièrement jusqu'à son accomplissement fatal. Il y a d'ailleurs là une contradiction profonde : le marxisme promeut l'action, appelle à la révolution, et légitime la violence inhérente à la lutte des classes, mais cette révolution est aussi annoncée comme une nécessité historique qui s'accomplira quoi que l'on décide individuellement. Nous retrouvons-là les paradoxes de la pensée dialectique qui

[1] De même, si l'interlocuteur est convaincu par la théorie marxiste, ce sera la preuve de la rationalité de ses arguments, mais s'il ne l'est pas, son refus d'adhérer s'expliquera par l'idéologie dont il est porteur du fait de son appartenance de classe, comme le prévoit le modèle, et non par un défaut de la théorie…

s'affranchit du principe de non-contradiction : le marxisme est une théorie de la nécessité tout autant qu'une *praxis* censée transformer la réalité, il pense un homme agi par les forces de l'histoire, mais l'appelle à agir pour accomplir un destin fatal… La révolution est donc à la fois un avenir historiquement inévitable et un but qu'il faut poursuivre activement – et qui, par surcroit, semble largement inutile puisque le capitalisme est par ailleurs appelé à s'effondrer de lui-même par une crise de surproduction, indépendamment de la révolution. La doctrine de l'accélération de l'histoire (agir pour hâter l'avènement de l'inéluctable) n'échappe bien sûr pas à ces paradoxes. En outre, sur le plan normatif, le caractère inévitable et bon de la révolution justifie la violence tout en en dédouanant les auteurs – elle n'est finalement que le fruit d'un processus historique, et non l'acte d'un sujet libre et responsable de ses actes.

Le statut de la violence dans le marxisme est cependant ambigu : tout entière dérivée de la lutte des classes, la violence est vouée à disparaitre avec l'abolition des classes sociales. Ce qui légitime d'ailleurs encore plus son emploi, pour hâter le succès de la révolution et l'avènement du communisme réel délivré de la violence. Il y a là une conception eschatologique selon laquelle un avenir définitivement affranchi de toute violence est possible, et même nécessaire. Cette conception repose sur une anthropologie très particulière, selon laquelle la violence n'est pas intrinsèque à la nature humaine, ce qui confèrerait à la philosophie politique la lourde tâche d'imaginer les dispositifs institutionnels susceptibles de la canaliser dans l'ordre symbolique et de l'atténuer toujours davantage en permettant un adoucissement des mœurs et une moralisation de l'homme, mais est produite par des rapports sociaux particuliers, nés avec la propriété. Un tel modèle pose la question non pas du fondement anthropologique transhistorique de la violence (à situer par exemple dans la nature mimétique de l'homme, à la manière de René Girard), ni d'un éventuel fondement métaphysique (la liberté humaine impliquant la possibilité de faire le mal), mais, puisque la violence n'est qu'un produit de l'histoire, la question de son origine historique. On sait que chez Marx, l'état initial de l'humanité se caractérise par un « communisme primitif », hypothèse interprétative des sociétés préhistoriques qui pourrait d'ailleurs être âprement discutée (notamment à partir des travaux de l'anthropologie empirique). Qu'est-ce qui, après des centaines de milliers d'années de ce que Marx considère comme un « communisme primitif », explique la soudaine apparition de la propriété et des rapports de classe, et le déclenchement de

l'histoire ? Ou plutôt, de la préhistoire, puisque le marxisme considère ce que nous nommons histoire de l'humanité comme une simple préhistoire d'un évènement encore à venir ?

Engels tend à chercher l'explication dans les rapports familiaux, mais ne fait ainsi que repousser le problème de l'origine historique de la violence, sauf à admettre son caractère transhistorique, donc probablement intrinsèque à la nature humaine, ce qui compromettrait la promesse de son dépassement à venir dans le stade ultime de l'histoire que sera nécessairement le communisme – ou plutôt dans ce début de l'histoire véritable que constituera la société communiste réalisée. Une telle promesse de dépassement de la violence nous paraît du reste très dangereux, car porteuse du germe totalitaire : en effet, quelle risque d'être la réaction d'un régime se réclamant du marxisme, si les rivalités agonistiques censées disparaitre avec l'abolition de la propriété persistent malgré tout ? Très probablement, de durcir le régime pour faire correspondre par la force la réalité sociale aux prédictions théoriques de Marx – quitte à justifier cela par la dictature du prolétariat et la lutte contre la contre-révolution dans la phase provisoire du socialisme.

Or un tel dénouement tragique ne manquera pas de se produire selon nous, car les rivalités agonistiques ne disparaitront jamais entièrement, puisqu'elles sont liées à la nature même de l'humanité et non à son régime économique. Partisans de la théorie mimétique girardienne (nous y reviendrons dans la suite de ce travail), nous considérons en effet que la violence du désir mimétique est la cause, et non la conséquence, du capitalisme, même si nous admettons que le capitalisme excite en retour les rivalités agonistiques (par la pression concurrentielle, par la publicité, etc.). Dès lors, c'est le capitalisme qui peut et doit être dépassé, et non la violence elle-même. Nous espérons bien sûr réduire considérablement le niveau de violence physique, sociale et symbolique du corps politique par l'abolition du capitalisme, qui exacerbe les tensions en précarisant à l'extrême les uns pour permettre l'accumulation injustifiable de la fortune des autres, semant ainsi la jalousie, certes, mais surtout la peur du lendemain et la colère contre l'injustice, voire la haine envers les bénéficiaires et défenseurs du régime. Pour autant, nous ne pensons pas que toute rivalité, ni même que toute violence physique, disparaitra par une simple réforme institutionnelle.

Cette position sur le statut de la violence a du reste une conséquence majeure en termes de philosophie politique : l'État, comme monopole de la violence physique

légitime, sera toujours nécessaire pour combattre la violence physique illégitime. Ce point nous sépare donc des espoirs marxistes de dépérissement de l'État, comme des rêves anarchistes de son abolition, fantasme encore vivace à notre époque notamment dans la théorie de la destitution de Giorgo Agamben qui nourrit la pensée du groupe de Tarnac, du Comité invisible et de nombreux squatteurs, zadistes et black blocs dont le rôle, certes loin d'être hégémonique, n'est cependant pas négligeable dans l'histoire contemporaine des conflits sociaux et politiques – on y reviendra. Notre rejet de l'idée de dépassement définitif de la violence humaine, donc d'abolition de l'État, revient d'ailleurs à rejeter la perspective d'une fin de l'histoire, vieux thème hégélien repris par Marx dans la cohérence de sa pensée dialectique.

Enfin, notons que situer la fin de l'histoire dans l'abolition du capitalisme (ou, en termes marxistes, le début de l'histoire véritable dans l'évènement du communisme) exprime une autre caractéristique de cette approche : il s'agit d'une forme d'économisme. Chez Marx, tout s'explique *in fine* par l'économie, ce qui constitue un réductionnisme économique, niant l'autonomie relative des différentes sphères sociales, donc des différentes sciences sociales qui les étudient – ce qui peut mener à un certain impérialisme académique prétendant tout expliquer par le marxisme, donc tout rapporter à l'économie. Ce réductionnisme est lié à la théorie de la valeur travail, approche substantielle de la valeur, héritée des classiques, qui fait de l'économie l'équivalent d'une science naturelle en vertu de son supposé fondement matériel[1], mais qui entre en outre chez Marx en écho avec un matérialisme philosophique. Car s'il hérite de l'idéalisme allemand, Marx entend remettre à l'endroit la dialectique hégélienne : il se revendique non plus de l'*idéalisme,* mais du *matérialisme* dialectique. Si cette approche est tout aussi déterministe que l'hégélianisme, elle donne le primat à la matière sur l'esprit, et disqualifie toute théorie adverse comme un simple discours de classe, une idéologie, une superstructure intellectuelle produite par l'infrastructure matérielle – le marxisme étant lui aussi produit par l'histoire, mais comme théorie vraie en tant qu'elle saisit la totalité du mouvement historique, là où l'idéologie n'en exprime qu'une partie, correspondant aux intérêts de la classe capitaliste. Ce qui nourrit la critique anthropologique traditionnelle du marxisme : une conception holiste, selon laquelle l'individu est déterminé par sa classe sociale, qui

[1] Comme nous l'expliquons dans la suite de ce travail, nous défendons au contraire une conception institutionnelle de la valeur marchande qui restitue à l'économie son statut de science sociale et la dépouille dès lors de son primat sur ses consœurs (sociologie, anthropologie, histoire, géographie…).

est le véritable acteur de l'histoire : la lutte des consciences pour la reconnaissance, décrite par Hegel dans la dialectique du maître et de l'esclave, se trouve ainsi transposée par Marx dans la lutte des classes[1], l'émancipation n'étant plus le processus d'une conscience individuelle, mais l'œuvre d'une conscience de classe.

Ainsi, nos points de désaccords avec le marxisme sont nombreux, mais ils sont surtout structurels, ancrés dans les fondements même de cette théorie : le marxisme est fondamentalement un matérialisme dialectique, dont nous contestons les deux pôles (le matérialisme aussi bien que la dialectique). C'est d'ailleurs sans doute la raison pour laquelle le marxisme est si largement discrédité aujourd'hui. Si la référence à Marx demeure fortement présente chez Thomas Piketty, Frédéric Lordon ou Bernard Friot, qui nous semblent les principales voix appelant à l'abolition du capitalisme, elle s'est affranchie chez tous trois de la dialectique hégélienne, et même, chez les deux premiers, de la théorie de la valeur travail, voire, chez Thomas Piketty, du matérialisme lui-même, donc de quasiment tout ce qui faisait la méthode marxiste (hormis l'approche historique). Pour autant, la référence marxiste n'est pas qu'un slogan marketing, en ceci qu'il est bien question de penser le même objet : le dépassement d'un capitalisme socialement insoutenable ; mais elle s'est largement vidée de sa substance. Nous aurons l'occasion de préciser au fil de ce travail notre position par rapport à ces trois auteurs, mais nous sommes en accord avec leur visée abolitionniste comme avec leur abandon du marxisme véritable. Un tel abandon n'empêche en effet pas de conserver le concept de capital et une large part de la critique que ce rapport social soulève, dès lors qu'on le définit indépendant du paradigme marxiste, ainsi que nous l'avons fait précédemment.

Mais sur quelle doctrine alternative fonder cette critique renouvelée du capitalisme, dont nous avons montré la nécessité ? Comme déjà annoncé, nous proposons une réponse apparemment paradoxale : le libéralisme. Nous ne nous inscrivons donc pas dans le lignage des auteurs anticapitalistes précités, ainsi que le justifiera la suite de cette recherche. En effet, le post-marxisme de Bernard Friot repose sur la théorie de la valeur travail que nous rejetons ; le spinozisme de Frédéric Lordon nous semble des plus

[1] Selon Hegel, l'esclave, préférant sa survie à sa liberté, se soumet d'abord à la volonté du maître, puis, apprenant par son travail à instaurer un délai entre son désir et sa satisfaction, devient pleinement libre là où le maître est esclave de ses désirs et dépendant de lui. Marx reprend clairement ce schéma : le prolétariat se soumet au salariat, donc à la bourgeoisie, pour assurer sa survie, mais, supérieur en nombre et contrôlant de fait la production, il s'affranchit du capital par une révolution menant à l'appropriation collective des moyens collectifs de production.

éclairants sur le plan de l'analyse positive, mais est par définition incapable de fonder une approche proprement normative ; l'analyse historique de Thomas Piketty repose quant à elle sur une base épistémologique relativement floue sur le plan positif comme normatif quoique les données qu'il construit soient des plus précieuses, et les propositions qu'il formule des plus stimulantes. Nous aurons d'ailleurs à établir un cadre épistémologique solide au début de ce travail, pour fonder notre projet post-capitaliste sur un libéralisme renouvelé.

B. Le régime économique : une question institutionnelle située en amont du débat sur les politiques keynésiennes ou le laisser-faire

Libéralisme et capitalisme semblent aller de pair ; ils sont même souvent confondus. Pourtant, ils ne sont pas de même nature : le capitalisme est un régime économique, le libéralisme est une doctrine politique et économique. Cette distinction est évidente, mais fondamentale. Précisons tout de suite que notre travail se revendique du libéralisme politique, et est largement indifférent à la question du libéralisme économique. Commençons, pour l'expliquer et le justifier, par rappeler que ce dernier est une doctrine prônant, depuis au moins Adam Smith quoi que de manière protéiforme et maintes fois renouvelée, le laisser-faire et le laisser-passer comme moyen d'atteindre un ordre économique vertueux. Cette doctrine ne saurait être confondue avec le régime économique auquel elle veut s'appliquer. Ainsi, Pierre Rosanvallon caractérise le capitalisme comme « un pragmatisme de classe »[1], dans une définition qui sous-estime selon nous le rôle des institutions, mais a le mérite de distinguer pratiques et utopie :

> « Le capitalisme n'est pas la réalisation d'une utopie ou d'un plan de société. Il n'est pas le résultat d'une construction rationnelle et préméditée. Le capitalisme n'est que la *résultante de pratiques économiques et sociales concrètes*. Il désigne une forme de société dans laquelle une classe sociale, les capitalistes, contrôle l'économie et les formes d'organisation sociale qui interfèrent avec la vie économique. »

L'auteur précise que si le capitalisme n'est pas en lui-même une idéologie, cela n'empêche bien sûr pas la classe capitaliste de développer une idéologie, mais comme « discours mystificateur » et non comme ligne de conduite. En effet, cette classe « n'obéit

[1] Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique : Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1989, p.221.

à aucune autre règle que celle de son intérêt. C'est pourquoi elle peut être successivement libre-échangiste et protectionniste, étatiste et anti-étatiste. » Le capitalisme « entretient en ce sens un rapport purement instrumental au libéralisme » : il « ne se conforme pas fidèlement aux principes du libéralisme économique et […] ne réalise pas le programme de l'utopie libérale. La seule liberté qu'il revendique est celle du capital ». Ce point nous semble essentiel : le capital instrumentalise le libéralisme économique, sans forcément s'y conformer. Inversement, dès lors, un régime non capitaliste sera susceptible d'appliquer tout autant, si ce n'est plus, la doctrine libérale.

A l'époque actuelle, le libéralisme économique s'entend essentiellement comme croyance dans l'autorégulation du marché, par opposition au keynésianisme : sur ce point, disons d'emblée que, nonobstant le fait que l'économie ne saurait à nos yeux se réduire au marché, nous ne partageons pas cette croyance dans la main invisible[1] et que nous adhérons à l'approche keynésienne ; mais ajoutons immédiatement que cela est de peu d'importance puisque notre projet porte sur un régime économique, soit un ensemble d'institutions, et non sur les politiques publiques (monétaires, budgétaires, fiscales ou douanières) que l'on peut y mener. Les réformes structurelles que nous proposons, dont certaines sont d'ailleurs directement inspirées des plus grands auteurs libéraux comme Léon Walras ou Irving Fisher, sont dès lors largement indépendantes de cette question, et trouveront sans doute des partisans aussi bien que des opposants tant du côté du libéralisme économique que du côté keynésien, puisque les deux types de politiques (laisser-faire ou interventionnisme) pourront y être déployées, comme d'ailleurs en régime capitaliste (quoi que, au sein de ce régime, dans les limites de l'intérêt supérieur du capital).

Il y a, à nos yeux, une plus grande cohérence à défendre simultanément le régime post-capitaliste que nous proposons et des politiques de régulation keynésiennes, du fait de la centralité de la pensée institutionnelle dans ces deux démarches, mais ce n'est pas là une nécessité absolue. Inversement, la théorie économique libérale semble avoir des

[1] Nous ne croyons pas que l'ordre marchand puisse émerger spontanément sans régulation institutionnelle : comme nous le montrerons dans la suite de ce travail, la clé de l'ordre marchand réside à nos yeux dans la monnaie, institution profondément ambivalente dont l'histoire est jalonnée de crises incessantes comme le montrent les travaux de l'école de la régulation, et non dans un providentiel équilibre général dont la réalisation n'a jamais pu être démontrée malgré les efforts de plusieurs générations de Prix Nobel d'économie (ou plutôt de Prix de la Banque de Suède à la mémoire d'Alfred Nobel, soit une récompense accordée par une banque aux économistes néolibéraux, généralement de sexe masculin, de nationalité américaine, de couleur blanche et de plus de cinquante ans).

affinités avec le capitalisme, mais, selon nous, cela n'est dû qu'au fait que, précisément, elle ne le pense pas comme tel faute d'une pensée des institutions : la théorie économique libérale ne pense généralement que l'économie de marché, et non le capitalisme, réduisant souvent ce régime économique à l'agrégation de comportements individuels, au choix d'agents atomisés, en apesanteur socioculturelle, mais aussi institutionnelle. C'est là le fruit de son individualisme méthodologique strict : ainsi, la théorie néoclassique défend la libre entreprise, parce que l'entreprise n'est pour elle qu'un nœud de contrats, et non une institution irréductiblement collective et, dès lors, susceptible d'être régulée dans l'intérêt général. Nous nous situons dans une optique non pas inverse (ce que serait le holisme méthodologique), mais intermédiaire, l'interactionnisme institutionnaliste, qui nous porte à adhérer à une approche régulationniste, interventionniste, plutôt que libérale.

Précisons tout de même que ne pas croire à l'autorégulation du marché à l'échelle macroéconomique, et ne pas faire de la coordination des agents par l'équilibre la clé de voute de l'ordre marchand, ne revient pas à rejeter entièrement le marché : celui-ci a toute sa place, et est bien porteur selon nous d'un mécanisme d'ajustement microéconomique grâce aux signaux de prix, dont Friedrich Hayek a montré le rôle de véhicule d'information essentiel pour l'émergence d'un ordre décentralisé. Cependant, cela n'exclut pas les déséquilibres locaux et, surtout, macroéconomiques, comme le reconnaissait Hayek, et leur résolution par l'intervention publique, que Hayek rejetait à tort selon nous. La régulation macroéconomique ne s'oppose pas au marché : elle en est le supplétif, et n'a de sens qu'au service de son bon fonctionnement – palliant ses défaillances quand la coordination marchande s'avère sous-optimale. Il n'est donc pas question à nos yeux de sombrer dans l'utopie soviétique d'une économie entièrement planifiée. Même si nous n'avons rien contre une certaine planification stratégique, à vocation par exemple écologique, qui oriente le marché sans s'y substituer, nous ne saurions tout abandonner aux quotas de production et aux prix administrés qui privent l'économie des atouts de la concurrence et de la souplesse de la libre entreprise et de la libre fixation des prix[1]. Nous ciblons le capitalisme, non l'économie marchande en tant que telle. Mais, dès lors, notre projet en lui-même n'impose aucun choix nécessaire entre

[1] Là encore, nous n'excluons pas par principe toute administration des prix : des dispositifs précis comme le salaire minimum ou l'encadrement des loyers sont tout à fait envisageables, quoi que leur efficacité sociale serait à discuter au cas par cas. Nous combattons l'idée de substituer entièrement au marché une centralisation bureaucratique complète de l'économie.

une doctrine plutôt keynésienne ou une doctrine plutôt libérale sur la question de la régulation du marché, puisqu'il concerne non pas les politiques publiques, mais bien le régime, le cadre institutionnel posé en amont de toute politique (même s'il est vrai que la conceptualisation des institutions capitalistes constitue un angle mort de la plupart des théories libérales).

En revanche, notre critique du régime capitaliste s'inscrit résolument dans une doctrine libérale *sur le plan de la philosophie politique*, c'est-à-dire une doctrine qui admet la nécessité d'une pleine souveraineté de l'État, mais qui la conçoit comme étant au service des libertés individuelles. A l'origine, le libéralisme est, on le sait bien, une réponse à l'absolutisme des monarchies d'Ancien Régime. Avec *De cive* (1642) et surtout le *Léviathan* (1651), écrits respectivement à l'aube et au crépuscule des guerres civiles anglaises (1642 à 1651), Thomas Hobbes justifie le pouvoir absolu du souverain par le besoin de sécurité des citoyens qui, sans l'État, se menaceraient sans cesse les uns les autres. Il reprend à Jean Bodin[1] le concept de souveraineté, élaboré au siècle précédent pendant les guerres de religions françaises, concept qui ouvre véritablement la modernité politique et légitime les monarchies absolues : pour Hobbes, l'État absolutiste est le seul moyen de mettre fin à l'état de nature caractérisé par la guerre de tous contre tous[2], soit le pire de tous les maux. Son raisonnement, tout à fait moderne, repose sur une théorie du contrat social, modèle que John Locke reprend à la fin du siècle[3] pour lui répondre en en tirant les conséquences inverses : l'État est instauré par les citoyens pour préserver non seulement leurs vies, mais aussi l'ensemble de leurs droits naturels, de sorte que le souverain ne saurait empiéter sur les libertés individuelles. Locke fonde ainsi le libéralisme contre l'absolutisme : certes, l'État est nécessaire, mais il doit respecter l'autonomie de la société civile au service de laquelle il a été institué. La dictature est un mal à combattre aussi fermement que la guerre civile : tout est donc affaire d'équilibre en l'excès et le défaut de pouvoir souverain. Un tel équilibre passe notamment par une garantie constitutionnelle des droits fondamentaux, une séparation des pouvoirs et bien

[1] Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, 1986 (1576).
[2] Le fondement de cette théorie est une anthropologie pessimiste bien connue, selon laquelle « l'homme est un loup pour l'homme », pour trois motifs : la rivalité pour les biens, la fierté et la prudence. Ce réalisme pessimiste, et la philosophie contractualiste qu'il appelle, rompt avec la conception aristotélicienne, portée par la scholastique, d'un homme naturellement politique.
[3] John Locke, *Second traité du gouvernement : essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, trad. Spitz, Paris, PUF, 2011 (1690).

sûr par le fait que la souveraineté réside ultimement dans l'ensemble du peuple, et non dans un monarque ou une oligarchie, ce qui inscrit le libéralisme dans le camp démocrate[1].

Nous nous revendiquons ainsi du libéralisme politique. Or, répétons-le, nous soutenons qu'une telle philosophie conduit à rejeter le régime capitaliste : nous défendons donc une doctrine *libérale anticapitaliste*. Opposer de la sorte capitalisme et libéralisme politique paraît sans doute tout aussi contre-intuitif que de dissocier capitalisme et libéralisme économique comme nous l'avons fait précédemment, tant la démocratie libérale est associée, dans nos imaginaires comme dans l'expérience historique, au capitalisme. L'oxymore n'est toutefois qu'apparent. Nous avons en effet montré en quoi le capitalisme semble en réalité s'opposer frontalement aux deux piliers constitutifs de la démocratie libérale : la souveraineté populaire et le respect des droits fondamentaux de la personne humaine. Le capital piétine autant la souveraineté des Etats (donc des peuples), comme leur capacité à imposer des normes de protection de l'environnement, que les libertés individuelles, comme le droit des enfants du tiers-monde. Il nie aussi bien le choix majoritaire issu du vote (par exemple, la sortie du nucléaire ou la hausse du salaire minimum), que les droits de la personne (la protection de la santé ou des données personnelles). Ajoutons que si nos démocraties libérales se sont effectivement avérées historiquement liées au régime capitaliste, qu'elles ont parfois dompté mais auquel elles se sont cependant souvent soumises, et qu'elles n'ont en tout cas jamais dépassé, la réciproque n'est pas vraie : le capitalisme s'accommode très bien d'une administration coloniale, ou d'un régime dictatorial – que ce soit le type de junte fasciste correspondant au régime de Pinochet, ou le régime post-communiste tel qu'on le trouve en Chine depuis quelques décennies[2]. Démocratie et capitalisme ne sont donc pas deux réalités sociales coextensives : l'une est inclue dans l'autre, qui le dépasse. L'inclusion de la démocratie libérale dans le régime capitaliste est cependant toujours pour elle une menace de dérive

[1] Tel n'était pas le cas à l'origine (Locke défendant une monarchie constitutionnelle plus qu'un régime républicain), mais les libéraux se sont vite rangés dans le camp démocrate, comme nous le faisons bien sûr.
[2] La nature de ce régime est toutefois difficile à appréhender. Pour des éléments de discussion de son caractère capitaliste ou non, voir par exemple Michel Aglietta et Guo Bai, *La voie chinoise : capitalisme et empire*, Paris, Odile Jacob, 2012 ; Marie-Claire Bergère, *Chine : le nouveau capitalisme d'Etat*, Paris, Fayard, 2014, ou encore Rémy Herrera et Zhiming Long, *La Chine est-elle capitaliste ?*, Paris, Éditions Critiques, 2019.

vers la démocratie autoritaire ou illibérale, ou la postdémocratie, comme le révèle l'expérience néolibérale.

Toutefois, si l'on comprend à ce stade qu'opposer libéralisme et capitalisme n'est pas si paradoxal qu'on le croirait au premier abord, encore faut-il montrer que la doctrine libérale est capable d'inspirer une véritable alternative au régime capitaliste, qui ne reproduise pas les échecs dramatiques des tentatives inspirées du marxisme, mais qui réponde tout de même clairement aux injustices du capital. Marx a au moins le mérite de nous sortir de l'illusion bourgeoise quant à ce que valent la liberté et la démocratie en régime capitalise : après tout, pensée en rapport avec le capitalisme néolibéral qui en est selon nous la cause profonde, le tournant sécuritaire toujours plus prononcé que connait depuis des années la démocratie française[1] (dans un paysage politique où se fait en outre sentir la tentation de la démocratie illibérale du type hongrois ou polonais), n'est que le nouveau nom du vieux concept marxiste de « démocratie bourgeoise ». Si le libéralisme se veut une doctrine sérieuse, plutôt qu'une idéologie de classe, alors il doit prendre acte du fait que le capitalisme nie la liberté et la démocratie. Toutefois, comme nous l'avons expliqué dans la section précédente, nous ne suivrons pas Marx jusqu'au bout. En effet, celui-ci rejette la philosophie humaniste, considérant la référence aux droits humains comme creuse et même dangereuse, en tant que discours de légitimation fallacieuse de la domination réelle. Nous pensons le contraire : sans doute les droits humains ne sont-ils souvent, en régime capitaliste, que des libertés purement formelles, mais il s'agit justement de les prendre au sérieux au point de leur donner une contrepartie réelle, plutôt que de les disqualifier ! La question est : comment, concrètement, proposer une telle alternative libérale au capitalisme ?

C. Deux écueils historiques : la sur-intervention et la sous-intervention de l'État dans les relations économiques

La doctrine libérale peut-elle fournir non pas seulement une critique, mais bien une alternative au capitalisme ? Qu'est-ce que serait, concrètement, un régime post-

[1] Multiplication des lois sécuritaires, intégration dans le droit commun des dispositions d'état d'urgence, répression des manifestations avec de nouveaux dispositifs (LBD, voltigeurs, emploi massif des gaz lacrymogènes, grenades de désencerclement), accroissement de la vidéosurveillance, etc. Sans oublier la dimension passablement autoritaire de l'exercice du pouvoir proprement politique – usage de l'article 49-3, gouvernement par ordonnance, gestion de la crise sanitaire par des Conseils de Défense à huit clos...

capitaliste authentiquement libéral ? Nous sommes partis du constat que le régime économique actuel viole aussi bien les droits fondamentaux de la personne humaine que la souveraineté de l'État, donc du peuple, soit les deux piliers du régime politique démocratique. Une approche libérale doit bien sûr nous conduire à les restaurer tous deux puisque, comme nous l'avons déjà dit, cette philosophie fonde justement l'ordre politique, donc la souveraineté de l'État, et son enracinement dans la souveraineté populaire, sur le besoin de protéger la liberté individuelle – soit sans doute ce qui a le plus manqué aux régimes d'inspiration marxiste. Cependant, l'on perçoit d'emblée que ces deux pôles normatifs que nous visons peuvent eux-mêmes entrer en contradiction. Fonder la puissance publique sur la souveraineté du peuple n'est pas toujours un moyen de garantir les droits des individus : liberté individuelle et souveraineté populaire peuvent au contraire s'opposer, c'est là un vieux *topos* de la philosophie politique moderne. Fidèle à notre approche de philosophie politique appliquée, nous partirons des données pour traiter cette question : comment les démocraties libérales se sont-elles historiquement confrontées au problème de l'articulation entre liberté et souveraineté ?

Nous nous appuierons ici sur des exemples empiriques issus du champ économique, mais en gardant à l'esprit qu'il s'agit véritablement d'une question de philosophie politique : nous analysons non pas le libéralisme économique en tant que tel (la doctrine économique qui prône le laisser-faire comme moyen de favoriser la croissance), mais bien l'application du libéralisme politique au champ économique (par exemple, l'effet de la liberté contractuelle conçue comme liberté politique fondamentale). Nous partirons d'ailleurs de données juridiques, qui illustrent l'importance du droit dans toute réflexion sur le meilleur régime économique.

1. Le refus de la règlementation : l'exemple de l'ère Lochner

L'antinomie entre liberté individuelle et souveraineté populaire se pose dans le champ économique sous la forme d'une opposition entre liberté contractuelle et règlementation sociale. En effet, les Etats ont été historiquement poussés à user de leur souveraineté pour encadrer les libertés individuelles par des règles contraignantes, sans lesquelles prospérait la plus grande violence dans les rapports économiques, l'exploitation et la misère des travailleurs. Pour autant, la philosophie libérale ne s'est pas montrée à la hauteur de cet enjeu, en proposant une articulation raisonnée entre règle et

contrat : au contraire, elle a justifié la lutte contre toute règlementation[1]. Aux Etats-Unis, c'est le juge, garant des libertés fondamentales, qui s'est opposé au législateur, dépositaire de la souveraineté populaire, en cassant les lois sociales jugées liberticides. On se souviendra ainsi qu'en 1905, dans l'arrêt Lochner v. New York, la Cours suprême américaine déclare anticonstitutionnelle (car contraire au XIVe amendement interprété comme garantissant la liberté contractuelle) une loi de l'État de New York (le *Bakeshop Act* de 1895) qui limitait la durée quotidienne et hebdomadaire du travail des boulangers à 10 heures par jour et 60 heures par semaine.

Cet arrêt, qui nous semble aujourd'hui révoltant, s'inscrit dans la logique d'une ère jurisprudentielle déjà entamée, mais à laquelle il donne son nom, l'« ère Lochner » donc (1897-1937), période durant laquelle la Cour suprême s'oppose avec constance, au nom de la Constitution, à presque toutes les réglementations de l'économie ou du marché du travail, par exemple en matière de droit syndical ou de salaire minimum[2], malgré les rapides mutations socio-économiques que les Etats-Unis connaissaient du fait de l'industrialisation[3]. Ainsi, la Cour suprême témoigne pendant quatre décennies d'une dramatique rigidité conservatrice, invalidant toutes les lois sociales au nom de la liberté d'entreprendre ou de la liberté du commerce. Or cet exemple est à l'image de ce qui se passe dans tous les pays Occidentaux au XIXe siècle et au début du XXe siècle : il nous faut admettre ce qu'ont de scandaleuses les limites du libéralisme, qui n'a pas su répondre à la transformation sociale portée par le capitalisme, et s'est montré furieusement anti-progressiste à l'époque où les enfants travaillaient dans les mines pour un salaire de misère.

Des conquêtes sociales auront finalement lieu, mais elles ne doivent rien à la doctrine libérale, et tout à son abandon. Pour rester aux Etats-Unis, la règlementation du

---

[1] En tant que philosophie de la liberté, mais aussi en s'appuyant sur le libéralisme *économique*, instrumentalisé avec pragmatisme par la classe capitaliste : « L'utopie de la société de marché n'a été que l'instrument intellectuel qui a permis de briser les règlementations qui faisaient obstacle à la constitution d'une classe ouvrière disponible pour les capitalistes » selon Pierre Rosanvallon (*op. cit.*, p. 220).

[2] Dans les cas Adair v. Kansas (1908) et Coppage v. Kansas (1915), la Cours suprême refuse à l'Etat du Kansas le droit d'interdire aux entreprises les « *yellow dogs contracts* », ces contrats de travail dont une clause interdit aux salariés de se syndiquer. Dans l'arrêt Adkins v. Children's Hospital (1923), elle casse, toujours au nom de la liberté contractuelle, la législation de 1918 par laquelle le Congrès des Etats-Unis imposait un salaire minimum pour les femmes et les enfants dans le District de Columbia.

[3] Avant cette période, la liberté protégée par le XIVe amendement n'était pas interprétée comme liberté contractuelle prévalant sur le bien commun, et la Cour suprême autorise les Etats à adopter des législations sociales. Ainsi, en 1876, l'arrêt Munn v. Illinois déboute une société d'entrepôts de grains et reconnait à l'Etat de l'Illinois le droit de fixer, « pour le bien commun », des tarifs maximums pour le stockage et le transport des produits agricoles (loi adoptée sous la pression des associations de fermiers).

temps de travail rejetée par l'arrêt Lochner v. New York sera validée par la Cours Suprême trois ans après seulement, par l'arrêt Muller v. Oregon[1] (1908). Pour défendre sa législation qui limite la durée de travail quotidienne des femmes dans les usines et les blanchisseries, l'État d'Oregon a fait appel dans cette affaire à Louis Brandeis, un jeune avocat de Boston qui remis à la Cours Suprême un mémoire en défense d'avant-garde, dont 98 des 113 pages ont été rédigées par l'équipe de sa belle-sœur, Josephine Goldmark, directrice de recherche de la *National Consumer League*[2] : le « Brandeis Brief » est célèbre pour contenir seulement deux pages de raisonnement juridique abstrait, et plus de cent pages de compilations de données médico-sociologiques provenant de rapports d'inspecteurs du travail, de médecins, de syndicats, d'économistes et de travailleurs sociaux collectés dans les bibliothèques publiques, et prouvant les conséquences néfastes d'un travail trop long sur la santé des femmes[3]. C'est ainsi le réel qui dénonce l'indécence du droit libéral. Brandeis remporte l'affaire, et sera nommé huit ans plus tard à la Cours Suprême par le Président Wilson : son mémoire, largement fondé sur des arguments extra-juridiques, introduit une rupture dans la manière de plaider, marquée par un passage du formalisme juridique au réalisme juridique.

Toutefois, la Cour suprême se montrera systématiquement opposée aux lois sociales jusqu'à l'arrêt West Coast Hotel Co. v. Parrish (1937) qui validera enfin l'instauration d'un salaire minimum. Le cas Muller v. Oregon relève donc d'une exception au sein de l'ère Lochner, dont la doctrine n'autorise la règlementation de l'État que pour motif de santé publique, sécurité publique ou moralité publique. En 1908 comme encore aujourd'hui, cet arrêt est même dénoncé par certaines féministes en tant qu'il obtient une protection des femmes (blanches) par une rupture d'égalité avec les hommes[4], et par l'assignement des femmes à leur rôle social. En effet, la décision est motivée non

[1] Curt Muller, propriétaire d'une blanchisserie, avait été condamné à une amende de 10 $ (l'équivalent actuel de plus de 300 $) pour avoir enfreint les lois du travail de l'Oregon en faisant travailler une employée plus de dix heures en une seule journée : dénonçant l'inconstitutionnalité de ces lois, Muller a fait appel devant la Cour suprême de l'Oregon, puis devant la Cour suprême des États-Unis, qui ont toutes deux confirmé la constitutionnalité du droit du travail et confirmé sa condamnation.

[2] Ruth Bader Ginsburg (juge de la Cour suprême), « Lessons Learned from Louis D. Brandeis », discours à la Brandeis University, Waltham (Massachusetts), 28 janvier 2016 (p. 8 du fichier PDF disponible sur https://www.supremecourt.gov/publicinfo/speeches/speeches.aspx, consulté le 05/11/2019).

[3] Philippa Strum, « Brandeis and the Living Constitution », *in* Nelson L. Dawson (ed.), *Brandeis and America*, Lexington, University Press of Kentucky, 1989, p. 120.

[4] Contrairement à Bunting v. Oregon, qui, en 1917, valide la journée de dix heures pour les hommes comme pour les femmes.

pas par l'intérêt des femmes en question[1], mais par l'intérêt public qu'il y aurait à préserver « l'exécution des fonctions maternelles » mises à mal par les atteintes à la santé des femmes (blanches)[2]. On voit donc tout ce que la logique libérale s'est crue à même d'opposer à l'interventionnisme de l'État. Cependant, l'introduction des sciences sociales et médicales dans le raisonnement juridique a permis de mesurer la différence d'impact du même temps de travail sur les hommes et les femmes, donc de démontrer que même si les droits sont formellement les mêmes pour tous, les conséquences réelles ne sont pas identiques pour tous. Brandeis montre en ce sens aux juges que le droit doit tenir compte de la réalité.

Jusque-là, la méthode philologique et historique dominait : les juges de la Cour suprême s'attachaient à retrouver les principes constitutionnels en s'appuyant uniquement sur la littéralité du texte, pour en dégager l'intention originelle des rédacteurs de la Constitution. Cette prétention est d'ailleurs discutable, car la philosophie politique qui sous-tend les décisions de l'ère Lochner ne prévalait pas avant 1897 (comme on l'a vu avec l'arrêt Munn v. Illinois de 1876, ou le cas Mugler v. Kansas de 1887), de sorte qu'elle apparait davantage comme un produit du capitalisme que comme une fidélité à l'esprit d'origine. Quoi qu'il en soit, même si elle reflétait la conception des rédacteurs de la Constitution, la doctrine de l'ère Lochner ne correspondrait pas aux exigences d'une société profondément transformée par le capitalisme. Le courant progressiste propose donc au juge de considérer aussi les besoins concrets de la population, l'état de la société au moment du contentieux, plutôt que de s'en tenir uniquement à la volonté historique des pères fondateurs et à un texte vieux de plus d'un siècle. La nouvelle approche, très sociologique, portée par Brandeis, permet la première validation par la Cour Suprême d'une législation sociale, une percée qui ouvrira la voie à tout le droit du travail, fondé sur l'opposition entre liberté formelle et liberté réelle. Elle repose cependant indéniablement sur une autre logique que le droit libéral : elle en montre les limites de l'extérieur, sans procéder à véritable refondation du libéralisme sur de nouveaux principes.

---

[1] Selon l'opinion unanime de la Cours rédigé par le juge David Josiah Brewer : « The limitations which this statute places upon her contractual powers, upon her right to agree with her employer as to the time she shall labor, are not imposed solely for her benefit, but also largely for the benefit of all. »

[2] « Comme les mères en bonne santé sont essentielles à une progéniture vigoureuse, le bien-être physique de la femme devient un objet d'intérêt et de soins publics afin de préserver la force et la vigueur de la race ».

En France aussi, le droit social est un droit d'exception, qui s'est développé tardivement : depuis le code Napoléon de 1804, le principe du droit civil demeure la liberté contractuelle, mais de nombreux domaines sont soumis à une règlementation stricte (droit du travail, droit de la consommation, droit bancaire et financier, droit de l'environnement, etc.) prenant en compte l'existence de rapports de force et protégeant par exception la partie faible contre la partie forte (notamment dans le contrat de travail), ou promouvant l'intérêt général (notamment en matière environnementale). Mais où doit s'arrêter l'intervention de l'État ? Ne risque-t-elle pas d'empiéter sur les libertés qu'elle prétend restaurer ?

2. L'excès de règlementation : le cas égyptien

Evoquer l'excès de règlementation peut paraitre étonnant dans une réflexion anticapitaliste : ce sont les partisans du régime capitaliste qui, d'ordinaire, revendiquent la liberté d'entreprendre et de commercer contre les poussées souverainistes réclamant davantage de règlementation. Quoique libérale, notre position anticapitaliste nourrit donc une méfiance spontanée contre les partisans de la dérèglementation : nous avons suffisamment montré que le discours libéral est souvent usurpé par le capitalisme pour piétiner la liberté réelle des individus, voire annuler ou contourner leurs droits formels par des dispositifs juridiques lui permettant de s'affranchir des lois sociales, environnementales ou sanitaires des Etats. Cependant, il convient tout de même de prendre au sérieux la revendication d'autonomie des individus sur le plan économique. En effet, interdire aux citoyens de créer leur propre entreprise et de vendre librement des produits qui trouveraient pourtant preneurs sur le marché (soit parce qu'ils sont innovants, soit parce qu'ils sont moins chers, soit parce qu'ils sont de meilleur qualité), prive la société du mécanisme d'incitation au gain qui pousse chacun à se mettre au service de tous, et ce, au prix d'une inefficacité globale de l'économie. Surtout, cela risque de nourrir un profond sentiment d'injustice, comme l'illustre notamment l'exemple des printemps arabes. C'est du moins ce que montre un article de 2011 d'Hernando de Soto sur le cas de l'Egypte[1].

[1] Hernando de Soto, « Egypt's Economic Apartheid », *The Wall Street Journal*, 3 février 2011, https://www.wsj.com/articles/SB10001424052748704358704576118683913032882, consulté le 05/11/2019.

Auteur d'une étude de terrain approfondie menée de 1997 à 2004[1] (et dont les conclusions n'auront pas été appliquée, laissant la situation à peu près intacte à la veille de la révolution, comme sans doute après elle), Hernando de Soto rappelle que créer une entreprise nécessitait alors de traiter avec cinquante-six organismes gouvernementaux différents, et de subir des inspections administratives répétitives. Pour reprendre l'exemple de la boulangerie par lequel nous avons entamé l'étude de l'ère Lochner, notons qu'au début des années 2000, il fallait en moyenne cinq-cents jours pour obtenir l'autorisation d'en ouvrir une Egypte : on passe donc d'un extrême à l'autre par rapport à la sous-régulation de l'Amérique du début du siècle précédent. Ici, le carcan bureaucratique était tel qu'il décourageait la plupart des entrepreneurs à sortir de l'illégalité : le secteur informel était le plus gros employeur d'Egypte (9,6 millions de travailleurs, contre 6,8 pour le secteur privé légal et 5,9 pour le secteur public). De même, en matière foncière, il fallait dix ans pour obtenir un titre de propriété sur une terre, de sorte que 92% des habitants étaient des occupants sans titre légal de propriété.

La valeur de toutes les entreprises informelles et de la propriété rurales et urbaine non formalisée, représentait théoriquement un capital cumulé estimé à 248 milliards de dollars, soit trente fois la capitalisation de la bourse égyptienne de l'époque, mais sans titres de propriété. Une telle situation n'est pas sans conséquence sur la capacité de l'État à lever l'impôt, donc sur les finances publiques, mais aussi sur la croissance du secteur privé lui-même : faute de forme juridique et de titre de propriété, la plupart des entreprises se voyaient dans l'incapacité d'inspirer confiance en offrant des garanties légales, donc d'embaucher une main d'œuvre qualifiée, de signer des gros contrats, ou d'accéder à l'emprunt institutionnel (crédit bancaire ou émission obligataire sur les marchés financiers). Elles se cantonnaient à la main d'œuvre, aux échanges et au financement informel, ce qui freinait leur développement. Le modèle était en outre fortement inégalitaire et discriminatoire, favorisant les proches du pouvoir qui, seuls dotés des autorisations administratives, n'avaient pas à subir de concurrence[2] – l'auteur parle même d' « apartheid économique » enfermant les pauvres dans le secteur informel.

[1] Par l'Institut pour la Liberté et la Démocratie sur financement de l'Agence des Etats-Unis pour le Développement International pour le compte du gouvernement égyptien.

[2] Il en allait d'ailleurs de même dans d'autres pays arabes, comme en Tunisie, où toute entreprise à succès risquait de se voir abusivement nationalisée par le pouvoir qui redistribuait la rente à ses proches, de sorte que tout investissement privé finissait par être spolié par l'oligarchie, ou découragé.

Ce qui peut apparaître comme une longue incise n'en est en vérité pas une : on voit là, de fait, un cas typique de déficit de liberté d'entreprendre et de droits de propriété, étouffés par un surcroît de règlementation[1]. C'est ce qui justifie la méfiance habituelle des libéraux envers l'encadrement des rapports économiques par l'État, et ce dès l'origine : c'est ainsi que dès la Révolution française, le libéralisme politique inspire l'interdiction des corporations et autres groupements professionnels, y compris syndicaux, par la loi Le Chapelier et le décret d'Allarde de 1791. Il faudra attendre 1864 pour que la loi Ollivier abolisse le délit de coalition, et vingt ans de plus pour que la loi Waldeck-Rousseau ne légalise les syndicats : on sait quelle misère et quelles injustices sociales ont prévalu entre-temps, et même longtemps après. Comme nous l'avons montré précédemment, le libéralisme s'est ici fait l'ennemi de la liberté réelle des individus dès lors qu'il s'opposait à l'encadrement public des rapports économiques, au point de ne plus être un authentique libéralisme.

L'analyse conjointe de l'ère Lochner et du cas égyptien révèle donc deux écueils, celui de la sur- et celui de la sous-intervention de l'État, mais comment dès lors déterminer le juste équilibre ? Les faits nous enseignent que l'interventionnisme étatique est nécessaire, mais doit être borné ; la question est : selon quel principe ? C'est l'affaire du libéralisme depuis ses origines, que de se positionner entre d'une part l'anarchie ou la guerre de tous contre tous, c'est-à-dire l'absence ou le manque d'État, et d'autre part l'absolutisme, c'est-à-dire son excès ; mais en matière économique, le libéralisme politique semble dépourvu de réponse pour articuler concrètement la liberté individuelle et la souveraineté populaire. Notre doctrine s'est avérée historiquement incapable (au moins jusqu'à Rawls, on y reviendra), de fonder véritablement un juste encadrement règlementaire de la liberté contractuelle : incapables pour la plupart de renouveler la théorie, les libéraux n'ont fait que céder aux revendications issues d'une critique sociale extérieure à elle et nourrie du constat de ses échecs.

Face aux violentes injustices générées par le régime capitaliste, les démocraties libérales ont donc historiquement oscillé entre un déficit et un excès d'encadrement public, variant pragmatiquement le degré de règlementation pour tenter de préserver tant bien que mal l'équilibre entre les libertés individuelles et les revendications sociales

[1] Alimentant une forme de clientélisme : plus d'un quart des Egyptiens travaillaient dans le secteur public, qui vampirisait ainsi le secteur privé pour fournir des emplois improductifs à court terme à la population.

émanant de la souveraineté populaire. Une telle démarche de tâtonnement revient cependant à laisser l'arbitraire de la lutte des classes déplacer le curseur de l'intervention publique au gré de la conjoncture, sans aucun principe clair : au laisser-faire de l'ère Lochner a succédé une phase de forte règlementation à l'époque fordiste, elle-même suivie de la dérèglementation néolibérale dont on sait les effets catastrophiques, tant sur la stabilité financière que sur les inégalités ou les conditions de production. Concevoir un régime post-capitaliste authentiquement libéral exige donc d'aller plus loin, à la recherche d'un véritable fondement philosophique.

III. L'institutionnalisme libéral : la voie médiane entre républicanisme et libertarianisme

Si la question de l'équilibre entre liberté et souveraineté admet une réponse proprement philosophique, celle-ci doit reposer sur un principe : il ne saurait en effet être question d'ajuster pragmatiquement le curseur par des politiques de règlementation ou de dérèglementation au gré des intuitions du souverain ou des contestations sociales. Pour progresser dans la réflexion, il nous faut à ce stade passer des exemples empiriques à la conceptualisation théorique, en caractérisant les doctrines en présence derrière les positions à la hausse ou à la baisse quant à l'intervention de l'État, et en fournissant le principe sur la base duquel le libéralisme nous semble pouvoir tracer une voie médiane.

Le libéralisme nous apparait comme constituant une ligne de crête entre deux autres doctrines bien connues, le républicanisme et le libertarianisme, dont nous allons rappeler succinctement les thèses. Nous tenterons de montrer pourquoi le principe de la voie moyenne, que constitue à nos yeux le libéralisme bien compris, réside selon nous dans un rationalisme ouvert et une focalisation de l'action de l'État sur la réforme des institutions plutôt que des comportements. C'est en effet par la médiation des institutions que se résout selon nous l'antinomie entre liberté individuelle et souveraineté populaire.

A. Contre le républicanisme : s'en tenir aux institutions

L'intervention de l'État dans l'économie pour assurer la justice des rapports sociaux au sein de la société civile est essentiellement défendue, à notre époque (quoique sans grand succès dans le contexte néolibéral), par une conception non pas marxiste, mais socialiste ou républicaniste. En effet, le marxisme ne peut être qu'une source d'inspiration

ambiguë pour une approche réformiste, en tant qu'il est révolutionnaire. En outre, il est aujourd'hui largement disqualifié, marginalisé tant dans le champ académique que politique : ce n'est donc pas tant par rapport au marxisme, que par rapport à une forme de républicanisme que la position libérale doit se définir.

1. Le républicanisme : l'intérêt général et la liberté comme non-domination

Comme on sait, le républicanisme est une philosophie politique accentuant l'importance de la souveraineté, mais sur une base populaire, donc démocratique, et non plus autoritaire, comme chez Hobbes : la république s'oppose à la monarchie absolue non pas tant par la limite posée au pouvoir du souverain, comme c'est le cas dans la doctrine libérale, que par la désignation du peuple comme souverain. C'est bien sûr chez Rousseau que l'on trouve la principale fondation théorique de cette approche : reprenant lui aussi le schéma du contrat social[1], il propose une voie nouvelle qui ne soit ni l'absolutisme de Hobbes ni le libéralisme de Locke. Il s'agit moins pour lui de limiter la souveraineté au nom des libertés individuelles, des droits naturels, que d'identifier le véritable souverain : le peuple. La volonté générale qui émane de lui, porteuse d'un intérêt général conçu comme abstrait et irréductible à l'agrégation des intérêts particuliers, s'impose souverainement aux individus. Cette approche ne se veut pas opposée à la liberté individuelle, mais en propose une conception différente : la liberté est d'abord celle du citoyen s'investissant activement et constamment dans la vie politique, dans l'élaboration des lois qui régissent la vie commune.

Sans nous appesantir longuement sur ce point bien connu, rappelons que les libéraux comme Benjamin Constant y voient une conception ancienne de la liberté, par opposition à la conception moderne dont ils sont porteurs[2] : dans la Grèce ou la Rome antique, le citoyen est à la fois investi dans la vie politique, ce que rend possible l'esclavage, et soumis aux décisions de la cité, tandis que dans les sociétés modernes, il se consacre davantage de sa vie privée, notamment du fait de la nécessité de travailler, et a peu de prises sur la vie politique, en partie à cause de la taille de la population des Etats modernes. Constant ne nie pas pour autant l'importance de la souveraineté du peuple (« Toute autorité qui n'émane pas de la volonté générale est incontestablement

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012 (1762).
[2] Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819), Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010.

illégitime »), sans laquelle un régime politique ne tiendrait que par la force, mais elle ne suffit pas (« L'autorité qui émane de la volonté générale n'est pas légitime par cela seul »), comme en témoigne à ses yeux l'expérience de la Terreur. La forme républicaine ou monarchique du pouvoir importe finalement moins que le respect de la liberté individuelle[1].

Telle est en fait la ligne de fracture qui sépare libéralisme et républicanisme, la limitation du pouvoir souverain qui doit respecter l'autonomie de la société civile. Nous ne nous attarderons pas davantage sur cette thématique bien établie de la philosophie politique, si ce n'est pour y souligner à nouveau le point central pour notre réflexion : le clivage qui sépare le libéralisme du républicanisme s'enracine dans une conception de la liberté individuelle comme limite à la souveraineté plutôt comme participation à son exercice. Pour reprendre la distinction bien connue d'Isaiah Berlin entre deux concepts de liberté[2], les libéraux défendent une conception négative de la liberté (être libre, c'est ne pas se voir entraver) quand les républicanistes lui préfèrent une conception positive (la possibilité de faire quelque chose, en l'occurrence de participer à l'élaboration de la loi). La tradition républicaniste, de Machiavel à Quentin Skinner[3] en passant par Rousseau, repose donc sur une conception substantielle de la liberté, dont se méfient les libéraux qui revendiquent le droit de chacun de ne pas se reconnaitre dans une définition positive préétablie de la liberté, mais de lui donner au contraire le contenu qu'il souhaite... au risque de dissoudre le concept.

A cet égard, la pensée républicaniste de Philip Pettit[4] est sans doute, à l'époque actuelle, le défi le plus stimulant adressé à la pensée libérale. Définissant la liberté comme non-domination plutôt que comme non-interférence, le philosophe irlandais dégage la principale faille de la pensée libérale : la question de la domination sociale exercée entre les individus au sein même de la société civile. Face à cette situation, l'État ne peut se contenter de préserver l'autonomie de la société civile comme s'il s'agissait d'un corps

---

[1] « La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commence l'indépendance de l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté. Si la société franchit cette ligne, elle se rend aussi coupable de tyrannie que le despote qui n'a pour titre que le glaive exterminateur. La légitimité de l'autorité dépend de son objet aussi bien que de sa source. » Benjamin Constant, *Principes de politique*, Genève, Droz, 1980 (1815), Livre II, Chapitre I (comme les citations précédentes).

[2] Isaiah Berlin, « Deux concepts de liberté », leçon inaugurale à l'université d'Oxford, 31 octobre 1958, *in Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1990, p. 167-218.

[3] Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.

[4] Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004 (1997).

social homogène dépourvu de toute hiérarchisation interne ou d'un agrégat d'individus atomisés déployant leur liberté sans jamais assujettir leurs pairs. La société civile étant en réalité traversée par des rapports sociaux de domination, l'État républicain se doit d'interférer avec elle non pour restreindre la liberté individuelle, mais pour la préserver. L'intervention de l'État n'est donc pas en cause en tant que telle, mais seulement quand elle est arbitraire, sa légitimité étant au contraire établie dès lors qu'elle vise à combattre l'arbitraire de la domination sociale : il faut à la fois limiter l'*imperium* et le *dominium*.

Un libéral ne peut ici que reconnaitre le bien-fondé de cette revendication républicaniste, mais celle-ci pose immédiatement la question de savoir ce qui relève de la domination : on retombe en effet sur l'écueil d'une vision substantielle de la liberté qui risque de voir l'État interdire une pratique au nom d'une conception très discutable de la liberté, ce qui sera immanquablement perçu comme liberticide par une part de la population. Faute de critère objectif, c'est le peuple, la volonté générale, qui détermine ce qui relève de la liberté ou de la domination, mais un tel système porte le risque d'une tyrannie de la majorité imposant aux minorités ses conceptions culturelles non objectives, non universalisable, de la vie authentiquement libre.

2. L'équilibre incertain entre non-interférence et non-domination en matière culturelle : l'exemple du voile islamique

Certes, la liberté demande parfois à être assurée par l'intervention de l'État : c'est ici l'idée républicaine d'émancipation de l'individu qui s'ajoute à l'idée libérale d'autonomie ; l'autonomie n'est pas donnée, elle est conquise, et garantie par l'État. Mais où s'arrête l'intervention de celui-ci ? Nous retrouvons là le problème du curseur arbitrairement placé entre deux revendications contraires. L'individu doit être arraché à la domination sociale des rapports de force injustes dans lesquels il est pris, mais sur quel fondement décréter que tel rapport social concret relève bien d'une domination injuste, quand certains le revendiquent comme l'expression de leur liberté ? De même, l'individu doit être libéré des déterminismes culturels issus d'un enfermement communautaire : la pensée républicaine insiste ainsi beaucoup sur l'émancipation par l'école. Mais qui décrète ce dont il faut être émancipé ?

Pour incarner ce problème théorique, prenons d'abord un exemple contemporain en dehors du champ économique, qui nous permettra de saisir par contraste la spécificité du domaine qui nous occupe. Notre exemple initial sera donc issu du champ culturel :

nous partirons du débat sur le voile islamique, obsession typiquement française. Au-delà de l'hystérisation médiatique et de l'instrumentalisation politique de ce sujet sensible (par l'extrême-droite, et plus largement) dans une évidente stratégie de désignation d'un bouc émissaire, les demandes récurrentes d'interdiction du voile dans les services publics, voire dans l'espace public, expriment selon nous une dimension profondément républicaniste de la culture de notre pays. Interdire le voile peut en effet être défendu sur une base non pas xénophobe, mais républicaniste, sur le double fondement que nous avons évoqué. D'une part, en effet, cette revendication peut se faire au nom de l'intérêt général : en l'espèce, au nom d'un objectif de baisse de la conflictualité religieuse et ethnoculturelle au sein de la société, et de préservation de l'identité nationale, objectif censé être atteint par le respect de la neutralité de l'espace public et par la mise en avant d'une culture commune plutôt que des différences individuelles et communautaires. D'autre part, la lutte contre le voile se fonde sur une conception de la liberté comme non-domination : en l'occurrence, la pratique du voile est interprétée comme une forme de domination masculine.

Certaines femmes revendiquent cependant le port du voile comme un choix libre : au nom de quoi dès lors le groupe majoritaire prétendrait-il savoir mieux qu'elles les ressorts de leur action ? Qui peut dire avec certitude quel acte est libre, et quel acte procède d'une aliénation ? Un libéral comme John Stuart Mill estimerait que personne ne saurait mieux s'occuper de la liberté d'un individu que cet individu lui-même. De même, l'argument de l'intérêt général, de conception holiste, paraît sacrificiel. Mill défend en effet ce que Joel Feinberg nommera le *harm principle*[1], selon lequel la liberté individuelle ne peut être restreinte que pour protéger la liberté des autres, et non pour imposer un bien collectif ou une certaine conception de la liberté individuelle ou du bien d'autrui [2].

Bien que la pensée de Mill soit plus nuancée sur ce point qu'on ne le retient souvent[3], il n'en affirme pas moins que « l'individu est souverain » sur lui-même (aussi

---

[1] Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliff, Prentice-Hall, 1973, p. 25-26.

[2] « Ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une société pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quiconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante. [...] Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. Mais pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance, est, de droit, absolue. » John Stuart Mill, *De la liberté* (1859), Paris, Gallimard, 1990, p. 74-75.

[3] Il admet que son principe ne s'applique pas aux enfants « d'âge à réclamer les soins d'autrui », qui « doivent être protégés contre leurs propres actions ». Plus encore : même pour les « êtres humains dans la

bien sur son propre corps que sur son esprit) : la souveraineté ne réside donc pas dans le peuple, dans un principe collectif, ni dans l'État, mais dans l'individu, l'État ne faisant que garantir la liberté individuelle. L'interdiction du voile par l'État au nom de la liberté des femmes qui le portent serait donc inadmissible pour un libéral. Cependant, un tel libéralisme ne saurait répondre aisément au risque de communautarisme, c'est-à-dire d'imposition à un individu, par un groupe social dans lequel il vit, de normes liberticides, au nom d'une certaine conception du bien[1] : en l'espèce, le port du voile, de fait imposé à de nombreuses femmes par des pressions sociales constantes dans certains territoires.

Le libéralisme apparaît donc comme une ligne de crête entre communautarisme et républicanisme, qui peine à trancher un tel débat – bien que sa méfiance originelle envers l'interventionnisme l'incline de fait souvent à préférer le risque de l'aliénation communautariste à celui de la tyrannie de la majorité républicaniste[2]. Or il nous semble que le débat ne se pose pas identiquement en matière culturelle et en matière économique.

3. La solution en matière économique : la réforme des institutions

En quoi le problème est-il différent en matière économique ? Premièrement, le libéralisme s'y veut une ligne de crête non plus évidemment entre républicanisme et communautarisme, mais entre républicanisme et libertarianisme. Deuxièmement et surtout, la présence d'institutions entre l'État et l'individu change entièrement les données du problème. Commençons par le premier point : en matière économique, le libéralisme que nous revendiquons ne peut être la liberté contractuelle absolue des libertariens (on y reviendra), dont on a déjà dénoncé les ravages, mais il se confronte aussi au

---

maturité de leurs facultés », Mill admet des « exceptions », beaucoup de « cas assez clairs et assez graves » (comme la non-assistance à personne en danger) justifient de rendre un individu « responsable du mal dont il ne […] garantit pas [les autres] », bien qu'il ne le commette pas lui-même.

[1] Même si le *harm principle* s'applique en théorie tout autant à la pression sociale au sein de la société civile qu'à l'action de l'Etat. Il s'agit en effet selon Mill d'« un principe très simple, fondé à régler absolument les rapports de *la société* et de l'individu dans tout ce qui est contrainte ou contrôle, que les moyens utilisés soient la force physique par le biais de sanctions pénales *ou la contrainte morale exercée par l'opinion publique* » (*ibid*., nous soulignons). Cependant, cela justifie un combat moral ou culturel et non l'intervention de l'Etat.

[2] Pour notre part, nous considérons que l'émancipation individuelle à l'égard des pressions communautaires est un sujet très sérieux et trop souvent sous-estimé par les philosophes libéraux, mais que sa résolution doit passer non pas par une loi d'interdiction, qui serait liberticide pour les femmes revendiquant le port du voile, mais par une émancipation éducative et économique, dont nous donnerons justement des illustrations fortes dans ce projet (mais nous pourrions évoquer simplement une politique de plein-emploi et de redressement des services publics, comme remède à l'aliénation communautaire frappant des territoires gangrénés par le chômage de masse de longue durée et l'abandon de l'Etat).

républicanisme, qui prône l'intervention de l'État sur les contrats privés toujours à partir des deux mêmes fondements évoqués (intérêt général et non-domination).

Sur le plan économique, l'idée rousseauiste d'intérêt général s'incarnera par exemple dans la nécessité de politiques de stabilisation macroéconomique ou de règlementation des marchés financiers, ou, plus encore à notre époque, dans une politique de transition écologique de l'économie. L'idée de Philip Pettit d'une liberté conçue comme non-domination plutôt que comme non-interférence renverra quant à elle à toutes les dominations à l'œuvre dans des rapports de force déséquilibrés entre la partie forte et la partie faible d'un contrat – ce que résume la célèbre formule de Lacordaire : « entre le fort et le faible, entre le riche et le pauvre, entre le maître et le serviteur, c'est la liberté qui opprime, et la loi qui affranchit »[1] – c'est-à-dire concrètement entre l'employeur et le salarié, mais aussi entre le bailleur et le locataire, le créancier et le débiteur, le professionnel et le consommateur, le gros fabricant et le petit sous-traitant, le gros distributeur et le petit fournisseur (ou l'inverse), etc. Mais là encore, si l'intervention de l'État semble se justifier, elle est toujours discutable : où doit-elle s'arrêter ? La multiplication des effets de domination qui traversent le corps social risque de justifier toutes les dérives : un libéral réclame donc un principe objectif de limitation.

Or un tel principe est selon nous bien plus facile à trouver en matière économique qu'en matière culturelle : en effet, les formes de domination économique nous semblent reposer non pas uniquement sur des comportements ou des contrats, dont le degré de liberté ou d'aliénation est malheureusement infiniment discutable, mais presque toujours aussi sur des médiations institutionnelles qui sont ultimement du ressort de l'État. Il est donc bien plus facile de faire reculer la domination sans empiéter sur la liberté individuelle dans le domaine économique, car on peut cibler non pas directement les comportements et les accords bilatéraux, mais au contraire les institutions. Nous donnons ici à « institutions » le sens strict de structures sociales collectives dont l'indispensable formalisation juridique ne saurait être interprétée comme découlant de la seule liberté contractuelle des agents, parce qu'elle procède nécessairement de la puissance publique, de la souveraineté de l'État.

[1] Henri Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, tome III, Paris, Classiques Garnier, 2014, 52e conférence « Du double travail de l'homme » (16 avril 1848).

Prenons tout de suite un exemple concret qui se situe au cœur de notre projet : l'institution de la production, l'entreprise, est une structure sociale collective, mais elle n'est rien sans sa formalisation juridique comme société commerciale, c'est-à-dire comme personne morale, sujet de droit, apte à signer des contrats, détenir un patrimoine propre, agir en justice, etc. Or la personnalité morale est une fiction juridique que seule la volonté souveraine de l'État peut rendre performative : un contrat privé, bilatéral, ne saurait contraindre les tiers à considérer un collectif comme une personne juridique unique. Si la liberté d'entreprendre (à titre personnel) relève du droit individuel, la possibilité de créer une entreprise suppose, elle, l'institutionnalisation préalable par le pouvoir souverain d'une forme juridique proprement collective. La définition légale de cette forme (la société commerciale) relève dès lors de la souveraineté, ce qui la rend susceptible d'une redéfinition post-capitaliste qui ne saurait en aucun cas être conçue comme attentatoire aux libertés individuelles, puisque la mise en place, par l'État, d'une telle institution ne fait qu'augmenter ces libertés sans empiéter sur elle. Quelle que soit sa forme l'institutionnalisation de la société commerciale par le souverain offre ainsi aux individus de nouvelles options surérogatoires, à savoir la possibilité de créer une organisation collective démultipliant leur pouvoir d'action, sans remettre en cause leur capacité à agir individuellement en toute liberté en dehors de ces structures si la forme proposée par l'État ne leur convient pas.

Nous reviendrons plus en détail, dans le corps de ce travail, sur ce point essentiel, mais nous tenons là le principe fondant une articulation non-arbitraire de la liberté individuelle et de la souveraineté de l'État : nous savons désormais que l'intervention de l'État doit s'arrêter autant que faire se peut à la redéfinition des institutions collectives, pour ne pas empiéter sur la liberté individuelle en agissant directement sur les relations contractuelles strictement bilatérales qui se déploient dans ce cadre institutionnel. Ce principe de limitation raisonnée de l'interventionnisme étatique permet donc de dépasser l'antinomie entre libertarianisme et républicanisme, en fondant ce qui se présente comme une nouvelle version du libéralisme : l'institutionnalisme libéral.

B. Contre le libertarianisme : tenir compte des institutions

Il s'agit bien selon nous d'une forme renouvelée de libéralisme, qui se distingue sur ce point radicalement du libertarianisme. En effet, la pensée libertarienne, ou ultra-

libérale, s'avère incapable de penser les institutions : elle est enfermée dans un individualisme méthodologique radical, qui est le parfait symétrique du holisme méthodologique propre à la pensée marxiste ou républicaniste. En cela, elle nous semble aussi éloignée qu'elle du libéralisme authentique, qui se caractérise par une voire médiane : l'interactionnisme, pensant l'homme non comme un individu monadique ni comme la simple partie d'un tout social (classe sociale, peuple, nation…), mais comme une personne humaine, c'est-à-dire comme un individu ouvert aux relations sociales, donc incarné dans une société, et dont la liberté se déploie en particulier à travers la médiation des institutions collectives émergeant de ces interactions. En outre, la personne humaine est posée par la pensée libérale comme sujet, dont l'autonomie se construit par la rationalité, soit par une faculté universelle qui l'ouvre, justement, à la délibération collective, à l'action collective, et à la responsabilité collective – en particulier, justement, à propos des institutions.

1. Le libertarianisme, une conception monadique de la liberté

Rappelons en effet que chez Herbert Spencer, William Graham Sumner, Friedrich von Hayek, Robert Nozick ou encore Milton Friedman[1], l'individu est enfermé en lui-même, son action se déployant dans un espace monadique parfaitement étanche sans que ses conséquences sur autrui ne lui fassent endosser la moindre responsabilité. L'individu libertarien est du reste frappé de limites cognitives effrayantes : il est incapable de comprendre véritablement les autres, ni même de communiquer avec eux. En effet, selon Hayek, personne ne peut prétendre comprendre l'action d'autrui de l'intérieur, de sorte que chacun, observant les comportements des autres de l'extérieur, à partir des signaux de prix qu'ils émettent, sans chercher à en interpréter les motivations, ne peut qu'appliquer une règle abstraite de comportement : augmenter l'offre quand les prix augmentent, et la diminuer quand ils diminuent[2]. La seule connaissance de la société qu'Hayek reconnait possible, fondée sur une observation historique pusillanime qui

[1] Herbert Spencer, *The Man Versus the State*, Londres, Williams & Norgate, 1884, *The Principles of Ethics*, Londres, Williams & Northgate, 1892 ; William Graham Sumner, *What social classes owe to each other*, New York, Harper and Bros., 1883, et *The Forgotten Man, and Other Essays*, New Haven, Yale University Press, 1918 ; Friedrich von Hayek, *Droit, législation et liberté* (1973-76-79), Paris, PUF, 2007 ; Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1974 ; Milton Friedman, *Capitalisme et liberté*, Paris, Robert Laffont, 1971 (1962).

[2] Friedrich August Hayek, « Economics and knowledge », *Economica*, 1937, vol. 4, n° 13, p. 33 à 54 ; « The use of knowledge in society », *The American economic review*, 1945, vol. 35, n° 4, p. 519 à 530.

balaie d'un revers de main tous les apports des sciences sociales, de la psychologie ou de la philosophie politique, est que seul le respect de cette règle abstraite, dont on n'explique même pas l'origine, a permis l'émergence de la « *big society* ». Toute prétention à comprendre et à maîtriser davantage la société par des réformes est une pente glissante menant droit sur la route de la servitude[1], car les conséquences imprévues de l'intervention nécessairement imparfaite de l'État ne sauraient que provoquer une nouvelle intervention pour les corriger, et ainsi de suite jusqu'à ce que la société civile étouffe sous un surcroit de règlementation[2]. Hayek ne nie pas l'existence d'une dimension institutionnelle de la vie sociale (les effets émergents), mais celle-ci ne saurait ici faire l'objet d'une prise en charge politique, en raison d'une limite épistémique radicale dont l'idée s'enracine dans une conception monadique de l'être humain. La loi doit rester impersonnelle et minimaliste, ignorant les situations particulières de détresse économique et les effets de domination violente qu'elle provoque dans le corps social.

Dès lors, pour Hayek comme pour Friedman, la justice sociale n'est qu'une dangereuse illusion du rationalisme constructiviste, car aucune conception objective ou partagée de la justice ne saurait être conçue, et encore moins réalisée, sauf à sombrer dans une société totalitaire. Le seul principe de justice qui tienne est le respect de propriété privée et de la liberté contractuelle. Ce qui confronte cette approche à de sérieuses limites. Les libertariens se veulent par exemple « minarchistes » et non anarchistes comme le sont leurs proches cousins anarcho-capitalistes[3] (ainsi, chez Nozick, il existe une police étatique, même si le recours qu'y fait le citoyen lui sera strictement facturé), mais ils se trouvent bien en peine de justifier par référence au seul fondement de la liberté contractuelle le monopole de l'État sur la violence physique légitime (plutôt que la concurrence des milices privées), ou l'interdiction des cas-limites sur lesquels buttent toujours ces théories extrémistes, comme le contrat d'esclavage ou la privatisation du seul point d'eau disponible dans le désert. La cohérence d'une doctrine fondée sur des postulats aussi extrêmes est difficile à tenir jusqu'au bout.

Nozick défend une justice non pas substantielle (visant un certain état de la société, de la répartition des richesses), mais procédurale. Procédural s'entend ici non pas

---

[1] Friedrich August Hayek et Georges Blumberg, *La Route de la servitude*, Paris, PUF, 2010 (1944).
[2] C'est là un lieu commun de l'école autrichienne, qu'on retrouve par exemple chez Joseph Schumpeter (*Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1974 (1942)).
[3] David Friedman, *Vers une société sans État*, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (1973) ; Murray N. Rothbard, *Man, Economy and State*, Mises Institute, 1962, et *The Ethics of liberty*, New York University Press, 2015.

au sens rawlsien d'une procédure rationnelle abstraite de fondation théorique de la justice, mais au sens où seule la procédure réelle d'échange compte, et non ses conséquences potentielles, ses effets micro- ou macrosociaux. L'état de la société ne saurait être remis en cause dès lors qu'il découle d'une chaîne infinie de transactions librement contractées.

Une telle conception est évidemment contestable, pour au moins deux raisons.

D'une part parce que les inégalités ne sont pas issues uniquement de cette procédure d'échange, mais bien, à l'origine, de dotations initiales dont rien ne permet d'affirmer qu'elles étaient justes, donc que la répartition actuelle des richesses est juste. Les libertariens balaient cet argument au motif que l'état originel est aujourd'hui perdu et que ses injustices supposées, diluées dans le temps, ne sauraient être réparées sans commettre d'autres injustices. Cependant, cette réponse, visant à justifier frénétiquement l'ordre établi quel qu'il soit, oublie bien sûr le fait que la question des dotations initiales se repose à chaque nouvelle génération, ou plutôt à chaque nouvelle naissance, donc à chaque instant : nous reviendrons longuement dans notre travail sur ce point essentiel, et plus largement sur l'idée que, si la justice commutative est essentielle, elle n'a de sens que si la justice attributive et distributive est déjà respectée.

D'autre part, la justice procédurale promue par Nozick à partir du seul principe de liberté contractuelle ne suffirait pas à assurer la justice commutative, quand bien même les dotations initiales auraient été justes.

C'est l'évidence mise en avant par les théoriciens marxistes, socialistes ou républicanistes que les circonstances (notamment, selon nous, institutionnelles) de l'échange peuvent déformer la réciprocité qui est censée en être le principe, voire éliminer toute liberté réelle, réduisant le droit de contracter au rang de liberté purement formelle. Cela disqualifie à nos yeux l'approche « procédurale concrète » de Nozick (par opposition à l'approche « procédurale abstraite » de Rawls), de sorte que nous ne jugerons pas dans ce travail de l'origine historique du capital comme le fait une certaine approche « archéologique » d'inspiration postmoderne ou marxiste, mais du principe même du rapport capitaliste tel qu'il existe actuellement, ainsi que de son effet sur l'équilibre d'ensemble de la société. Peu nous importe, en vérité, que l'accumulation primitive du capital repose toujours, comme l'affirment les marxistes avec moult arguments, sur des spoliations initiales qui se perpétuent d'ailleurs aujourd'hui (enclosure des pâturages communs, appropriation privative des ressources naturelles comme l'eau

ou le pétrole, colonisation, esclavage, piraterie, pillage, vol, escroquerie, etc.), ou sur une ascèse vertueuse, un éthos de la besogne et de l'épargne comme l'affirment les libéraux à la suite de Max Weber[1]. De même, peu nous importe que le droit de propriété contemporain ou le salariat découle du droit romain de l'esclavage, comme l'affirme David Graeber dans une approche généalogique[2] : la seule question qui nous importera sera en fait de savoir si l'état actuel du droit économique se justifie ou non d'un point de vue rationnel universaliste.

2. Juger les institutions sur une base rationaliste en repartant toujours des faits

Ici se fait jour le deuxième pilier de notre approche libérale renouvelée : le rationalisme. En effet, pour juger du capitalisme, il n'est pas suffisant de pointer le rôle des institutions comme principe limitatif de l'intervention de l'État afin de préserver la liberté individuelle. Encore faut-il donner un fondement objectif aux jugements sur ces institutions, afin que l'intervention de l'État, même limitée à ce domaine qui est le sien, ne soit pas arbitraire. Objectif est ici à prendre au sens kantien, d'un jugement non pas « conforme à un objet », mais « universellement valide » car fondé en raison. Notons que nous n'argumentons dès lors pas au nom des intérêts d'une classe sociale contre une autre, comme le fait Marx : nous prétendons changer les *institutions* au nom d'arguments acceptables par *tous* (c'est-à-dire par quiconque ferait l'effort de penser en se mettant à la place de tout autre). Comme annoncé, nous nous tournerons à cet égard vers John Rawls, qui, dans une démarche profondément kantienne, fonde l'objectivité des jugements normatifs sur les procédures d'universalisation de la raison pratique, transposées par la métaphore du voile d'ignorance de la question morale à la question sociale. Le choix de cet auteur peut surprendre, car Rawls a semblé avaliser le capitalisme dans sa théorie de la justice. En réalité, son analyse de 1971 serait selon nous à renouveler largement à la lumière des données fournies par cinq décennies de recul des équilibres sociaux précaires construits dans les Trente Glorieuses.

---

[1] Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, Flammarion, 2009 (1905). Il admettait cependant tout à fait que le capitalisme originel, sauvage, reposait largement sur des épisodes violents, des rapines, avant de se rationaliser pour se stabiliser comme modèle de société dont l'esprit rejoindrait à ses yeux l'éthique protestante

[2] David Graeber, « Turning Modes of Production Inside Out : Or, Why Capitalism Is a Transformation of Slavery (short version) », *Critique of Anthropology*, 2006, vol. 26, n° 1, p. 61 à 81.

Réviser la théorie face aux injustices flagrantes qu'elle n'a pas su prendre en compte : c'est là du reste un exercice typiquement libéral, auquel Rawls lui-même s'est livré d'ailleurs, comme d'autres avant lui – nous pensons précisément à Léon Walras, autre kantien promoteur de réformes institutionnelles radicales un siècle avant Rawls, comme on le verra dans la suite de ce travail. Rationaliste dès l'origine (la théorie lockéenne du contrat social est une expérience de pensée pour le moins abstraite), l'option libérale part toujours, non pas des faits, comme tant d'approches critiques d'inspiration postmarxiste ou postmoderne, mais d'un idéal de justice qu'elle entend appliquer. Une telle philosophie politique appliquée est cependant toujours imparfaite, car la théorie ne prévoit jamais tous les écarts à l'idéal, qui naissent non pas uniquement d'une insuffisante application, mais d'une réalité sociale toujours en mouvement, produisant sans cesse des problèmes nouveaux qu'il était impossible d'anticiper. C'est pourquoi les libéraux ont toujours été si en retard sur la critique sociale de leur époque, à laquelle ils peinent à répondre, au risque de s'enferrer dans une rigidité dogmatique mortifère en niant les injustices criantes qui déchirent le réel – soit l'attitude des libertariens. Cela ne disqualifie pas pour autant l'effort mené, ni ne justifie l'abandon de la position libérale au profit du marxisme ou du républicanisme dont nous avons suffisamment montré les dangers : au contraire, cela appelle à renouveler profondément l'effort théorique, pour actualiser sans cesse la position libérale qui seule peut fonder la voie médiane entre holisme et individualisme, interférence et domination, communisme et capitalisme. La démarche applicative en philosophie politique ne vaut que sans cesse renouvelée, pour répondre à l'évolution des rapports sociaux autrement que par une politique pénale toujours plus ferme comme celle que propose la justice néolibérale selon Antoine Garapon[1] (ou, dans une version raciste de l'incarcération de masse aux Etats-Unis[2], le « goulag noir » américain). C'est la responsabilité des libéraux que d'admettre les faits qu'ils n'avaient pas anticipés, et d'adapter leur théorie pour, sans en renier les principes, répondre aux problèmes soulevés et avancer d'un pas sûr sur la ligne de crête de la justice sociale, sans risquer de sombrer dans l'un ou l'autre de ses versants fatals.

Cette incapacité à adapter la doctrine en pensant véritablement le contexte institutionnel nouveau-né du capitalisme industriel, et que ne prenait pas en compte la

[1] Antoine Garapon, *La raison du moindre Etat. Le néolibéralisme et la justice*, Paris, Odile Jacob, 2010.
[2] Emmanuel Todd, *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine*, Paris, Seuil, 2017, § « La dimension pathologique de la réaction raciale : le grand enfermement des Noirs », p. 320 à 324.

vieille Constitution américaine datant du siècle précédent, explique les dramatiques arrêts rendus par la Cour suprême pendant l'ère Lochner. Mais comme nous l'avons déjà évoqué, cette incapacité ne procède pas du libéralisme classique : ainsi qu'on l'a dit, dans l'histoire juridique des Etats-Unis, c'est un fait nouveau propre à la période capitaliste que de considérer la liberté contractuelle en matière économique comme une liberté fondamentale protégée par la Constitution contre toute interférence de l'État. La jurisprudence de l'ère Lochner découle en fait d'une conception profondément libertarienne de la liberté, comme le montre Jean-Fabien Spitz[1].

Notre conception est bien sûr inverse : les pères fondateurs des Etats-Unis n'ont pas voulu empêcher les lois sociales qui encadrent le capitalisme comme le prétendent les lobbies américains partisans de la théorie de la « *Constitution in exil* » (la « *Volokh conspiration* »), ils n'avaient tout simplement pas prévu que de telles institutions surgiraient, et donc que de telles lois seraient nécessaires pour sauvegarder la liberté. Nous irons même jusqu'à arguer que si la Constitution est bien en exil, c'est au contraire du fait du régime capitaliste qui foule aux pieds les droits fondamentaux et la souveraineté populaire, et non du fait de sa fragile régulation. Cela même qu'il s'agit de penser : une critique du radicale capitalisme qui ne renonce pas au point de vue libéral, mais qui se fonde au contraire sur lui, contre le libertarianisme porté aujourd'hui aux Etats-Unis par le *Libertarian Party* ou des *think-tanks* comme *The Heritage Foundation* ou le *Cato Institute*, et qui influence plus globalement toutes les politiques néolibérales depuis Ronald Reagan et Margareth Thatcher – dont *La Route de la servitude* était le livre de chevet.

Pour ne pas laisser le libéralisme se dévoyer en libertérianisme, il faut en fait garder sans cesse à l'esprit le message du républicanisme, en y voyant non pas une antithèse du libéralisme, mais plutôt une invitation qui lui est faite à ne pas sombrer dans l'individualisme monadique, l'indifférence à l'universalisme et l'ignorance des structures collectives, chemin qui risque de déboucher sur l'atomisation de la société et le règne de la domination. Ainsi, selon Alain Renaut, le républicanisme constituerait-il un défi pour le libéralisme, et même une ressource pour l'infléchir, à condition d'en conserver intacts les principes les plus fondamentaux : c'est là « l'aiguillon dont le libéralisme politique a

[1] Jean-Fabien Spitz, « La philosophie politique de la cour Lochner », *in Le mythe de l'impartialité. Les mutations du concept de liberté individuelle dans la culture politique américaine (1870-1940)*, Paris, PUF, 2014, Chapitre 1, p. 55 à 105.

besoin pour triompher de ses propres démons »[1]. La républicanisation du libéralisme passe par la démocratie délibérative, mais aussi, selon nous, par la réforme des institutions, ces biens communs institués par l'État dans l'intérêt général pour permettre un plus haut degré de coordination sociale sans empiéter sur les libertés individuelles.

C. L'horizon authentiquement libéral : une économie de marché post-capitaliste

D'apparence paradoxale, mais selon un paradoxe que nous avons commencé à lever, la question qui anime notre projet est donc la suivante : peut-on proposer une alternative libérale au régime capitaliste ? La réponse ne peut être construite que sur le double fondement du rationalisme universaliste, et d'une anthropologie interactionniste apte penser le fait institutionnel. Il ne s'agit en aucun cas d'un ultralibéralisme, fondé sur un individualisme étroit aveugle aux institutions, et sur une pensée procédurale partant du seul principe de liberté contractuelle plutôt que de la capacité d'universalisation de la raison. Il ne s'agit pas plus de sacrifier la liberté à la souveraineté, ni l'individu à la classe sociale, ou l'intérêt privé à l'intérêt général. Renvoyant dos à dos libertarianisme et marxisme ou républicanisme, notre démarche peut être qualifiée de libérale-socialiste, selon cette synthèse dont se revendiquaient à la fois Walras et Rawls, deux penseurs majeurs tenants d'une approche résolument rationaliste et d'une véritable pensée des institutions. Il s'agirait donc moins d'un libéral-égalitarisme que d'un libéral-universalisme, ou d'un institutionnalisme libéral. Cependant, le terme « socialisme », que nous avons jusque-là délaissé sans justification, est impropre – du moins si nous entendons par socialisme est cette doctrine qui, acceptant le capitalisme, prône son encadrement par des contraintes règlementaires, un code du travail sans cesse croissant, un code de la consommation, de l'environnement, un code bancaire et financier… Plutôt que de règlementer le capitalisme de l'extérieur, nous comptons au contraire l'atteindre en son cœur même : libérer notre régime économique de l'emprise multiforme du capital, voire supprimer le capital lui-même. Notre position n'est pas simplement réformiste, mais abolitionniste.

Dès lors, pour renouveler véritablement Rawls comme nous comptons le faire, il ne suffira pas d'appliquer ses principes de justices à des données macroscopiques nouvelles : il nous faudra aussi aller plus loin que sa théorie, en identifiant plus

[1] Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005, p. 206.

précisément les institutions problématiques au sein de ce qu'il nomme la « structure globale de la société ». Cela demande un travail approfondi, mêlant théorie économique et philosophie du droit (l'importance du droit ne saurait en effet être sous-estimée, comme on l'a déjà aperçu avec l'exemple des tribunaux arbitraux, des arrêts de la Cours suprême, ou de l'analyse du régime juridique égyptien par Hernando de Soto), mais nous pouvons déjà annoncer qu'il s'agira ici de l'actionnariat, de l'héritage et de la création monétaire par le crédit bancaire. Se dessine alors un travail de refondation, de redéfinition juridique de ces institutions, convergeant vers une alternative authentiquement libérale au régime économique actuel, c'est-à-dire un nouveau régime qui soit aussi éloigné du capitalisme que du communisme.

Cette alternative n'aura, de fait, rien de communiste, puisqu'il s'agira de penser une économie de marché décentralisée où des entreprises privées en situation concurrentielle, financées par des fonds privés rémunérés à leur prix de marché, produiraient, grâce à des salariés librement recrutés sur le marché du travail (et licenciables), des biens et des services marchands vendus à prix libre selon la loi de l'offre et de la demande (sans exclure absolument, mais sans requérir nécessairement, des règlementations et régulations étatiques sur tous ces marchés, le but étant justement d'en diminuer au maximum le besoin).

Pour autant, cette configuration n'aura plus rien de capitaliste, car la production de la richesse sociale, sa transmission intergénérationnelle, et la création monétaire qui lui permet de s'échanger et de circuler, seront délivrées de la mainmise du capital. L'actionnariat ayant été aboli, les entreprises « partenariales » obéiront non plus au détenteur du capital, mais à une gouvernance incluant toutes les parties prenantes (à l'exception des apporteurs de fonds, pour des raisons qu'il nous faudra justifier). L'« héritage universel », partageant à parts égales le patrimoine des générations disparues entre les membres des nouvelles générations, assurera des dotations initiales préservant l'autonomie des citoyens tout en empêchant l'accumulation et la concentration dynastique du capital. Enfin la création monétaire échappera aux banques : la « monnaie libre » sera produite et mise en circulation sans contrepartie, en dehors du crédit, donc sans créer de relations d'endettement artificielles asservissant les débiteurs et enrichissant indûment les banques tout en leur conférant un pouvoir injustifiable – conformément à la proposition que nous avions développée à la fin de notre thèse d'économie, dans une approche

toutefois plus centrée sur la stabilité et l'efficacité des politiques monétaires que sur un souci de justice sociale[1]. Telles sont les grandes lignes du régime libéral post-capitaliste que cette recherche entend proposer, et que nous pourrions nommer « équitéisme » puisqu'il placerait l'équité, et non plus le capital, au centre des institutions économiques.

Pour mener à bien ce projet de philosophie politique appliquée, nous commencerons, dans une première partie, par préciser les fondements épistémologiques de la nécessaire articulation qu'il appelle entre théorie positive et théorie normative, et par analyser plus en détail la nature et le fonctionnement du régime capitaliste. Puis nous tenterons de démontrer le caractère injustifiable de ce régime, d'un point de vue libéral, en soumettant les données statistiques sur les inégalités aux critères de justice fournis par la théorie rawlsienne. Enfin, nous aborderons en détail chaque institution constitutive du capitalisme (entreprise, monnaie et héritage) pour saisir l'origine juridique véritable des injustices sociales, et nous en proposerons à chaque fois une redéfinition capable de remédier à ces injustices dans une optique libérale.

[1] La technicité de ce sujet nous a en effet conduit à lui consacrer une recherche proprement économique, pour nous assurer de la pertinence et de la viabilité de la réforme envisagée, avant d'en tirer les conclusions qui s'imposent en termes de philosophie politique dans la question plus vaste du meilleur régime économique. Augustin Sersiron, *Monnaie et dette : désencastrer la création monétaire du marché du crédit*, thèse de doctorat en sciences économiques soutenue le 3 février 2021 à l'Université Panthéon-Sorbonne, Paris, sous la direction de Jérôme Lallement et André Orléan.

Partie 1 - Partie épistémologique et positive : définir le capitalisme

Chapitre 1 - Enjeux épistémologiques : comment articuler l'analyse positive et normative ?

Notre travail relève de la philosophie politique appliquée, ce qui impose bien sûr de prendre en compte les apports de l'économie comme discipline positive, afin d'une part de définir le capitalisme, et d'autre part de dégager les limites du possible pour y inscrire nos propositions normatives à l'intersection de ce champ des possibles et du domaine du souhaitable. Mais une telle entreprise se heurte immédiatement à un problème de taille : l'absence de consensus des chercheurs de cette discipline, marquée depuis son origine par la pluralité des courants qui s'y affrontent. L'extraordinaire incapacité de ce champ disciplinaire à dégager un consensus, ou encore à prévoir les crises économiques, le distingue radicalement de celui de la recherche en physique par exemple : l'économie est en fait une science *sociale*, qui ne peut prétendre au même degré de certitude que les sciences *naturelles*. Pourtant, le courant actuellement dominant, l'économie néoclassique, revendique le terme de « science économique », en rupture avec l'ancienne appellation d'« économie politique » – au point ces dernières années de refuser toute approche dite « hétérodoxe », désormais qualifiée d' « obscurantiste »[1], au nom de l'exactitude de la démarche expérimentale. Un siècle et demi plus tôt, c'est le « socialisme scientifique » de Marx qui avait la même prétention à la certitude scientifique – avec des conclusions entièrement opposées. Et il semble que cette prétention des économistes soit bien souvent reconnue par la société : dans les médias ou au sein même de la communauté scientifique, l'économie jouit d'un statut supérieur à celui des autres sciences sociales (histoire, géographie, sociologie, anthropologie, etc.), d'une légitimité particulière, toujours contestée mais toujours réaffirmée.

Devons-nous adhérer à cette présentation de l'économie comme science exacte et lui conférer un statut différent de celui des autres sciences sociales ? Cette question épistémologique est absolument cruciale pour nous, puisque l'analyse positive doit borner le champ d'investigation de l'analyse normative, et qu'à reconnaitre un tel statut à la première, on risque de faire complètement disparaitre la seconde. L'argument de

[1] Pierre Cahuc et André Zylberberg, *Le négationnisme économique et comment s'en débarrasser*, Paris, Flammarion, 2016, ouvrage qui suscita une vive polémique : voir par exemple la réponse d'André Orléan, « Quand Messieurs Cahuc et Zylberberg découvrent la science », *Alternatives économiques*, 12/09/2016, https://www.alternatives-economiques.fr/messieurs-cahuc-zylberberg-decouvrent-science/00012139.

l'exactitude scientifique est en effet généralement utilisé aujourd'hui (contrairement à l'époque de l'hégémonie marxiste sur les sciences sociales) pour disqualifier d'emblée toute remise en cause du capitalisme : si l'économie néoclassique est une science aussi exacte que la physique, et qu'elle démontre la nécessité du capitalisme, alors il n'y a pas plus de jugements de valeur à émettre à son propos qu'à propos de la gravitation universelle. Autrement dit, si, comme l'affirmait Margareth Thatcher, « *there is no alternative* », alors notre recherche normative est sans objet, et doit immédiatement être close ! Mais si, à l'inverse, cette affirmation relève de l'idéologie (reproche que les théoriciens de la gauche radicale opposent à l'économie dominante depuis la critique de l'économie politique de Marx), alors notre recherche est nécessaire. Pour autant, on sait la facilité qu'il y a à qualifier une position d'idéologique sans la réfuter sérieusement, et le risque qu'il y a à prétendre s'affranchir ainsi de tous les enseignements de l'analyse positive : il nous faut éviter de tomber dans l'utopie dont l'histoire nous montre les dangers, par exemple dans l'expérience soviétique (elle-même inspirée d'un marxisme présentant lui aussi la marche de l'histoire comme une fatalité sans alternative – aboutissant non pas à la société néolibérale de Margareth Thatcher[1], mais au communisme réel).

Si la question du meilleur régime économique relève évidemment de la philosophie pratique, son examen suppose donc de prendre une position en matière d'épistémologie économique, car le statut problématique de la discipline positive, dont doit tenir compte la philosophie politique appliquée, dresse un obstacle majeur à toute théorie normative. Est-il déraisonnable de prendre parti pour une théorie économique positive qui laisse subsister la possibilité d'une théorie normative, sans empiéter sur elle ? Commençons par nous demander, pour ce faire, d'où vient la prétention à l'exactitude scientifique qui anime la discipline plus qu'aucune autre science sociale.

[1] Il y a dans certains aspects de la pensée néolibérale une tendance hégélienne analogue à celle du marxisme, notamment dans l'idée de la fin de l'histoire par l'alliance du capitalisme et de la démocratie (voir Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992).

I. Quel cadre épistémologique pour penser l'économie ? Les apports de l'école de la régulation

A. *La valeur marchande : fait naturel ou fait social ?*

A n'en point douter, le statut particulier que les théoriciens néoclassiques ou marxistes revendiquent pour l'économie s'enracine dans l'idée que la discipline traite d'un fait objectif : la valeur marchande, fait quantitatif qui a d'ailleurs la particularité remarquable d'être immédiatement observable comme tel dans la réalité sociale (les prix affichés par les commerçants ou les salaires inscrits sur les feuilles de paie ne sont pas des quantités construites par le chercheur, mais produits par son objet d'étude[1], contrairement par exemple à la température, qui n'acquiert d'expression quantifiée qu'à travers un instrument de mesure conventionnel). Ce fait ouvre la possibilité de réduire les relations économiques à leur dimension quantitative, à une série d'équations, avec la tentation d'y voir un ordre naturel, nécessaire, plutôt que des rapports sociaux. C'est cette tentation qui sépare l'économie des autres sciences sociales, et l'enferme dans un discours contredisant trop souvent celui des historiens, sociologues ou anthropologues : ces derniers apprennent par exemple que l'hypothèse de troc originel sur lequel se fonde la théorie depuis Adam Smith est un mythe[2], et que l'échange marchand, absent des sociétés archaïques de chasseurs-cueilleurs, est en réalité une construction historique qui suit l'apparition des villes dans l'ancienne Mésopotamie (et qui reste absent aujourd'hui dans plusieurs sociétés résiduelles de chasseurs-cueilleurs à travers le monde).

Dans *L'Empire de la valeur*[3], André Orléan montre que la théorie néoclassique partage avec le marxisme une approche *substantielle* de la valeur, posant que celle-ci existe comme un en-soi (sous la forme d'utilité dans le premier cas, de travail dans le deuxième), et peut être déterminée avant l'échange : c'est une grandeur « naturelle », indépendante de tout rapport social, qui explique la formation des prix. Chez Marx et les

---

[1] Certes, en pratique, l'économiste ne raisonne le plus souvent que sur des données agrégées construites par l'observateur, comme le niveau général des prix, mais ces indices synthétiques sont construits à partir d'éléments d'emblées quantitatifs.

[2] Voir par exemple Jean-Michel Servet, « La fable du troc », *Dix-huitième Siècle*, n°26, 1994, Economie et politique, p.103-115 ; David Graeber, *Dette. 5000 ans d'histoire*, Paris, Les liens qui Libèrent, 2013 (2011), chapitre 2 « Le mythe du troc », p.30 ; ou encore Alain Caillé, « Quelle dette de vie ? À propos de Michel Aglietta & André Orléan, s. dir., *La Monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jabob, 1998 », *L'HOMME*, 162 / 2002, p. 243 à 254, p.245.

[3] André Orléan, *L'Empire de la valeur*, Paris, Seuil, 2011.

classiques (comme David Ricardo), le travail entre certes dans des rapports sociaux de production (ces auteurs identifient par exemple des classes sociales hétérogènes), mais il les détermine comme une instance naturelle, physiologique, une quantité d'énergie physiquement mesurable – ce qui n'est pas sans contradiction avec la dénonciation par Marx du fétichisme de la marchandise, et son insistance sur le fait que l'économie est faite de rapports sociaux, comme le montre André Orléan[1] en s'appuyant sur Cornelius Castoriadis[2] et Isaak Roubine[3]. La valeur apparait comme une grandeur intrinsèque aux marchandises, construite non dans l'échange, mais dans le procès de production comme rapport de l'homme à la matière, donc comme une substance anhistorique (valable jusque dans les sociétés non marchandes) et non une production de l'ordre social marchand – comme Marx l'affirme pourtant par ailleurs.

De même, dans l'économie néoclassique, la valeur des marchandises peut être déduite avant l'échange marchand à partir des courbes d'utilité qui traduisent un face à face entre le consommateur et la marchandise, sans la médiation d'aucun tiers, d'aucun acteur social : les préférences du consommateur sont exogènes, objectives, déductibles de la nature même de la marchandise et de l'utilité qu'elle produit chez le consommateur (en constituant, là aussi, une grandeur physiologique mesurable, la neuroéconomie réactivant aujourd'hui le fantasme séculaire de l'utilitomètre permettant de mesurer la valeur des biens directement dans le cerveau des agents). Il faut souligner contre André Orléan que la théorie néoclassique a su se reconstruire dans les années 1930 sans aucune référence au concept d'utilité : dans sa *Théorie de la valeur en régime de libre concurrence* (1937) puis dans *Valeur et capital* (1939), John Hicks propose en effet une reformulation de la théorie néoclassique du consommateur épurée du fondement psychologique qui justifiait la forme convexe des courbes d'indifférence (nécessaire à l'existence d'un équilibre), à savoir l'idée d'utilité marginale décroissante, l'auteur se contentant de poser l'hypothèse d'un taux marginal de substitution négatif sans chercher à l'interpréter psychologiquement. Mais, outre le fait qu'une interprétation non-utilitariste d'une telle hypothèse n'a rien d'évident, le cœur de l'analyse d'André Orléan demeure vrai : l'économie néoclassique étudie des rapports entre des agents et des marchandises, et non

[1] « Le fétichisme de la marchandise », *op. cit.*, p.44 à 56. Notamment, p.48 : « son adhésion à la théorie de la valeur travail conduit Marx, malgré lui, à des positions qui sont en contradiction flagrante avec son approche sociale-historique des rapports marchands, en particulier sa critique du fétichisme. »
[2] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978.
[3] Isaak I. Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Paris, Editions Syllepse, 2009 (1928.

des agents entre eux (le désir de chacun ne se laisse jamais influencer par celui d'autrui), et toutes ses démonstrations reposent sur des hypothèses très lourdes, le plus souvent implicites, qui supposent une « objectivité marchande » dont rien ne vient étayer l'existence en pratique[1].

C'est là que se situe l'ancrage naturaliste de la discipline, qui l'arrache au monde des hommes pour la cantonner au monde des choses : dans la conviction que la valeur des marchandises n'est pas une grandeur sociale mais naturelle. En rupture avec ces conceptions dites *substantielles*, André Orléan propose une théorie dite *institutionnelle* de la valeur, faisant de celle-ci une pure construction sociale : la valeur marchande n'est rien d'autre que la quantité de monnaie qu'un individu peut obtenir en contrepartie d'une marchandise, étant entendu que la monnaie est cette institution qui polarise le désir mimétique, de sorte que la valeur est une mesure quantitative du désir qu'une marchandise inspire à un agent, pour des raisons socialement déterminées, et qui est socialement sanctionnée par un transfert d'argent. La valeur n'existe pas préalablement à l'échange, elle est construite par l'échange, qui est de part en part un rapport social sans détermination naturelle. La valeur varie donc selon les circonstances sociales de l'échange (par exemple selon le degré de concurrence), là où la conception néoclassique ou marxiste la voyait comme un déterminant naturel de l'échange, qui explique la formation des prix (par la quantité d'énergie-travail ou d'hormone-utilité déductible de la nature physique de la marchandise). Dans la conception institutionnelle, la valeur ne détermine pas le prix, mais se confond avec lui. Dès lors, l'économie n'est plus arrachée au monde social, elle relève entièrement de la science sociale et non plus d'une science naturelle. Dans la continuité d'Emile Durkheim, père fondateur de la sociologie française, André Orléan pense la valeur économique comme une *espèce* parmi d'autre du *genre* valeur sociale[2], à l'instar des valeurs morales, religieuses, nationales, familiales, esthétiques, etc., que le chercheur en science sociale se doit d'analyser comme des constructions historiques.

L'ouvrage d'André Orléan sur la valeur s'inscrit dans la lignée de trois décennies de travaux sur la monnaie menés, depuis *La violence de la monnaie* (1982), avec Michel Aglietta (fondateur de l'école de la régulation), en collaboration avec d'autres

[1] André Orléan, *L'Empire de la valeur*, op.cit., chapitre 2, p.59 à 116.
[2] Voir la section « Durkheim : une conception unidisciplinaire de la valeur », op.cit, p.223 à 229.

économistes, mais aussi des anthropologues ou des historiens, dans une approche interdisciplinaire qui a véritablement fait école[1]. Le point de départ de cette conception institutionnelle de la monnaie et de la valeur marchande est la relecture de la théorie des formes de la valeur de Marx[2] à la lumière de la théorie mimétique de René Girard. Il s'agit de proposer une genèse conceptuelle de la monnaie comme institution fondatrice de l'ordre marchand, nécessaire à la commensurabilité en valeur des marchandises, donc nécessaire à l'échange marchand (qui ne peut exister, de manière généralisée, sous forme de troc). Une reformulation de cette théorie est également proposée par André Orléan et Frédéric Lordon à partir des concepts spinozistes[3], sur lesquels ce dernier propose une refondation de l'unité des sciences sociales[4]. Nous partageons la conception de la monnaie, de l'économie marchande et du capitalisme proposée par l'école de la régulation, et que nous détaillerons plus loin : c'est donc ultimement dans une approche de type girardienne ou spinoziste que nous trouvons la base épistémologique de notre conception positive du capitalisme. Commençons par résumer ces deux approches, pour ensuite souligner leurs points communs et les mérites qui font d'elles, à nos yeux, des fondations pertinentes pour la science sociale en général, et l'économie en particulier.

B. Le mimétisme du désir et de la violence

Selon l'anthropologie mimétique, l'être humain qui, contrairement à l'animal, ne dispose pas d'un instinct pour guider son désir, cherche dans le regard de ses semblables ce qui est bon pour lui, ce qui a de la valeur : chaque sujet désirant imite donc le désir d'un modèle pour orienter le sien, de sorte que son propre désir, médiatisé par le modèle,

---

[1] Michel Aglietta et André Orléan, *La violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982 ; Michel Aglietta et André Orléan (dir.), *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'Economie Financière / Centre de Recherches Epistémologiques Appliquées, 1995 ; Michel Aglietta et André Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998 ; Michel Aglietta et André Orléan, *La Monnaie : entre violence et confiance*, Paris Odile Jacob, 2002. Citons également André Orléan, article « Monnaie », *in* Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006 ; Bruno Théret (dir.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2007 ; et Michel Aglietta, en collaboration avec Pepita Ould Ahmed et Jean-François Ponsot, *La Monnaie entre dettes et souveraineté*, Paris, Odile Jacob, 2016.

[2] Karl Marx, *Le Capital*, livre premier, *in Œuvres I, Economie I*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963 (1867), p.598.

[3] André Orléan, Frédéric Lordon, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », *in* Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. D'une économie des affects à la puissance de la multitude*, Paris, Editions Amsterdam, 2008. Texte disponible sur *Revue du MAUSS permanente*, 29 avril 2007 [en ligne], http://www.journaldumauss.net/./?Genese-de-l-État-et-genese-de-la.

[4] Frédéric Lordon, *La société des affects*, Paris, Seuil, 2013.

se tourne vers le même objet dans une relation que Girard nomme le désir triangulaire[1]. Mais le sujet et son modèle désirent ainsi le même objet : ils deviennent rivaux. Chacun lit alors dans le désir de l'autre la confirmation que l'objet visé est bien désirable, de sorte que son propre désir s'exacerbe, amplifiant la rivalité. Le sujet risque de voir ses désirs perpétuellement frustrés par les autres, qui sont à la fois des modèles et des obstacles à ses désirs, de sorte que, dans cette optique, la dynamique propre du désir serait en elle-même génératrice de violence.

Or la violence procède à son tour du mimétisme : chaque individu est spontanément porté à rendre la violence qu'il subit dans un échange d'insultes, de coups, de tirs… Cette structure de réciprocité permet à la violence de s'autoalimenter dans un cercle vicieux qui peut très vite aboutir à une montée aux extrêmes. Au sein d'un groupe, la multiplication des rivalités dégénère rapidement en crise généralisée par contagion de la violence (pensons aux guerres civiles, ou aussi bien aux crises sans violence physique, mais qui atteignent un degré susceptible de déliter la cohésion d'un corps social, entreprise, association, parti politique, etc). Le mimétisme de la violence ne porte pas seulement sur le fait même d'être violent (de rendre les coups) mais aussi sur l'objet de la violence : de même que chacun fait sien l'objet du désir de l'autre, chacun fait également sien l'objet de la haine de l'autre. Le sujet dont le désir procède par imitation reste tout autant influencé par les autres dans l'orientation de sa violence, de sorte que, témoin d'une agression, il aura tendance à imiter tout geste de colère, se persuadant que toute personne désignée par le modèle comme coupable de sa souffrance est bel et bien haïssable.

Ce mécanisme destructeur du lien social porte paradoxalement en lui la possibilité de sa propre solution. En effet, si la crise mimétique qui détruit un corps social s'étend jusqu'à ce qu'au paroxysme, le processus mimétique lui-même s'avère susceptible de polariser la violence collective à force d'imitations individuelles : la violence qui détruisait le collectif peut alors devenir elle-même collective, communautaire, en s'abattant arbitrairement mais unanimement sur un même objet (individu ou groupe). Cette victime ultime, quoi qu'identique aux autres, sera unanimement perçue comme responsable de tous les maux de la communauté : ce sera dès lors un bouc émissaire, dont l'exclusion ou le lynchage sera à même d'apaiser la violence. C'est donc par la violence

[1] René Girard, *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

que la communauté se recrée dans un tel schéma – mais seulement provisoirement, amorçant en réalité un nouveau cycle de désir, rivalité et violence mimétique. A ceci près que le mécanisme violent fondateur de l'ordre social peut faire l'objet d'une institutionnalisation : c'est ainsi que nait l'institution religieuse selon René Girard[1], qui lit ce phénomène dans les structures fondamentales des mythes issus de diverses cultures. Notons d'ailleurs que l'étonnante portée heuristique de cette théorie a rencontré l'intérêt d'un archéologue de premier plan comme Ian Hodder, qui a fait appel à lui pour l'analyse du site anatolien de Çatal Höyük – l'un des plus grands établissements sédentaires du Néolithique proche-oriental, dont la naissance s'expliquerait davantage par des raisons religieuses qu'économiques.

Selon le modèle interprétatif du fait religieux mis au jour par René Girard, la victime mise à mort serait tout d'abord divinisée, puisqu'elle aurait permis la réconciliation du groupe selon un processus qui échappe aux acteurs (les individus agis par la violence mimétique seraient dupes du processus : ils croiraient véritablement que la victime était coupable de tous les maux) : ne comprenant pas l'origine de leur propre réconciliation, les individus y verraient un miracle qu'ils attribueraient à la victime (c'est là une forme de fétichisme, c'est-à-dire d'attribution à un objet ou à une personne des propriétés d'une structure ou d'un processus social). De là naîtrait la ritualisation du phénomène magique ou divin, c'est-à-dire l'imitation symbolique du lynchage originel par le sacrifice régulier d'un bouc émissaire (au départ une victime humaine, à laquelle serait symboliquement substituée une victime animale, puis des offrandes non vivantes). Cette ritualisation permettrait d'instaurer un ordre institutionnel (l'ordre du sacré) propre à canaliser la violence en orientant les désirs individuels vers des objets légitimes, et en bornant les modalités de la rivalité par des normes acceptées car perçues comme d'origine divine, transcendante.

Dans *La violence de la monnaie* (1982) et les autres ouvrages cités, Michel Aglietta et André Orléan proposent d'appliquer cette théorie anthropologique à l'économie, conçue dès lors comme un ensemble de rapports sociaux qui sont des formes institutionnelles variées du désir : le désir est en effet pensé comme le rapport humain fondamental[2], source simultanément de la violence et d'ordre social.

---

[1] René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.
[2] André Orléan et Michel Aglietta, *La violence de la monnaie, op. cit*., p. 34

Nous ne développerons pas ici les analyses extraordinairement riches que Michel Aglietta et André Orléan ont pu tirer d'une analyse girardienne de l'économie, et nous nous contenterons de renvoyer aux ouvrages cités. Mais le lecteur qui n'est pas familier de leurs travaux devinera sans peine tout ce qu'un tel modèle peut apporter à la compréhension des phénomènes économiques, qui fournissent autant de nouvelles confirmations de sa portée heuristique : le désir mimétique est évidemment au cœur de la publicité, de la production en série des biens de consommation (qui évite la rivalité pour un bien unique), des phénomènes de mode, de la consommation ostentatoire, ou encore des bulles financières. André Orléan consacre d'ailleurs la troisième partie de *L'Empire de la valeur* aux marchés financiers[1] dont il décrit la rationalité autoréférentielle, qui explique la violence des phénomènes mimétiques autoentretenus comme les bulles et les cracks. Surtout, comme nous l'avons dit, la monnaie elle-même procède d'un mécanisme mimétique : un billet de banque n'est pas désiré par les agents en tant qu'il leur serait utile par sa valeur d'usage, mais bien parce que chacun sait qu'il est désiré par tous. Cette unanimité du désir qui caractérise une communauté monétaire, et qui la dote d'un langage commun pour exprimer la valeur de toute marchandise (l'unité de compte), procède d'un mécanisme purement social, la polarisation mimétique, ou élection mimétique, qui fait d'un bien arbitraire investi de la confiance commune l'expression partagée de la valeur. Ce mécanisme est cependant fragile, susceptible d'être remis en cause de manière spectaculairement violente comme le révèlent les crises d'hyperinflation, car il n'est fondé que sur la confiance mimétique, sans aucun ancrage objectif dans une valeur naturelle préexistante.

C. La puissance de la multitude et l'affect commun

Dans un texte intitulé « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* »[2], Frédéric Lordon et André Orléan ont analysé la genèse

[1] « Finance de Marché », p. 259 à 354. Cela fait suite à des années de travaux sur les marchés financiers et la critique de l'hypothèse d'efficience, à la lumière de l'hypothèse mimétique et de l'économie des conventions. Voir par exemple André Orléan, « Les marchés financiers sont-ils rationnels ? », La recherche, n°364, mai 2003 ; ou encore André Orléan, « Efficience, finance comportementale et convention : une synthèse théorique », *in* Robert Boyer, Mario Dehove et Dominique Plihon (dir.), *Les Crises financières*, compléments A, rapport du Conseil d'analyse économique, octobre 2004.

[2] André Orléan, Frédéric Lordon, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », *in* Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. D'une économie des affects à la puissance de la multitude*, Paris, Editions Amsterdam, 2008. Texte disponible sur *Revue du*

conceptuelle de la monnaie dans la langue non plus girardienne, mais spinoziste, déjà mobilisée par Frédéric Lordon pour rendre compte du capitalisme[1]. L'auteur propose en effet depuis des années d'intégrer pleinement l'économie à une science sociale dont l'unité serait rebâtie sur le cadre conceptuel spinoziste. Dans ce cadre, l'individu est à considérer dans son essence comme un pur élan de puissance, un pur désir, une pure force d'auto-affirmation qui tend à se maintenir dans l'être et à maximiser sa propre puissance : le conatus. Mais le conatus est un désir intransitif, incapable de libre-arbitre : il ne se donne pas à lui-même ses propres objets de désirs, mais les reçoit entièrement des interactions avec d'autres puissances, interactions dont la trace en lui est un affect. L'orientation du conatus est le fruit des affects transmis par autrui à chaque rencontre (de même que lui-même, puissance d'affectation, laisse sa propre marque sur autrui à chaque rencontre), ou plutôt de la somme structurée de tous ces affects qui constituent la complexion affective propre à un individu. Cette dernière est appréhendée par le concept d'*ingenium*, renvoyant à l'ensemble des croyances, représentations, habitudes corporelles et autres dispositions à penser, à sentir et à agir d'une façon déterminée qui caractérise un individu : son *habitus*, dirait Bourdieu. Les affects modulent en outre l'intensité de la puissance du conatus : Spinoza distingue les affects tristes, qui diminuent la puissance d'agir, et les affects joyeux, qui l'augmentent.

Puissance et affect ne sont cependant pas les seuls concepts offerts par la philosophie spinoziste à la science sociale : par passage à l'échelle collective, on construit les concepts de puissance de la multitude (ou *potentia multitudinis*) et d'affect commun. La puissance de la multitude est la puissance d'un corps social, c'est-à-dire un ensemble de puissances individuelles soudées par un même affect : un affect commun à plusieurs conatus et qui les détermine à sentir, penser ou agir identiquement, c'est-à-dire, au fond, une institution. Les puissances individuelles peuvent en effet s'affronter ou au contraire se composer en une puissance supérieure : la logique arithmétique nous indique qu'un affect soutenu par un grand nombre de conatus déterminera plus puissamment le comportement de l'individu. Bien que la *potentia multitudinis* ne soit ultimement composée que de conatus individuels, il est pertinent de l'analyser comme la puissance

---

MAUSS permanente, 29 avril 2007 [en ligne], http://www.journaldumauss.net/./?Genese-de-l-État-et-genese-de-la.

[1] Voir par exemple Frédéric Lordon, *La Politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; Frédéric Lordon (dir.), *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008 ; Frédéric Lordon, *Capitalisme, Désir et Servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique Editions, 2010.

d'une entité collective puisque c'est bien ainsi qu'elle se manifeste aux individus, en tant qu'elle échappe à la puissance individuelle de chacun et s'impose comme extérieure à eux. C'est d'ailleurs ainsi qu'Emile Durkheim, sociologue justement attentif à la puissance des émotions collectives, du sentiment d'unisson à l'œuvre par exemple dans la religion, définit un fait social : il s'agit d'une norme extérieure à l'individu et qui s'impose à lui de manière contraignante, et qui, de ce fait, constitue l'objet d'une sociologie ouverte à la dimension holiste du social. Il ne s'agit pas bien sûr d'hypostasier la puissance de la multitude, puisqu'en dernière analyse celle-ci est le fruit d'interactions entre individus : les corps sociaux n'ont d'existence que *structurale* et non *substantielle*.

Nous aurons l'occasion de voir plus loin la fécondité de tels concepts spinozistes en économie et les difficultés qu'ils créent pour une philosophique normative supposant en principe une référence à une forme de liberté ne se réduisant pas à l'intellection de la nécessité. Contentons-nous de souligner qu'ils offrent un prisme de compréhension bien plus large que l'économie néoclassique. Pour ne prendre qu'un exemple, citons le phénomène empirique qui orienta justement Frédéric Lordon vers la théorie spinoziste : le cas des offres publiques d'échange (OPE) croisées amorcées en janvier 1999 entre la Société Générale, Paribas et la BNP. L'économiste souligne dans *La Politique du capital*[1] que ces pratiques ne se laissent pas interpréter comme une entreprise rationnelle de maximisation du profit, mais relèvent plutôt d'une lutte violente de maximisation de la puissance, du désir d'un corps social de persister dans son être et d'assujettir des puissances rivales. Les affects et leur dynamique agonistique ne sont donc pas étrangers à l'univers de la haute finance, pourtant supposé plongé dans les eaux glacées du calcul égoïste, régi par la rationalisation dépassionnée visant l'objectivité de la valeur dans une parfaite insensibilité à l'intérêt ou à l'opinion d'autrui. L'œuvre de Frédéric Lordon démontre à nos yeux parfaitement le fait que la puissance heuristique des concepts spinoziste dépasse de très loin celle de l'économie dite orthodoxe. Mais nous sommes ici dans un travail de philosophie normative, qui se situe en outre dans une approche de type kantien : n'y a-t-il pas ici une incompatibilité radicale ? Frédéric Lordon affirme construire l'appareil conceptuel d'une « science sociale spinoziste », qui n'exige nullement, pour convaincre de sa pertinence, une adhésion à la métaphysique de Spinoza (à laquelle lui-même semble néanmoins souscrire) : les attributs de Dieu ne relèvent en

[1] Frédéric Lordon, *La politique du capital*, *op. cit.*

effet pas du champ de compétence de la science sociale, qui peut selon l'auteur opérer la « troncature » complète de l'ontologie spinoziste (laquelle exclue, comme on sait, toute forme de libre-arbitre)[1]. Mais il nous faut approfondir les raisons pour lesquelles l'approche spinoziste est, comme la girardienne, pertinente pour les sciences sociales, et la question de leur compatibilité avec un cadre d'analyse normative.

II. Les trois axiomes de la science sociale girardo-spinoziste et leur contrepartie normative

Le cadre conceptuel proposé par René Girard dans son analyse du désir et de la violence mimétiques, et celui proposé par Spinoza dans sa théorie de la puissance de la multitude et des affects communs, nous semblent avoir en commun trois points qui nous paraissent des partis-pris épistémologiques essentiels : l'axiome d'hétéronomie du désir (soit le déterminisme social), la capacité à penser le fait institutionnel (l'émergence de structures collectives), et enfin ce que nous nommerons l'historicité du modèle, c'est-à-dire sa capacité à rendre compte à la fois de l'ordre social et de sa crise.

A. L'hétéronomie du désir : une question de point de vue

Remarquons d'abord que penser un sujet mimétique imitant le désir d'un modèle revient à supposer que le désir est socialement déterminé : il n'y a pas de sujet souverain, maître de son propre désir – ce que René Girard nomme le « mensonge romantique ». De même, chez Spinoza, le libre arbitre n'est qu'une illusion : le conatus est un pur élan de désir intransitif qui ne reçoit ses objets que de son affectation par d'autres puissances : dans la *Lettre à Schuler*, Spinoza affirme que « tout objet singulier, en effet, est nécessairement déterminé par quelque cause extérieure à exister et à agir selon une loi précise et déterminée » – y compris l'homme, que l'auteur compare à une pierre, déterminée par une cause externe à se mouvoir, mais qui, dotée de conscience après avoir reçu l'impulsion qui l'a mise en mouvement, croirait se mouvoir en vertu de sa liberté : « Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui

[1] Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, p. 77.

les déterminent. »[1] L'homme n'est pas « un empire dans un empire » mais suit les lois de la Nature (*Ethique*, livre III, préface).

Nous pouvons donc dégager un premier point commun aux approches girardienne et spinoziste : l'idée d'*hétéronomie du désir*. Plus précisément, le désir de chaque individu reçoit sa norme des autres, des individus avec qui il interagit, donc des groupes auquel il appartient. Nous voyons là l'axiome de toute science sociale, qui cherche non pas à dire ce que le monde devrait être (comme le fait la philosophie normative) mais à expliquer pourquoi il est tel qu'il est, et plus précisément, ici, à expliquer le social par le social plutôt que par des causes – qu'elles soient naturelles (le fonctionnement du cerveau), psychanalytiques (l'inconscient) ou métaphysiques (la liberté ou l'action divine). Ce qui intéresse le chercheur en science sociale, c'est la trajectoire sociale d'un individu, considérée en tant qu'elle détermine son être et explique ses représentations et ses pratiques. Mais ce parti-pris déterministe pour l'analyse positive n'est-il pas en contradiction avec le présupposé de la liberté qui fonde l'approche normative, en l'occurrence kantienne, dans laquelle nous nous inscrirons dans la suite de ce travail ? Cette antinomie se résout en réalité, à nos yeux, par la théorie kantienne des points de vue, telle qu'Alain Renaut l'expose, à la suite d'Alexis Philonenko, dans *Kant aujourd'hui*[2].

Dans la perspective de la philosophie critique, le sujet est marqué par sa propre finitude radicale (sa représentation ne saurait épuiser le monde qu'il a à penser) : un examen critique de la structure de sa propre raison lui impose donc de distinguer dans ses jugements deux points de vue finis qui ne peuvent se substituer l'un à l'autre, le point de vue théorique (celui de la connaissance) et le point de vue pratique (celui de l'action). Le point de vue pratique, qui permet de connaitre nos devoirs, ne peut que postuler la liberté, sans laquelle tout discours normatif perd son sens : un discours moral ou politique sur le devoir-être s'adresse en effet au libre-arbitre du sujet, et doit donc méthodologiquement

[1] Baruch Spinoza, *Lettre à Schuller* (1674), lettre LVIII, trad. Appuhn, *in Œuvres*, vol. IV, GF Flammarion, 1966. On retrouve dans *L'Ethique* (rédigée de 1661 et 1675 et publiée en 1677) cette même idée, selon laquelle la conscience ne prouve pas la liberté, qui n'est qu'une illusion due aux limites d'une conscience ignorante de ses déterminations affectives : « Les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés ; et, en outre, que les décrets de l'Âme ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes et varient en conséquence selon la disposition variable du Corps. Chacun, en effet, gouverne tout suivant son affection » (*Ethique*, trad. Appuhn, Paris, Flammarion, 2002, livre III, proposition II, scolie).

[2] Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, en particulier p.374 à 381.

recourir au postulat de la liberté qui est la condition de possibilité de l'action morale – ou plus exactement de sa pensabilité. Soulignons qu'il s'agit d'un postulat et non d'une thèse métaphysique.

La liberté du sujet est donc transcendantale pour le point de vue de l'action : c'est pourquoi l'appareil conceptuel spinoziste ou girardien devra être délaissé dans ce domaine, lui que ne pense que le déterminisme. Cependant, faire de la science sociale ne relève pas de ce registre : c'est bien sûr envisager le monde du point de vue théorique, comme un ensemble de phénomènes déterminés, dont il s'agit justement de mettre au jour les déterminations pour faire progresser la connaissance. Le point de vue de la science sociale doit nécessairement poser l'axiome du déterminisme, et donc exclure le libre-arbitre de son discours, pour aller toujours plus loin dans la mise au jour des déterminations[1].

En effet, dès lors que le chercheur explique un phénomène social par référence à la liberté, il cesse de produire de la connaissance : il sort de la science pour entrer dans la métaphysique ou la philosophie normative. Pour autant, ce discours n'est pas exclusif : il faut bien comprendre que le point de vue théorique n'est lui-même qu'un point de vue, une perspective possible, qui n'exclut pas la possibilité de recourir par ailleurs au point de vue pratique, nécessaire à l'action (en particulier, pour ce qui relève de notre recherche, à l'action politique). Prétendre que la liberté n'existe pas, c'est aussi sortir du discours de la science pour entrer dans celui la métaphysique – ce que fait légitimement Spinoza en tant que philosophe, même si nous ne partageons pas sa vision sur ce plan, mais ce qui ne peut être fait *en tant que scientifique* : le chercheur ne fait qu'ignorer l'hypothèse de

[1] Nous nous écartons ici de la position d'Alain Renaut, qui considère que les sciences sociales se distinguent des sciences naturelles par le fait qu'elles visent le sens des actions humaines dans une démarche non seulement explicative mais aussi compréhensive, qui ne peut se passer de l'hypothèse de la liberté : si nous admettons entièrement la spécificité d'une démarche compréhensive, qui reconstitue le sens que les agents donnent à leurs actions, leurs représentations du monde social, il nous semble que ces représentations doivent tout de même être considérées *par le chercheur en sciences sociales* comme si elles étaient socialement déterminées (sans quoi son discours se confond avec celui du philosophe normatif ou métaphysicien). Cependant, la question de l'articulation entre conscience et déterminisme engage une discussion sur l'usage raisonnable de l'idée de finalité, d'intentionnalité et de liberté qui excède le cadre de notre recherche. Contentons-nous ici de mentionner que si le recours aux concepts de conatus et de désir mimétique suppose l'idée d'une visée consciente dont le point de vue mécanique ne suffit pas à restituer le sens, cela ne demande pas de recourir à l'idée de liberté comme réalité nouménale ni même comme simple postulat du jugement normatif : il suffit pour s'en convaincre de penser à un animal poursuivant consciemment un but (un chien allant solliciter son maître en vue d'une promenade, par exemple) pour se représenter un comportement finalisé et conscient, qui n'évoque pourtant pas en nous l'idée de liberté, mais de déterminisme instinctif et de dressage(de sorte qu'on ne juge pas un chien).

liberté, qu'il ne peut ni confirmer ni invalider, puisqu'elle échappe au monde phénoménal, donc à son champ de compétence.

C'est d'ailleurs une réflexion analogue (quoique dépourvue de la référence à la théorie kantienne des points de vue) qui conduit Frédéric Lordon à considérer que « l'adossement explicite à la philosophie spinoziste a pour effet que la requalification du conatus en postulat, à l'usage des sciences sociales »[1]. Dès lors, « le conatus est extrait de sa matrice ontologique, et celle-ci tenue à l'écart » (*ibid.*), l'auteur précisant qu'elle « pourrait en principe être convoquée à tout instant si on le voulait. À ceci près que, dans le jeu de langage propre aux sciences sociales, on ne le veut pas. » Cela confère un « statut théorique ambivalent du *conatus*, produit de l'ordre démonstratif, dérivé apodictiquement des fondements de l'ontologie de la puissance (divine), mais également susceptible, par une sorte de troncature délibérée, d'être considéré du point de vue des sciences sociales, qui n'ont constitutivement que faire d'une métaphysique, comme un postulat, une Grande Hypothèse, à la manière par exemple de l'*homo rationalis* de la science économique ou de l'*homo donator* cher au MAUSS » (*op. cit.*, p. 77). De même, selon nous, le discours des sciences sociales n'a que faire du discours normatif propre à la philosophie pratique (et non métaphysique), et dont la cohérence propre repose nécessairement sur le postulat de la liberté.

Cela ne disqualifie pourtant pas la légitimité d'une telle approche dans l'ordre qui est le sien. Bien des discours tendent pourtant à disqualifier le point de vue de l'action au nom de celui de la connaissance, y compris chez les responsables politiques au plus haut niveau de l'État : c'est typiquement ce que fait Margareth Thatcher en affirmant « *there is no alternative* ». Mais, à l'inverse, d'autres discours disqualifient le point de vue théorique au nom du point de vue pratique : pensons cette fois à un Premier Ministre français, Manuel Valls, pour qui « il ne peut y avoir aucune explication qui vaille. Car expliquer, c'est déjà vouloir un peu excuser. »[2] On peut également penser aux appels à

[1] Frédéric Lordon, *La société des affects*, *op. cit.*, p. 70.

[2] Le 9 janvier 2016, lors d'un hommage aux victimes de l'attaque de l'Hyper Cacher (source : Jean-Baptiste de Montvalon, « "Expliquer, c'est déjà vouloir un peu excuser" : la cinglante réponse des chercheurs à Manuel Valls », *Le Monde*, le 2 mars 2016, https://www.lemonde.fr/societe/article/2016/03/03/terrorisme-la-cinglante-reponse-des-sciences-sociales-a-manuel-valls_4875959_3224.html, mis à jour le 4 mars 2016, consulté le 4 mars 2019). Le 26 novembre 2015, deux semaines après les attaques du 13 novembre, le premier ministre avait déclaré au Sénat, en réponse à une question du sénateur Christian Favier : « J'en ai assez de ceux qui cherchent en permanence des excuses ou des explications culturelles ou sociologiques à ce qui s'est passé ». Le 21 mars 2016, en ouverture de la deuxième « Instance de dialogue avec l'islam de France », Manuel Valls adoucit son propos, tout en maintenant que « les terroristes sont responsables de

vocation unanimiste dénonçant tel ou tel méfait sans s'interroger sur ses causes par crainte d'un dissensus sur l'analyse positive du phénomène décrié, mais s'enfermant par-là dans une posture morale, ou moraliste, vouée à être sans effets[1]. Les sociologues répondant à Manuel Valls semblent, eux, adhérer à l'idée de deux points de vue distincts et complémentaires, celui de la science et celui de l'action politique ou judiciaire, qui leur paraissent d'ailleurs complémentaires :

> « Si chercher à expliquer tel ou tel phénomène permet généralement de le comprendre, le processus d'explication ne présage en rien de ce qui relève d'un autre enjeu : juger, et donc condamner ou excuser. Surtout, la recherche d'explications est indispensable à l'action, qu'elle soit politique, économique ou encore militaire. »[2]

Nous partageons entièrement cette approche, que nous expliquons philosophiquement par la juxtaposition de deux points de vue parallèles, celui de la connaissance et celui de l'action.

L'unité de ces deux points de vue, recherchée par la raison elle-même pour assurer la cohérence du sens qu'elle produit dans ces deux registres, ne peut être pensée que sur le mode métaphysique-critique d'une Idée régulatrice et non constitutive (c'est-à-dire un horizon de sens et non une certitude), car l'être humain n'étant pas infini, tout puissant sur le monde qu'il pense, sa représentation de l'être et celle du devoir-être ne peuvent se confondre ni procéder l'une de l'autre. Pris isolément, aucun des deux points de vue ne vaut prise de position métaphysique et ne prétend épuiser à lui-seul le champ des discours pertinents : ce n'est que méthodologiquement, axiomatiquement, que le point de vue de la connaissance délaisse l'hypothèse du libre-arbitre ; ce n'est en aucun cas pour la réfuter son existence – comment la science le pourrait-elle, elle qui a pour objet le monde

---

leurs actes, ils n'ont pas de circonstances atténuantes, ce sont des individus libres, qui avaient le choix. Sinon ça veut dire que tout jeune qui est en difficulté, qui se cherche, pourrait basculer dans le terrorisme, ce serait totalement inacceptable comme explication » (Louis Nadau, « "Expliquer la radicalisation, c'est excuser" : Valls change de version », Le Figaro, le 21/03/2016, http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/citations/2016/03/21/25002-20160321ARTFIG00243-expliquer-la-radicalisation-c-est-excuser-valls-change-de-version.php, consulté le 4/03/2019).

[1] Voir Frédéric Lordon, « Appels sans suite (1) – Le climat et (2) Migrants et salariés », Le pompe à phynance (blog du Monde diplomatique), 12 et 17 octobre 2018, https://blog.mondediplo.net/appels-sans-suite-1, https://blog.mondediplo.net/appels-sans-suite-2.

[2] Le 14 décembre 2015, les présidents de l'Association Française de Sociologie (AFS) et de l'Association des sociologues enseignant-e-s du supérieur (ASES) font paraît en réponse à Manuel Valls une tribune dans *Le Monde* intitulée « La sociologie, ce n'est pas la culture de l'excuse ! » (Frédéric Lebaron, Fanny Jedlicki et Laurent Willemez, https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/14/la-sociologie-ce-n-est-pas-la-culture-de-l-excuse_4831649_3232.html, mis à jour le 3 mars 2016, consulté le 4/03/2019).

phénoménal, quand la liberté, si elle existe, est d'ordre nouménale ? Mais de même, le point de vue de l'action ne cherche pas à démontrer la liberté : il la postule comme condition de sens du discours normatif, sans lui conférer un statut métaphysique épais.

Notons pour finir qu'il existe beaucoup de confusion sur cette question épistémologique pourtant fondamentale, non seulement dans le champ politique, ainsi qu'on l'a vu, mais au sein même du champ académique, les chercheurs en sciences sociales n'étant pas toujours sur cette ligne : les économistes néoclassiques réfutent souvent le point de vue du déterminisme au nom d'un axiome de liberté (les préférences, dites exogènes, des agents étant alors interprétées comme le fruit non d'une détermination sociale, mais d'une souveraineté du sujet sur ses propres désirs), tout comme certains sociologues (Raymond Boudon, François Dubet, ou encore Emmanuel Todd, après Raymond Aron) qui tiennent toujours à ménager une place pour la liberté dans leurs analyses pourtant positives. A l'inverse, Frédéric Lordon invalide parfois l'hypothèse de la liberté au nom de son parti-pris spinoziste, et ramène toute analyse aux déterminismes sociaux, y compris à propos de ses propres propositions normatives (ce qui le conduit à se débattre dans les contradictions d'un raisonnement qui s'auto-invalide, comme les auteurs marxistes). Ces deux discours, qui maintiennent la liberté dans l'analyse positive ou l'excluent de l'analyse normative, sortent selon nous de leurs domaines respectifs (la science sociale et la philosophie politique) et relèvent de la spéculation métaphysique.

B. Le fait institutionnel : l'émergence de structures collectives entre individualisme et holisme méthodologique

Le deuxième point commun aux approches girardienne et spinoziste qui mérite à nos yeux d'être souligné est la capacité à penser le fait institutionnel, c'est à dire l'émergence de rapports sociaux irréductiblement collectifs, à partir d'interactions individuelles. Chez René Girard, la polarisation mimétique crée un unanimisme arbitraire qui n'est pas le fruit de la volonté d'un agent particulier mais une création proprement collective qui s'impose à chaque agent : les individus collectivement apaisés par leur communion dans le lynchage d'un bouc émissaire sont dupes de la violence mimétique qui leur fait croire que celui-ci était coupable de tous leurs maux, même si aucun n'a véritablement eu à pâtir véritablement de la malheureuse victime. Michel Aglietta et André Orléan ont pu montrer qu'un mécanisme collectif tout aussi arbitraire était

également à l'œuvre dans l'élection monétaire, comme on l'a dit, mais aussi dans la construction mimétique de la valeur des titres sur les marchés financiers : la chute brutale des cours en cas d'éclatement d'une bulle spéculative n'est dans l'intérêt d'aucun des acteurs du marché puisque tous voient ainsi leur patrimoine déprécié[1], mais elle n'en est pas moins irrésistible, car chacun, ayant intérêt à vendre avant que la chute ne s'accentue, l'entretient du même coup ! Nous sommes bien ici face à une dynamique proprement collective, qui n'est pas directement déductible des préférences individuelles des agents. De même, chez Spinoza, les puissances individuelles peuvent interagir selon deux modalités : l'affrontement ou la composition de puissance, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la constitution d'une puissance collective, capable d'instituer des affects communs. Cette puissance de la multitude englobe et dépasse le conatus individuel dont elle tire une part d'elle-même, mais qu'elle tient aussi sous son *imperium* – ce qui n'exclut pas la *capture* de cette puissance collective par un conatus individuel, par exemple quand un individu, devenant dirigeant d'un État, accède au contrôle de la puissance publique.

Les concepts spinozistes et girardiens permettent donc de penser le rapport de l'individu à la *totalité sociale* du groupe qui le détermine : la monnaie est par exemple cette institution strictement collective présente dans chaque transaction bilatérale, et dont le transfert confère à l'échange interindividuel une validité sociale globale au sein d'une communauté monétaire. Une telle science sociale échappe donc aux limites de l'individualisme méthodologique strict, qui s'avère justement incapable de rendre compte de l'existence de la monnaie, comme nous l'avons montré à la suite d'autres auteurs dans notre thèse d'économie[2], et donc de rendre compte de l'ordre marchand et, *a fortiori*, capitaliste. Mais comme nous l'avions souligné, les entités collectives, les corps sociaux, ne sont pas pensés comme une réalité d'ordre substantielle, mais structurale. Le dépassement de l'individualisme méthodologique s'opère donc non pas par un holisme naïf qui essentialiserait les entités collectives perçues par les acteurs du monde social, mais bien davantage par un interactionnisme ouvert aux effets holistes, aux rétroactions, c'est-à-dire aux effets d'extériorité que produisent sur les agents leurs propres interactions : ce que Friedrich von Hayek ou la théorie des systèmes nomment les effets

[1] Du moins sur marché des titres : il existe sur d'autres marchés des produits dérivés assurantiels qui permettent de spéculer à la baisse sur le sous-jacent, de sorte que leurs souscripteurs ont intérêt à ce que les cours chutent.
[2] Augustin Sersiron, *Monnaie et dette*, *op. cit.*, p. 11 à 17.

émergents. C'est la force collective du groupe, le pouvoir de normalisation de toute institution, qui est ici mis en avant, ce qui rapproche la science sociale spinoziste ou girardienne de la sociologie durkheimienne, ouverte à « l'autorité morale » de la société et au fait que « le groupe pense, sent, agit tout autrement que ne feraient ses membres s'ils étaient isolés »[1].

La prise en compte de ces mécanismes sociaux strictement collectifs, institutionnels, par le point de vue théorique du chercheur en science sociale est un choix épistémologique absolument fondamental, qui emporte de grandes conséquences au point de vue pratique pour le philosophe politique. En effet, en montrant que tout ne se réduit pas aux choix librement posés par des individus souverains (comme l'affirme par exemple Margareth Thatcher : « *there is no such thing as society* »), mais que le monde social, et en particulier économique, est aussi affaire de structures sociales, cette approche institutionnaliste ouvre la possibilité de penser un régime économique comme un ensemble d'institutions et pas seulement une agrégation de comportements individuels. Il y a dès lors une contrepartie normative à la théorie positive des institutions : pour les tenants d'une telle approche institutionnaliste au point de vue théorique, le capitalisme apparaitra, au point de vue pratique, comme le fruit d'un choix politique, relevant d'une responsabilité collective, et non d'une multiplicité de choix individuels relevant de l'éthique. Nous développerons dans un prochain chapitre une conception normative des institutions, en examinant le sens de cette notion d'un point de vue juridique, à travers le concept de droit positif pur. Contentons-nous à ce stade de remarquer qu'une théorie des institutions est une condition de possibilité de toute réflexion en termes de *régime* économique – comme d'ailleurs de régime politique.

Après la double rupture, avec les théories substantielles de la valeur d'une part, et la réduction contractualiste de la société civile d'autre part, qu'opère l'approche institutionnaliste de l'économie, le capitalisme apparait non plus comme un ordre naturel hors de portée d'une maîtrise humaine, mais comme une construction sociale sur laquelle il est possible d'agir historiquement – et même d'agir librement (donc d'agir véritablement) dès lors que l'on admet le point de vue de la liberté appliqué au souverain. Cela ne veut pas dire pour autant que tout est affaire de choix politique, et que l'État est

[1] Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1993, p.101-103. Voir l'analyse d'André Orléan dans la section « Durkheim : une conception unidisciplinaire de la valeur » de *L'Empire de la valeur*, *op. cit.*, p.223 à 229.

tout puissant en matière économique, pouvant décréter l'ordre marchand qu'il souhaite et le voir advenir de manière performative. Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce chapitre, en essayant de préciser jusqu'où et comment le positif peut prétendre limiter le normatif – ce qui cependant demande de traiter au préalable une autre question : celle de la violence, de la crise, de l'historicité des institutions.

C. L'historicité : penser l'ordre et la crise

Le troisième point commun aux approches girardienne et spinoziste que nous voulons mettre en avant, parce qu'il constitue à nos yeux un trait indispensable à la science sociale, est la capacité de ces deux modèles à rendre compte de la violence aussi bien que des rapports sociaux pacifiés, de l'ordre social aussi bien que des crises – ce dont est parfaitement incapable la théorie néoclassique qui modélise une économie toujours à l'équilibre, affectée au pire par des chocs dits exogènes, mais ce qui peut également faire défaut à d'autres approches, comme le structuralisme. En un mot, cette grande force des modèles auxquels nous nous référons est la capacité à penser *l'historicité* du social.

Chez René Girard, la solution pacificatrice que le lynchage d'un bouc émissaire offre à une société en pleine crise mimétique est toujours provisoire : le mimétisme du désir engendre toujours de nouveau de la rivalité, donc de la violence mimétique, jusqu'à ce que celle-ci se généralise et trouve un nouvel exutoire. Le social est donc pensé par René Girard sur le modèle du *cycle* mimétique. De même, chez Spinoza, la puissance de la multitude fédère les puissances individuelles, mais jamais définitivement : c'est le concept de *sédition* qui, dans ce modèle, permet de rendre compte de la fragmentation de l'affect commun qui permet à la *potentia multitudinis* de tenir sous son *imperium* les puissances qui la composent. La sédition s'explique toujours, chez Spinoza, *more geometrico*, par le calcul de la balance affective qui détermine chaque conatus à se plier aux réquisits de l'institution, participant donc de la composition de puissance, ou au contraire à faire sécession, à entrer dans la logique de l'affrontement de puissance. L'entrée en sédition peut être déterminée par un affect marginal : ainsi, la hausse de quelques centimes de la taxe sur le litre de carburant fut dans le cas du mouvement des « Gilets jaunes » l'étincelle qui mit le feu aux poudres d'une mobilisation massive et durable aux revendications bien plus larges que le motif initial – révélant donc la longue accumulation préalable, jusque-là invisible, d'affects tristes réduisant le pouvoir d'agir,

notamment bien sûr par le pouvoir d'achat, des populations concernées, au point, ultimement, de les déterminer à un affrontement très fort avec la puissance souveraine, dont la capture leur semble avoir été opérée par une oligarchie.

La capacité à penser la dimension agonistique du social est fondamentale, notamment en économie : les rapports économiques ne doivent pas être conçus comme purement apaisés, dépassionnés et rationnels, comme tente de le faire l'économie néoclassique ; ils sont au contraire porteurs d'une véritable violence sociale, y compris dans les pays développés, notamment en période de crise, comme en témoigne le fait que le chômage tue dix à quatorze mille personnes par an en France[1]. Prenons le temps de développer quelques arguments en faveur de cette conception affective, passionnelle, des phénomènes économiques, conception malheureusement minoritaire, mais qui souligne l'importance des enjeux que nous avons à traiter dans cette recherche : être capable de penser, avec Girard et Spinoza, les crises et ses effets concrets sur les personnes touchées, offre bien sûr une motivation passionnelle à y trouver des réponses. La violence économique, subie notamment sous la forme du chômage, affecte les individus jusqu'à les pousser parfois au suicide : une étude publiée en 2014 par l'Université d'Oxford et la *London School of Hygiene and Tropical Medicine* a par exemple montré que les taux de suicide avaient augmenté de façon significative en Europe, au Canada et aux États-Unis entre 2008 et 2010, avec près de 10 000 cas supplémentaires très probablement liés à la récession[2]. Au-delà du seul suicide, on sait que les effets du chômage sont très significatifs sur la santé et la mortalité : un homme au chômage a un risque annuel de décès environ trois fois plus élevé qu'un actif occupé du même âge[3]. L'impact de la pauvreté sur la santé notamment mentale est également bien connu : la proportion de personnes en souffrance psychique marquée est de 9% pour la classe sociale la moins

[1] Selon le rapport de l'association Solidarités Nouvelles contre le Chômage, « les rares études concernant de grandes populations de chercheurs d'emploi mettent en évidence les effets négatifs du chômage sur plusieurs aspects de la santé somatique et psychique. Ainsi, on observe une surmortalité des chercheurs d'emploi avec 10 000 à 14 000 décès "imputables" chaque année au chômage [Pierre Meneton *et al*., « Unemployment is associated with high cardiovascular event rate and increased all-cause mortality in middle-aged socially privileged individuals *», Int Arch Occup Environ Health* n°88 (août 2015), p. 707 à 716]. Cette surmortalité parait liée à des maladies, notamment à des pathologies cardiovasculaires plus fréquentes chez les chercheurs d'emploi, aux conséquences de comportements addictifs apparus après la perte d'emploi ou à des suicides. » (*La santé des chercheurs d'emploi, enjeu de santé publique,* Rapport SNC 2018 sur l'emploi et le chômage et ses impacts, p.7).

[2] Adrian O'Dowd, « Economic recession may have caused 10 000 extra suicides », *The British Journal of Psychiatry*, 12 juin 2014.

[3] Bernard Gomel, « La Santé des chômeurs, un enjeu social », *Santé et Travail*, n°73, janvier 2011.

vulnérable socialement, mais de 41% pour la classe la plus vulnérable – proportion qui monte même à 69% chez les personnes en demande d'aide auprès du Secours Populaire[1]. Or le score de souffrance psychique est bien entendu très fortement corrélé au risque suicidaire : 50% des personnes en situation précaire avérée ont déjà pensé, même vaguement, au suicide, contre 21% dans la population générale ; 33% l'ont envisagé sérieusement contre 9% ; et 15% ont été hospitalisés à la suite d'une tentative contre seulement 3% dans la population générale, soit cinq fois plus de risque. On comprend donc qu'une récession économique, génératrice de chômage, de pauvreté et de précarité, produise des suicides.

Au-delà des crises, certains articles pointent explicitement le lien entre l'augmentation du nombre de suicides et les politiques d'austérité imposées aux finances publiques, par exemple en Grèce, où le pic de suicides sur une période de dix ans est atteint en 2012[2], pendant la crise des dettes souveraines. Selon les auteurs de l'article, l'adoption de nouvelles mesures d'austérité en juin 2011 a marqué le début d'une augmentation significative, abrupte et soutenue du nombre de suicides mensuels (+35,7%) après une hausse déjà marquée chez les hommes lors de l'entrée en récession en octobre 2008 (+13,1%), alors que la prospérité associée au lancement de l'euro en Grèce en janvier 2002 avait marqué une baisse abrupte mais temporaire du nombre de suicides chez les hommes (-7,1%). En termes spinozistes, on peut donc considérer qu'au-delà de leurs effets budgétaires, les politiques d'austérité se traduisent pour les populations, comme les crises, par une cure d'affects tristes qui réduisent la puissance d'agir, la puissance d'être du conatus individuel affecté, parfois jusqu'à la mort. D'un point de vue girardien, on relèvera que le suicide présente également une forte dimension mimétique dans le passage à l'acte, dont on trouve une illustration dans la même étude : les suicides d'hommes en Grèce ont connu en avril 2012 une autre augmentation abrupte (+29,7%) mais cette fois temporaire, à la suite d'un suicide public – commis en réponse à des conditions d'austérité.

Arrêtons là cette brève exploration de la dimension violente des affects économiques, qui nous aura rappelé l'importance des enjeux sous-jacents à notre

[1] Michel Debout, *Tout doit disparaître*, Paris, Editions Narratives, 2009.
[2] Charles Branas, Manolis Michalodimitrakis, John Tzougas, Elena Kraniot, Pavlos Theodorakis, Brendan Carr, Douglas Wiebe, « The impact of economic austerity and prosperity events on suicide in Greece: a 30-year interrupted time-series analysis », *BMJ Open*, février 2015.

recherche, et soulignons à présent que cette violence subie par les individus peut aussi se retourner contre les institutions. C'est bien sûr le cas dans les mouvements sociaux, mais également dans des phénomènes plus strictement économiques, comme une crise d'hyperinflation, au cours de laquelle les agents réagissent à la perte de pouvoir d'achat (initialement causée par une surémission monétaire) par une hausse des prix de vente de leur production qui, entretenant le phénomène, débouche sur un emballement frénétique n'ayant plus de rapport avec le rythme de création monétaire, une spirale mimétique de défiance généralisée envers l'institution monétaire. Sur les marchés financiers, le gonflement puis l'éclatement d'une bulle financière suit les mêmes mécanismes de retournement du désir mimétique en violence mimétique, le passage d'une spirale auto-entretenue d'affects joyeux augmentant la puissance financière de chaque détenteur de titre par la réévaluation de son patrimoine à une spirale auto-entretenue d'affects tristes détruisant cette puissance.

Quelle leçon en tirer pour notre recherche normative ? Nous en voyons deux.

1) Tout d'abord, que le pouvoir instituant, ou constituant, c'est-à-dire le pouvoir souverain, n'est jamais tout puissant, capable de créer n'importe quelle institution, de lui donner n'importe quelle forme et de la maintenir quelles que soient les circonstances. Les institutions sont par nature toujours susceptibles d'entrer en crise voire de s'effondrer sous l'effet des séditions, de la violence mimétique. Le pouvoir souverain qui les institue doit donc toujours travailler à construire, et à sans cesse reconstruire, la confiance qui les sous-tend, et qui sera toujours remise en cause. D'où la nécessité de trouver les formes d'expression politique des indépassables antagonismes sociaux (liés à la pluralité des valeurs et des intérêts), de réguler l'économie, voire de modifier périodiquement la forme des institutions – tel est justement l'objectif pratique auquel ce travail veut contribuer.

2) Ensuite, inversement, les modèles girardien et spinoziste nous enseignent que la crise est elle-même toujours susceptible de porter en elle sa propre solution, dans la mesure où la mécanique sociale qui l'a générée peut amener d'elle-même à son dépassement : de même que l'on ne peut espérer fonder des institutions définitives et immuables à l'abri de toute crise, de même on ne peut espérer qu'une crise finale emporte définitivement toutes les institutions. La violence et les crises sont endogènes au monde social, mais l'ordre et l'émergence d'institutions le sont tout autant : c'est la force de Girard et de Spinoza que de savoir rendre compte *des deux* dans un appareil conceptuel

unifié et cohérent – plutôt que d'expliquer toujours les crises par des chocs exogènes, par exemple les crises économiques par des facteurs naturels (aléas climatiques, etc.) ou par des interventions illégitimes du pouvoir politique, ou à l'inverse d'expliquer toute institution non pas d'abord par le jeu immanent du champ social dans lequel elle s'inscrit mais toujours par la seule intervention transcendante de l'État, entité dont on ne sait d'ailleurs expliquer l'émergence sur une telle base épistémologique. Il faut donc tenir compte du fait institutionnel, qui ne peut être enterré à long terme. Cette conviction nous sépare des philosophies anarchistes, horizontalistes, appelant à la dissolution de toute institution, comme la doctrine destituante du Comité invisible dans la lignée des travaux de Giorgio Agamben ou de Julien Coupat – on y reviendra. Les formes institutionnelles entrent en crise régulièrement, mais le principe institutionnel demeure : il est l'horizon indépassable de toute crise, qui ne peut reconfigurer que les formes.

III. Intégrer l'enseignement de l'histoire sur les institutions pour borner la réflexion normative

Nous avons fait de l'historicité un axiome anthropologique fondamental pour le point de vue pratique, mais comment tirer, concrètement, les leçons de l'histoire pour la philosophie politique ? Il s'agit de discerner les limites du possible, pour y inscrire un discours sur le souhaitable. Mais une telle articulation n'est pas évidente. L'analyse positive nous montre par exemple, nous l'avons dit, que les institutions doivent être adaptées à l'état des forces sociales qui sont toujours susceptibles, dans le cas contraire, de les renverser : cette idée appelle de plus longs développements, car il ne suffit pas de distinguer le point de vue positif du point de vue normatif. Comme nous allons le voir, il s'agira de déterminer non pas un domaine de la liberté et un domaine du déterminisme, mais un domaine souverain, qui relève *de facto* du pouvoir instituant de l'État, et un domaine civil, qui échappe à la puissance publique et lui impose des limites de fait (auxquelles pourra s'ajouter, sur le plan normatif, une autolimitation de droit). Par l'identification de ce domaine souverain, dont le statut sera à définir, il s'agit donc d'échapper tant au fantasme utopique (et par ailleurs condamnable en pratique) d'un État tout-puissant, qu'au fantasme inverse d'un renversement complet et définitif de toute institution – utopie qui ne peut constituer un horizon politique crédible, puisque la crise contient comme on l'a dit les conditions de son autodépassement institutionnel.

A. Apprécier par la réflexion historique les limites du pouvoir souverain sur les institutions et les comportements

1. L'espoir de coïncidence entre le souhaitable et le possible

Nous avons dit la nécessité historique de réformer (ou re-former) périodiquement les institutions. Mais le souverain doit-il les modifier pour les adapter aux évolutions du monde social, ou pour les rendre plus juste ? S'agit-il de rendre les institutions plus conformes aux réquisits d'une détermination positivement constatée, ou aux exigences normatives de la raison ? L'objet de notre recherche est bien sûr d'ordre normatif, mais qu'est-ce qui garantit que cet objectif sera compatible avec les contraintes du déterminisme social ?

Pour la philosophie politique de type kantien qui est la nôtre, l'espoir réside dans le fait que les conditions sociales du maintien des institutions coïncide avec les conditions normatives de leur justice : s'il ne nous est pas permis de connaître avec certitude la possibilité d'une telle adéquation de l'être et du devoir-être, il nous est permis de l'espérer. Une telle idée régulatrice permet alors de relire l'histoire humaine comme un progrès de la justice, poussé par le jeu endogène des passions qui caractérise l'insociable sociabilité de l'homme comme si elles réalisaient le projet de la raison, qui est la véritable nature humaine se réalisant à l'échelle de l'histoire de l'espèce[1].

Appliquer cette idée au sujet de notre recherche reviendrait à dire que l'histoire tend à l'abolition du capitalisme, objectif normatif louable que servirait le jeu endogène des luttes sociales provoquées par le capitalisme et par ses crises – ce qui n'est pas sans rappeler une doctrine bien connue. Reste que toute perspective téléologique de ce type prise sur l'histoire humaine dans son ensemble doit être maniée avec prudence, pour ne pas tomber dans la forme de dogmatisme qui était notamment celle du marxisme, dont la prophétie pseudo-scientifique attend toujours sa réalisation empirique : il faut donc l'envisager avec un recul critique, c'est-à-dire avec une conscience des limites d'une telle démarche, qui ne peut fournir de certitude. Si nous nous autorisons effectivement à croire et espérer que l'histoire humaine, telle qu'on la constate, tend bel et bien à ce progrès de la liberté et de la justice que constituerait à nos yeux (comme nous tenterons de le

[1] Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, trad. Muglioni, Paris, Bordas, 1981 (1784).

démontrer dans la suite de ce travail) l'abolition du capitalisme, nous nous défendons d'en être certains. Il est clair, cependant, qu'il y a dans cette idée quelque chose dont la contemplation nous met en mouvement en vue de la réaliser dans le monde sensible. La croyance positive en une fin de l'histoire effectivement réalisée n'est pas et ne sera jamais raisonnable car l'anthropologie girardienne ou spinoziste nous enseigne que le monde social sera toujours en prise à la violence et aux crises (c'est là l'hypothèse d'historicité qui doit selon nous structurer le point de vue théorique, en étant admise comme l'un des axiomes fondamentaux de la science sociale), mais cela n'exclut pas une réflexion normative sur la fin de l'histoire, cette fois au sens bien sûr de sa *finalité* et non plus de son *terme*, en vue d'identifier les réformes susceptibles de nous en rapprocher, de dépasser toujours plus l'indépassable violence.

2. Penser dans les limites du possible

Pour ne jamais tomber dans le piège du dogmatisme que tend l'historicisme, il convient de rester toujours attentif à ce que l'histoire humaine nous apprend perpétuellement de nouveau sur l'homme et ses institutions, pour en tirer toutes les conséquences en adaptant nos objectifs normatifs aux limites du possible – sans les sous-estimer, ni les surestimer. Croire que l'histoire nous a déjà tout appris présente d'ailleurs deux dangers contraires : celui, déjà évoqué, de se voir contredit de manière dramatique par la destruction violente d'une utopie incapable de s'adapter à la réalité qu'elle nie, mais aussi celui d'abandonner toute perspective normative, tout projet réformiste, au nom justement du réalisme. Effectivement, le devoir-être ne pouvant se déduire de l'être, l'histoire ne peut nous renseigner sur la viabilité de tout projet politique de rupture, sur la possibilité de la nouveauté envisagée, qui par définition n'est pas déjà inscrit dans la réalité : l'histoire ne nous enseigne que la possibilité de ce qui est ou a été, non de ce qui sera. Mais il serait absurde d'en déduire l'impossibilité de ce qui n'a encore jamais été, au nom du principe de réalité : l'histoire humaine nous enseigne justement que l'irruption de nouveautés jusque-là inenvisagées est fréquente, conformément à l'axiome d'historicité – et il est permis d'y voir le signe d'une liberté à l'œuvre, tout comme on peut n'y voir que la preuve de l'infinie complexité de l'auto-déploiement immanent du monde social qui ne cesse de se reconfigurer de manière imprévisible sous l'effet de ses propres déterminations internes.

Comment, dès lors, faire la part entre l'utopie dangereusement irréaliste et le projet politique viable quoiqu'ouvrant une voie encore inexplorée ?

3. Les limites anthropologiques de la réflexion normative

Une première réponse se trouve sans doute dans le constat que la nouveauté produite par l'histoire, si foisonnante et radicale soit-elle, n'est jamais totale et infinie, puisqu'elle se joue toujours dans les limites de la nature humaine. Toute interrogation sur la nature humaine porte en elle le danger d'une essentialisation, mais il est raisonnable de tenter de dégager certains invariants (c'est le travail de l'anthropologie) qui nous semblent constituer pour le point de vue pratique des contraintes à respecter. C'est justement ce que nous tentons de faire en dégageant trois axiomes fondamentaux de la science sociale : nous cherchons par-là à nous donner des limites anthropologiques dans l'exercice de philosophie politique appliquée qui nous attend. Comme annoncé, nous poserons donc comme limite la reconnaissance du fait institutionnel comme indépassable (contre l'espoir d'un dépérissement définitif de toutes les institutions), mais aussi le caractère historique, évolutif, des formes institutionnelles (dont la malléabilité est d'ailleurs condition de possibilité de toute théorie réformiste), et la fragilité intrinsèque de toute forme d'institution, qui doit dès lors être conçue de manière assez souple pour faire face à des crises.

Mais nous poserons également l'hypothèse raisonnable d'hystérèse du social, de puissance du déterminisme qui conduit à disqualifier comme utopique tout projet normatif d'éradication complète d'une institution ou d'une valeur sociale qui structure en profondeur nos sociétés depuis longtemps, et qui ne donne pas de signes manifestes de faiblesse. Ainsi, si la valeur marchande est une construction historique (datant de la haute antiquité mésopotamienne) susceptible, comme toute institution, de disparaître un jour, sa fin ne semble pas à l'ordre du jour, pas plus que celle de la monnaie qui lui donne corps ; mais la forme de la monnaie est, elle, susceptible d'évoluer sous l'effet de forces sociales identifiables (par exemple par passage d'une monnaie scripturale à une crypto-monnaie) ce qui appelle une prise en charge normative de la question des formes justes de la monnaie marchande (en particulier de son mode d'émission). De même, l'entreprise apparait comme une institution nécessaire à moyen terme, mais les formes de sa gouvernance nous semblent pouvoir être remises en cause.

4. Les limites économiques et sociales de la réflexion normative

Ce dernier point sur l'hystérèse des faits sociaux mérite qu'on s'y arrête. Il y a dans de tels jugements réfléchissant le monde social contemporain une part inévitablement incertaine d'appréciation subjective, que la discussion des faits peut toutefois faire tendre vers l'intersubjectivité la plus large possible. Nous tâcherons donc dans la suite de ce travail de discuter le degré de confiance dans le réalisme des hypothèses que nous admettrons, mais il est nécessaire de poser de telles hypothèses, issues de l'enseignement de l'histoire et des sciences sociales (en particulier bien sûr de l'économie), pour compléter les trois axiomes fondamentaux de l'anthropologie que nous avons dégagés, et borner plus précisément la réflexion normative. En effet, nous ne pouvons pas nous contenter d'affirmations aussi générales que « le monde social est le fruit d'un déterminisme immanent », ou « la violence est y indépassable », ou encore « le fait institutionnel est indépassable », qui constituent pour nous non pas des faits empiriques à discuter mais des axiomes anthropologiques[1] : bien que ceux-ci soient indispensables au cadrage épistémologique de notre travail, il nous faudra dépasser ce niveau de généralité anthropologique pour caractériser précisément la situation sociale présente sur le plan économique. Il s'agit par exemple de pouvoir dire si les individus concrets d'aujourd'hui, tels qu'ils sont socialisés dans les pays industrialisés, seraient ou non déterminés à continuer à travailler si on leur offrait un revenu universel.

L'étude positive des mécanismes sociaux à l'œuvre dans la configuration complexe qu'est la société capitaliste met au jour certaines impossibilités, comme on l'a déjà évoqué : les analyses d'André Orléan et de ses coauteurs sur la monnaie permettent par exemple de parfaitement comprendre les mécanismes de l'hyperinflation qui détruisent l'institution monétaire par érosion de la confiance si l'État en crée trop, ou encore des crises financières et des spirales déflationnistes qui provoquent du chômage s'il n'en crée pas assez – voire des *credit crunch* (effondrement du crédit) équivalant à de

[1] Les deux derniers de ces trois axiomes anthropologiques sont bien sûr eux-mêmes issus d'une réflexion partant de l'expérience (là où le premier est, comme nous l'avons expliqué, l'expression d'un point de vue), et, comme tels, ils sont susceptibles de faire l'objet de discussions infinies, mais un tel travail relève de l'épistémologie et non de la philosophie politique: ce n'est donc pas l'objet de notre recherche, et nous nous contentons dans ce chapitre introductif d'exposer notre parti pris, de le situer clairement par rapport à d'autres, et de le justifier brièvement. De plus, un tel débat sur les axiomes devrait se fonder sur l'ensemble des données des sciences sociales concernant tous les aspects de toutes les sociétés passées et présentes (dans une optique comparative constitutive de l'anthropologie empirique) là où nous restreignons notre étude au champ économique dans les sociétés capitalistes contemporaines.

la destruction monétaire dans le système actuel de monnaie scripturale créée par le crédit bancaire, ou même des *bank run* (ruées bancaires) susceptibles de faire entièrement disparaitre la monnaie (en cas de crise systémique) ! Les États ont dû faire face à tous ces phénomènes dans l'histoire y compris très récente, et ils ont parfois su conserver leur maîtrise de la monnaie, mais toujours au prix d'une adaptation de leurs politiques à la réalité sociale : quand ils en furent incapables, c'est souvent le régime politique qui fut emporté par les mécanismes économiques incontrôlables – l'État s'effondrant, pour renaître immédiatement sous une autre forme, comme une monnaie qui disparait laisse immédiatement place à une autre qui la remplace. Il s'agit là d'une limite économique précise à l'action de l'État, et non d'une limite anthropologique générale. Nous parlons ici de limites au pouvoir de l'État, et non à sa liberté : cette remarque appelle un développement.

B. Pouvoir de l'État et indépendance de la société civile : une question d'abord purement positive

Les développements qui précèdent pourraient faire croire que nous défendons l'idée selon laquelle que les limites que nous venons de poser pour le discours normatif reviennent à relativiser le libre-arbitre du souverain, à considérer que l'État jouit d'un certain degré de liberté, mais fait ensuite face à des déterminismes trop puissants pour maintenir son libre-arbitre. Ou encore que les individus seraient libres uniquement dans leurs comportements privés, dans la sphère de la société civile, et que le déterminisme ne s'appliquerait qu'aux institutions, à la sphère politique. En réalité, la relative autonomie de fait de la société civile par rapport à l'État ne signifie ni que les individus y jouissent de davantage de libre-arbitre, ni que cela limite la liberté de l'État. Nous restons en fait dans le point de vue théorique, où tout est question non de libre-arbitre, mais de puissances se limitant réciproquement.

1. Degrés de liberté face au déterminisme, ou limitations réciproques de la puissance souveraine et des puissances privées ?

Remarquons d'abord ceci : le fait que les comportements individuels, privés (au sens de : n'étant pas le produit des déterminations propres aux institutions), échappent à la puissance normalisatrice du pouvoir souverain, ne signifie pas qu'ils ne relèvent pas aussi du déterminisme social. Il existe en effet d'autres puissances à l'œuvre dans le

déterminisme social que celle du souverain, y compris les puissances individuelles de la multitude des agents qui sont chacun pour les autres une puissance d'affectation, donc les agents d'une détermination. La dissémination de cette puissance sociale en une multitude de pôles individuels la rend moins facilement identifiable que celle, polarisée en un point unique, de l'État, mais cela n'empêche pas de considérer chaque interaction bilatérale entre deux individus privés comme contribuant au déterminisme social, et chaque comportement individuel comme entièrement déterminé par l'ensemble de la trajectoire sociale de l'individu depuis sa naissance. Tel doit du moins être le postulat du point de vue de la connaissance, qui n'invalide pas la possibilité pour le point de vue de l'action de poser le postulat inverse : la liberté, et donc la responsabilité, de chaque sujet sur l'ensemble des actes qu'il pose.

Le type d'interrogations que nous venons d'explorer ne revient donc pas à s'interroger sur l'articulation empirique de la liberté et du déterminisme, en se demandant par exemple si les hommes sont suffisamment libres pour s'affranchir de l'habitude sociale du travail ou de la monnaie : il ne s'agit pas de limiter la portée du point de vue pratique sur une base empirique, puisque, comme nous l'avons dit, il constitue justement un *point de vue* et non un jugement. La liberté est le postulat du point de vue pratique, et non un fait à établir, une affirmation à confronter à la réalité empirique. Le point de vue pratique est parallèle au point de vue théorique qu'il ne croise jamais comme un obstacle venant le limiter : tous deux s'appliquent à l'ensemble du monde social, selon qu'il est envisagé dans la perspective de l'action ou de la connaissance. Par conséquent, ce qui vient borner notre réflexion normative n'est pas l'idée que les hommes sont suffisamment libres pour s'affranchir de l'actionnariat, mais pas assez pour en finir avec l'entreprise, par exemple, ou suffisamment libres pour réformer le mode de création monétaire, mais pas assez pour créer autant de monnaie qu'ils le souhaitent. Ce qui vient borner notre réflexion normative, c'est bien plutôt l'idée que le pouvoir souverain a la puissance nécessaire pour imposer telle réforme, mais pas telle autre, même s'il est supposé doté d'un libre-arbitre : le souverain peut en effet être libre de ses décisions sans pour autant que celles-ci produisent l'effet escompté faute d'un pouvoir suffisant.

Il s'agit donc simplement pour nous, sans sortir du point de vue théorique, de reconnaitre les limites auxquelles fait face empiriquement la puissance souveraine pour réformer les institutions, pour inscrire ensuite notre point de vue pratique dans ces limites.

En effet, comme nous l'avons dit, la philosophie politique se distingue de la philosophie morale en ceci qu'elle restreint son discours normatif à ce qui est du ressort de l'État, ce qui relève de sa puissance, sans postuler un recours à la bonne volonté des individus dans leur propre sphère d'action : on pourrait bien sûr étendre ce point de vue pratique aux comportements privés (par exemple à une éthique de la consommation), mais cela relèverait du discours moral et non politique – discours qui se heurterait d'ailleurs lui aussi à la question de la limite du pouvoir, appliquée cette fois au pouvoir individuel des agents : même si un sujet libre cherche à agir moralement dans son comportement économique, il n'est pas en son pouvoir de stopper à lui seul une spirale inflationniste ou déflationniste, de sorte qu'une telle tâche relève du champ politique, du pouvoir souverain qui a une emprise sur le phénomène pourvu qu'il respecte certaines limites, qu'il tienne compte de certains mécanismes sociaux.

Il s'agit donc d'examiner quelles forces sociales seraient susceptibles de s'opposer au pouvoir réformateur de l'État et d'entraîner la ruine des nouvelles institutions par la sédition. La question du pouvoir effectif de l'État ne doit pas être confondue avec celle du libre-arbitre du souverain qui fait usage de ce pouvoir. Il faut même distinguer quatre questions :

1- La question du motif des actions du souverain, abordée comme question métaphysique : le souverain est-il libre de ses actes, ou est-il déterminé ?
2- La question du motif des actions du souverain, abordée cette fois du point de vue théorique qui postule nécessairement le déterminisme. Cette question relève alors de la sociologie du pouvoir : quelles forces sociales déterminent l'État à faire tel ou tel usage de sa propre puissance sociale ? Quels pouvoirs ont su opérer la capture de l'appareil d'État ? Mais ce point de vue n'est pas exclusif.
3- La question des objectifs légitimes de l'État : cette question normative relève du point de vue pratique, qui postule le libre-arbitre du souverain. Là encore, il ne s'agit que d'un point de vue, qui n'exclut pas par ailleurs la légitimité du point de vue théorique pour répondre à la question précédente.
4- La question des limites du pouvoir souverain : à quelles puissances contraires s'affronte-t-il ? Cette question relève du point de vue de la connaissance, des jugements positifs, mais elle n'exclut pas de poser par ailleurs le point de vue

de l'action sur les objectifs de l'État (troisième question) ou de répondre à l'interrogation métaphysique (première question) par l'hypothèse de liberté.

La troisième question, concernant les objectifs légitimes de l'État, n'a de sens que si elle s'inscrit dans les limites empiriques de son pouvoir, que la quatrième question vise à déterminer. Le croisement des réponses à ces deux questions décrit donc l'intersection du domaine du souhaitable et du champ des possibles. Si le souhaitable excède le possible, parce que l'État n'a pas le pouvoir de corriger le mal qu'il lui appartient pourtant de combattre, nous sommes dans une situation tragique, celle de l'impuissance de l'État. Mais à l'inverse, le champ du possible peut excéder le domaine du souhaitable : l'État ne doit pas nécessairement occuper l'intégralité de la sphère d'action dont il dispose, sa responsabilité est parfois de préférer l'autolimitation de son pouvoir pour préserver la sphère de liberté légitime des citoyens – idée fondatrice de la philosophie politique libérale depuis le *Deuxième Traité du gouvernement civil* de John Locke (1690), appuyée sur l'idée de droit naturel. Mais la conception libérale du droit naturel suppose la liberté et la responsabilité du sujet, contrairement à la conception spinoziste du terme : en effet, dans le *Traité politique*[1], Spinoza définit le droit naturel comme la puissance de la nature elle-même, de sorte que « le droit naturel […] de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend sa puissance » (*Traité politique*, Livre II, § 4). Une telle philosophie se cantonne donc à enregistrer le fait empirique du jeu des puissances, sans pouvoir fonder une pensée de la responsabilité : érigeant le point de vue théorique en affirmation spéculative, la philosophie spinoziste ne se prêt pas au point de vue pratique, dont nous chercherons ailleurs un appareil conceptuel permettant d'en fonder l'objectivité. Spinoza nous est en revanche utile, comme René Girard, pour répondre à la quatrième question : celle des limites empiriques de la puissance souveraine – ce qui n'est pas, rappelons-le, notre interrogation directrice.

2. Comportements privés, processus sociaux, institutions, État : une articulation complexe

Pour répondre à cette question, nous distinguerons comme nous permet de le faire l'appareil conceptuel de ces auteurs, l'échelle strictement individuelle, sur laquelle l'État n'a pas de prise, l'échelle intermédiaire des processus collectifs autoentretenus appelant

[1] Baruch Spinoza, *Traité politique*, Paris, PUF, 2005 (1677).

une régulation de l'État, et enfin l'échelle strictement institutionnelle, qui relève de son pouvoir souverain. Il ne s'agit toutefois pas là de catégories étanches distinguant des phénomènes appartenant immuablement à l'une ou à l'autre, puisque des comportements individuels peuvent déclencher des processus collectifs qui finiront eux-mêmes par s'institutionnaliser, et puisqu'inversement, une institution peut se défaire et basculer dans la crise complète, donc dans un retour aux échelles individuelle et collective. Le fait qu'elle relève du pouvoir souverain de l'État n'empêche pas que celui-ci puisse user de ce pouvoir au-delà de certaines limites critiques dont le franchissement déclencherait un mouvement collectif d'opposition, par exemple s'il adopte une réforme qui détermine les agents à entrer en sédition, donc à sortir du pouvoir de l'institution pour se retourner contre elle.

La distinction classique entre l'État et la société civile est en effet insuffisante, comme nous le monterons dans ce travail en insistant sur le rôle crucial des institutions, qui procèdent à nos yeux d'abord de la société civile, mais ne peuvent selon nous recevoir de forme stable que de l'État – comme nous tenterons de le démontrer sur des exemples concrets dans les chapitres qui suivent. Mais même la frontière entre comportements privés et institutions n'est pas nette et étanche : du point de vue théorique, la théorie spinoziste ou girardienne de l'émergence et de la crise des institutions montre qu'il y a continuité entre les deux, d'où les basculements possibles de l'horizontalité dans la verticalité et vice-versa. Il ne faudrait pas que cette distinction que nous avons posée fasse croire que les comportements privés ne sont pas eux-mêmes sujets à des phénomènes mimétiques ou à des coalitions ou affrontements de puissances : au contraire, il faut prendre en compte la possible émergence d'une dynamique collective des comportements privés, produisant des effets macroéconomique autoentretenus (comme une spirale inflationniste, qui pousse chaque vendeur à augmenter les prix, participant ainsi au phénomène auquel il s'adapte, ou, de même, une spirale déflationniste). Mais ces effets collectifs relèvent d'un processus instable et non d'une institutionnalisation stable. Cela renvoie en partie à la distinction posée par René Girard entre médiation interne (situation où le modèle imité par le sujet mimétique est lui-même présent et influencé en retour par la situation sociale qu'il co-détermine) et médiation externe (situation où le modèle imité est extérieur à la situation du sujet mimétique, devenant donc une norme stabilisée par

son extériorité). Ou aux concepts spinozistes de capture de la puissance de la multitude, et d'*imperium*.

Mais avec une acception trop large de ces concepts, tout fait social, toute régularité comportementale, toute norme sociale peut être vue comme une institution au sens large en tant qu'elle est stable, s'impose à l'individu comme une réalité extérieure à lui (comme le prévoit la définition durkheimienne du fait social), et est susceptible d'augmenter la puissance sociale de tel ou tel individu qui capture, en conformant son comportement à cette norme, un peu de la puissance du groupe – ne serait-ce que par la validation sociale qu'il reçoit, la reconnaissance de sa conformité. Nous employons cependant le terme d'institution en un sens plus strict, celui d'incarnation de la puissance de la multitude dans un objet socialement concret[1] auquel les individus prêtent des propriétés (perçues comme intrinsèques alors qu'elles sont sociales) : ainsi le billet de banque est perçu comme ayant de la valeur ; ou une entité abstraite à laquelle les individus prêtent une volonté propre : ainsi l'État est, comme l'entreprise, considéré comme une personne juridique. L'essentiel dans le concept d'institution au sens strict est donc de penser non pas seulement une norme s'appliquant à un comportement ou à un rapport social « bilatéral », mais un rapport social que nous qualifions d'« orthogonal » ou « transcendant », par lequel l'individu est directement en lien avec la totalité sociale de la communauté ainsi instituée. C'est sur ces institutions que s'étend selon nous le pouvoir de l'État – ce que nous aurons à démontrer, en analysant le droit des institutions, qui seul peut leur conférer une forme stable, et qui relève de décisions souveraines de la puissance publique. Mais ce pouvoir n'est pas sans limite, car en dehors du champ administratif qui est le sien, l'État ne fait que *mettre en forme* par le droit des institutions dont l'émergence s'explique par des mécanismes immanents à un champ social relativement autonome de lui, et dont les mécanismes ne se limitent pas à ceux de l'intervention politique – et peuvent même jouer contre elle, fut-ce au prix d'une destruction de l'institution.

Il convient selon nous de distinguer processus social et institution sociale : l'institution peut, comme déjà expliqué, être vue comme un processus collectif stabilisé

[1] Qui peut être matériel, ou virtuel : une unité de monnaie scripturale n'a pas d'incarnation matérielle (elle figure bien sûr sur les livres de compte de la banque, mais ne se confond pas avec ce support comme dans le cas de la pièce ou du billet, sans quoi la création d'un double du registre comptable dédoublerait la quantité de monnaie en circulation), mais elle n'en est pas moins *socialement* concrète, en tant qu'elle existe de manière unique, localisable à chaque instant dans l'espace social et juridique puisqu'elle est située dans le patrimoine de tel ou tel individu.

et pérennisé dans sa dimension collective, du fait de sa reconnaissance, de sa consécration, de sa mise en forme juridique par l'institution suprême, le réservoir ultime de puissance de la multitude, c'est-à-dire l'État – tout processus collectif n'ayant pas vocation à s'institutionnaliser, même s'il appelle souvent tout de même une réponse politique. Un processus social relève de la régulation (c'est-à-dire une question de politique publique), une institution sociale relève de la mise en place de structures (c'est une question de réformes structurelles). Entre les deux, il y a l'espace de la règlementation, forme de régulation structurelle : régulation puisqu'elle se surajoute à l'institution pour pallier ses insuffisances, de manière cependant non pas conjoncturelle, mais structurelle puisqu'il s'agit d'une règle permanente, et non d'une action discrétionnaire, ponctuelle. Notre objectif est de diminuer au maximum le besoin de règlementation, par une meilleure définition des institutions, afin de limiter les rigidités sociales, mais sans exclure le recours à la régulation, face aux inévitables limites de toute institution.

C. Contre l'utopie d'une destitution générale permanente

Revenons à présent sur l'idée que le fait institutionnel est tout aussi indépassable que ses crises, qui portent d'ailleurs souvent en elles les conditions de leur propre dépassement. Sur le plan normatif, la prise en compte d'une telle contrainte n'invalide pas la possibilité d'un projet « constituant » mais exclut les visées purement « destituantes » (pour reprendre un terme de Giorgio Agamben) que nous avons déjà évoquées. Expliquons-nous. La réponse au capitalisme néolibéral ne doit pas selon nous consister à le réformer à la marge, mais bien à le dépasser par une refonte en profondeur des institutions économiques : c'est ce que nous appelons un projet « constituant », parce qu'il reconstituerait ces institutions sur de nouvelles bases juridiques (jusqu'à l'échelon constitutionnel), en leur conférant une forme radicalement nouvelle (« radicalement » étant ici pris au sens étymologique : agissant à la racine du problème). A l'inverse, les projets purement « destituants » (démarches que nous qualifierons non pas de radicales mais d'extrêmes, pour nous en distinguer) visent à abolir simplement toute institution, ce qui nous semble voué à se heurter à une impossibilité pratique dont le déni révèle à nos yeux le danger nihiliste qui caractérise cette approche.

Certains théoriciens anarchistes réfutent le fait institutionnel, absent de leur appareil conceptuel : ainsi David Graeber, anthropologue et figure de proue du mouvement *Occupy Wall Street*, propose-t-il dans *Dette. Cinq mille ans d'histoire* une excellente analyse des rapports sociaux bilatéraux (on y reviendra), mais s'avère comme les économistes néoclassiques, et plus généralement comme tous les partisans d'un individualisme méthodologique étroit et non interactionniste, incapable de penser les rapports sociaux orthogonaux, allant jusqu'à un déni du concept de corps social qui rappelle celui de Margareth Thatcher lorsqu'il affirme : « il n'existe aucune unité naturelle appelée "société" »[1]. Conformément à notre optique girardo-spinoziste, nous considérons au contraire que la société est une réalité (certes sociale et non naturelle) comme tout corps social, qui a comme nous l'avons dit, une existence structurale et non substantielle. Mais d'autres théoriciens anarchistes reconnaissent l'existence des institutions sur le plan positif, tout en les combattant sur le plan normatif : ainsi, la majorité d'entre eux admettent l'État comme une réalité sociale du point de vue de la connaissance, mais l'envisagent comme une réalité à abattre du point de vue de l'action. Un tel raisonnement anarcho-normatif peut s'appliquer à l'ensemble des institutions. C'est par exemple le cœur d'une philosophie de la destitution caractéristique du positionnement que Julien Coupat et/ou le Comité Invisible[2] développent à partir d'une inspiration prise chez Giorgio Agamben[3], et qui trouve un écho indéniable dans la situation sociale actuelle de la France et du monde occidental, caractérisée par la défiance généralisée envers toutes les institutions.

Il convient selon nous de ne pas sous-estimer le poids de leurs auteurs, référents doctrinaux des anarchistes de la mouvance autonome, du mouvement des squats, des ZAD, du blocage des universités où il peut leur arriver de faire salle comble[4], ou encore des *black blocs* – dont le rôle dans la dynamique insurrectionnelle des manifestations violentes, notamment dans le mouvement des « Gilets Jaunes » en France, est significatif.

---

[1] David Graeber, *Dette. 5000 ans d'histoire*, Paris, Les liens qui Libèrent, 2013 (2011), p.85. Un tel concept est selon lui « fallacieux » (p.84), car il rejette l'idée selon laquelle « le monde est organisé en une série d'unités compactes, modulaires, nommées "sociétés", et chacun sait dans laquelle il se trouve ».

[2] Comité Invisible, *L'Insurrection qui vient*, Paris La Fabrique, 2007, suivi de *À nos amis*, 2014 et *Maintenant*, 2017.

[3] Giorgio Agamben, *Homo Sacer : L'intégrale (1998-2015)*, Paris, Le Seuil, 2016.

[4] Pensons au blocage de l'ENS en mai 2018 à la suite d'un colloque réunissant huit-cent personnes en présence de Julien Coupat (et Frédéric Lordon) d'après l'AFP : « Normale Sup' occupée par des opposants à la loi sur l'université », *Le Point*, 3 mai 2018, https://www.lepoint.fr/societe/normale-sup-occupee-par-des-opposants-a-la-loi-sur-l-universite-03-05-2018-2215514_23.php, consulté le 6 mars 2019.

Ces théoriciens appellent publiquement à l'effondrement généralisé et définitif des institutions, par exemple dans une tribune, intitulée « Pour un processus destituant : invitation au voyage » et publiée dans *Libération* le 24 janvier 2016, que ses auteurs, Éric Hazan – présenté comme « fondateur des éditions La Fabrique », donc éditeur du Comité invisible – et Julien Coupat – dont le titre retenu par le journal est celui de « Mis en examen pour terrorisme »[1] ! — concluent ainsi :

> « À l'inverse du processus constituant que propose l'appel publié par Libération – car c'est bien de cela qu'il s'agit –, nous entendons amorcer une destitution pan par pan de tous les aspects de l'existence présente. Ces dernières années nous ont assez prouvé qu'il se trouve, pour cela, des alliés en tout lieu. Il y a à ramener sur terre et reprendre en main tout ce à quoi nos vies sont suspendues, et qui tend sans cesse à nous échapper. Ce que nous préparons, ce n'est pas une prise d'assaut, mais un mouvement de soustraction continu, la destruction attentive, douce et méthodique de toute politique qui plane au-dessus du monde sensible.
>
> "Mais les vrais voyageurs sont ceux-là seuls qui partent
> Pour partir ; cœurs légers, semblables aux ballons,
> De leur fatalité jamais ils ne s'écartent,
> Et sans savoir pourquoi, disent toujours : Allons !" »

Il y a dans cette citation (certes longue, mais révélatrice d'une option dont on mésestime parfois la radicalité) une apologie du processus destituant qui s'attaque de fait indéniablement, à nos yeux, à l'ensemble des institutions (politiques, médiatiques, économiques, universitaires, familiales, etc.) de l'Occident en crise : pour émanciper l'homme de l'hétéronomie des institutions, la doctrine destituante de la mouvance auto-désignée comme « autonome » veut accentuer cette crise avec pour seul horizon de se déployer « sans savoir pourquoi », sans but, sans œuvre, sans fonction – sans *ergon* dirait Agamben. C'est la destruction, la destitution, de tout l'ordre social existant qui est recherchée, et non la constitution d'un ordre alternatif : ce rejet complet de la politique, de l'organisation et même de la discussion (« tenter de convaincre, ne servirait ici de rien », dit la tribune), ne relève-t-elle pas d'un nihilisme rappelant celui du *Catéchisme*

[1] Éric Hazan et Julien Coupat « Pour un processus destituant : invitation au voyage », *Libération*, 24 janvier 2016 (https://www.liberation.fr/debats/2016/01/24/pour-un-processus-destituant-invitation-au-voyage_1428639, consulté le 6 mars 2019).

du révolutionnaire de Serge Netchaïev (1869)[1], comme c'est aussi le cas du terrorisme djihadiste selon Hélène L'Heuillet[2] ? Si Julien Coupat a été accusé de terrorisme dans l'affaire Tarnac (pour laquelle il n'a pas été condamné), il s'agissait cependant de sabotage de lignes SNCF, et non d'assassinat : le terrorisme djihadiste tue, lui, et massivement – un passage à l'acte qui ne s'est pas produit dans la mouvance autonome. Les violences se limitent à ce jour au bris de vitrines de banques et de *fastfood* et à l'agression non létale de policiers suréquipés et eux-mêmes vecteur d'une indéniable violence policière. Les actes n'ont pas la radicalité qui est pourtant celle du discours, comme le montre cet extrait de la conclusion de *L'Insurrection qui vient* :

> « Dans un accès de lucidité, un manager vient de refroidir, en pleine réunion, une poignée de collègues. Des fichiers contenant l'adresse personnelle de tous les policiers et gendarmes ainsi que des employés de l'administration pénitentiaire viennent de fuiter, entraînant une vague sans précédent de déménagements précipités. »

La haine – dont Hélène L'Heuillet nous dit qu'elle n'est plus refoulée dans la société contemporaine où elle produit de la violence[3] – est au cœur du slogan anarchiste qu'on entend par exemple dans les manifestations des « Gilets Jaunes » : « Tout le monde déteste la police ! » Formule qui, adaptée à Ingrid Levavasseur, initiatrice d'une liste « Gilet Jaune » aux élections européennes presqu'unanimement rejetée par le mouvement, est devenue, pour l'expulser d'une manifestation : « Tout le monde déteste Levavasseur ! ». Quelques mois plus tôt, cette même Ingrid Levavasseur contestait la légitimité de Jacline Mouraud, l'une des premières figures du mouvement dont la vidéo avait été vue six millions de fois dix jours avant la première mobilisation. La logique destituante du mouvement, rejetant toute représentation formelle, s'applique donc à l'une de ses initiatrices, et l'on est porté à craindre qu'elle se généralise en un « Tout le monde déteste tout le monde ! » – formule qui caractériserait bien une situation de crise mimétique telle que la conçoit René Girard. Un tel discours de haine généralisée préparerait une guerre civile, si la violence atteignait un jour un stade meurtrier, ou un

---

[1] Qui affirmait que « notre mission est la destruction terrible, totale, générale », Michael Confino, *Violence dans la violence, le débat Bakounine-Necaev*, Paris, Maspero, 1973, p.101.
[2] Hélène L'Heuillet, *Aux sources du terrorisme. De la petite guerre aux attentats-suicides*, Paris, Fayard, 2009.
[3] Hélène L'Heuillet, *Tu haïras ton prochain comme toi-même. Les tentations radicales de la jeunesse*, Paris, Albin Michel, 2017.

processus d'épuration frénétique de l'insurrection, comme autrefois la Révolution qui dévorait ses propres enfants, les maîtres de la guillotine lui cédant tour à tour. Mais les auteurs restent pour l'essentiel dans le registre du discours, d'ailleurs très élaboré, et non de l'action meurtrière : l'explication psychanalytique du terrorisme comme psychose perverse que propose Hélène L'Heuillet pour comprendre les attentats-suicides djihadistes ne s'applique donc pas encore à ce qui demeure, à ce stade, un simple discours de haine.

Pour autant, il nous semble de la responsabilité des philosophes politiques de prendre très au sérieux la radicalité des discours, et des nouvelles formes de mobilisation sociale. Une philosophie politique qui se veut en prise avec les enjeux concrets de son temps se doit de prendre position face à ces théories largement reprises dans les mobilisations sociales, notamment étudiantes : il s'agit d'y répondre précisément, sans nier la réalité de la crise (il faut admettre que le diagnostic du Comité invisible est en grande partie fondé) ni espérer qu'elle s'autorégule, mais au contraire en proposant une solution par le haut qui tienne compte des critiques légitimes du régime politique et économique actuel sans céder à l'utopie anarchiste. C'est ce que nous nous efforçons de faire dans ce travail, en prenant parti pour une théorie du social qui exclut, du point de vue positif, la possibilité d'une fin du fait institutionnel, d'une dissolution définitive de toute forme de verticalité sociale : la crise des institutions doit être considérée comme toujours possible, mais toujours provisoire. Cela renvoie à une autre question que celle de l'existence du fait institutionnel : la question de l'historicité du social. Comme nous l'avions vu, le monde social se caractérise par des crises cycliques des institutions, dues au jeu des séditions qui fragmentent la puissance de la multitude et l'affect commun, ou, dit en termes girardiens plutôt que spinozistes, dues à la généralisation de la violence mimétique. Cependant, on observe souvent l'auto-dépassement par le monde social de sa propre crise, sous l'effet de la même dynamique affective ou mimétique, du même jeu de la puissance ou du désir : la réémergence d'institutions est inévitable, et seule la question de leurs formes est pertinente pour la philosophie politique.

C'est d'ailleurs ce qu'affirme Frédéric Lordon lui-même, qui répond aux anarchistes dans son ouvrage *Imperium*[1]. L'économie lui fournit un exemple très parlant à l'appui de cette thèse : l'hyperinflation peut certes détruire une monnaie, mais elle ne

[1] Frédéric Lordon, *Imperium : Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.

débouche pas historiquement sur la disparition de tout numéraire, sur l'absence définitive de cette institution – au contraire, l'unanimité dans le rejet d'une monnaie frappée de surémission exprime le désir commun d'une forme d'argent digne de confiance, désir qui est la base de l'institutionnalisation d'une nouvelle devise selon un processus dont André Orléan et Frédéric Lordon soulignent l'extrême rapidité[1]. Mais nous pourrions multiplier les exemples dans d'autres registres : les révolutions politiques aboutissent toutes à changer la constitution plutôt qu'à la destituer, comme le déplore Agamben, de même que la réforme protestante et les guerres de religion ne valaient pas déchristianisation mais alter-christianisation, non pas destitution mais transformation du fait religieux (quoique sa fragmentation ait peut-être préfiguré son effondrement, amorcé deux siècles plus tard). En termes spinozistes, seule une puissance de force supérieure peut abattre une institution, mais l'organisation d'une telle puissance porte en elle la fondation d'une nouvelle institution. En termes girardien, l'unanimité à l'œuvre dans le lynchage d'un bouc émissaire polarisant la violence mimétique est également un moment fondateur[2].

Celui-ci se trouve peut-être déjà en germe dans le slogan même des anarchistes, scandé par les manifestants « Gilets Jaunes » : « Tout le monde déteste la police ! ». La revendication d'un tel unanimisme dans la détestation doit, d'après Girard, déboucher sur une recomposition institutionnelle : le lynchage du bouc émissaire crée une croyance commune (un mythe) et des gestes communs (un rite) constituant l'institution religieuse, de même que le rejet unanime d'une monnaie en cas de crise d'hyperinflation forme la base de l'acceptation unanime d'une nouvelle monnaie. Le degré d'hystérie dans le combat contre les institutions est d'ailleurs le signe d'un vif intérêt pour la question institutionnelle, là où seul un profond désintérêt pour la question peut la faire s'effondrer : c'est la désertion des églises qui tue la religion, non la lutte anticléricale qui tend plutôt à resserrer les rangs des fidèles. Le mouvement des « Gilets jaunes » semble rassembler

[1] André Orléan, Frédéric Lordon, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », *in* Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. D'une économie des affects à la puissance de la multitude*, Paris, Editions Amsterdam, 2008. Texte disponible sur *Revue du MAUSS permanente*, 29 avril 2007 [en ligne], http://www.journaldumauss.net/./?Genese-de-l-État-et-genese-de-la.

[2] La « violence fondatrice » est d'ailleurs le concept mobilisé par Michel Aglietta et André Orléan dans *La violence de la monnaie* pour relire le concept marxiste de « forme générale de la valeur », qui suit la « forme simple » réinterprétée comme « violence essentielle » et la « forme développée » réinterprétée comme « violence réciproque ». Il est bien question d'institution dans la violence fondatrice : « ce moment engendre une réalité sociale entièrement nouvelle, l'institution, qui discipline les rapports des échangistes rivaux parce qu'elle leur est extérieure. Dans l'ordre économique, cette institution est la monnaie » (*op. cit.*, p. 40).

des gens qui se battent majoritairement pour un État démocratique (certes renouvelé dans le sens d'une démocratie plus directe), pour une économie juste ou encore pour des médias équitables, plutôt que pour la disparition de l'État, de la valeur marchande et des médias.

Quoi qu'il en soit, l'effondrement des institutions ne peut être un horizon politique : il ne s'agit donc pas pour nous d'approfondir la crise dans une démarche à nos yeux nihiliste, mais de réfléchir aux formes institutionnelles qui pourront nous en sortir, puisqu'inévitablement nous en sortirons par de nouvelles formes d'institutions dont nous pouvons craindre, étant donné la vigueur des populismes d'extrême droite en Occident, qu'elles soient non pas anarchistes (ce serait une contradiction dans les termes) mais bien plutôt illibérales, c'est-à-dire fondées sur la restriction des libertés et le sacrifice de boucs émissaires (minorités ethniques, religieuses ou sexuelles).

Conclusion

Nous avons commencé notre recherche par la définition d'un cadre épistémologique permettant d'articuler les raisonnements positifs, propres aux sciences sociales, aux raisonnements normatifs, propres à la philosophie politique. Notre principale référence pour l'analyse positive sera l'Ecole de la Régulation, qui propose une conception institutionnelle de la valeur marchande arrachant l'économie au domaine des sciences naturelles auquel veulent le rattacher tant d'auteurs, pour l'ancrer résolument dans une science sociale unidisciplinaire, capable de penser tant l'individu que la structure, et tant l'ordre social que sa crise. Le déterminisme qui sous-tend le cadre conceptuel, d'inspiration girardienne ou spinoziste, de cette école de pensée n'est qu'un postulat méthodologique pour l'économiste : le point de vue de la connaissance, auquel une philosophie kantienne permet de penser l'adjonction d'un point de vue de l'action en matière pratique. Un des apports essentiels des modèles que nous évoquons est leur capacité à penser le fait institutionnel – horizon indépassable de l'agir humain – qui, né des interactions bilatérales, finit par transcender les individus. Cela permet en particulier de déterminer le champ d'action privilégié de l'Etat : les institutions qu'il est dans son pouvoir de (re-)définir plutôt que les comportements individuels eux-mêmes. L'apport des sciences sociales nous permettra alors d'espérer imaginer un modèle alternatif plausible, à l'intersection du champ du souhaitable et de celui du possible.

Chapitre 2 – Economie de marché et capitalisme

Nous avons posé le cadre épistémologique de notre réflexion positive : tâchons maintenant de l'appliquer pour définir notre objet d'étude. Qu'est-ce que le capitalisme ? Le lecteur sera attentif au fait que les axiomes anthropologiques dégagés au chapitre précédent s'avèreront ici effectivement nécessaires pour comprendre tant l'économie de marché que le capitalisme, et il gardera à l'esprit qu'il s'agit uniquement dans le présent chapitre de comprendre positivement notre objet d'étude, ce qui permettra de délimiter le champ du possible devant borner la recherche normative qui suivra.

Nous devrons ici faire œuvre de clarification car de nombreux concepts s'entremêlent et sont rarement bien définis : marché, échange marchand, économie de marché, concurrence, capital, capitalisme, salariat, spéculation, financiarisation, classes sociales, lutte des classes … Il peut être tentant de rabattre certaines de ces notions les unes sur les autres, mais nous chercherons plutôt à les distinguer clairement. Qu'est-ce qui différencie l'économie de marché du capitalisme ? L'existence d'échanges marchands suffit-elle à caractériser une société marchande ? Quelle est la place et le rôle de la concurrence dans une économie de marché ? Peut-on définir le capitalisme uniquement par le salariat ? Ou par la spéculation financière ? Ou encore par la lutte entre des classes sociales ?

Le principal point qui mérite d'être souligné dans cette introduction est que nous distinguerons le capitalisme de l'économie de marché, contrairement à la théorie néoclassique pour laquelle le premier se réduit à la seconde – ce qui constitue d'ailleurs une nouvelle raison de s'écarter de cette approche dominante dans le champ académique. Economie de marché et capitalisme ne sont bien sûr pas étrangers l'un à l'autre, mais sans que l'un ne se réduise à l'autre. Le marché est un mode d'échange, là où le capitalisme est un mode de production : il suppose le marché, mais lui ajoute une dimension particulière, la captation des structures de production et de financement par le capital qui réorganise dès lors l'ensemble de l'économie selon ses finalités propres. Tout capitalisme est une économie marchande, mais toute économie marchande n'est pas capitaliste.

Nous commencerons donc par définir le concept d'économie de marché. Puis nous montrerons pourquoi il ne suffit pas à rendre compte du régime capitaliste. Nous distinguerons ensuite différentes étapes dans la constitution du régime capitaliste, ce qui

nous amènera notamment à distinguer le capital du mode de production capitaliste. Nous aurons ensuite à nous situer par rapport à la théorie des classes sociales et de la lutte des classes, point incontournable de la pensée du capitalisme. Nous terminerons enfin en proposant une analyse anthropologique du capitalisme en nous demandant quels types de rapports sociaux fondamentaux entrent en jeu dans la définition de ce régime.

I. L'économie de marché ou le mystère de l'ordre décentralisé

A. Quelques définitions : marché, économie de marché, échange marchand, société marchande et concurrence

Le *marché* est le lieu (géographique ou social) de rencontre entre l'offre et la demande d'un même bien ou un service marchand, et de réalisation des échanges de marchandises. Il faut ici prendre conscience que l'existence d'un tel marché n'a rien d'une évidence naturelle : c'est une construction historique lente, dont Fernand Braudel[1] retrace le développement en Europe depuis le Moyen-Âge rural dont les paysans n'entraient en contact avec « le marché » que par des colporteurs puis des marchés hebdomadaires dans les bourgs, eux-mêmes approvisionnés en produits de luxe (épices, tissus, produits artisanaux) par des foires annuelles dans les villes de Champagne connectant à partir du XIIe siècle le commerce de la mer du Nord avec celui de la Méditerranée et de l'Orient. Avec la modernité se développera le modèle urbain (qui colonisera également les campagnes) de la boutique permanente, puis les grands magasins du XIXe siècle si bien dépeints par Zola dans *Au bonheur des dames* (1883), les franchises comme les épiceries Félix Potin, les supérettes en libre-service introduites en France en 1948 suivis en 1949 de la stratégie des prix bas chez Edouard Leclerc[2], puis les supermarchés en 1957, les hypermarchés en 1963 (et les marques de distributeurs en 1976), les centre commerciaux implantés jusque dans les aéroports et les *mall* géants aux États-Unis et dans les grand hubs mondialisés, et finalement la vente en ligne permettant le commerce en continu. Le marché n'est donc pas un donné naturel : c'est un fait social.

[1] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe et XVIIIe siècles*, tome II *Les Jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin, 1979. Voir aussi *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985.
[2] Grossiste à Landerneau qui introduit dans l'alimentaire la vente au détail au prix de gros, permise par la suppression des intermédiaires.

Si le *marché* est le lieu de réalisation des échanges de marchandises, alors une *économie de marché* est une économie structurée par les échanges marchands, c'est-à-dire la circulation décentralisée des marchandises par des rapports bilatéraux entre offreurs et demandeurs. Comme l'explique l'anthropologue David Graeber[1], l'échange est ce rapport social structuré par l'idée d'égalité de statut et le principe de réciprocité entre les deux parties à l'échange. Cependant, la forme marchande de l'échange n'est pas la seule : comma l'a montré Marcel Mauss dans son célèbre *Essai sur le don* (1925), le don est structuré par la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre, de sorte qu'il relève lui aussi de l'échange. Qu'est-ce qui différencie l'échange de dons de l'échange marchand qui nous intéresse ici, si tous deux relèvent d'un rapport de réciprocité entre égaux ? C'est que le premier vise à tisser des relations personnelles, là où le second n'est qu'une relation fonctionnelle. En effet, dans l'échange de dons, on en passe par des objets pour reconfigurer le lien social, alors que dans l'échange marchand, on en passe par des personnes pour acquérir des objets.

L'échange marchand est donc un rapport social non pas personnel, mais fonctionnel, c'est-à-dire indifférent à la personne du co-échangiste, avec qui l'on rompra les relations s'il ne s'acquitte pas bien de sa fonction ou qu'un autre s'en acquitte plus efficacement, c'est-à-dire pour un meilleur rapport qualité-prix de la marchandise qu'il propose. Il est toujours possible de lier une relation personnelle avec un commerçant, qui nous attache à lui même s'il est un peu moins compétent ou plus cher que ses concurrents, mais cela n'a rien de nécessaire et n'entre donc pas dans le concept d'échange marchand : il est même possible d'acheter des marchandises à un individu que l'on n'a jamais vu, dont on ne connait même pas le nom voire dont on ne parle pas la langue, et que l'on ne reverra jamais, dès lors que l'on dispose d'un moyen de paiement qu'il accepte. Inversement, le vendeur peut lui-même être complètement indifférent à la personne de l'acheteur, et ne se préoccuper, en entrant en relation d'échange avec lui, que de son propre intérêt.[2] Cette configuration sociale propre aux sociétés marchandes est, elle aussi,

[1] David Graeber, *Dette. 5000 ans d'histoire*, Paris, Les liens qui Libèrent, 2013 (2011), Chapitre 5.

[2] C'est ce qu'avait bien compris Adam Smith dans *La Richesse des nations* : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais plutôt du soin qu'ils apportent à la recherche de leur propre intérêt. Nous ne nous en remettons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme. » Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, éd. Otto Zeller, 1966 (1776), t. 1, chap. 2, livre 1, p. 19.

un fait social issu d'un long processus historique[1], que l'on voit déjà à l'œuvre à la Renaissance : dans ses *Essais*, Montaigne (le premier auteur à se prendre lui-même pour matière de son livre) illustre parfaitement cet individualisme naissant, préférant le règne impersonnel de l'échange marchand et de la loi aux liens personnels de la dette produite par l'échange de dons, ou, ici, les libéralités jugées asservissantes des princes[2].

L'échange marchand crée donc un type de société particulière, *la société marchande*, dont l'une des caractéristiques centrales est la division du travail. Adam Smith notait déjà dans *La richesse des nations* (Livre I, Chapitre 2) que la division du travail serait impossible sans échange marchand. La spécialisation des tâches ne permet en effet pas à un homme de produire tout ce dont il a besoin, de sorte qu'il doit pouvoir échanger les fruits de son travail avec les autres. Il s'agit ici la division *sociale* du travail, c'est-à-dire la division spontanée du travail opérée dans la société entière par les mécanismes du marché, et non de la division *technique* du travail, c'est-à-dire l'organisation délibérée du travail dans une entreprise. C'est également à partir du fait social de la division du travail que les économistes régulationnistes comme André Orléan tentent aujourd'hui de comprendre la société marchande. Selon l'auteur, le concept fondamental pour comprendre une économie d'échange est celui de « séparation marchande » : en effet, les individus s'y présentent au chercheur en science sociale comme radicalement séparés les uns des autres, pouvant échanger comme on l'a dit avec de parfaits inconnus.

Les sociétés marchandes se caractérisent plus largement par l'interdépendance des différentes relations particulières d'échange, qui s'influencent les unes les autres même si elles ne se rencontrent pas toutes sur un même lieu réel ou virtuel (une place de marché dans un village ou une plateforme d'échange sur Internet) : c'est notamment par le biais de la *concurrence* que s'opère cette interdépendance, c'est-à-dire par la possibilité pour chaque demandeur de s'adresser à un autre offreur (et vice-versa) pour obtenir un meilleur

[1] Les communautés archaïques de chasseurs-cueilleurs nomades sont organisées sur d'autres principes que l'échange marchand, comme l'échange de dons ou la distribution d'une production considérée comme collective, et ne recourent au troc que de manière très marginale, uniquement avec des étrangers avec lesquels les contacts ne sont que très ponctuels et susceptibles de dégénérer à chaque instant en affrontement ; les exemples de troc pris par Adam Smith relèvent d'erreurs d'interprétation – voir David Graeber, *Dette. 5000 ans d'histoire*, Paris, Les liens qui Libèrent, 2013 (2011), chapitre 2 « Le mythe du troc », p. 30 et suivantes.

[2] Michel de Montaigne, *Les Essais*, III, 9, *De la vanité*, P. Villey (éd.), Paris, PUF, 1999, t. 3, en particulier p. 966 à 969.

prix ou une meilleure qualité – ce qui suppose bien sûr une accessibilité, donc une certaine proximité physique ou virtuelle, ou une faible influence des coûts de transport. Le contexte social de l'échange marchand, c'est idéalement un marché défini (par exemple par Fernand Braudel) par la co-variation simultanée des prix qui émane du processus de mise en concurrence (on peut donc voir à l'œuvre dans l'histoire le processus d'unification régionale, nationale, continentale et maintenant mondiale des marchés locaux en un seul marché). Notons cependant que *stricto sensu*, tout marché n'est pas nécessairement concurrentiel : outre les situations de monopole ou d'oligopole naturel ou légal, il est possible que les prix ne varient pas librement sous le jeu de l'offre et de la demande, de la concurrence, mais soient fixés par les pouvoirs publics ou des corporations : on parle alors de prix administrés, et le concept de marché ne renvoie plus ici qu'au lieu de centralisation des offres et des demandes, et non à la co-variation des prix dans les différentes relations d'échange privées[1]. Nous nous concentrerons cependant sur le concept de marché concurrentiel, qui permet de poser le mystère de l'ordre d'une économie décentralisée.

B. La question de la coordination marchande : ordre stable ou chaos violent ?

En effet, la question essentielle que pose l'économie de marché, est celle de la coordination qui permet de surmonter la séparation marchande : comment les agents peuvent-ils produire des marchandises adéquates pour des individus dont ils ignorent tout ? Comment un ordre social marchand est-il possible sans recours à la centralisation étatique ? C'est certes à ce paradoxe que se sont déjà affrontés depuis des siècles les économistes, qui en ont fait leur principal objet de recherche, mais nous y sommes nous-mêmes encore confrontés pour comprendre en profondeur, d'un point de vue positif, cette base fondamentale du capitalisme qu'est l'économie de marché. Cela aura des conséquences normatives dans la suite de ce travail – concernant la gestion de la monnaie, l'organisation de la concurrence par l'État, la régulation macroéconomique, etc.

[1] Un tel cas de figure existe encore aujourd'hui dans divers secteurs, en particulier dans la tarification de services publics, mais aussi bien dans un marché entièrement privé comme celui du livre : il ne faut donc pas confondre la distinction entre la sphère privée et publique, relative au statut des acteurs du marché, et l'opposition entre libre variation des prix sous l'effet de la concurrence (ou prix de marché) et fixation administrative des prix (prix administrés).

Notons tout d'abord que cette question de la coordination marchande se trouve renforcée dès lors que l'on prend en compte la dimension potentiellement agonistique des échanges marchands. Contrairement à ce qu'affirme la thèse du « doux commerce »[1], il faut reconnaitre qu'il y a une violence potentielle intrinsèque au désir acquisitif qui est au fondement des sociétés marchandes. Guerre et commerce ont d'ailleurs historiquement avancé de concert à de nombreuses reprises[2]. Il est indéniable que le commerce suppose la confiance, et qu'il contribue à l'ouverture des sociétés et à la circulation des richesses, des techniques, des idées et des hommes. Cependant, il est tout aussi vrai que le désir de marchandises est fondamentalement ambivalent vis-à-vis de la violence : d'un côté, il oriente le désir mimétique des individus, donc leur rivalité, vers des choses (idéalement, des biens industriellement reproductibles donc accessibles pour tous), et canalise ainsi la violence mimétique dans un univers symbolique (la lutte pour la richesse vaut mieux que la violence physique, la guerre), mais d'un autre côté, la fonctionnalisation de rapports sociaux autrefois personnels qu'opère la transformation de l'échange de dons en échange marchand instaure une indifférence à la personne de l'autre qui pousse à sa réduction instrumentale : seul compte le désir de richesse. Dès lors, pourquoi passer par l'échange ? Pourquoi accepter de payer autrui, plutôt que de s'accaparer ses biens par la violence ?

Même l'échange marchand le plus pacifié reste un rapport de force, où l'acheteur a intérêt à faire baisser le prix, tandis que le vendeur a intérêt à le faire augmenter, comme le souligne André Orléan[3]. La prise en compte par l'analyse positive de cette dimension fondamentalement agonistique de l'échange marchand pourra s'avérer importante dans la suite de ce travail, car elle n'est pas sans conséquences normatives : elle peut par

---

[1] L'expression, résumant la vision de Montesquieu, est d'Albert O. Hirschman dans *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1980 (1977). On trouve chez Montesquieu *De l'Esprit des lois*, Paris, Garnier, 1973 (1748), les formules suivantes très célèbres : « C'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce, et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces » (livre XX, chapitre 1), ou encore : « l'effet naturel du commerce est de porter à la paix » (livre XX, chapitre 2). L'idée du doux commerce ne date pas des Lumières : elle est déjà présente dans les villes italiennes de la fin du Moyen-Âge, où la figure vertueuse du marchand commence à s'opposer à celle du chevalier belliqueux à l'époque du capitalisme naissant.

[2] Pensons d'une part à la colonisation (ou, plus récemment, aux guerres pour le contrôle des ressources pétrolières ou minières), et d'autre part aux guerres de l'opium (1839-1842 et 1856-1860) menées par la Grande Bretagne, seule puis avec ses alliés Occidentaux, à la Chine des Qing pour lui imposer par des traités inégaux l'importation d'opium écoulant la production britannique de l'Inde coloniale et équilibrant ainsi la balance commerciale, ou à la diplomatie de la canonnière par laquelle les Etats-Unis (en la personne du commodore Perry) forcent en 1853-54 le Japon de l'ère Tokugawa à s'ouvrir au commerce.

[3] André Orléan, *L'Empire de la valeur*, Paris, Seuil, 2011.

exemple justifier une théorie républicaniste concevant la liberté comme non domination[1], et justifiant l'interférence de l'État dans les décisions individuelles pour empêcher un échange déséquilibré confinant à l'exploitation[2]. Si les échanges peuvent être le lieu de violences et de domination, il est raisonnable de penser qu'ils doivent être régulés. Mais revenons pour l'instant à notre analyse positive. La pluralité des intérêts, et la violence de leurs affrontements, n'est pas dépassée par le marché : elle est simplement mise en forme, régulée, de manière à créer un ordre social. Il serait ridicule de nier qu'une société marchande est dépourvue d'ordre, et déraisonnable d'assimiler la concurrence, même féroce, que les agents économiques s'y livrent, à un état de guerre. Cependant, il serait tout aussi absurde d'imaginer que la violence est absente des rapports économiques. Il faut donc se situer sur une position intermédiaire, du reste conforme à l'axiome anthropologique que nous avons nommé « hypothèse d'historicité », et qui traduit la capacité des modèles spinozistes et girardiens à penser simultanément l'ordre social et la violence. Mais comment fonctionne cet ordre si la violence n'en est pas absente ? Si l'échange n'est pas par nature pacifique, comme l'affirme la thèse du doux commerce, comment expliquer la relative stabilité des sociétés marchandes ?

La clé de la relative stabilité de l'ordre marchand est fournie selon nous par le deuxième de nos trois axiomes anthropologiques : la prise en compte du fait institutionnel, en l'occurrence de l'institution monétaire. Telle n'est pas cependant l'hypothèse retenue par la tradition libérale qui, depuis Adam Smith, tente de penser une régulation spontanée hors institution, par le seul jeu des interactions horizontales : c'est l'hypothèse d'autorégulation du marché, selon laquelle l'ordre social marchand est créé par l'équilibre spontanément atteint par le libre jeu de la concurrence. Or nous retrouvons là un problème que nous avons déjà évoqué : si l'économie se réduit à un vaste marché autorégulateur, alors notre recherche est sans objet. En revanche, s'il n'y aucune forme d'autorégulation du marché, alors il devient légitime pour l'État d'intervenir dans l'économie, quitte à supprimer entièrement l'économie de marché dans une économie administrée. Il est donc indispensable de creuser ce point, pour comprendre véritablement

[1] Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), Paris, Gallimard, 2004.

[2] Soit ce qu'on résume souvent par cette citation de Lacordaire : « entre le fort et le faible, entre le riche et le pauvre, entre le maître et le serviteur, c'est la liberté qui opprime, et la loi qui affranchit ». Henri Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, tome III, 52e conférence (Du double travail de l'homme, 16 avril 1848).

ce qu'est l'économie de marché d'une part, et pour préparer notre approche normative d'autre part. L'approche positive de l'économie de marché délimite ce qu'il est possible et souhaitable de faire d'un point de vue normatif.

C. Des néoclassiques à l'école autrichienne : des tentatives pour penser l'ordre marchand

La réponse d'Adam Smith à la question de la coordination marchande est bien connue : c'est la célèbre métaphore de la « main invisible » du marché, qui alloue comme par magie les ressources de manière optimale. La force de la théorie smithienne réside dans le fait qu'elle présente une mécanique de croissance spontanée, opérée par un marché autorégulateur, et qui ne doit rien à la morale, puisque l'échange repose sur l'intérêt égoïste. Le fonctionnement supposé miraculeux de la coordination marchande sera explicité par les successeurs d'Adam Smith qui remplaceront la métaphore magique de la main invisible par le sérieux des systèmes d'équations dans la théorie néoclassique.

Dans cette dernière, les demandes et les offres des agents sont mathématiquement construites comme le résultat d'arbitrages rationnels conformes à un programme de maximisation de l'utilité sous contrainte budgétaire. Le marché n'est que l'agrégation de la demande et de l'offre de tous les agents individuels : c'est pourquoi cette démarche est appelée microéconomie. Dès lors, la question de la coordination et de l'ordre marchands se pose d'une façon très particulière : il s'agit de déterminer s'il existe ou non un point d'équilibre, c'est à dire un prix ou un système de prix tel que les quantités de marchandises offertes ou demandées pour ce prix ou ce vecteur de prix soient égales, assurant la compatibilité des désirs. Il s'agit aussi de savoir si l'économie converge spontanément vers ce point d'égalité entre l'offre et la demande (équilibre stable).

Nous choisissons volontairement de passer rapidement sur la théorie néoclassique de l'équilibre partiel. Chez Marshall[1], chaque marché (marché de tel ou tel bien de consommation, marché du travail, etc.) est analysé indépendamment des autres, comme le lieu d'échange d'une marchandise contre une somme de monnaie : l'agrégation de la demande et de l'offre de chaque bien permet de construire une courbe de demande agrégée décroissante en fonction du prix, et une courbe d'offre agrégée croissante en

[1] Alfred Marshall, *Principes d'économie politique,* Paris, Londres, New-York, Gordon & Breach, 1971 (1890).

fonction du prix, les deux étant sécantes en un point qui constitue l'équilibre partiel. Or cette analyse en équilibre partiel pose problème, car elle suppose de démontrer la convergence vers l'équilibre sur chaque marché isolément, « toutes choses égales par ailleurs », alors que les positions prises par les agents sur un marché ont des effets sur d'autres. Sans rentrer dans la discussion fine de cette théorie, il nous suffit ici de noter que l'analyse marshallienne en équilibre partiel ne peut pas répondre à la question qui nous occupe ici, à savoir celle de la création d'un équilibre créé par le marché à l'échelle de la société toute entière.

On trouve néanmoins chez les néoclassiques une approche beaucoup plus ambitieuse : l'analyse en équilibre général, initiée par Léon Walras[1]. Walras considère une économie à n biens dont l'un est choisi comme numéraire, de sorte qu'il existe (n – 1) biens dont le prix peut être exprimé dans cette unité de compte : il modélise cette économie par un système à (n – 1) équations indépendantes posant les conditions de l'équilibre entre l'offre et la demande sur chacun des n marchés. Les (n – 1) inconnues à déterminer sont les prix relatifs permettant de réaliser l'équilibre simultané sur chacun des marchés. Walras affirme à tort qu'un système à (n – 1) équations et (n – 1) inconnues admet nécessairement une solution, et en déduit la possibilité d'un vecteur de prix assurant l'équilibre général, c'est-à-dire l'égalité de l'offre et de la demande pour chaque bien simultanément.

En réalité, un tel système peut avoir une solution, mais est également susceptible de n'en avoir aucune, ou d'en posséder une infinité. La formalisation mathématique, mal maîtrisée, n'aura donc pas permis une démonstration logique de l'existence et de l'unicité de l'équilibre général, même si elle en a conféré l'apparence au discours walrassien. Cette difficulté ne sera pas levée par les successeurs de Walras dans la modélisation de l'équilibre général (Pareto, Cassel, Wicksell ou Hicks) : il faudra attendre les années 1950 pour qu'Arrow et Debreu, mobilisant une démarche d'axiomatisation, déduisent que l'axiome de convexité des courbes de demande individuelles est nécessaire pour

[1] Léon Walras, *Éléments d'économie politique pure ou théorie de la richesse sociale*, Paris, Economica, 1988 (1874).

démontrer, par le théorème du point fixe, la possibilité[1] de l'équilibre général – mais pas son unicité[2]. C'est alors le point d'orgue de la théorie néoclassique.

Cependant, moins de deux décennies plus tard, il sera démontré par le théorème Sonnenschein-Mantel-Debreu[3] que la stabilité de l'équilibre général ne peut pas être déduite des axiomes de cet individualisme méthodologique strict : rien n'assure donc la convergence de l'économie vers l'équilibre. La coordination par le marché, la naissance d'un ordre spontané par la concurrence, n'est donc pas démontrée. Pire : on peut interpréter ces résultats comme l'indice que l'équilibre n'est en pratique jamais atteint. Quand bien même le serait-il, qu'il s'agirait d'un équilibre instable : le moindre choc en dévierait l'économie sans qu'aucune force de rappel ne l'y reconduise. Il y est même permis de douter de l'existence de l'équilibre, dans les hypothèses qui la fondent sont restrictives, donc irréalistes[4]**.** Cette critique de l'économie néoclassique est toujours d'actualité et a même resurgi en force depuis la crise de 2008[5].

L'ordre marchand, s'il existe, n'est donc certainement pas un ordre social total fondé sur l'équilibre général de tous les marchés. Cependant, il existe une autre approche de la microéconomie qui n'aborde pas du tout ces questions de la même manière : l'école autrichienne, rassemblant des auteurs comme Menger, Mises, Schumpeter ou Hayek. Celle-ci nous semble intéressante à plusieurs titres. Tout d'abord, les Autrichiens, comme sans doute tous les courants hétérodoxes (keynésiens, marxistes, institutionnalistes), conçoivent fondamentalement l'économie comme l'étude de rapports sociaux et d'actions

---

[1] Kenneth Arrow et Gerard Debreu, « Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy », *Econometrica*, 1954, vol. 22, p. 265 à 290.

[2] Or les comparaisons interindividuelles d'utilité sont exclues par cette approche, qui se contente d'une hypothèse de convexité des courbes de demandes : les préférences exogènes sont supposées transitives, c'est-à-dire qu'elles peuvent être classées sans contradiction par l'agent, mais elles ne sont pas supposées quantifiables sur une échelle objective d'utilité (il n'y a pas de référence à une utilité cardinale mesurable). Dès lors, la comparabilité de plusieurs équilibres est exclue, invalidant les raisonnements de statique comparative visant à choisir un équilibre optimal parmi plusieurs équilibres possibles.

[3] Hugo Sonnenschein, « Market excess demand functions », *Econometrica*, vol. 40, 1972, p. 549–563 ; Hugo Sonnenschein, « Do Walras' identity and continuity characterize the class of community excess demand functions? », *Journal of Economic Theory*, vol. 6, 1973, p. 345–354 ; Gérard Debreu, « Excess demand functions », *Journal of Mathematical Economics*, vol. 1, 1974, p. 15–21 ; Rolf Mantel, « On the characterization of aggregate excess demand *», Journal of Economic Theory*, vol. 7, 1974, p. 348–353.

[4] « La construction de Debreu n'a aucune valeur scientifique, tant elle est totalement étrangère au monde de l'expérience », Maurice Allais, Discours de réception du prix Nobel 1988.

[5] Voir par exemple Steeve Keen, *L'imposture économique*, Paris, L'Atelier, 2014 (2011) ou Adair Turner, *Reprendre le contrôle de la dette. Pour une réforme radicale du système financier* (2015), Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2017 et notamment la préface de Gaël Giraud, dans laquelle il rappelle que l'inefficience des marchés financiers peut être démontrée de l'intérieur même du cadre de pensée néoclassique dès lors qu'il existe le moindre risque face auquel au moins un investisseur ne trouve pas d'actif susceptible de lui servir de police d'assurance parfaitement adéquate.

humaines (là où les néoclassiques pensent des rapports objectifs entre des choses, des marchandises). Cela demande de prendre en compte toute la complexité des rapports humains. Ainsi, Menger est, comme Schumpeter[1] après lui, porteur d'une vision dynamique de l'économie, pensée davantage comme processus que comme équilibre, ce qui le distingue radicalement de Walras, dont la modélisation d'un équilibre général n'a aucune épaisseur temporelle – Arrow et Debreu suppriment même la possibilité d'un temps historique de l'économie en imaginant des marchés à terme et des marchés contingents couvrant tous les futurs possibles, ce qui réduit le temps à l'application de contrats signés en un point originel. La vision mengérienne de l'économie comme processus s'enracine dans une certaine conception de la complexité du monde économique comme non résorbable. L'approche totalisante de l'économie par la théorie de l'équilibre général est donc rejetée par Menger comme plus tard par Hayek : l'école autrichienne ne vise pas une représentation d'ensemble du monde économique, mais la mise au jour d'une série de processus et de causalités. Nous partageons largement cette approche dynamique et « modeste » face à l'irréductible complexité du social, face auquel il s'agit selon nous non de rendre compte d'un ordre entièrement cohérent par un modèle total, mais d'identifier les forces sociales à l'œuvre dans une approche analytique.

Cependant, cet ensemble complexe et dynamique d'actions et de processus que constitue l'économie produit tout de même, aux yeux des Autrichiens comme aux nôtres, un ordre relativement stable : comment l'expliquer, si ce n'est pas par l'équilibre ? C'est Friedrich Hayek qui nous en fournit le plus clairement la clé à travers sa conceptualisation des prix de marché comme véhicules d'information : les variations de prix sont interprétées comme des signaux de marché, incitatifs ou dissuasifs, permettant aux individus d'ajuster leurs conduites futures, c'est-à-dire d'augmenter ou de diminuer leur

[1] A travers sa théorie des « grappes d'innovations » provoquant de la « destruction créatrice » dans *Théorie de l'évolution économique : recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture,* Paris, Dalloz, 1999 (1911) : les ruptures technologiques détruisent par millions les emplois établis, mais en génèrent de nouveaux qui n'existaient pas, par exemple quand le chemin de fer détruit les emplois de conducteurs de diligences mais crée des emplois de cheminots. Schumpeter souligne aussi que ce processus permet aussi le renouvellement des élites : les positions dominantes existent toujours, mais ne sont pas occupées par les mêmes personnes, comme les passagers d'un bus à étage se renouvellent au fil du parcours, ce qu'occultent souvent les travaux statistiques sur le patrimoine ou le revenu des 1% les plus riches... Nous aurons à nous demander si ce renouvellement, fréquemment assimilé à l'idée d'égalité des chances dans les modèles néo-schumpétériens, suffit à définir la justice sociale, mais nous nous contenterons pour l'instant de souligner l'aspect dynamique du capitalisme, le rôle de l'innovation, et le fait que les classes sociales ne doivent pas être essentialisées puisqu'elles sont définies, comme leur nom l'indique, par des rapports sociaux, qui peuvent être mouvants.

offre pour l'ajuster aux évolutions de la demande – sans que cela implique ou suppose nécessairement un équilibre effectif des marchés. Hayek prend au sérieux le fait social de l'économie décentralisée, et constate que la division du travail implique une division de l'information qui est disséminée entre tous les agents : il en déduit l'impossibilité pour quiconque (y compris pour l'État) de se forger une représentation complète de l'économie comme ordre social total entièrement cohérent et stable, mais estime que les prix, dès lors qu'ils sont librement fixés par le jeu de l'offre et de la demande, constituent des indicateurs qui synthétisent l'information produite par le comportement actuel des acteurs, jusqu'à offrir un reflet de l'état de l'économie à un moment donné, reflet sans doute fragmentaire et imparfait, mais le meilleur, ou le seul, qui puisse être produit : « Fondamentalement, dans un système où la connaissance des faits importants est dispersée entre des individus différents, seuls les prix peuvent opérer une synthèse des actions séparées des multiples personnes »[1].

La concurrence joue un rôle essentiel dans la production de ces informations : « La somme d'informations fixée dans les prix est le produit de la concurrence »[2]. Cette insistance sur les vertus de la concurrence rapproche Hayek des libéraux classiques et néoclassiques partisans de l'autorégulation, mais il se démarque d'eux par le fait que l'équilibre n'a rien de central dans son approche : la concurrence n'est pas vue comme le moyen nécessaire et suffisant de parvenir à un équilibre parfait et définitif pouvant être déterminé *ex ante*, modélisé avant les échanges par un économiste capable d'en produire une image parfaite, mais comme un processus de production d'information permettant une dynamique d'ajustement perpétuel mais imparfait de l'offre à la demande : « Le principal problème économique qui se pose à la société est celui d'une rapide adaptation aux changements qui arrivent dans chaque lieu à un moment particulier » [3].

L'aboutissement de l'école de pensée autrichienne est sans doute le concept de catallaxie définit par Hayek dans *Le Mirage de la Justice sociale* (1976) comme « l'ordre engendré par l'ajustement mutuel de nombreuses économies individuelles sur un marché. Une catallaxie est ainsi l'espèce particulière d'ordre spontané produit par le marché à travers les actes des gens qui se conforment aux règles juridiques concernant la propriété,

[1] Friedrich von Hayek, « The Use of Knowledge in Society », *The American Economic Review*, septembre 1945, vol. 35, n°4, p. 519 à 530.
[2] Friedrich von Hayek, *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 2007 (1973, 1976 et 1979), p. 549.
[3] Friedrich von Hayek, « The Use of Knowledge in Society », *The American Economic Review*, septembre 1945, vol. 35, n°4, p. 519 à 530.

les dommages et les contrats. »[1] N'avons-nous pas, dès lors, résolu le mystère de l'ordre social marchand sans sortir de l'individualisme méthodologique le plus strict ? Le mode de coordination permettant de surmonter la séparation marchande n'est plus l'équilibre que supposaient les néoclassiques sans parvenir à démontrer que l'économie y convergeait, mais l'équilibrage permis par les signaux de marché.

D. L'institution monétaire, fondement de l'économie de marché et de son ordre

En effet, si nous partageons la théorie d'Hayek sur le rôle crucial des prix comme véhicules d'information, il nous faut remarquer que cette fonction suppose la monnaie. Sur un marché de troc, il n'y a aucune « loi de l'offre et de la demande » susceptible de guider les conduites privées vers un rééquilibrage collectif : comme le souligne Jean Cartelier[2], une telle loi, en vertu de laquelle chaque producteur a naturellement intérêt à augmenter sa production quand les prix augmentent et à la diminuer quand ils baissent, de sorte que l'offre s'ajuste spontanément à la demande, suppose que les prix de cette production soient exprimés en une seule unité, c'est-à-dire en monnaie, car dans un système de troc pur, chaque marchandise a autant de prix qu'il existe d'autres marchandises susceptibles de s'échanger contre elles, et tous ne varient pas dans le même sens, ce qui empêche l'offreur d'interpréter la demande globale du marché. Or la monnaie est une institution : la clé de voute de l'ordre marchand est donc ultimement un fait institutionnel.

Nous renvoyons ici à tous les travaux théoriques et empiriques, conceptuels et historiques, menés par Michel Aglietta, André Orléan et leurs co-auteurs[3]. La monnaie est cette institution qui établit, dans une communauté monétaire, un langage commun pour exprimer la valeur : c'est elle qui rend les marchandises hétérogènes commensurables, donc échangeables selon certains rapports quantifiés. Cette institution est conceptuellement engendrée, c'est-à-dire maintenue dans l'être à chaque instant au sein du monde marchand qu'elle fonde, par l'intérêt de chaque agent qui le pousse à

---

[1] Friedrich von Hayek, *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 2007 (1973, 1976 et 1979), p. 532.
[2] Jean Cartelier, *La Monnaie*, Paris, Flammarion, 1996, section « Pas de loi de l'offre et de la demande sans monnaie », p. 26 à 28.
[3] Michel Aglietta et André Orléan, *La violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982 ; Michel Aglietta et André Orléan (dir.), *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'Economie Financière / Centre de Recherches Epistémologiques Appliquées, 1995 ; Michel Aglietta et André Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998 ; Michel Aglietta et André Orléan, *La Monnaie : entre violence et confiance*, Paris Odile Jacob, 2002.

rechercher l'objet qui sera accepté par tous comme moyen de paiement (la liquidité), donc à admettre celui sur lequel s'opère arbitrairement la convergence mimétique, tout en luttant pour imposer sa propre production comme référent (c'est-à-dire opérer la capture de l'institution monétaire ainsi engendrée par le groupe). Ainsi, on ne peut rendre compte de la société marchande par le marché : au cœur de tout, il y a un phénomène irréductiblement collectif, la monnaie, qui ne peut pas être elle-même pensée comme issue du marché. C'est la monnaie qui explique le marché, et non l'inverse. La monnaie ne peut être pensée que comme une institution, un fait social de nature communautaire présent au cœur de chaque rapport social bilatéral d'échange : la séparation marchande ne peut être comprise sans la communauté monétaire.

Ce mode de coordination n'implique pas que les échanges aient lieu à l'équilibre, c'est-à-dire pour des prix et des quantités qui assurent l'égalité de l'offre et de la demande : l'économie n'est donc pas à penser comme un système parfaitement cohérent, mais comme un ordre dynamique né d'un processus décentralisé d'ajustement perpétuel. L'autorégulation du marché est en partie réelle – il existe bien des mécanismes d'ajustement décentralisés de l'offre à la demande – mais en partie seulement, car ce processus n'est jamais parfait ni définitif. Les échanges ont toujours lieu sur fond d'incertitude radicale, du fait que nul n'a accès à l'ensemble des informations économiques, qui sont du reste elles-mêmes changeantes : c'est la confiance collective dans la monnaie qui permet de surmonter cette incertitude.

Nous retiendrons de cette analyse de l'économie de marché qu'il y a bien des processus d'ajustement d'où émergent un ordre marchand : c'est même un point essentiel de caractérisation de l'économie marché. Cette dernière se définit par la circulation décentralisée des marchandises par des rapports bilatéraux d'échange entre offreurs et demandeurs. De tels rapports bilatéraux créent une interdépendance d'où émane un ordre toujours relatif et dynamique. Cependant, cet ordre repose selon nous fondamentalement sur cette institution sociale qu'est la monnaie, et non sur les seuls mécanismes d'ajustement concurrentiels par les prix. En effet, c'est précisément l'existence de l'institution monétaire qui permet l'existence d'un marché et donc de mécanismes d'ajustement par les prix. Cette vision complexe et nuancée de l'économie de marché se révèlera importante dans la partie normative de notre recherche.

II. Le capital : une inversion du rapport marchand

Toutefois, le capitalisme ne se réduit pas à l'économie de marché. Une évidence suffit à en avoir l'intuition : nous n'avons quasiment rien dit, jusque-là, de cette institution essentielle qu'est l'entreprise, notion qui vient pourtant à l'esprit de tout un chacun dès lors qu'il est question d'économie, de commerce, d'affaires, d'industrie ou de capitalisme, et qui évoque une forme de verticalité, d'organisation délibérée, qui tranche avec la notion de marché : il faudra toute la rhétorique néolibérale pour ne voir dans l'entreprise qu'un nœud de contrats, et dans le capitalisme que le marché. Toutefois, il n'était nul besoin de connaître l'entreprise moderne pour comprendre que les logiques de marché, telles que nous les avons étudiées dans la section précédente, n'épuisent pas la structuration de l'économie, car ce qu'il y a de plus à penser dans le capitalisme n'est pas d'abord l'entreprise, mais le capital, ce rapport social par lequel l'argent produit de l'argent – et dont le rôle essentiel dans l'économie précède largement la Révolution Industrielle.

Que le concept d'économie de marché ne suffise pas à rendre compte du monde économique qui est le nôtre, c'est en réalité ce qui aurait pu être démontré au moins depuis le siècle des Lumières, qui vit les faits contredire de manière dramatique les nouvelles théories libérales prônant le laissez-faire et le laissez-passer, par exemple lors du célèbre épisode de la « guerre des farines »[1]. Cet épisode, riche d'enseignements pour notre compréhension du capitalisme, mérite d'être rapporté ici, car il permet de critiquer la théorie libérale sur la base d'arguments fournis par l'époque même où cette théorie fut formulée et appliquée pour la première fois, et de saisir le phénomène du capital indépendamment de celui du salariat auquel la critique marxiste l'a tant attaché. En quoi le capital excède-t-il l'économie de marché ?

A. La guerre des farines ou l'invalidation de la théorie libérale du marché autorégulateur dès le siècle des Lumières

En France, à la fin de l'Ancien Régime, le Ministre Turgot, déjà évoqué comme l'un des grands économistes libéraux de l'époque et dont il faut à présent souligner le rôle politique au poste de Contrôleur Général des Finances, fait adopter, le 13 septembre 1774,

[1] Steven L. Kaplan, *Le Pain, le Peuple et le Roi. Les batailles du libéralisme sous Louis XV*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1986 (1976).

l'*Arrêt du Conseil établissant la liberté du commerce des grains et des farines à l'intérieur du royaume et la liberté de l'importation,* qui sera complété plus tard par d'autres arrêts. Reprenant la démarche libérale de mesures prises depuis 1763, cet édit de Turgot de 1774 met en œuvre une libéralisation du marché des grains, dont les prix étaient alors réglementés et placés sous l'étroite surveillance de la police des grains[1]. Le but est bien sûr d'augmenter la production totale, mais aussi de favoriser une meilleure répartition spontanée des récoltes entre les différentes régions. Le moyen est bien sûr la mise en concurrence, c'est-à-dire à la fois la flexibilité des prix, librement fixés par le jeu de l'offre et de la demande, et la libre circulation des grains d'une région à l'autre : un déficit d'offre dans une région provoquera une hausse des prix dès lors que ceux-ci peuvent varier librement ; un excès d'offre dans une autre conduira à l'inverse à une baisse des prix ; les marchands, autorisés à faire librement circuler leurs stocks, déplaceront une partie de l'offre excédentaire sur les marchés déficitaires, assurant ainsi l'intérêt public par le seul jeu des intérêts privés. C'est du moins ce qui est espéré d'une telle réforme, mais un phénomène imprévu vient perturber cette belle mécanique jusqu'à l'enrayer complètement : la spéculation.

A la suite des mauvaises récoltes des étés 1773 et 1774, le grain vient à manquer lors de la soudure du printemps 1775, les réserves s'épuisant avant que les nouvelles récoltes ne soient engrangées. Libéralisé, le prix des céréales subit une forte hausse, tout comme celui du pain, hausse entretenue par la spéculation, certains riches fermiers ou négociants stockant le grain dans l'attente d'une montée encore plus forte des prix. La libre circulation diffuse la hausse des prix dans tout le territoire, y compris dans les régions excédentaires qui deviennent exportatrices (conformément au projet libéral) à destination de provinces à plus fort pouvoir d'achat, ce qui n'est pas accepté par les populations. Ce processus a pour conséquence de priver une partie du peuple d'accès à cette nourriture de subsistance qu'est le pain, et déclenche une révolte populaire dans les provinces agricoles : une vague d'émeutes, connue sous le nom de « guerre des farines », secoue le Nord, l'Est et l'Ouest du royaume en avril et mai 1775, soutenue par la police des grains que supprime la réforme libérale.

[1] Analysée par Foucault pour son rôle dans le tournant biopolitique dans Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 31-50.

L'ordre n'est finalement rétabli que par une action répressive (intervention de l'armée, condamnation à mort de deux émeutiers pendus pour l'exemple en place de Grève) couplée à une politique interventionniste d'assistance aux populations (approvisionnement, obligation de vente des stocks) et de retour au contrôle des prix. Les émeutiers dénonçaient la spéculation et se revendiquaient des principes de l'économie morale, selon lesquels un « pacte de subsistance » liait le monarque et le peuple, l'autorité du souverain ayant pour contrepartie son devoir d'assurer la subsistance de ses sujets, ce qui légitimait le pouvoir de sa police des grains. Une rumeur prétendait qu'un odieux « pacte de famine »[1] avait été passé entre le roi et les spéculateurs du parti libéral ; c'est à une conspiration de ces « accapareurs » qu'est attribuée la famine de 1775-1778, comme l'était déjà, une décennie auparavant, celle de 1767-1769, et comme le sera, une décennie plus tard, celle 1788-1789, à la veille de la Révolution française.

Il est courant de dresser un parallèle entre la fin de l'Ancien Régime et la période actuelle sur la question de la crise des finances publiques, pour en déduire la crainte ou l'espoir que la situation actuelle soit prérévolutionnaire. L'épisode de la guerre des farines s'avère encore plus fascinant, en ceci qu'il semble déjà condenser les éléments d'un scénario voué à se rejouer jusqu'à la plus proche actualité contemporaine : doctrine et politique libérales, spéculation et crise économique, conflit social et revendications politiques, ambition pédagogique des élites et théories du complot répandues au sein du peuple… Il y a là de nombreux éléments à penser, qui excèdent la conceptualisation de l'économie de marché et nécessitent selon nous de mobiliser le concept de capital.

B. Le capital, un rapport social par lequel l'argent créé de l'argent

Pourquoi, en effet, la confiance placée dans les signaux prix, censés permettre l'autorégulation du marché des grains, a-t-elle été déçue ? Parce que la flexibilité des prix permet la spéculation qui casse les bienfaits attendus du marché en entretenant la hausse des cours plutôt que de la réguler. La théorie libérale de Turgot est dès lors contredite empiriquement par le fait social de la spéculation, qu'elle n'avait pas prévu. Qu'est-ce que la spéculation ? Un rapport à la monnaie que les philosophes antiques ou scholastiques auraient qualifié, depuis Aristote, de chrématistique : il s'agissait à leurs

[1] Expression forgée dès les années 1760 par le Prévost de Beaumont (qui finit embastillé jusqu'à la Révolution) et qui joue sur la connotation de « pacte de famille », nom de l'alliance entre la France et l'Espagne sous Louis XV.

yeux d'un détournement de l'usage naturel de la monnaie qui, de moyen qu'elle était d'accéder à des marchandises, devient fin en soi. Là où le consommateur achète des grains pour les consommer, là où le producteur les vend pour se procurer la monnaie nécessaire à ses propres dépenses, le spéculateur se procure de la monnaie pour acheter des grains en vue de les revendre plus cher plus tard, et donc d'en retirer encore plus de monnaie. L'argent qui produit de l'argent, selon un principe d'accumulation : le concept moderne de ce processus est celui, admirablement construit par Marx, de capital. Le capital est ce rapport social qui inverse la logique du marché, par laquelle un individu vend une marchandise M pour se procurer une somme d'argent A en vue d'acheter une marchandise M' de même valeur (selon la célèbre formule de Marx : M-A-M', avec V(M) = V(M')), pour produire le mécanisme d'accumulation dans lequel une somme d'argent A est investie dans l'achat d'une marchandise M dont la revente ou l'exploitation permettra l'obtention d'une somme supérieure A' (soit le schéma : A-M-A', avec A'>A).

C'est sur cette incapacité à penser le capital, la chrématistique, le désir de monnaie pour elle-même, que s'est construite la théorie libérale en économie malgré les mises en garde théoriques des philosophes grecs antiques et médiévaux et les faits déjà dramatiquement probants à l'époque des Lumières. A l'inverse, des économistes hétérodoxes comme Marx ou Keynes ont su prendre en compte cette donnée fondamentale. Chez Keynes, cela ne prend pas la forme d'une théorie du capital, mais d'une lutte contre la réduction instrumentale de la monnaie opérée par les néoclassiques : pour Keynes, le désir de monnaie ne s'explique pas uniquement par le motif de transaction (le désir ponctuel et limitée de tel bien particulier dont la consommation entraîne la saturation du besoin), mais aussi par un motif de précaution et de spéculation.

Il nous semble essentiel d'admettre, comme Marx et Keynes, que la monnaie est désirée pour elle-même : bien sûr, sa valeur dépend du fait qu'elle donne accès aux marchandises, mais elle concentre le désir de marchandises *en général* (là où la théorie du voile monétaire ne voit en elle qu'un moyen d'accéder à telle ou telle marchandise particulière en fonction des préférences du consommateur) ; dès lors, elle offre une sécurité face à l'avenir (qui explique sa détention pour motif de précaution), mais détermine aussi une échelle de valeur qui vaut échelle de prestige, et même de pouvoir, toutes choses qui justifient la recherche de son accumulation sans fin qui devient indépendante du désir de telles ou telles marchandises particulières – et va même

instrumentaliser l'achat de marchandises pour accumuler de la monnaie par spéculation. L'incapacité à comprendre le capitalisme s'enracine donc bien chez les néoclassiques dans leur incompréhension de la monnaie et de la valeur marchande comme institution sociale infiniment désirable, moyen de se hiérarchiser socialement, de se positionner dans le regard d'autrui en se situant sur une échelle de valeur instituée par le désir mimétique.

Depuis Marx, le capital est spontanément associé au salariat, et nous expliquerons pourquoi ce rapport social est en effet essentiel pour définir le capitalisme comme mode de production, mais il importe de constater que le capital, lui peut être défini sans recours au concept de salariat, comme nous venons de le faire, et qu'il peut adopter des formes institutionnelles très variées.

C. Les différentes formes institutionnelles du capital

Nous avons déjà évoqué la spéculation, qui a bien sûr pris sur les marchés financiers contemporains une ampleur sans commune mesure avec le siècle des Lumières, mais touche encore aujourd'hui les matières premières y compris agricoles – ce qui, en 2008 comme au temps de la « guerre des farines », a contribué au déclenchement d'émeutes de la faim. Les biens durables (biens d'équipements ou biens immobiliers) se prêtent aussi à une captation capitaliste, par le biais cette fois de la location : la location de voitures ou de biens fonciers et immobiliers (résidentiels ou d'entreprise, que celle-ci soit agricole, industrielle ou tertiaire) est également une des formes du capital, puisque c'est une forme de propriété lucrative dans laquelle le bien acheté par le capitaliste n'est pas détenue en vue d'en jouir de manière utilitaire, mais d'en tirer des profits en restreignant l'accès des tiers à ce bien au versement d'un loyer. Une somme d'argent initiale est donc transformée en flux de revenus, et l'on retrouve bien la logique A-M-A', où A' serait l'ensemble des loyers futurs (actualisés au taux d'intérêt pertinent) augmentés de la valeur résiduelle du bien, avec une possibilité de plus-value, mais on retombe alors sur une logique de spéculation, immobilière certes, mais qui ne diffère pas dans son principe – le pari sur la hausse des cours – de celle sur les valeurs mobilières – actions, obligations – ou les matières premières – grains de céréales, hydrocarbures, or, etc.

Le capital peut aussi prendre une forme purement financière, détachée de tout bien concret pour se réaliser dans la pure circulation monétaire. Ainsi, le prêt à intérêt peut être un moyen par lequel une somme d'argent initiale A est transformée en une somme

supérieure A' = A +*i*.A, avec *i* le taux d'intérêt, par le biais de l'achat d'une marchandise M qui est la créance sur l'emprunteur. Titrisés (c'est-à-dire transformés en marchandises, en titres financiers négociables sur des marchés), ces prêts, qualifiés dès lors d'obligation, se voient appliquer la logique spéculative : ils offrent, outre les flux réguliers d'intérêts, des possibilités de plus-value en cas de revente du titre après une hausse des cours. Nous pouvons également mentionner, toujours dans la sphère financière, le rôle essentiel de l'assurance, et même des paris, puisque les produits dérivés prémunissant de la chute des cours d'un actif ou du défaut de paiement (par exemple les CDS, *Credit Default Swap*, qui jouèrent un grand rôle dans la crise de 2007-2008) peuvent être achetés par des agents qui *ne sont pas exposés au risque sous-jacent* (comme s'il était possible de souscrire une assurance pour la maison d'un tiers). Outre les marchés obligataires, assurantiels et de matières premières (à commencer par les hydrocarbures), le marché des actions (parts sociales négociables de sociétés) constitue un autre pilier essentiel de la finance. Cependant, si la cotation en continu des actions permet à leurs détenteurs de réaliser des plus-values grâce à la hausse des cours, l'actionnariat n'a, comme le prêt à intérêt, pas besoin d'être inséré dans un marché de liquidité pour relever d'un rapport capitalistique : de la même manière que les prêts produisent des intérêts, les actions produisent des dividendes (ou une augmentation des réserves de capital réinvesties dans l'entreprise).

Dans l'approche de Marx, c'est au reste là que se situe la seule véritable source du profit : pour ce théoricien de la valeur-travail, le travail est la seule marchandise qui produit de la valeur quand on la consomme, et toute plus-value repose ultimement sur l'exploitation du travail, c'est-à-dire à sa rémunération à un salaire inférieur à la valeur qu'il produit. L'esclavage pourrait entrer dans un rapport capitaliste où l'être humain, considéré comme une marchandise M, peut être acheté pour une certaine somme d'argent A afin que la production de son travail soit revendue pour une somme supérieure A'. De même qu'une machine n'est pas en soi du capital, mais ne l'est qu'en tant qu'elle entre dans un rapport social de production permettant la génération d'un profit, de même l'esclave n'est pas en soi un capital (un esclave domestique ne génère pas de profit), mais le devient en tant qu'il est acheté pour travailler à une production destinée à l'échange et susceptible de générer un profit : c'est le modèle de la plantation, cette grande exploitation esclavagiste en monoculture destinée à l'export qui, après une première expérience grecque et romaine dans l'Antiquité (pour la production d'huile ou de vin), réapparait

dans les Caraïbes, en Amérique latine et dans les Sud des États-Unis (production sucrière, puis cotonnière, notamment) et préfigure l'organisation rationnelle du travail salarié dans les industries modernes. Cependant, là où l'esclavage repose sur l'achat du travailleur, le salariat se contente de l'achat d'une force de travail, supposée séparable de l'être humain qui demeure formellement libre : c'est à ce rapport social très particulier, où la force de travail est rémunérée, mais à sa valeur d'échange et non à sa valeur d'usage (permettant de dégager une plus-value), que Marx réserve le concept d'exploitation, support du profit. Le salariat est la forme idéale du capital, mais il n'est pas historiquement la première – ce qui nous conduit à nous interroger à présent sur la différence entre capital et capitalisme/

III. Du capital au mode de production capitaliste

A. Le capital précède le mode de production capitaliste

Le grand historien de l'économie membre de l'Ecole des Annales qu'est Fernand Braudel nous enseigne que le capital nait dans les villes d'Italie au XIIIe siècle[1], mais qu'il prend alors une forme financière et commerciale qui précède de plusieurs siècles la forme salariale. C'est par la figure du banquier ou de l'usurier, ou par celle du marchand ou du négociant, que s'incarne le capital, non par celle du patron ou de l'actionnaire. La limite est peut-être floue en pratique entre l'agent pris dans une logique marchande, et celui qui s'inscrit dans une logique capitaliste, car dans les deux cas l'on peut retrouver un mécanisme par lequel l'argent produit de l'argent : le petit commerçant n'achète-t-il pas une marchandise à un grossiste pour la revendre plus cher ailleurs ? De même, l'artisan ne procède-t-il pas à des dépenses en matières premières en vue de réaliser sa production, dont il retire ensuite des recettes, comme l'industriel ?

Cependant, l'activité du commerçant ne se conçoit pas d'abord comme financière : il rend un service de mise à disposition dans un point situé de l'espace géographique d'une marchandise produite ailleurs, et vit de cette activité. De même, l'activité de l'artisan est tournée vers la production d'œuvres dont les recettes financent pour l'essentiel la simple reproduction de sa force de travail, c'est-à-dire ses

[1] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe et XVIIIe siècles*, tome III *Le Temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979, p.44.

consommations personnelles et l'investissement nécessaire à un nouveau cycle de production. Sans croissance significative, sans dynamique d'accumulation du capital, le commerçant et l'artisan doivent être vu comme partie prenante d'une économie marchande non capitaliste. Fernand Braudel relève d'ailleurs qu'une toute petite élite de gros négociants, versés dans le commerce au long cours, s'est toujours distinguée des petits marchands. Ce qui permet d'opérer la distinction, c'est à la fois les quantités impliquées dans le commerce de gros, le montant des profits réalisés, mais aussi la diversification systématique de l'activité : là où le commerce favorise, on l'a vu, la division du travail et la spécialisation des tâches, la finance touche à tout type d'activité, signe qu'elle est elle-même une activité distincte, régie par une logique propre. L'extension de la zone d'action est également remarquable : dès le Moyen-Âge, les réseaux de commerce de gros qui relient les villes marchandes d'Europe, d'Asie et du monde musulman, sont mondialisés[1].

L'instrument essentiel du capital est alors la lettre de change[2], bien avant les fabriques et manufactures et la proto-industrialisation (dissémination de métiers à tisser dans des fermes qui s'assurent ainsi un revenu complémentaire versé par un marchand qui collecte et centralise la production pour la revendre). Le capital est d'emblée financier, et ne s'investira durablement dans les mines de charbon, les usines textiles et sidérurgiques et les compagnies de chemin de fer qu'au XIXe siècle lors de la Révolution Industrielle. Cela répond déjà à une question que nous aurons à traiter sur le plan normatif : les injustices sociales actuelles sont-elles le fait du capitalisme, ou de sa forme financière ? En réalité, une telle distinction est peu pertinente, comme l'avait déjà compris Braudel :

> *« Peut-on parler d'un capitalisme "industriel" qui serait le "vrai" capitalisme, succédant triomphalement au capitalisme marchand (le faux) et finalement, à*

[1] Comme en témoigne par exemple cette lettre du marchand juif Abou-I-Hassan d'Alexandrie à Abou al-Afsi au Caire, qui illustre par ailleurs le rôle commercial de la diaspora juive en Méditerranée : « J'écris ces lignes pour te dire que Cohen al-Fasi (au Maroc) m'a envoyé une barre d'or de Fez en me faisant savoir qu'il a vendu à ton profit le parfum de civette (d'Indochine) pour 7,5 mithqales andalouses. Il m'a demandé de vendre l'or à Alméria (en Espagne) et d'acheter de la soie avec l'argent que j'en tirerai. […] Un des amis de Cohen dont je t'ai parlé m'a confié une certaine quantité d'ambre (de la Baltique) en me demandant de le vendre par ton intermédiaire ; avec l'argent tu achètera du musc (du Tibet). L'ambre pèse 225 dirhams, y compris le linge et la toile (dans lesquels il est empaqueté).» Cité par Erik Gunnes et al., *Mémoires du monde*, tome 4, Turnhout, Brepols, 1995.

[2] Michel Aglietta, en collaboration avec Pepita Ould Ahmed et Jean-François Ponsot, *La Monnaie entre dettes et souveraineté*, Paris, Odile Jacob, 2016, p. 133 à 136.

contrecœur, cédant le pas à l'ultramoderne capitalisme financier ? Les capitalismes bancaires, industriel et commercial (car le capitalisme n'a jamais cessé d'être au premier chef marchand) coexistent tout au long du XIXe siècle, et déjà avant le XIXe siècle, et bien après le XIXe siècle. »[1]

Il n'est donc pas de nature profonde industrielle du capital. Il est dans la logique de ce rapport social de s'emparer peu à peu de tout : non seulement de l'échange avec le commerce de gros et la spéculation sur les grains ou les tulipes (on y reviendra), mais aussi du travail à travers le salariat, et, plus tard, de la consommation, du divertissement, de l'art.

B. La tendance du capital à s'emparer de tous les rapports sociaux

L'art se cantonnait sous l'Ancien Régime aux salons de la noblesse et aux commandes du pouvoir et du clergé, mais les marchands d'art du XIXe siècle ayant investi dans une galerie d'exposition ouverte à tous font désormais la promotion des impressionnistes pour amortir leur investissement, de même que ceux qui ont acheté un théâtre (espace également ouvert à un public populaire, et non restreint aux salons privés) instituent le phénomène nouveau de la vedettisation pour promouvoir le théâtre de boulevard, et que ceux qui ont investi dans la presse à papier l'amortissent par l'impression en masse de journaux et de romans feuilletons – dont *La Vieille Fille* d'Honoré de Balzac, publiée dans *La Presse* en 1836, est considérée comme le premier exemple en littérature française. Il y a là une mise en forme de la peinture, du théâtre ou de la littérature par la logique capitaliste de production en masse, encouragée par la nécessité d'amortir des coûts fixes importants. Le format de la production en série est encore aujourd'hui au cœur de la production culturelle, notamment dans les séries télévisuelles conçues selon les contraintes du capital (chaque épisode ou chaque saison du feuilleton se finissant sur un suspens réactivant le désir de consommation).

Le capital s'empare de l'art, mais aussi du vivant (brevetabilité de l'ADN, vente de gamètes et d'organes, marchandisation de la gestation, etc.), de la science (en finançant des études falsifiée justifiant une législation favorable à ses intérêts[2]), ou même de la

---

[1] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe et XVIIIe siècles*, tome III *Le Temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979, p.527.
[2] Erik M. Conway et Naomi Oreskes, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press, 2010.

politique : par la corruption pure et simple, le lobbying, ou encore le financement de la campagne électorale d'un candidat prêt à rendre des services, voire par la prise de contrôle des instituts de sondage et des médias[1] (c'est-à-dire de leur capital social et des agences de publicité qui les finances). Si le candidat élu mène une politique de réduction de la fiscalité ou de privatisation des biens et services publics, ou oriente un marché public en faveur de ses soutiens financiers, on peut bien parler de retour sur investissement, donc de logique capitaliste A – M – A' où M est un candidat politique. C'est ce qu'illustre parfaitement l'enquête de Catherine Le Gall et Denis Robert[2] sur les milliardaires Albert Frère et Paul Desmarais, invités par Nicolas Sarkozy au Fouquet's le soir de sa victoire aux élections présidentielles de 2007, et qui ont obtenu le rachat par la Caisse des Dépôts et Consignations de la chaîne de *fastfood* Quick (sans que l'intérêt général d'une telle démarche ne soit compréhensible) à plus du double de sa valeur, ou de racheter GDF à un prix bien inférieur à sa valeur lors de la privatisation, pour ensuite augmenter les tarifs du gaz de millions d'abonnés à cet ancien service public. Les hommes politiques et les hauts fonctionnaires sont eux-mêmes susceptibles de servir les intérêts du capital pour mener une carrière à l'intersection des sphères privées et publiques : c'est ce que reproche en France le journaliste Laurent Mauduit à la « caste » des Inspecteurs des Finances qui, depuis le Ministère, ménagent voire servent les intérêts des banques, avant d'y pantoufler, puis de rétro-pantoufler, effaçant toute réelle distinction entre haute finance privée et haute finance publique[3], et donnant corps au concept marxiste de démocratie bourgeoise. Le capital est donc bien une forme de pouvoir, qui pose une question politique essentielle à la démocratie.

C. La capture des institutions de la production marchande par le capital

Le capital peut se saisir de l'art ou de la politique, mais au centre de l'économie actuelle se trouve le salariat, forme idéale du capital, qui, se saisissant du travail et mettant en forme la production, crée le *mode de production* capitaliste, qui s'ajoute à l'économie de marché comme *mode d'échange*. Nous pourrions ajouter qu'à ce mode de production s'ajoute un *mode de financement* capitaliste, par le crédit bancaire et les marchés

[1] Voir par exemple Laurent Mauduit, *Main basse sur l'information*, Paris, Don Quichotte, 2016.
[2] Catherine Le Gall et Denis Robert, *Les Prédateurs*, Paris, Cherche Midi, 2018.
[3] Laurent Mauduit, *La Caste. Enquête sur cette haute fonction publique qui a pris le pouvoir*, Paris, La Découverte, 2018.

financiers déjà évoqués. Le rapport financier est à nos yeux plus central encore que le salariat : ce sont bien les acteurs financiers (banques, compagnies d'assurance, fonds de pension, fonds d'investissement…) qui contrôlent les entreprises industrielles, et, collectivement par le marché des obligations publiques, les conditions de financement des États, aux politiques desquels s'applique la loi du marché – au point que des candidats perçus comme antisystèmes, menaçant le libre-échange, l'évasion fiscale ou la dérèglementation financière, voient leur probabilité d'élection se refléter dans les cours boursiers comme un risque, et qu'une fois élu, leur programme se heurte souvent à une hausse brutale des taux d'intérêts réclamés par les marchés. C'est dans la sphère financière que s'effectuent les profits les plus importants, sans commune mesure avec les rendements de l'industrie, et cette forme financière est historiquement la première qu'a revêtu le capital. La financiarisation décriée de nos jours n'est donc, au regard de l'histoire longue du capitalisme, qu'un retour à la normal, à la nature même du capital.

N'oublions pas cependant que, dans le modèle forgé par Marx, la sphère financière n'est qu'une accumulation de « capital fictif », qui ne pourra jamais se réaliser parce qu'elle ne correspond pas à une production réelle de valeur travail : le seul horizon de la finance est la crise. L'histoire des crises financières depuis la crise de la tulipe dans les Provinces-Unies au milieu du XVIIe siècle[1] dément toute hypothèse de stabilité et d'efficience des marchés financiers, mais il n'est pas besoin, pour en rendre compte, d'admettre une théorie substantielle de la valeur comme le fait Marx : comme nous l'avons déjà dit, les travaux d'André Orléan permettent parfaitement de rendre compte de ce fonctionnement instable des marchés financiers à partir d'une conception institutionnelle de la valeur.

Il est certain, en revanche, que considérer la valeur comme le fruit d'un jeu social de circulation de la monnaie, aussi bien dans la sphère réelle que dans la sphère financière, oblige à renoncer à la théorie marxiste de l'exploitation. En termes spinozistes, le salariat se définit comme rapport de composition de puissances, par lequel le salarié est affectivement déterminé à mettre sa propre puissance de travail au service de l'accumulation de puissance financière de l'actionnaire. Une économie marchande est un

[1] Soit l'éclatement du cours de l'oignon de tulipe sur le marché à terme, qui suivit une phase de « tulipomanie » souvent présentée comme la première bulle spéculative de l'histoire (culminant en février 1637, quand les promesses de vente pour un bulbe se négociaient pour un montant égal à dix fois le salaire annuel d'un artisan spécialisé). Voir par exemple Robert J. Shiller, *Irrational Exuberance*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

monde social à travail divisé où il faut se procurer de la monnaie pour accéder aux biens que l'on désire ; une économie capitaliste est une économie marchande dans laquelle la production, essentiellement collective, est organisée de telle façon qu'il faut en passer par le salariat, donc par le capital, pour accéder à la monnaie *via* l'entreprise. Ajoutons que l'entreprise doit elle-même en passer par le crédit bancaire pour obtenir en premier lieu cette monnaie (créée par les banques à l'occasion du prêt, et détruite lors du remboursement – on y reviendra).

Trois rapports de séparation s'imbriquent donc dans le capitalisme : la séparation marchande, entre le consommateur et le producteur de la marchandise, surmontée dans l'échange marchand par le paiement monétaire des achats ; la séparation capitaliste, entre le producteur et les moyens de production, surmontée dans le rapport salarial grâce au versement d'un salaire et la captation d'un profit ; et enfin la séparation financière, entre l'entreprise et la monnaie nécessaire à l'investissement productif (y compris au versement des salaires), surmontée dans le rapport d'endettement par le crédit bancaire. La monnaie est, selon ce type d'approche, l'institution fondamentale de tout cet édifice social, mais elle n'est pas la seule : l'entreprise (y compris la banque) est aussi nécessaire. Il nous semble important de distinguer le salariat (le fait de tirer ses revenus d'un emploi payé par autrui, plutôt que de la vente d'une production indépendante) de l'entreprise (l'organisation collective visant la production et la vente de marchandises, biens ou services), puisque le salariat existe hors entreprise (il est par exemple difficile de parler d'entreprise dans le cas d'un artisan n'ayant qu'un salarié) et même hors capital (dans la fonction publique ou dans les emplois domestiques). De même, il faut distinguer l'entreprise et le capital : une entreprise coopérative ou mutualiste, ou une entreprise sociale, n'est par exemple pas capitaliste, car l'accumulation du capital par le profit n'est pas son horizon. C'est par un rapport social très particulier, l'actionnariat, que le capital opère la capture de ce collectif de production qu'est l'entreprise. Entreprise, capital, salariat, actionnariat sont donc des concepts bien distincts, même s'ils s'enchevêtrent aujourd'hui dans le cœur du mode de production actuel : l'entreprise capitaliste employant des salariés au service de l'enrichissement de ses actionnaires.

D. L'historicité du capitalisme : les modes de régulation

Nous avons tenté de penser le capitalisme non comme un donné naturel (tel que les économistes libéraux ont tendance à penser l'économie de marché, trop souvent naturalisée), mais comme un produit de l'histoire, qui succède à d'autres modes de production et pourra peut-être être dépassé (ou le sera certainement, d'un point de vue marxiste). Or cette configuration historique particulière qu'est le capitalisme a elle-même une histoire interne : entre son apparition et sa fin possible, ou du moins son actualité, il n'échappe pas à l'axiome d'historicité qui structure selon nous le monde social. Il y a donc eu des capitalismes successifs (comme chacun sait, le capitalisme néolibéral est différent du capitalisme fordiste qui l'a précédé). Même synchroniquement, il existe plusieurs formes de capitalismes (comme l'a compris l'opinion commune, qui sait que le « modèle allemand » et le « modèle anglo-saxon » ne se confondent pas). Il est important pour notre recherche de bien distinguer ce qui définit le capitalisme de manière transhistorique de ce qui relève de ses variations de historiques, car c'est le mode de production lui-même, et non ses différentes formes successives, qui est l'objet de notre étude.

Avançons pour clarifier l'analyse deux concepts décisifs proposés aujourd'hui par les théoriciens de l'école de la régulation, tels Michel Aglietta ou Robert Boyer : celui de régime d'accumulation, et celui de mode de régulation[1]. L'accumulation du capital connait en effet des régimes différents, caractérisés par le rythme de la croissance, ses ressorts et sa répartition, dont les variations d'un régime à un autre s'expliquent par des changements de mode de régulation. Le mode de production capitaliste engendre des contradictions qui ne peuvent être que temporairement accommodées, par des compromis sociaux et des dispositifs institutionnels qui permettent de réguler provisoirement les déséquilibres. On peut alors distinguer, au sein des crises qui secouent inévitablement le capitalisme, les petites crises qui sont absorbées par le mode de régulation sans remettre en cause ses principaux paramètres, et les grandes crises qui mettent fin à un mode de régulation et à un régime d'accumulation – sans exclure la possibilité d'une crise ultime du mode de production lui-même.

[1] Robert Boyer et Yves Saillard (dir.), *Théorie de la régulation, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2002.

Ainsi, on voit se succéder trois grands régimes d'accumulation dans l'histoire du capitalisme : le régime libéral, auquel la grande crise de 1929 met un terme, le régime fordiste qui se déploie jusqu'aux chocs pétroliers des années 1970, et le régime néolibéral qui semble aujourd'hui fortement remis en cause par les conséquences politiques de la crise inaugurée en 2007-2008 (du moins pour ce qui concerne le libre-échange mondialisé et non, pour l'instant, la place de la finance déréglementée). Confions ici que c'est cette dernière crise, élément déterminant dans notre intérêt pour la détermination de notre champ de recherche (la remise en cause du capitalisme), qui nous a convaincu qu'il était indispensable de s'éloigner de la théorie néoclassique pour se doter d'outils conceptuels permettant de penser l'instabilité autant que l'ordre social, et la possibilité de changements historiques majeurs dont les longues périodes de stabilité finissent par nous faire douter.

Notons enfin que la question ne se réduit jamais à ses aspects purement économiques : au-delà du plein-emploi ou de la lutte contre l'inflation, des enjeux écologiques ou démocratiques décisifs sont soulevés par l'évolution du capitalisme, comme on l'a vu, de même que des enjeux culturels. Le capitalisme crée à chaque régime une culture, une époque – dont chaque régime est aussi le produit, dans une forme de causalité réciproque par laquelle s'exprime la cohérence d'un mode de régulation qui fait système. Max Weber avait souligné le lien entre éthique protestante (l'*ethos* de la besogne et de l'épargne découlant, de manière complexe, de croyances religieuses en la prédétermination) et l'esprit du capitalisme (l'accumulation d'épargne pour financer des investissements)[1]. Dans les Trente Glorieuses, c'est au contraire un esprit permissif que le capitalisme entretient pour construire ce que Baudrillard en 1970 nomme la société de consommation : un *ethos* du plaisir et de la dépense dans l'esprit de mai 68, et consubstantiel à ce que le marxiste Michel Clouscard appelait le capitalisme de la séduction promu par les libéraux-libertaires de la social-démocratie[2].

Le capitalisme produit des modes de vie, voire une épistémè au sens de Foucault, un régime de véridiction : on a évoqué le financement par les grandes multinationales de fausses études scientifiques produites par des chercheurs corrompus en marchands de

[1] Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2009 (1905).
[2] Michel Clouscard, *Le Capitalisme de la séduction. Critique de la social-démocratie*, Paris, Éditions sociales, 1981. Voir aussi son pamphlet contre le freudo-marxisme : *Néo-fascisme et idéologie du désir*, Paris, Delga, 2008 (1973).

doute[1], mais le mode de production capitaliste influence plus généralement le financement et donc l'orientation de la recherche (par exemple vers une économie de la promesse technoscientifique[2]), et borne l'imaginaire collectif. Il marque toutes nos habitudes mentales, nos pratiques culturelles et nos représentations sociales dans des champs d'activité aussi divers que le travail, la consommation, le divertissement, l'art, la science, la politique, etc., car il est au cœur de ce que Bernard Stiegler nomme dans une perspective freudienne l'économie libidinale[3] : le régime affectif de mobilisation du désir qui lui permet de s'investir dans des objets détournant en principe la pulsion de sa satisfaction sexuelle immédiate, mais qui, en l'investissant dans des objets de consommation destinés à être perpétuellement détruits, finit par épuiser le désir – nous y reviendrons dans un prochain chapitre.

Le capitalisme est donc un fait social total, dont on n'a jamais épuisé les contours. Il nous semble cependant que nous en avons proposé une conceptualisation satisfaisante, en le distinguant de ce simple mode d'échange qu'est l'économie de marché, pour y ajouter les concepts de mode de production et de mode de financement structurés par le capital, ce rapport social qui retourne la logique de l'échange pour accumuler la puissance monétaire par sa mise en circulation.

IV. Classes et lutte des classes

De la mise en forme de la production par le capital, on peut alors déduire le concept de classes sociales, définies par les positions occupées dans les rapports sociaux de production. Il nous semble important de clarifier rapidement cette notion centrale pour comprendre le régime capitaliste d'un point de vue positif, tout comme celle de lutte des classes, pour préparer le traitement normatif de la question des inégalités et de la justice sociale dans la suite de ce travail.

---

[1] Erik M. Conway et Naomi Oreskes, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press, 2010.
[2] Marc Audetat, *Sciences et technologies émergentes : Pourquoi tant de promesses ?*, Paris, Hermann, 2015, notamment : Pierre Benoit Joly, « Le régime des promesses technoscientifique », p. 31 à 48.
[3] L'expression est de Jean-François Lyotard, *L'Economie libidinale*, Paris, éditions de Minuit, 1974.

A. Capital et classes sociales

La thématique des classes sociales, entièrement absente de la théorie néoclassique, est très présente chez les Classiques comme Ricardo, Malthus ou Marx, et même chez François Quesnay un siècle plus tôt. Marx demeure cependant le plus grand théoricien des classes sociales et de leur dynamique propre, sans qu'il eût occulté pour autant le rôle de la technique : c'est l'évolution des rapports techniques de production qui redéfinit les rapports sociaux de production, lesquels définissent des classes en soi, mais également pour soi : la fonction occupée dans le processus de production produit une conscience de classe, une conscience d'intérêts collectifs qui s'opposent aux intérêts des autres classes sociales. On peut donc déduire du concept de classe une inévitable conflictualité : la lutte des classes, concept forgé par des historiens français tel Guizot, et dont Marx fait le principe ultime de l'histoire.

Si nous ne partageons pas cette dimension systématique, d'inspiration hégélienne, donc dogmatique et non régulatrice, de la pensée de Marx, il nous semble cependant possible d'affirmer que le conflit entre classes sociales est inhérent au capitalisme, et même au capital : en effet, conformément à notre axiome d'historicité, nous pensons la violence comme intrinsèque aux rapports sociaux, mais nous voudrions souligner qu'elle ne définit pas une violence *de classe* dans une société marchande simple. Dans une société marchande non capitaliste, le rapport fondamental de séparation marchande est conflictuel, comme on l'a dit, les intérêts de l'acheteur s'opposant directement à ceux du vendeur, mais chacun étant tour à tour acheteur et vendeur, producteur et consommateur, cette violence ne se structure pas en classes collectives. En revanche, dès qu'apparait le capital, sous la forme de la dette, des classes d'intérêts contradictoires se constituent : créanciers et débiteurs ont collectivement des intérêts opposés, les premiers ayant par exemple intérêt à ce que l'inflation soit la plus faible possible au contraire des seconds. L'histoire de la dette marchande depuis la Mésopotamie antique est d'ailleurs saturée d'exemple de révoltes violentes des débiteurs, ou des anciens débiteurs réduits en esclavage pour dette, contre les créanciers, et d'annulation rituelle des dettes par le souverain[1] : la conflictualité intrinsèque à ces rapports qu'il faut bien considérer comme des rapports de classe (même s'ils sont définis comme rapports sociaux de financement,

[1] Voir David Graeber, *Dette. Cinq mille ans d'histoire*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2013 (2011).

et non de production) doit être régulée par l'État pour maintenir la cohésion sociale, et donc la reproduction de rapports de classes eux-mêmes, qui, insuffisamment régulés, risqueraient de mener à une révolution détruisant la cité elle-même (comme certaines sociétés urbaines antiques l'ont vécu)[1]. Il est clair que la lutte des classes existe également dans les rapports sociaux de production, les intérêts collectifs des salariés, ou des prolétaires (définis comme ces individus, dépossédés de leurs savoir-faire techniques par la mécanisation, qui n'ont plus que la force de travail à offrir) s'opposant à ceux des capitalistes.

B. La portée heuristique du concept de lutte des classes

Il est vrai, également, que la place objectivement occupée par un individu dans le processus de production détermine largement ses représentations sociales. Il est vrai que ces classes sociales sont devenues conscientes de leurs intérêts contradictoires, le prolétariat s'organisant en syndicats et en partis réformistes ou révolutionnaires, et la bourgeoisie en organisations patronales et partis de l'ordre. Marx va pour sa part jusqu'à réduire les prises de positions politiques à la simple expression d'une appartenance de classe : l'infrastructure économique détermine toujours la superstructure idéologique, que ce soit dans le domaine politique, religieux ou encore culturel.

Notre vision sera plus nuancée : la science sociale girardienne ou spinoziste est une pensée du déterminisme complexe, capable d'engendrer plusieurs ordres de valeurs relativement indépendants, et il nous semble essentiel de comprendre que l'appartenance de classe n'est pas la seule appartenance sociale qui détermine la conscience d'un individu. Max Weber complète l'analyse en termes de classes sociales, qui demeure indispensable, par une analyse en termes de groupes de statut et de partis (dont l'importance, aux yeux du sociologue allemand, se comprend par le fait que les partis politiques sont, dans l'Allemagne de l'époque, d'immenses appareils structurant la vie des individus en communautés politiques, mais aussi associatives ou sportives, sans parler des journaux ou des groupes de jeunesse).

Nous voulons également souligner l'importance de l'appartenance géographique, dont le marxisme s'est révélé incapable de saisir l'importance même s'il a permis de penser l'impérialisme : contrairement aux prévisions des matérialistes dialectiques, la

[1] C'est donc d'un point de vue positif, et non normatif, que nous affirmons ici la nécessité d'une régulation.

Première Guerre mondiale ne s'est pas transformée en guerre civile européenne, et la lutte des classes ne l'a pas emporté sur l'Union Sacrée de la patrie, car le patriotisme ou le nationalisme ne se réduisent pas à une superstructure des capitalismes qui tentent de se hiérarchiser entre eux et à régler leurs crises de surproduction par des guerres industrielles (on y reviendra) même si ces questions ont bien sûr une influence. Il faut même remarquer qu'à l'inverse, la lutte des classes a pu être instrumentalisée avec un certain succès par les luttes nationalistes : c'est ainsi qu'Arthur Zimmerman, Ministre des affaires étrangères du Reich allemand (celui-là même qui avait poussé le Mexique à envahir les États-Unis, provoquant ainsi leur entrée en guerre contre l'Allemagne, ce qu'il souhaitait justement éviter par cette manœuvre), a choisi de laisser un sauf-conduit à Lénine à travers l'Europe en guerre, et même de financer son retour en Russie, dans le but d'obtenir une paix séparée sur le front Est quand les bolcheviks auraient pris le pouvoir (paix séparée qui fut bien signée, à Brest-Litovsk le 3 mars 1918). Le réductionnisme économique du marxisme, qui néglige les déterminismes géographiques, s'avère donc inapproprié pour comprendre l'histoire[1].

Les rapports économiques ne sont donc pas cette infrastructure qui expliquerait miraculeusement toute la marche de l'histoire. Pour autant, la lutte des classes conserve, hier comme aujourd'hui, un rôle déterminant.

V. Relecture anthropologique du capitalisme : une réalité qui entremêle échange, hiérarchie, communisme fondamental et rapports sociaux communautaires

Nous avons présenté le concept de capital, de mode de production capitaliste, de classe et de lutte des classes, il nous reste à conclure cette étape de notre recherche par une prise de recul en montant d'un degré d'abstraction par rapport à ces concepts économiques, en les réinscrivant dans des concepts anthropologiques de portée plus

[1] Le même défaut d'aveuglement frappe l'économie néoclassique et son interprétation néolibérale, qui ont sous-tendu une construction européenne fondée uniquement sur une logique économique de libre circulation des marchandises, des capitaux et des personnes conçus comme en apesanteur culturelle, et même sur la mise en place d'une monnaie unique, en négligeant l'hétérogénéité anthropologique du continent, l'influence des différences culturelles nationales qui ont conduit à une forte divergence des trajectoires de croissance que l'on espérait voir converger, renforçant des tendances à la fermeture nationale face à une trop grande ouverture des flux, jusqu'à ce que les forces politiques centrifuges commencent à défaire la construction européenne.

générale pour mieux en cerner la teneur : les rapports économiques du capitalisme sont en effet la traduction dans l'ordre institutionnel de la valeur marchande de rapports anthropologiques bien plus généraux que connaissent aussi des sociétés non-capitalistes et non-marchandes. De quels concepts anthropologiques avons-nous besoin pour penser l'économie de marché et le capitalisme ? Quels types de rapports sociaux fondamentaux sont à l'œuvre entre les individus dans une société marchande et capitaliste ? Partons de la typologie des rapports sociaux bilatéraux proposée par David Graeber dans son « Bref traité sur les fondements moraux des relations économiques »[1] : l'auteur a le mérite d'insister sur l'irréductible hétérogénéité des trois grands rapports économiques fondamentaux que sont selon lui l'échange, la hiérarchie et le communisme fondamental, contre les théoriciens qui tentent de tout rapporter à un principe unique – l'échange chez Lévi-Strauss, l'échange marchand chez les économistes libéraux, le don chez Alain Caillé, la dette chez Bruno Théret, etc.

A. La dimension irréductiblement hiérarchique du capitalisme

Un des points essentiels qui ressort de notre analyse de l'économie de marché et du capitalisme est l'impossibilité de comprendre l'économie par le seul rapport social qu'est l'échange. Nous rejoignons ici David Graeber, qui constate que l'échange et ses modalités (réciprocité fonctionnelle ou personnelle, immédiate ou différée) n'épuisent pas toutes les relations économiques : certaines relèvent de la hiérarchie, c'est-à-dire de l'inégalité statutaire, donnant lieu à des transferts non-réciproques. Il serait par exemple trompeur de plaquer sur les relations entre les trois ordres du Moyen-Âge un schéma d'interprétation fondé sur le principe d'échange, comme on l'entend parfois[2]. Là où l'échange a lieu entre individus de statuts égaux, la hiérarchie se fonde au contraire sur l'inégalité des statuts, qui justifie que les transferts soient finalement toujours à l'avantage de ceux qui occupent une place supérieure.

---

[1] David Graeber, *Dette. 5000 ans d'histoire*, Paris, Les liens qui Libèrent, 2013 (2011), Chapitre 5. Il s'agit ici une approche anthropologique, empirique, et non d'une philosophie morale ou politique : il ne s'agit pas ici de fonder des principes moraux, mais de faire la sociologie des principes structurant les interactions sociales effectives. Notre recherche relevant de la philosophie politique et non morale, nous n'avons pas à produire une évaluation normative des principes qui régissent les interactions privées, mais à en prendre acte positivement pour saisir le fonctionnement du monde social et délimiter le champ du possible.

[2] Certes, la noblesse protège toute la société, la paysannerie la nourrit et le clergé prie pour son salut, mais le fait que chaque ordre ait une fonction au service du tout ne signifie pas que les transferts soient réciproques, et qu'on puisse évaluer, par exemple, la valeur d'une prière en rations de blé.

Dans notre recherche sur le capitalisme, ce point se révèle crucial pour comprendre le salariat, que le droit français définit comme un contrat de subordination personnelle et qui ne peut être pensé autrement que comme relevant de la hiérarchie. Même en cas de parfaite égalité des chances initiale, le rapport salarial institue bien une inégalité de statut justifiant des transferts inégaux de richesse et une répartition inégale du pouvoir : le salarié est bien le subordonné hiérarchique de l'employeur. Il existe donc une tension permanente entre l'origine contractuelle du salariat, et sa réalité hiérarchique, que prend en compte le droit du travail par une prise en charge légale et collective encadrant ce rapport de force inégal entre une partie faible et une partie forte.

Il y a là une ambivalence propre au capital de manière générale : que ce soit dans sa forme salariale ou non, le capital repose toujours sur l'échange marchand, mais fait toujours basculer la logique de réciprocité de ce dernier dans une logique hiérarchique, ce qui ne date pas du salariat moderne, puisque, on l'a dit, Braudel identifie, dès la forme commerciale et financière du capital au XIIIe siècle, une hiérarchie entre les simples commerçants et les grands négociants ou usuriers. La forme salariale est simplement plus explicite, plus institutionnalisée que le simple pouvoir de marché d'un monopole ou pouvoir financier d'un prêteur.

On retrouve la même ambivalence dans le système bancaire moderne. La création monétaire par le crédit bancaire, qui structure le mode de financement capitaliste de l'économie, insère dans la logique d'échange réciproque qui est en principe l'horizon de la dette (par définition, une dette doit pouvoir être remboursée à l'avenir pour restaurer par la réciprocité l'égalité de statut dans l'échange), une inégalité de statut entre les agents bancaires et non-bancaires. En effet, les banques sont les seules à pouvoir créer la monnaie, et les autres acteurs (ménages, entreprises ou pouvoirs publics) n'ont pas ce pouvoir – pas même l'État, depuis que le financement des déficits publics par la Banque Centrale est interdit. Au sein même du système bancaire, une hiérarchie existe entre Banque Centrale et banques dites de « second rang ». Le crédit bancaire n'est donc pas un simple prêt à intérêt d'une épargne préalablement constituée, dans la logique d'échange qui pourrait être celle d'un marché des fonds prêtables réunissant petits épargnants et petits emprunteurs sans hiérarchisation réelle : c'est au contraire un rapport fondamentalement hiérarchique entre ceux qui peuvent créer la monnaie et les autres. Il

y a donc irréductiblement dans le capitalisme une dimension hiérarchique à saisir pour vraiment le comprendre.

B. La complexité du social : la part de communisme perdurant au sein même du capitalisme

Cependant, échange et hiérarchie n'épuisent pas l'ensemble des relations économiques. Outre la dette qui oscille entre les deux, David Graeber introduit un dernier concept : le communisme fondamental, présent dans toute économie, même capitaliste. Il s'agit des transferts obéissant au principe qui est, chez Marx, celui du communisme : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». David Graeber souligne que ce type de relations est le fondement même de la sociabilité, son niveau minimal, puisqu'il s'étend toujours à tout être humain qui n'est pas perçu comme un ennemi, au moins dans deux situations. La première est celle où le besoin en jeu est extrême et urgent au point que ne pas y répondre reviendrait à basculer dans l'inhumanité (ou rejeter l'autre dans l'inhumanité). L'autre cas typique est celui où le besoin est au contraire minime, et demande si peu pour être satisfait que ne pas y répondre serait également indécent, portant atteinte à l'essence même du lien social : l'anthropologue évoque le fait de tenir la porte à quelqu'un, de retenir l'ascenseur pour lui, de donner du feu à un fumeur ou d'indiquer son chemin à un passant.

David Graeber montre aussi que cette logique est aussi toujours à l'œuvre même au sein de l'entreprise la plus capitaliste qui soit : les fournitures de bureau sont par exemple en libre accès, selon les besoins de chacun, sans facturation réciproque ni restriction hiérarchique d'accès. Cette dimension ne doit donc pas être occultée, que ce soit dans l'entreprise ou dans la société entière : c'est un principe analogue qui régit l'accès gratuit à la santé, ou les systèmes de dons caritatifs et humanitaires (qui ne procèdent clairement pas de l'échange de dons au sens maussien, étant donné l'absence de réciprocité). Nous aurons à juger, d'un point de vue normatif, de la place de tels dispositifs dans un régime économique juste, mais notons déjà qu'ils obéissent à des principes anthropologiques différents de ceux qui régissent l'échange ou le capital, et qu'ils jouent un rôle essentiel de régulation d'un régime économique qui ne peut reposer sur un principe unique, un rapport social unique : même le capitalisme a maintenu des dispositifs communistes qui le stabilisent.

C. Le grand oubli de David Graeber : les rapports sociaux communautaires

Une question se pose toutefois ici : n'y a-t-il pas une différence fondamentale entre d'une part le don caritatif fait librement, bénévolement, par un individu touché par l'extrême nécessité dans laquelle se trouve, par exemple, un SDF mourant de froid ou un habitant du tiers-monde touché par la famine, et le financement collectif, par prélèvement obligatoire, d'un système de santé gratuit pour tous les citoyens ou tous les résidents d'un pays ? De même, le transfert de ressources entre deux voisins dont l'un est touché par une catastrophe est-il analogue au partage des ressources collectives opéré au sein d'une entreprise ? Nous touchons sans doute ici aux limites de la typologie proposée par David Graeber, anthropologue anarchiste dont la démarche est centrée uniquement sur les rapports sociaux bilatéraux, interindividuels, et auquel il nous semble manquer un concept fort pour penser les rapports sociaux inclusifs, communautaires.

Il nous parait essentiel en effet de penser également le collectif, l'appartenance, les corps sociaux, comme le font admirablement les économistes régulationnistes sur une base girardienne ou spinoziste. Michel Aglietta et André Orléan pensent ainsi la monnaie comme une communauté de valeur : le fait communautaire (la reconnaissance unanime d'un même signe comme institution de la valeur marchande) est ainsi présent dans chaque transaction interindividuelle d'échange ou de circulation de capital. De même, l'entreprise est à penser comme un corps social – non pas une simple communauté de valeur, cette fois, mais une organisation structurée – dont les salariés sont membres. Certes en son sein, le pouvoir et la valeur se partagent selon les principes de la hiérarchie, certes le capital a opéré la capture de cette entité collective (comme la technostructure l'avait fait en régime fordiste), et certes ce corps social est engagé dans des relations d'échange avec ses clients ou fournisseurs. Cependant, l'entreprise n'existe comme un tout cohérent qui perdure dans le temps que grâce à un sentiment d'appartenance sur lequel jouent d'ailleurs les techniques néolibérales de mobilisation des salariés (par exemple les activités de *team building* qui font aimer l'entreprise et rendent les salariés fiers d'en faire partie).

Il y a donc plus que le salariat et l'actionnariat dans le capitalisme industriel : il ne faut pas oublier l'entreprise, comme entité collective, comme organisation. Notons d'ailleurs que l'exemple des fournitures de bureau pris par David Graeber comme un cas de communisme fondamental ne relève pas de rapports sociaux strictement bilatéraux

comme les autres exemples qu'il mobilise, bien qu'il ne semble pas le voir : il s'agit moins de transferts unilatéraux entre agents que du partage d'un bien commun supposant l'existence d'un collectif en tant que tel (l'entreprise).

Ces distinctions permettent également de penser toute la complexité des mécanismes de transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, indispensable à toute société qui doit assurer sa propre reproduction, et sans doute plus particulièrement au mode de production capitaliste, c'est-à-dire à une société fondamentalement structurée par la logique de l'accumulation du capital. Remarquons que cette transmission peut prendre deux modalités différentes : l'héritage familial d'une part, dans une logique lignagère qui fut celle de l'aristocratie comme de la paysannerie terrienne autant que celle des grandes lignées capitalistes ; et la transmission collective d'autre part, par la conservation par l'État d'un patrimoine public ou la préservation par des communautés de valeur des biens communs, ou encore par des fondations et associations privées. Nous aurons à revenir sur cette question d'un point de vue normatif à propos de l'institution de l'héritage (que nous mettrons en lien avec la question de l'accès à la propriété), mais aussi à propos du patrimoine national : il est frappant de voir resurgir avec force l'expression « bijoux de famille » à propos des fleurons de l'industrie nationale dont les citoyens attendent que l'État les protège d'une capture par le capital étranger (pensons au cas d'Alstom, ou à celui d'Arcelor).

Pour comprendre le monde social en général, et le capitalisme en particulier, il faut donc combiner les concepts de corps sociaux (c'est-à-dire de communautés de valeur voire d'organisations) et d'échange, de hiérarchie et de communisme fondamental. Les rapports bilatéraux se déploient entre individus, ou entre corps sociaux, ou entre individus et corps sociaux, aussi bien en interne qu'en externe : un individu peut échanger avec un autre individu, mais aussi avec une institution dont il est membre (un citoyen peut par exemple acheter/vendre un bien à un État) ou avec une institution extérieure à lui (une entreprise dont il n'est pas le salarié). De même pour la dette (on peut prêter de l'argent à un État dont on est membre aussi bien qu'à un autre individu), la hiérarchie (on peut être salarié d'une entreprise ou d'une personne privée) et le communisme (l'État-Providence donne des droits à ses membres, là où les dons caritatifs sont des transferts interindividuels). Le régime capitaliste repose sur l'imbrication fonctionnelle de ces différents rapports sociaux, qui sont dominés par le capital.

Nous pouvons à présent clore cette prise de recul anthropologique sur les concepts économiques : elle nous aura appris que la solution normative aux injustices du capitalisme que nous aurons à envisager dans la suite de cette recherche ne pourra pas consister en une réduction de toutes les relations économiques à un seul et unique type de rapport social. Il est raisonnable d'admettre, en vertu de l'axiome d'hystérèse du social, qu'un régime alternatif comportera toujours une part d'échange, de hiérarchie, de communisme, de communauté, d'organisation et de transmission : reste la question des formes les plus justes possibles de ces rapports sociaux.

Conclusion

Nous avons vu dans ce chapitre que l'économie de marché constitue un ordre relatif et dynamique reposant sur des échanges bilatéraux décentralisés, quoique toujours unifiés par l'institution commune présente en chacun d'eux : la monnaie. Nous avons aussi montré que le capitalisme inclut l'économie de marché, mais ne s'y réduit pas : c'est un régime économique, c'est-à-dire un ensemble complexe d'institutions et de rapports sociaux, caractérisé par la centralité du capital. Ce dernier se définit comme un rapport social faisant de la monnaie non plus un simple moyen d'accéder à des marchandises, mais une fin en soi, objet d'accumulation illimitée. Historiquement, le capital s'est assuré la capture du commerce par le négoce et la spéculation, du travail par le salariat ou l'esclavage, de l'entreprise par l'actionnariat, de la création monétaire par le crédit bancaire, du temps par le prêt à intérêt, de l'espace par la location, du risque par l'assurance ou les paris spéculatifs, etc. Ainsi s'est constitué un véritable mode de production capitaliste.

Sans éliminer tout à fait la pluralité des rapports économiques (réciproques, hiérarchiques, communautaires, etc.), le régime capitaliste les soumet à la logique propre du capital. Les tensions et contradictions qui l'habitent sont provisoirement contenues par des compromis socio-politiques et des dispositifs institutionnels, variant selon les modes de régulation qui permettent de reproduire pour un temps les conditions de la croissance. Ces régulations dessinent des régimes d'accumulation différents dans le temps et dans l'espace, mais ne suppriment jamais définitivement les crises. Notre recherche normative nous conduira toutefois à mettre en cause le régime capitaliste lui-même, sans nous contenter de trouver un nouveau mode de régulation.

Partie 2 – Partie prescriptive : juger le capitalisme

Chapitre 1 – Fonder l'objectivité de la justice sociale

Après avoir défini le capitalisme d'un point de vue positif, il convient à présent de le juger d'un point de vue normatif. Sur quel fondement peut-on procéder à un tel jugement ? Mesure du bien-être, procédure de choix collectif, respect des contrats privés, construction d'un contrat social sous voile d'ignorance… les approches de la justice sociale sont nombreuses et diverses. C'est vers celle de John Rawls que nous nous tournerons, mais avant d'en rappeler les grandes lignes et de l'appliquer à notre problématique aux chapitres suivants, expliquons pourquoi nous privilégions cette approche plutôt que d'autres versions du libéralisme qui l'ont précédée, comme l'économie du bien-être ou la théorie du choix social, ou qui lui ont été opposées *a posteriori*, comme celle d'Amartya Sen, de Robert Nozick ou de Ronald Dworkin. Le choix de Rawls ne doit rien à l'arbitraire ou à la notoriété particulière de l'auteur (devenu, il est vrai, un passage obligé de toute réflexion sur la justice sociale), mais tient à la spécificité de son approche : c'est un rationalisme qui fonde l'objectivité des jugements normatifs sur les procédures d'universalisation de la raison pratique[1], et une pensée institutionnaliste qui prend pour objet non pas l'agrégation des choix individuels, mais la structure de base de la société – condition de possibilité de toute réflexion sur le meilleur régime économique.

I. L'impasse de l'économie du bien-être et des théories du choix social et l'originalité de l'approche rawlsienne

La manière sans doute la plus classique d'aborder la question économique d'un point de vue normatif consiste à l'appréhender en termes d'arbitrages que l'État devrait mener entre plusieurs états du monde possible afin de maximiser le bien-être des individus. C'est ce que fait l'économie du bien-être, qui vise à répondre à la question suivante : « Entre plusieurs situations économiques possibles – chaque situation étant caractérisée par la façon dont sont réparties les ressources et les revenus, laquelle est la

[1] Mais un rationalisme critique, qui ne prétend pas tout déduire des concepts sans intuitions sensibles : la théorie rawlsienne nécessite pour être appliquée d'en passer par des données empiriques, on y reviendra aux chapitres suivants.

meilleure ? »[1] A l'origine de cette démarche se trouve le premier théorème de l'économie du bien-être : tout équilibre général en concurrence pure et parfaite est un optimum social au sens de Vilfredo Pareto (1905), c'est-à-dire au sens où il est impossible d'améliorer la satisfaction d'un agent sans détériorer celle d'un autre (aucune ressource n'est donc gaspillée) : cette définition de l'optimalité comme absence de gâchis manifeste est cependant très limitée, puisqu'elle ne dit rien de la répartition, s'appliquant aussi bien à une situation d'égalité parfaite qu'à celle où un agent possède l'intégralité des ressources à lui tout seul... De là est née la démarche dite de statique comparative, c'est-à-dire l'idée de comparer les différentes situations, les différents équilibres concurrentiels supposés atteignables par le marché[2], selon le critère utilitariste inspiré de Jeremy Bentham (viser le plus grand bonheur pour le plus grand nombre). Le second théorème de l'économie du bien-être énonce que tout optimum de Pareto peut être obtenu comme équilibre général issu du libre jeu de la concurrence après réallocation des dotations initiales : cela ouvre donc en théorie la voie à l'intervention de l'État pour réallouer les ressources de manière à atteindre un nouvel équilibre porteur d'un bien-être collectif supérieur[3] – dans une démarche qui demeure d'inspiration libérale, puisque le bien-être est défini de manière individualiste, ainsi que le fait Arthur Cecil Pigou dans *The Economics of Welfare* (1920) : l'individu est le seul juge de son bien-être et le bien-être de la société est défini non de manière holiste, mais par la somme des satisfactions de tous les individus. Cette approche, longtemps dominante, peut-elle fonder notre recherche de justice sociale ? La réponse nous semble devoir être négative : prenons le temps de justifier.

---

[1] Claude-Danièle Echaudemaison (dir.), *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Paris, Nathan, 1993.

[2] On rappellera cependant qu'il ne peut être prouvé que l'équilibre général peut être atteint par le libre jeu de la concurrence : le raisonnement se fonde donc d'emblée sur une simple fiction théorique.

[3] La démarche n'est d'ailleurs pas récente : dès 1881, Francis Ysidro Edgeworth (*Mathematical psychics: An essay on the application of mathematics to the moral sciences*, n° 10, Londres, CK Paul, 1881) anticipe le critère parétien et la nécessité de lui adjoindre un critère supplémentaire, de type utilitariste, pour lever l'indétermination de l'équilibre : le planificateur doit selon lui opter pour la répartition des biens qui maximise la satisfaction totale de l'économie. Voir Nicolas Chaigneau, « Francis Y. Edgeworth, 'Mathematical Psychics », dans Xavier Greffe, Jérôme Lallement et Michel De Vroe, *Dictionnaire des grandes oeuvres économiques*, Paris, Dalloz, 2002, p.127 à 136.

A. Justice et satisfaction : deux manières de penser l'objectivité des choix politiques

L'approche propre aux théories de la justice sociale, dans laquelle nous nous inscrivons, nous semble se distinguer de celle de l'économie du bien-être sur un point évident mais essentiel : faire primer la justice sur le bien-être. La démarche utilitariste qui est à l'origine de l'économie du bien-être (et demeure son interprétation la plus évidente malgré la distance que la formalisation permet d'introduire) a ceci de très problématique à nos yeux qu'elle réduit le normatif au positif : l'utilité étant conçue comme une grandeur objective, mesurable, l'objectif politique est directement déterminé par l'observation empirique, de sorte que le devoir-être se déduit de l'être. L'utilitariste adopte ce que Bertrand Guillarme nomme le « point de vue de l'univers »[1], et son expertise se substitue à la décision politique. Curieusement, l'utilitarisme rejoint ici le marxisme : comme on l'a déjà dit, la valeur utilité est, comme la valeur travail chez Marx, une conception substantielle de la valeur économique, qui permet de rabattre les jugements normatifs sur l'observation positive. Tenants d'une définition kantienne de l'objectivité des jugements normatifs, entendue non comme conformité de la représentation à un objet empirique, mais comme validité universelle du jugement, nous réfutons aussi bien l'une que l'autre. La prise en compte de l'effort de travail, ou du bien-être ressenti, n'est bien sûr pas dépourvue d'intérêt, mais ne saurait fonder la justice sociale : le juste ne se confond pas avec le bon ou l'utile.

Il ne suffit d'ailleurs pas de les distinguer : la justice doit en outre primer sur la satisfaction. L'adoption du « point de vue de l'univers » peut à cet égard sembler fonder une démarche de justice : il n'est en effet plus question de constater simplement que les individus cherchent à maximiser leur utilité personnelle, mais de rechercher l'utilité maximale à l'échelle de la société entière, démarche qui implique un décentrement, une recherche de la justice « objective » et non de l'intérêt subjectif. Mais, outre la réserve majeure que nous avons adressée à une telle conception de l'objectivité, cette approche est paradoxalement holiste puisqu'elle considère l'utilité sociale qui, bien que réduite à l'agrégation des utilités individuelles, n'en est pas moins considérée comme un tout homogène à l'échelle agrégée, or maximiser l'utilité de la société entière est en fait une

[1] Bertrand Guillarme, « Les théories contemporaines de la justice sociale : une introduction », *Pouvoirs* (Paris), n° 94, 2000, p. 31 à 47, p. 33.

démarche sacrificielle, comme le souligne John Rawls. En effet, si les niveaux de satisfaction des différents agents s'agrègent en une utilité totale, alors ils peuvent aussi se compenser mutuellement, de sorte que l'intérêt légitime d'un individu peut être sacrifié pour maximiser le bien-être total de la société, ce qui est ultimement antihumaniste : selon le principe utilitaire pris isolément, un individu peut même être mis à mort et ses biens partagés sans qu'il soit coupable de rien, pour peu que cela augmente la satisfaction totale, ou moyenne, de la société. Sans aller jusque-là, l'utilitarisme commet l'erreur de confondre le bien-être de tous les agents en une grande masse agrégée, de sorte que, comme le souligne Jean-Fabien Spitz, « le bien-être des uns serait sacrifié à celui des autres et l'on doit dire, selon Rawls, qu'une société organisée selon ce principe n'est pas attentive à la distinction ou à la séparation des personnes. Elle ne prête pas attention à l'idée que chaque être humain est également digne de respect et qu'aucun ne doit jamais être utilisé comme un simple moyen par les autres mais qu'il doit toujours aussi et en même temps être considéré comme une fin. » [1]

Il y a là un retournement paradoxal de l'utilitarisme, doctrine théoriquement libérale et individualiste au moins en ceci qu'elle part du principe, novateur au XVIIIe siècle, que la justice se définit à partir des individus plutôt que du tout social, et que la satisfaction de tous les agents compte à parts égales. Le premier utilitarisme, celui de Jeremy Bentham, pouvait néanmoins s'avérer très antilibéral : même sans sacrifier un individu, il légitimait qu'on lui impose des décisions au nom du bien-être objectif censé en résulter pour lui-même. On sait qu'élevé selon ces principes par son père qui était ami de Bentham, John Stuart Mill fit à l'âge de vingt ans une dépression qui le mena à formuler une deuxième version, libérale, de l'utilitarisme, intégrant à la définition du bien-être qu'il s'agit de maximiser la dignité humaine (« il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porc satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait »[2]) et la liberté : « Si l'on considérait le libre développement de l'individualité comme l'un des principes essentiels du bien-être, […] il n'y aurait pas de danger que la liberté fût sous-estimée, et il n'y aurait pas de difficulté extraordinaire à tracer la frontière entre elle et le contrôle social. »[3] Sur le plan de la justice sociale, une telle reformulation

[1] Jean-Fabien Spitz, « John Rawls et la question de la justice sociale », *Études*, tome 414, n° 1, 2011, p. 55 à 65.
[2] John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988 (1861), p. 54.
[3] John Stuart Mill, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990 (1859), p. 147.

invalide par exemple le mal nommé « troc gossénien », c'est-à-dire la réallocation forcée des biens entres les agents en vue de leur conférer à tous une égale utilité maximale, au mépris du droit de propriété[1]. Cette démarche antilibérale posait d'ailleurs un autre problème auxquelles les autres approches utilitaristes n'échappent pas : l'impossibilité de dresser des comparaisons interpersonnelles d'utilité.

B. Les comparaisons interpersonnelles : le renoncement à l'objectivité scientifique

L'idée même d'agréger les utilités individuelles, qui est au fondement de l'économie du bien-être, est en réalité illusoire, comme l'a compris l'économiste Lionel Robbins dès 1938 : les comparaisons interpersonnelles d'utilité sont impossibles, car l'utilité (ou le bien-être) ne peut être considérée comme une grandeur objective, de sorte qu'il n'existe pas d' « utilité sociale », mais seulement des ressentis subjectifs d'utilités individuelles incommensurables : « tout esprit est impénétrable à tout autre esprit et aucun dénominateur commun de sentiments n'est possible »[2]. A la fin des années 1930 et dans les années 1940, la nouvelle économie du bien-être s'appuie donc sur les travaux d'auteurs comme John Hicks, Tibor Scitovski ou Nicholas Kaldor, qui se fondent sur le simple classement des préférences individuelles et non sur une hypothétique mesure des niveaux de bien-être. C'est le passage de l'utilité cardinale à l'utilité ordinale : les agents sont simplement supposés capables d'établir un ordre de préférence, et non plus de quantifier leur satisfaction de manière absolue sur une échelle cardinale intersubjective. En réalité, le concept d'utilité n'est même plus nécessaire : il n'est qu'une interprétation possible des préférences individuelles. L'économie du bien-être applique cette démarche à l'échelle agrégée : à la suite d'Abram Bergson[3], Paul Samuelson cherche à formaliser, dans son ouvrage-maître publié en 1947[4], une fonction de bien-être social permettant de sélectionner objectivement une situation optimale parmi différents états du monde

---

[1] « Pour que l'échange engendre un maximum de valeur, il doit aboutir à une situation où chaque chose est distribuée entre les hommes, de manière telle que le dernier atome de chaque bien attribué à quiconque procure à celui-ci un plaisir égal à celui procuré par le dernier atome de ce même bien à tout autre individu », Hermann H. Gossen, *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs, und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln*, Berlin, R. L. Prager, 1889 (1854), p. 85 (cité par Roger Dehem, *Histoire de la pensée économique*, Laval (Canada), Presse de l'Université de Laval, 1984, p. 257).

[2] Lionel Robbins, « Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment », *The Economic Journal*, vol. 48, n°192, 1er décembre 1938, p. 635-641, p. 636.

[3] Abram Bergson (Burk), « A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 52, n°2, février 1938, p. 310 à 334.

[4] Paul A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*, Harvard University Press, Cambridge (Etats-Unis), 1947, Chapitre VIII « Welfare Economics », p. 203 à 253.

possibles. En 1954, Samuelson justifie sur cette base l'intervention de l'État pour produire des biens publics, c'est-à-dire des biens que le marché ne produit pas spontanément, mais qui maximisent la fonction d'utilité sociale[1].

Toutefois, cette approche est ambiguë : comme le reconnait Samuelson dès 1947, elle entremêle le raisonnement positif aux jugements normatifs. Pour distinguer les deux, l'auteur propose d'ailleurs de penser d'une part une fonction de Possibilité, et d'autre part une fonction de Bien-être à proprement parler[2] : la première définit les situations Pareto-optimales possibles en fonction des préférences individuelles, des contraintes technologiques et des ressources disponibles, la seconde admet la fonction de Possibilité pour contrainte et vise à maximiser le bien-être parmi les équilibres possibles, mais cela suppose un classement éthiques des différentes répartitions possibles de l'utilité entre tous les membres de la société, ce qui suppose des comparaisons interpersonnelles de l'utilité. Selon Samuelson : « Il n'y a pas moyen d'éviter de tels jugements interpersonnels si nous sommes supposés munis d'un classement éthique complet de tous les états du monde »[3]. L'auteur assume ces comparaisons comme un choix normatif, mais sort alors de l'objectivité scientifique : il ne se contente plus d'expliquer les faits empiriques, mais intègre à son raisonnement un jugement de valeur. C'est d'ailleurs ce que fait aussi Abram Bergson, qui admet la nécessité d'une « règle d'équité »[4] pour maintenir les comparaisons interpersonnelles d'utilité qui sont alors légitimes : « En économie du bien-être, l'objection est faite non aux comparaisons interpersonnelles, mais envers l'affirmation selon laquelle ces comparaisons peuvent être faites sans introduire de présupposés éthiques »[5].

Notre travail philosophique ne peut quant à lui se contenter de présupposés, et doit au contraire nous conduire à fonder l'objectivité des jugements normatifs en matière économique. Cette objectivité revêtira nécessairement un autre sens que celui que revendiquait initialement l'économie du bien-être à prétention scientifique, qui se voulait

---

[1] Paul A. Samuelson, « The Pure Theory of Public Expenditure », *Review of Economics and Statistics*, vol. 36, n°4, 1954, p. 387 à 389.
[2] Paul A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*, *op. cit.*, p. 243 à 249.
[3] Paul Samuelson, « Bergsonian Welfare Economics », *in :* S. Rosefield (ed.)*, Economic Welfare and the Economics of Soviet Socialism: Essays in Honor of Abram Bergson,* Cambridge (Etats-Unis), Harvard University Press, 1981, p. 223 à 266, p. 234.
[4] Abram Bergson, « On Social Welfare once More », *in* : *Essays in Normative Economics*, Cambridge (Etats-Unis), Harvard University Press, 1966, p. 66.
[5] Abram Bergson, « On the concept of social welfare », *The Quarterly Journal of Economics*, 1er mai 1954, p. 233 à 252, p.245.

axiologiquement neutre[1]. Sans normativité assumée, l'économie est incapable d'aller au-delà du critère parétien (c'est à dire de fonder une sélection objective entre plusieurs états sociaux optimaux au sens de Pareto), mais dès lors qu'elle accepte la normativité, la discipline perd sa légitimité scientifique pure.

C. La théorie du choix social : imaginer des procédures de choix collectif plutôt que fonder l'objectivité des jugements normatifs

Pressentie par Samuelson, l'impossibilité de fonder l'objectivité d'une fonction de bien-être social sur la simple agrégation de préférences individuelles empiriquement constatées a été démontrée par le futur prix Nobel d'économie Kenneth Arrow en 1951 : les préférences agrégées des agents n'étant pas nécessairement transitives, il n'existe pas de fonction objective de bien-être collectif permettant de sélectionner un état du monde possible sur la seule base des préférences individuelles[2]. Plus généralement, le célèbre théorème d'impossibilité d'Arrow énonce qu'il est impossible de trouver une procédure de décision collective rationnelle reflétant convenablement les préférences individuelles. Ce constat d'échec inaugure pourtant les travaux en matière de théorie du choix social, troisième évolution du champ disciplinaire après l'économie du bien-être d'inspiration utilitariste et la nouvelle économie du bien-être d'inspiration néoclassique. La problématique se déplace donc de la question du bien-être agrégé à celle des choix collectifs comme, typiquement, les procédures de vote – ce qui renoue avec les travaux précurseurs en la matière de Borda (1781) ou Condorcet (1785). Plutôt que de tenter de maximiser le bien-être objectif d'une société (comme le ferait un expert remplaçant le politique), peut-on procéder à un choix collectif entre différents états sociaux Pareto-optimaux (ou entre différents candidats, programmes, ou autre) en fondant ce choix sur les seules préférences individuelles ?

La réponse est non, comme l'a montré Arrow, mais certains auteurs ont poursuivi leurs réflexions, en s'appuyant comme Amartya Sen sur l'élargissement de la « base informationnelle » des théories du choix social : il s'agit d'ajouter des hypothèses

[1] Démarche dont l'économiste anglais Mark Blaug estime que le résultat « fut d'élargir le champ de l'économie traditionnelle positive pour y inclure la totalité de l'économie pure du bien-être, laissant à l'économie normative le champ des questions spécifiquement politiques, où l'on ne peut rien dire sur les valeurs et les fins en dehors de ce que les politiciens nous en disent » (Mark Blaug, *La Méthodologie Économique* (1980), Paris, Economica, 1982, p. 109).
[2] Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New Haven, Yale University Press, 1951.

spécifiant le choix à poser, par exemple en le limitant à un certain nombre d'alternatives prédéterminées, ce qui revient à restreindre l'hypothèse d'universalité d'Arrow, selon laquelle toutes les préférences étaient admissibles – le modèle perd alors en généralité pour gagner en détermination : là où un modèle à portée générale se heurtait à l'indétermination des préférences collectives, une spécification appliquée à une situation particulière peut permettre de lever cette indétermination et de poser un choix. Nous reviendrons plus loin sur la théorie d'Amartya Sen, en tant qu'elle se veut une réponse à celle de John Rawls. Précisons pour l'instant que la théorie du choix social prête selon nous le flanc à deux critiques majeures : la portée très limitée des choix ainsi opérés, et l'absence de véritable fondation objective de ces choix. C'est précisément sur ces deux points que la démarche rawlsienne présente une nette supériorité sur les autres approches de la justice sociale, comme nous le verrons par la suite.

La première de nos deux critique s'applique aussi bien à l'économie du bien-être qu'à son dernier avatar qu'est la théorie du choix social : toutes deux reposent sur l'hypothèse lourde et très étrange, selon laquelle il est possible de dresser une nomenclature de tous les états du monde possible (contrairement à l'hypothèse keynésienne d'incertitude radicale), que les agents partagent tous la même nomenclature, et qu'ils sont capables de classer tous les états du monde possible selon des critères éthiques pour déterminer un état optimal (supposé stationnaire), dont on ne sait d'ailleurs trop comment il pourrait être réalisé concrètement. Ce dernier point nous semble essentiel : en pratique, il n'y a pas de choix concret à poser entre tous les états possibles du monde social (que ce soit à partir d'une fonction de bien-être social ou d'une procédure de décision collective), car il n'est pas dans le pouvoir de l'État, ni de quiconque, de faire advenir tel ou tel état du monde précis (caractérisé par une allocation déterminée de toutes les ressources disponibles à tous les agents présents). Nous verrons d'ailleurs que John Rawls ne s'inscrit pas du tout dans ce type de raisonnement.

Cette critique, rarement opposée à la théorie du choix social, renvoie à l'autonomie de la société civile, que nous avions soulignée dans le chapitre précédent, pour rappeler qu'il n'est de devoir pour l'État que relatifs à ce qui est en son pouvoir. Rien ne sert de classer des préférences individuelles sur les états du monde possible (supposés définis de manière unanime), ni de les agréger en un choix collectif, si l'avènement de tel ou tel état est le fruit d'un processus social complexe que personne ne

contrôle, et non le fruit d'une décision souveraine. Il y a même un danger totalitaire à raisonner ainsi : seul un État tout-puissant serait en effet en mesure de décider comment allouer chaque bien de l'économie en fonction de la situation particulière de tous les agents.

Certes, la théorie du choix social peut s'appliquer à une décision plus simple qu'un choix de répartition instantané de toutes les ressources comme le relève Amartya Sen (par exemple : le choix d'une mesure politique précise de redistribution, l'élection d'un dirigeant, etc.), mais on sort alors totalement de la question du meilleur régime économique qui nous occupe dans cette recherche, voire de la question du bien-être qui est pourtant à l'origine de ce champ disciplinaire : la théorie du choix social, qui peut s'appliquer à des questions quelconques (par exemple à celle du vote en fonction de valeurs de type bioéthique plutôt que d'intérêts liées au bien-être), constitue un champ autonome de celui dont elle est issue. Appliquée aux questions économiques et sociales, elle constitue néanmoins à nos yeux un progrès vers une réflexion en termes de justice, puisqu'il s'agit de déterminer une procédure de décision collective (par exemple, les modalités d'un vote reflétant au mieux les préférences individuelles des citoyens) plutôt qu'une définition substantielle du bien (un certain état social maximisant le bien-être collectif) comme le faisait l'économie du bien-être. Mais c'est justement ici qu'intervient notre seconde critique : la fragilité d'une telle fondation des jugements normatifs.

En réalité, la théorie du choix social ne se préoccupe pas de fonder les préférences normatives, seulement de trouver une procédure d'agrégation satisfaisante. Or rien n'indique que ces préférences normatives soient valides – la sociologie soulève d'ailleurs le fait éminemment problématique que les préférences sont adaptatives, tant en matières d'intérêts que de valeur, les individus s'habituant à leur condition d'existence réelle, à leur niveau de vie et de consommation, et intériorisant les discours de domination sociale, ce qui invalide tant l'économie du bien-être que la théorie du choix social comme démarche prétendant fonder l'objectivité de la justice sur les préférences individuelles en matière de consommation ou de vote. Bien sûr, il est facile pour un démocrate de prétendre que chaque citoyen est souverain dans sa définition du juste, mais le travail du philosophe n'est-il pas justement de fournir une définition objective de la justice, plutôt que de l'abandonner à l'arbitraire de préférences éthiques individuelles dont on ignore le fondement ? Cela ne signifie pas un retour au philosophe-roi décidant pour les autres,

mais une proposition visant à éclairer chacun dans sa définition du juste, qui ne doit pas être spontanée mais informée et rationnellement construite. La théorie du choix social ne répond pas plus que l'économie du bien-être à cette nécessité. « [Leur] travail relève de l'analyse logique (étude de la compatibilité mutuelle des axiomes) et/ou économique (étude de l'existence d'allocations, ou de la non-vacuité de règles d'allocations) » comme le note Marc Fleurbaey[1], mais il n'y est pas question de fonder les préférences.

Approche procédurale et non plus substantielle, la théorie du choix social confie la définition de la justice aux citoyens plutôt qu'aux experts : il ne s'agit plus de dire le bien, mais de fonder la démocratie. Toutefois, comme nous l'avons dit dans l'introduction de notre recherche, la démocratie repose sur deux piliers : la souveraineté populaire, certes, mais aussi le respect des droits et libertés individuels. Dans une optique libérale, c'est ce deuxième aspect qui nous intéresse ici : notre travail philosophique cherche moins à fonder la souveraineté populaire, déjà acquise (quoi que dans des procédures largement perfectibles, comme le révèle la crise actuelle de la démocratie représentative), qu'à déterminer le droit naturel qui devrait s'imposer à l'État en matière économique comme en toute autre[2]. Plus exactement, il s'agit pour nous de déterminer objectivement le contenu du droit naturel que l'État souverain (c'est-à-dire, en démocratie : le peuple souverain) devrait s'imposer à lui-même.

C'est finalement un raisonnement analogue que l'on trouvera chez John Rawls[3] : l'auteur ne se contente pas d'affirmer la nécessité de choix démocratiques (ce qu'il fait par ailleurs), il fournit également les grandes lignes du régime économique dont les Etats devraient se doter pour être authentiquement démocratiques, c'est-à-dire respecter non seulement la souveraineté populaire, mais aussi les principes objectifs de justice. Plus précisément, Rawls fonde la souveraineté populaire elle-même sur le droit naturel objectif, de la même manière qu'il fonde sur lui ses propositions d'ordre économique – là où la théorie du choix social se contente de poser axiomatiquement l'égale participation de tous les citoyens dans l'ordre politique, sans fonder ce postulat, pour ensuite en déduire des choix économiques. Nous nous rangeons à la position rawlsienne, selon laquelle c'est

[1] Marc Fleurbaey, *Théories économiques de la justice*, Paris, Economica, 1996, p. 4.
[2] En vue ultimement, non pas bien sûr d'imposer notre conception de la justice, mais de la proposer à la délibération démocratique et au vote des citoyens, en espérant les convaincre par la rationalité du raisonnement : nous n'opposons pas la souveraineté populaire au libéralisme, car l'antinomie qui pourrait les opposer se surmonte par leur fondement commun : l'universalité de la raison.
[3] John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 (éd. orig. 1971).

l'universalité de la raison qui permet de fonder l'objectivité des principes de justice devant présider à l'établissement du régime économique aussi bien que du régime politique.

D. Voile d'ignorance et kantisme : fonder l'objectivité des jugements normatifs sur les procédures d'universalisation de la raison

Comment Rawls parvient-il à une telle fondation rationnelle de la justice sociale ? Concrètement, le philosophe invite comme on le sait son lecteur à réfléchir à la justice sociale « sous voile d'ignorance » : il s'agit de penser les principes de structuration d'une société sans savoir quelle place on y occupera (ce que Rawls nomme la « position originelle »). Cette expérience de pensée bien connue est très puissante : on devine en effet que chacun y réfléchira à deux fois avant d'autoriser par exemple l'esclavage, s'il ignore si sa place sera celle du maître ou de l'esclave – de même qu'il refusera toute discriminations fondées sur la noblesse supposée du sang, le genre, la couleur de peau, la religion, etc., s'il ignore s'il sera noble ou roturier, homme ou femme, blanc ou noir, croyant ou athée, etc. La métaphore du voile d'ignorance n'est donc ni plus ni moins que l'invitation kantienne à penser en se mettant à la place de tout autre – appliquée non plus au domaine moral, mais proprement politique, pour concevoir ce que Rawls nomme une « société bien ordonnée ». Il ne s'agit pas de penser un monde idéal, une société parfaitement juste peuplée de citoyens parfaitement moraux, mais ce que l'auteur appelle une « utopie réaliste », dont on verra au chapitre suivant qu'elle correspond à une doctrine libérale-égalitaire. Avant de préciser (et d'appliquer) les résultats de cette démarche dans la suite de ce travail, insistons sur la spécificité du raisonnement rawlsien et de ses racines kantiennes, qui fonde notre préférence pour cette conception de la justice sociale : celle-ci n'a en effet rien de commun avec les approches antérieures que nous avons exposées (ni, on le verra, avec les alternatives diverses qui lui ont été opposées par la suite).

Tout d'abord, il s'agit évidemment d'un raisonnement normatif et non positif : Rawls ne prétend pas que les individus pensent effectivement sous voile d'ignorance au moment de déterminer leurs choix politiques, ni qu'ils seront effectivement toujours tous prêts à le faire – pas plus que Kant ne prétend que les individus tentent effectivement d'universaliser la maxime de leur action avant d'agir, ou seront toujours tous prêts à le faire dès qu'on les y invitera. La démarche n'est pas descriptive, elle ne tente ni de décrire

la réalité sociale, ni de s'appliquer à elle directement : la procédure du voile d'ignorance n'est pas une procédure concrète à mettre en œuvre collectivement (comme l'est la démocratie délibérative ou participative), mais une expérience de pensée que chacun peut mener par devers soi. Dans quel but ? Déterminer la justice. L'objectif ultime est bien sûr de la réaliser, mais c'est le *résultat* issu de l'application abstraite de la procédure qu'il s'agira de mettre en œuvre, et non la procédure elle-même (contrairement à ce que propose la théorie du choix social).

Rawls ne tente pas non plus de nous enjoindre à agir de manière juste en matière politique, sa pensée n'étant pas (du moins pas d'abord) une théorie des motivations : partant du postulat que nous cherchons à déterminer ce qui est juste (pour, sans doute, le mettre en œuvre), il nous propose une démarche analytique afin de progresser dans la définition rigoureuse du contenu de la justice. De même, dans sa *Critique de la raison pratique*, Kant ne tient pas un discours d'exhortation pour pousser son lecteur à être moral, pas plus qu'il ne commence son œuvre par une analyse des motivations qui pourraient le pousser à agir moralement de fait : il entreprend plutôt de préciser le *contenu* du devoir pour celui qui cherche à agir moralement, sans être sûr qu'un seul acte authentiquement moral ait jamais été posé dans toute l'histoire humaine. Cette démarche n'a donc rien à voir avec les approches qui partent des préférences individuelles des agents, telles qu'elles peuvent être empiriquement révélées, sans chercher à en évaluer la valeur normative : chez Rawls comme chez Kant, il ne s'agit pas de savoir ce que les individus désirent, mais ce qu'ils *devraient* désirer, le tout étant de fonder en raison l'objectivité des jugements normatifs – c'est un même appel à la « raison humaine libre » qui structure les deux œuvres, comme le relève Catherine Audard[1].

Partant de la volonté d'agir moralement, Kant s'interroge sur ses conditions de possibilité, et, constatant que la capacité à agir par devoir, condition de sens de tout discours normatif, est universelle, il en déduit que le contenu du devoir doit être universalisable : dès lors, le devoir ne saurait être fondé sur des principes historiquement ou socialement situés qui n'ont pas de valeur universelle, voire dressent les hommes les uns contre les autres alors mêmes que les uns comme les autres pensent accomplir leur devoir (par exemple dans le cas d'une série de vengeances d'honneur entre deux familles).

[1] Catherine Audard, *La démocratie et la raison. Actualités de John Rawls,* Paris, Grasset, 2019 (éd. orig. *John Rawls*, Stocksfield (Angleterre), Acumen, 2007).

C'est donc sur la raison, universelle, que doit se fonder la détermination du devoir : la maxime d'une action doit par conséquent pouvoir être élevée à l'universel sans contradiction pour être universellement valide, c'est-à-dire objective au sens kantien, comme on le sait. L'objectivité n'a donc rien à voir avec la conformité du jugement à un objet extérieur, qu'il s'agisse d'une « nature » empirique, ou d'une conception abstraite du Bien flottant dans le ciel des Idées. L'objectivité des jugements normatifs vient de ce que, construits selon les règles de la raison, ils sont universellement valides. Ainsi, par exemple, le vol est objectivement injuste, puisque la maxime « j'ai le droit de voler » ne saurait être universalisée sans contradictions (le vol supposant la propriété, qui disparait si tout le monde a le droit de voler), tandis que la liberté d'expression est objectivement juste.

Rawls transpose cette procédure morale sur le plan politique : il ne s'agit plus de s'interroger sur la justice d'une action mais d'une société. L'universalisation de la maxime de l'action individuelle est remplacée par la détermination sous voile d'ignorance de principes de structuration de la société : l'idée est donc fondamentalement la même, car dépouillé de tous ses particularismes (y compris de ses qualités physiques, de ses goûts et préférences, etc.), le sujet politique ne peut plus penser qu'avec la part d'universel en lui, c'est-à-dire la raison pure, produisant ainsi des jugements universellement acceptables par quiconque fait comme lui l'effort de rechercher la justice et de penser sous voile d'ignorance, c'est-à-dire de penser en se mettant à la place de tout autre. Comme la théorie morale kantienne, la théorie sociale rawlsienne est fondamentalement un *rationalisme procédural*, ce qui la distingue notamment d'une approche substantielle de la justice comme l'utilitarisme, mais aussi d'une approche procédurale non rationaliste comme celle de Robert Nozick (on y reviendra).

Tout d'abord, Rawls ne recherche pas une définition substantielle de la justice, mais adopte une démarche de « justice procédurale pure », c'est-à-dire qu'il conçoit une justice garantie non par l'atteinte d'un résultat prédéterminé, mais par le respect de la procédure elle-même[1] – comme dans un jeu de hasard, dont le résultat est juste quel qu'il soit si les règles ont été respectées (*TJ*, p. 118) :

[1] Par opposition à la « justice procédurale parfaite » (p.117), procédure concrète qui permet d'atteindre à coup sûr un résultat déterminé (par exemple telle répartition des parts d'un gâteau, posé comme juste par ailleurs, et non pas en vertu de la procédure) et à la « justice procédurale imparfaite », procédure concrète qui maximise les chances d'atteindre un résultat déterminé (par exemple la non-condamnation des

> « La justice procédurale pure s'exerce quand il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct ; au lieu de cela, c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine si un résultat est également correct ou équitable quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée. »

C'est donc la procédure qui transmet son caractère équitable au résultat. Ce dont l'auteur déduit que « pour appliquer à la répartition la notion de justice procédurale pure, il est nécessaire de créer un système d'institution qui soit juste […] ce qui inclut la justice de la constitution politique et la justice de l'organisation des institutions socio-économiques. » Il n'est en effet pas question de se prononcer directement sur un certain état de la répartition des droits, des richesses et autres avantages, mais de concevoir, par une procédure rationnelle, un système politique et économique qui produira un résultat juste (p. 119) :

> « Or, l'avantage pratique d'une justice procédurale pure, c'est qu'il n'est plus nécessaire de tenir compte de la variété infinie des circonstances et des positions relatives changeantes des personnes particulières […] et de demander que soit juste en lui-même chaque changement, envisagé comme une transaction isolée. C'est l'organisation de la structure de base qui doit être jugée, et ce d'un point de vue général »

Cela place les institutions au cœur de la réflexion rawlsienne, qui ne se situe pas au niveau des décisions politiques ponctuelles mais à une « étape constitutionnelle » : il s'agit de penser un ensemble d'institutions, soit ce que Rawls nomme la « structure de base » de la société, également définie comme « un système public de règles » (p. 116), en faisant abstraction des configurations concrètes locales qui se nouent en son sein et qui ne relèvent pas d'une réflexion sur la justice sociale[1]. Ainsi, la structure de base joue un rôle essentiel (« les biens produits sont répartis selon le système public de règles et celui-ci détermine ce qui est produit, en quelle quantité et par quels moyens », p. 119), mais ne détermine pas entièrement le résultat de la répartition, qui relève également du libre jeu des décisions individuelles (*ibid.*) : « Il n'y a pas de réponse à la question abstraite de savoir si une certaine répartition d'une quantité donnée de biens, entre certains individus

---

innocents dans un procès criminel), ce résultat étant posé comme juste par ailleurs, et non pas en vertu de la procédure.

[1] Ainsi p. 119 : « bien des faits et des complications de la vie quotidienne ne peuvent être considérés avec quelque pertinence comme concernant la justice sociale. »

dont les désirs et les préférences sont connus, est meilleure qu'une autre » – ce qui était l'objet, rappelons-le, de l'économie du bien-être et de la théorie du choix social. L'approche rawlsienne ne s'occupe que de juger la structure de base du point de vue d'un « individu représentatif pertinent ».

Pour ce faire, le philosophe recourt à la procédure du voile d'ignorance – de sorte que son approche est doublement procédurale : premièrement en tant qu'elle pense une structure de base juste plutôt qu'une répartition juste, et deuxièmement en tant que la justice de cette structure de base est évaluée par une procédure rationnelle. C'est là, on le verra, une différence avec Nozick, qui conçoit la justice procédurale comme une simple suite de contrat, sans aucun rôle des institutions, et sans fondation objective de la justice des actes posés autre que le libre consentement. Rawls, lui, conçoit la justice comme équité (*fairness*), c'est-à-dire comme reconnaissance mutuelle par les citoyens de leur égalité de statut en tant qu'être rationnels et libres.

Dans *Justice et Démocratie*[1] puis dans *Libéralisme politique*[2], Rawls propose une reformulation de cette conception pour répondre aux critiques communautariennes. Les individus placés dans la position originelle ne représentent pas des individus réels avec toute l'épaisseur de leurs « Mois » empiriques, mais, comme le souligne Catherine Audard, « des abstractions, des personnes artificielles, simples « représentants » ou mandataires des personnes concernées »[3], mais Rawls leur reconnait plus clairement un sens de la justice, du raisonnable, qui dépasse la simple rationalité maximisatrice de *l'homo œconomicus*, ce qui implique de penser la coopération sociale selon un principe de réciprocité, et pas uniquement d'avantages mutuels[4]. Contrairement à l'interprétation communautarienne que certains font du « deuxième Rawls », nous y voyons comme Catherine Audard un approfondissement du libéralisme initial de l'auteur, renforçant la dimension politique de la théorie de la justice sans véritable rupture avec la *Théorie de la Justice*. Partant du fait social de la pluralité des conceptions du bien pour y rechercher un certain nombre de convictions partagés par tous au sein des sociétés démocratiques, Rawls tente de penser la possibilité d'un « consensus par recoupement » (*overlapping*

[1] John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, vol. 77, septembre 1980, traduction par Catherine Audard dans *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 71 à 152.
[2] John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995 (1993).
[3] Catherine Audard, *La Démocratie et la raison*. *Actualité de John Rawls*, Paris, Grasset, 2019.
[4] *Ibid*, p. 248 à 250. Voir aussi Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002 (1999), p. 73 à 78, et p. 112 à 117.

consensus – voir la section IV de *Libéralisme politique*). Ce dernier ne constitue pas un accord sur des valeurs communes, mais sur des principes qui sont à l'intersection de plusieurs conceptions hétérogènes du bien. En ceci, la justice comme équité constitue une doctrine libérale, axée sur la définition du juste et non du bien, comme le souligne Jean-Fabien Spitz :

> « Non seulement elle n'impose aucune conception de la vie bonne, mais elle met l'accent d'une part sur le droit de chacun à développer sa propre conception du bien, et d'autre part sur le fait qu'une théorie de la légitimité des institutions doit s'appuyer sur un critère qui ne fait appel à aucun concept portant sur la manière dont on doit vivre. » [1]

Comment émerge le consensus par recoupement sur lequel repose cette démarche ? Chaque citoyen est porteur, en tant qu'individu singulier, de ce que Rawls nomme une « doctrine morale englobante » (*comprehensive*), mais admet qu'il n'est pas raisonnable d'attendre des autres qu'ils la partagent, de sorte qu'il fait la part en lui de ce qui relève de sa vision singulière et de ce qui est acceptable par tous, seule base acceptable de l'argumentation démocratique[2] : cette forme de délibération produit ce que l'auteur nomme la « raison publique », à laquelle chacun adhère de manière personnelle, pour des raisons qui sont propres à sa « doctrine morale englobante », en parvenant à un « équilibre réfléchi » entre les différents principes et convictions qui l'animent (*TJ*, p. 71-75), entre les raisons publiques et privées qu'il a de souscrire au consensus. On accorde ainsi la priorité au juste sur le bien, et comme le souligne Catherine Audard, « le résultat est un consensus qui est davantage qu'un simple *modus vivendi*, mais moins qu'un accord sur les valeurs partagées, et qui échappe ainsi aux accusations aussi bien de relativisme que de dogmatisme. »[3]

Ce dernier point est évidemment essentiel. La doctrine rawlsienne s'inscrit dans la lignée de la philosophie criticiste initiée par Kant, qui prône comme on le sait l'autocritique de la raison en vue de définir ses limites, et donc sa sphère de validité, ce

---

[1] Jean-Fabien Spitz, « John Rawls et la question de la justice sociale », *Études*, tome 414, n° 1, 2011, p. 55 à 65.

[2] Comme l'explique Catherine Audard (*op. cit.*, p.449) : « *Dans la sphère non publique, nous exprimons des croyances et des convictions propres à notre groupe ou notre culture. Mais dans la sphère publique, en tant que citoyens, nous sommes capables d'utiliser des arguments, des raisons que tout autre membre de la société, au-delà de notre groupe d'appartenance, peut comprendre même s'il ne les partage pas.* »

[3] Catherine Audard, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », *Raisons politiques*, vol. 34, n° 2, 2009, p. 101 à 125.

qui construit une position médiane entre le rationalisme dogmatique de type hégélien, pour lequel la raison ne souffre aucune limite, et le relativisme antirationaliste de type nietzschéen ou heideggérien, pour lequel la pensée authentique doit s'affranchir de l'entrave de la rationalité. La première position est bien sûr au fondement de la philosophie marxiste, qui se veut un « socialisme scientifique » capable de prédire de manière parfaitement objective l'avenir de l'histoire humaine (l'effondrement du capitalisme) en le déduisant des concepts du matérialisme dialectique sans se plier à un quelconque test de falsification empirique. Comme nous l'avons dit dans l'introduction de ce travail, cette manière de concevoir les sciences sociales (en particulier l'économie avec la loi de baisse tendancielle du taux de profit) relève d'une philosophie dogmatique, et non d'un discours authentiquement scientifique. La seconde position est quant à elle plus rare en économie, mais elle existe néanmoins, incarnée typiquement par Deirdre McCloskey, historienne de l'économie sur laquelle on reviendra au chapitre 3 (à propos de sa recension critique de l'ouvrage de Thomas Piketty).

Peu connue en France, l'auteur, enseignante à l'Université de l'Illinois à Chicago, jouit d'une importante renommée aux Etats-Unis (en partie due à son statut de transgenre qui a contribué à en faire un personnage médiatique[1]) et défend un discours relativiste à propos de sa propre discipline – du moins dans son courant néoclassique, dont elle réduit les modèles à un pur jeu de langage et de domination rhétorique sans portée scientifique, destiné uniquement à légitimer les positions occupées dans le champ académique[2]. Nous pourrions suivre Deirdre McCloskey sur sa critique virulente de l'économie néoclassique, dont les formalisations mathématiques n'ont bien souvent aucune contrepartie empirique comme elle le souligne (ce qui les rapproche à nos yeux du rationalisme dogmatique de

[1] Son livre de témoignage (*Crossing: A Memoir*, Chicago, University of Chicago Press, 1999) est classé *Notable Book of the Year* par le *New York Times*. En France, le portrait que le consacre *Le Monde* vingt ans plus tard commence par décrire la taille, le poids, la « carrure » et la « voix rauque » du « personnage » ou de la « diva » (Antoine Reverchon, « *Deirdre McCloskey, économiste libertarienne d'un autre genre* », *Le Monde*, 30 décembre 2019). Même en Master d'épistémologie économique, j'ai pu constater que le « personnage » du transgenre est présenté avant ses idées. On imagine cependant aisément qu'un changement de genre dans un milieu universitaire aussi masculin que l'économie n'a pas dû être socialement facile à assumer (surtout en 1995) et ne relève bien sûr pas d'un acte promotionnel.

[2] Voir notamment Donald/Deirdre N. Mccloskey, *The Rhetoric of Economics*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985 ; « The loss function has been mislaid: The rhetoric of significance tests », *The American Economic Review: Papers and Proceedings*, vol. 75, n° 2, mai 1985, p. 201–205 ; l'entrée « Rhetoric » dans la première édition du *The New Palgrave Dictionary of Economics*, Londres, Macmillan, 1987 ; « The rhetoric of law and economics », *Michigan Law Review*, vol. 86, n° 4, février 1988, p. 752 à 767 ; *If You're So Smart: The Narrative of Economic Expertise*, Chicago, University of Chicago Press, 1990 ; *Knowledge and Persuasion in Economics*, New York, Cambridge University Press, 1994.

type hégéliano-marxiste). Toutefois, l'auteur verse, à force de relativisme théorique, dans une forme d'empirisme certes rehaussé de sophistication méthodologique (elle est une grande figure de l'histoire quantitative), mais néanmoins rétif à la conceptualisation (en particulier des institutions), de sorte qu'elle aboutit à une vision simpliste et libertarienne de l'Histoire économique. En effet, selon cette vision, le « Grand Enrichissement » des deux derniers siècles est entièrement le produit de l'idéologie libérale, il faut en assumer le caractère nécessairement chaotique quelle qu'en soit la violence sociale (l'auteur a des inspirations schumpétérienne et hayékienne), et toute intervention de l'État ou toute réforme des institutions ne peut qu'entraver ce mouvement spontané et providentiel d'amélioration continue du niveau de vie par le marché conformément à la doctrine de l'école de Chicago.

Ce dernier point relève d'ailleurs d'une forme d'historicisme paradoxalement proche du marxisme. On peut en effet faire une lecture hégélienne de la position libertarienne qui est, par exemple, celle de Hayek, comme l'ont proposé Luc Ferry et Alain Renaut : « l'hyperlibéralisme de Hayek est un hyperrationalisme, présupposant, comme chez Hegel, que, dans l'histoire, tout se déroule rationnellement et que même les initiatives apparemment les plus déraisonnables participent de l'auto-accomplissement d'une rationalité (ici, celle du marché) en devenir »[1]. Une telle position apparait alors comme fondamentalement antihumaniste : sous couvert de défendre la liberté individuelle, Hayek réduit le sujet à un élément déterminé, qui n'a pas la maîtrise des processus qui l'agissent, et n'en a même pas conscience. Pour les auteurs, « cet évolutionnisme est un historicisme » (p. 149) qui interdit à Hayek toute position normative : celui-ci « accepte de s'effacer, de mourir à lui-même au point d'abdiquer de toute perspective critique (tout jugement de valeur) à l'égard d'un quelconque moment d'un processus dont il lui appartiendrait simplement d'enregistrer la nécessité » (p. 153). C'est donc la disparition du sujet comme le soulignent Luc Ferry et Alain Renaut : « il n'y a pas de sujet » (p. 150). Deirdre McCloskey partage largement cette vision hayékienne providentialiste de l'Histoire économique. Nous reviendrons sur sa théorie du « Grand Enrichissement » au chapitre 3, mais retenons ici que le choix d'une philosophie post-moderne est chez cet auteur en cohérence avec sa doctrine libertarienne en matière économique – elle préfère d'ailleurs Nozick à Rawls, comme on le verra.

[1] Luc Ferry et Alain Renaut, *Philosophie politique III*, Paris, PUF, 1985, p.150.

On mesure donc tout l'enjeu qu'il y a à choisir des fondations dogmatiques, relativistes ou criticiste dans la manière d'aborder les questions économiques et de justice sociale, et pourquoi notre préférence va à cette dernière approche, humaniste, qui est pleinement celle de John Rawls.

II. Institutionnalisme et rationalisme : pour une défense de l'approche rawlsienne face à ses critiques

Nous avons rappelé l'originalité de l'approche rawlsienne, qui a entièrement refondé le champ des recherches en matière de justice sociale, mais celle-ci a fait l'objet de nombreuses critiques de tout ordre (libertarienne, communautariste, républicaniste, etc.). Nous souhaitons prendre position par rapport à deux des principales critiques qui nous intéressent particulièrement pour notre interrogation sur le meilleur régime économique. La première est celle de Robert Nozick, qui entre en résonnance (partielle, mais réelle) avec l'idéologie dominante des quatre dernières décennies en Occident (le néolibéralisme) et dont l'examen nous permettra de prendre pleinement la mesure de ce qui sépare l'approche proprement libérale, telle que Rawls l'a refondée, de l'approche libertarienne. La seconde est celle d'Amartya Sen, qui a connu un grand succès comme source d'inspiration des réponses théoriques et pratiques apportées aux injustices criantes d'une époque globalisée – réponse à nos yeux insuffisante, et dont l'angle d'approche a pu contribuer à évincer la question pourtant cruciale du meilleur régime économique. Enfin, nous aborderons les raisons qui nous poussent à choisir, entre deux versions proches mais différentes du libéralisme, celle de John Rawls plutôt que de Ronald Dworkin.

A. La critique libertarienne : l'abandon du rationalisme, des institutions et de la responsabilité collective

Dans *Anarchie, État et utopie*[1] paru trois ans après la *Théorie de la Justice*, le philosophe libertarien oppose en effet au philosophe libéral une autre conception procédurale de la justice, pensée comme conformité à un processus historique idéal et non à une utopie dérivée d'une procédure abstraite de délibération rationnelle. La justice se

[1] Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988 (1974).

réduit alors au respect des accords interindividuels conformes au droit naturel tel que Nozick le conçoit à partir d'un état de nature de type lockéen, sans qu'il y ait lieu pour le collectif d'examiner le résultat de ces interactions privées du point de vue de la justice sociale : imposer un modèle social aux agents violerait en effet les droits qu'ils ont légitimement acquis par des accords librement consentis. Concrètement, l'auteur détend une position minarchiste : un État minimal ne s'occupant que de protéger les individus contre la violence, le vol, la fraude et le non-respect des contrats. L'on est donc ici face à un refus complet de la question sociale, le seul principe de justice admis étant celui de la liberté, conçue de manière individualiste (respect de l'intégrité physique de l'individu, de sa propriété et de sa liberté contractuelle), sans aucune responsabilité collective[1].

Cette différence radicale avec Rawls s'enracine dans deux ruptures fondamentales à nos yeux. La première est la négation du contexte institutionnel dans laquelle la liberté individuelle se déploie : là où Rawls comprenait que les institutions, produit du collectifs et non des seules interactions bilatérales, relèvent logiquement de la responsabilité collective, Nozick estime que compenser les inégalités socio-économiques constitue nécessairement une interférence continuelle de l'État dans les relations entre les agents, car celles-ci sont perçues comme directes et non médiatisées par des institutions. Il s'agirait donc dès lors d'une contrainte étatique arbitraire :

> « Un État minimal, limité de façon étroite aux fonctions de protection contre la violence, le vol, l'escroquerie, et pour assurer le respect des contrats privés, est justifié. Toute extension de ces fonctions viole le droit des individus à ne pas être contraints, et est donc injustifiée. » [2]

Selon l'auteur, une telle extension porterait atteinte à la liberté individuelle, mais aussi à l'égalité morale des citoyens. En effet, si aucune part de la production n'est attribuée aux institutions elles-mêmes, ce qui justifierait un partage de revenu proprement collectif, alors toute tentative de juste répartition de la richesse sociale ne peut plus s'interpréter que comme un transfert forcé, une spoliation perpétrée au nom d'une théorie de la justice centrée uniquement sur le récipiendaire[3] au détriment du contributeur contraint – ce qui revient selon l'auteur à du travail forcé. Cette critique de la justice

[1] On pourrait d'ailleurs discuter la cohérence d'une pensée qui peine à fonder la légitimité de l'Etat (le monopole de la violence légitime plutôt que la concurrence des compagnies de sécurité privée) ou l'interdiction du contrat d'esclavage sur le seul principe de la liberté contractuelle.
[2] Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988 (1974), I, Chapitre 3.
[3] *Ibid.*, II, Chapitre 7.

sociale sur le plan normatif se double chez Friedrich Hayek, autre penseur libertarien, d'une critique épistémologique :

> « [La réflexion en termes de justice] n'a aucune application possible à la façon dont le processus impersonnel du marché confère aux individus la disposition de tels ou tels biens ou services : il n'y a rien là qui puisse être juste ou injuste parce qu'il s'agit de résultats qui n'ont été ni voulus ni prévus et qui dépendent d'une multitude de circonstances que personne ne connaît en totalité »[1]

On retrouve là la faiblesse conceptuelle d'un individualisme méthodologique étroit incapable d'appréhender le fait institutionnel. La deuxième rupture de la pensée libertarienne avec l'approche rawlsienne, visible chez Nozick dans la substitution de la référence lockéenne à la référence kantienne, est l'abandon de l'universalité de la raison comme possible fondement partagé des jugements normatifs, susceptible de fournir un contenu objectif à la justice au-delà du seul respect de la liberté individuelle fut-elle la plus arbitraire, la plus indifférentes aux effets collectifs, sociaux, de ses actes.

Notons enfin que s'il est parfois reproché aux philosophes libéraux de réduire le politique au contractualisme, ce qui les rapprocherait des libertariens, le contrat social qui doit fonder la justice sociale chez Rawls ne saurait être assimilé à une série de contrats privés dans laquelle Nozick entend résorber toute question de justice. Premièrement, un contrat social est un contrat collectif incluant l'ensemble des citoyens et non un nœud de contrats interindividuels : il relève donc de la pensée des institutions, qu'il s'agit de rendre acceptable pour tous. Deuxièmement, un contrat social est une expérience de pensée et non processus réel de contractualisation : il ne s'agit pas de penser l'émergence factuelle des institutions telles qu'elles existent historiquement, mais d'imaginer ce qu'elles seraient si elles étaient acceptées par tous sous voile d'ignorance. Troisièmement, et c'est bien sûr très lié, le contrat social est un modèle normatif et non positif : il vise à fonder un ordre juste, et non à décrire un ordre effectif. Quatrièmement, enfin, cet ordre juste fondé par une expérience de pensée a vocation à s'imposer à tous les citoyens, non par adhésion volontaire des agents comme l'ordre spontané du marché qu'imagine Nozick, mais par la coercition si nécessaire : c'est la spécificité de la philosophie politique que d'admettre la contrainte de l'État, et celle de la philosophie de la justice sociale que

[1] Friedrich. von Hayek, *Droit, Législation et Liberté : le mirage de la justice sociale*, Paris, PUF, 1982 (1976), p. 85.

d'étendre cette contrainte au champ économique, ce que Nozick refuse. Cela ne signifie pas que cette contrainte étatique soit arbitraire : l'ordre institutionnel qu'elle soutient doit être objectivement juste (c'est tout l'enjeu de notre recherche que de fonder cette objectivité), de sorte que chaque citoyen qui fait l'effort de penser en adoptant le point de vue libéral, c'est-à-dire se mettant à la place de tout autre, puisse se représenter cet accord pathologiquement extorqué comme un tout moral, selon l'expression kantienne. Comme le dit John Rawls, les institutions doivent produire leur propre soutien dans la population (TJ, p. 302).

Ainsi, on ne saurait trop insister sur les différences entre Nozick et Rawls, tant en matière de fondation du raisonnement qu'en matière de conclusions pratiques : la centralité, dans les deux théories, de la liberté individuelle, ne doit pas occulter que les conceptions qui en sont proposées n'ont rien à voir, ce qui éloigne au moins autant le libéralisme du libertarianisme que, par exemple, du républicanisme. Le libéralisme souffre aujourd'hui d'être trop souvent assimilé aux positions libertariennes ou ultralibérales qui ont grandement perdu en légitimité après quatre décennies de néolibéralisme : pour prouver qu'elle est capable relever le défi de la justice sociale, si criant aujourd'hui, la philosophie libérale doit donc s'appuyer sur un fondement sûr, et se distinguer clairement de l'approche libertarienne.

B. Amartya Sen : retour à la théorie du choix collectif et refus du transcendantal

Outre la critique de Robert Nozick, l'une des plus célèbres réponses à la *Théorie de la Justice* de Rawls fut celle proposée par Amartya Sen dans *L'Idée de justice*, et dont il nous faut à présent justifier qu'on ne la suive pas davantage. Commençons cependant par rappeler que l'auteur tente de réactiver contre Rawls la théorie du choix social, qu'il résume ainsi[1] :

> « Discipline d'évaluation, la théorie du choix social se soucie du fondement rationnel des jugements sociaux et des décisions publiques qui doivent trancher entre diverses options. Les résultats de la procédure du choix social se présentent sous la forme d'un classement de différents états de choses d'un « point de vue social », à la lumière des évaluations des personnes concernées. »

[1] Amartya Sen, *L'Idée de* justice, Paris, Flammarion, 2010 (2009), p.130.

On retombe donc strictement dans la démarche classique qui dominait le champ avant l'intervention de John Rawls, démarche visant à théoriser la possibilité d'arbitrages collectifs entre plusieurs états du monde possible. Cela constitue à nos yeux une régression plutôt qu'un progrès, puisque la réflexion d'Amartya Sen tombe sous les mêmes critiques que nous avons déjà faite à la théorie du choix social et auxquelles l'approche très novatrice de Rawls permettait d'échapper. Pourtant, il ne s'agit pas chez Sen d'une méconnaissance des différences entre ces deux approches : au contraire, l'auteur revendique, dès l'introduction (p. 41 à 44) puis notamment au chapitre IV de *L'Idée de justice*[1], l'opposition entre la théorie du choix social, qu'il qualifie de « comparatiste », et l'approche « transcendantale » de Rawls (ou aussi bien de Hobbes, Kant ou Nozcik), l'ambition de son ouvrage étant de « s'écarter sérieusement » de cette dernière (p. 53). Confrontons donc notre critique de la théorie du choix social à la critique que Sen fait de Rawls.

1. Délibération ou fondation transcendantale de l'objectivité ?

Tout d'abord, l'économiste indien reproche dès l'introduction au philosophe américain de rechercher un impossible « consensus transcendantal » (p. 35 et suivantes) et de méconnaître l'irréductible pluralité des principes de justice légitimes pour juger d'une situation sociale (comme il l'illustre d'entrée de jeu avec l'exemple de la flûte qui ouvre *L'Idée de justice*, p. 38 à 41, on y reviendra), y compris la « pluralité des raisons impartiales » à laquelle il consacre son chapitre IX (p. 243 à 257). Il estime qu'inversement, la théorie du choix social fait place à cette pluralité, et insiste sur l'importance de la délibération collective notamment dans la quatrième et dernière partie de l'ouvrage intitulée « Raisonnement public et démocratie » (p. 383 à 491), en particulier au chapitre XV « La démocratie comme raisonnement public » (p. 383 à 402). Contrairement à Kenneth Arrow, Amartya Sen ne postule pas des préférences individuelles fixes, mais veut prendre en compte des jugements éthiques susceptibles d'évoluer au cours du processus discursif et en fonction des situations concrètes à juger. L'auteur rejette en outre l'hypothèse arrowienne d'un classement éthique complet des

[1] Amartya Sen, *L'Idée de justice* , Paris, Flammarion, 2010 (éd. orig. 2009), Chapitre IV « Voix et choix social », p. 121 à 150.

états du monde possibles[1], mais l'incomplétude des classements n'empêche pas de poser des choix collectifs dès lors que l'on admet de réintroduire les comparaisons interpersonnelles des préférences élargies à leur contenu éthique (les agents n'étant pas mus que par leur intérêt, mais aussi par des valeurs). La théorie du choix social renouvelée par Amartya Sen entend répondre au théorème d'impossibilité d'Arrow par l'extension de la « base informationnelle » prise en compte aux préférences éthiques formulées dans contexte social concret. Ainsi, pour fonder la possibilité des choix collectifs, Sen se tourne vers l'idée qu'existent en pratique des jugements éthiques non sujets à controverse au sein d'une société, jugements dont l'étendue dépend des variations interpersonnelles dans la valorisation des « functionnings » devant être distribués pour assurer l'égalité des capabilités.

Cependant, la question de fond que nous avions déjà adressée à la théorie du choix social demeure : qu'est-ce qui nous assure de la validité de tels jugements éthiques ? En réalité, rien n'assure qu'un jugement éthique est objectivement juste du simple fait qu'il n'est pas sujet à controverse, et ce quelle que soit le degré d'ouverture et d'inclusivité des procédures de décision collective. Nous ne sommes donc pas dans une approche proprement philosophique, visant à fonder en raison l'objectivité d'un discours normatif, mais dans une approche d'économiste, ou de chercheur en sciences politiques, visant à réfléchir sur les procédures concrètes de choix collectifs les mieux à mêmes de refléter de manière satisfaisante les préférences éthiques individuelles (préférences certes incomplètes, mais suffisamment partagées pour lever l'indétermination à l'échelle agrégée) sans examen critique de ces préférences éthiques à l'aune d'un étalon objectif. Le renouvellement de la théorie du choix social par Sen n'échappe donc pas à la critique que nous avions déjà adressée à la version initiale de cette approche, à savoir l'abandon de la recherche de fondation objective des jugements de valeur.

Comme nous l'avons dit, il nous semble primordial de commencer par distinguer clairement le point de vue positif et normatif pour ensuite les articuler dans une phase d'application, d'abord en soumettant les données positives sur les phénomènes sociaux actuels à un prisme évaluatif fondé *a priori*, indépendamment de l'expérience – soit la

[1] Cette « tyrannie de la complétude » n'offre à ses yeux qu'un « faux choix entre le silence et le verbiage » (Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Oxford India Paperback, 1987, p. 20), c'est-à-dire entre l'agnosticisme complet du théorème d'impossibilité d'Arrow ou l'irréalisme de l'approche utilitariste de l'économie du bien-être.

démarche transcendantale que Sen rejette –, puis, si le régime actuel est disqualifié par ce test évaluatif, en élaborant une démarche prescriptive conforme à notre idéal de justice dans les limites du possible tel qu'il nous apparait d'après notre analyse positive des faits sociaux. Chez Amartya Sen, la démarche est plus ambiguë, car elle ne distingue pas le moment de la fondation des principes normatifs du moment de leur application. L'articulation du positif et du normatif risque alors selon nous de se muer en confusion – l'auteur prétend d'ailleurs faire de l'économie une « science morale » mêlant les faits et les jugements de valeurs sans construction méthodologie claire pour fonder leur validité respective et leur articulation.

2. Le problème de la normativité en économie du bien-être

L'application de sa théorie n'a d'ailleurs rien d'évident. Comme le note Muriel Gilardone dans sa thèse consacrée à l'auteur[1], Sen revendique une approche en termes de choix social, mais ne spécifie pas de principes agrégatifs ou prescriptifs et ne propose aucune formalisation d'une théorie du choix social systématique : « l'approche par les capabilités est loin de pouvoir être saisie et appliquée d'une manière systémique », de sorte qu' « apparait donc chez Sen une certaine tension entre ce qu'il prétend faire et ce qu'il propose vraiment » (p. 151). Sa théorie des capabilité demeure en outre résolument incomplète – contrairement à Martha Nussbaum, l'auteur ne dresse jamais de liste des capabilités –, n'ayant vocation à se déterminer que dans des contextes concrets. Cela jette à nos yeux un sérieux doute sur la portée pratique des travaux d'Amartya Sen, qui peuvent être une source d'inspiration plus ou moins vague pour la création d'indicateurs, de processus ou de politiques de développement, mais sans véritablement fournir de méthodologie philosophique ou économique rigoureuse et immédiatement applicable. L'auteur réfute d'ailleurs la possibilité de réponses universelles, transcendantales, aux questions de justice sociales, qui se posent selon lui toujours de manière « impure », mêlant les jugements de valeurs à l'analyse des faits, de sorte que tout se résorbe finalement chez lui dans les processus démocratiques raisonnables traitant d'une situation sociale concrète. Muriel Gilardone pointe d'ailleurs « une contradiction entre la croyance profonde et omniprésente de Sen en la possibilité de consensus raisonnés et démocratiques et son engagement dans le domaine qui traite le choix social d'une manière

[1] Muriel Gilardone, « Contexte, sens et portée de l'approche par les capabilités de Amartya Kumar Sen — Vers une économie normative post-welfariste », Université Lumière - Lyon 2, 2007.

systématique, en termes purement formels et a-contextuels. » (p. 196). Cette tension apparait selon elle très tôt, à partir d'un article que Sen publie dans une revue de philosophie[1] (p. 197) :

> « cet article de 1967 constitue certainement l'un des premiers pas de Sen vers une méthodologie pragmatiste. En effet, la distinction entre les éléments prescriptifs et les éléments descriptifs devient de plus en plus floue, laissant entendre une imbrication des faits et des valeurs. En outre, sa démonstration de l'impossibilité d'une liste absolue de principes prescriptifs et universels, ainsi que son intérêt pour les analyses partielles ou « impures », annoncent d'ores et déjà son refus de toute quête d'essentialisme et de complétude. »

Ce tournant qui se veut pragmatique (mais qui surestime pourtant à nos yeux la possibilité du consensus démocratique, en particulier dans un contexte de lutte des classes violente comme le capitalisme en génère hier comme aujourd'hui) masque donc un certain flou sur l'articulation du positif et du normatif dans un discours qui ne nous semble plus ni véritablement scientifique ni authentiquement philosophique, et qui marque une régression par rapport à l'innovation rawlsienne. Cette dernière ne nous semble pas condamnée à demeurer vaine parce que trop universelle : elle appelle un effort non pas de dilution dans l'irréductible diversité du concret, mais d'application à la situation sociale contemporaine. Il s'agit donc de procéder à l'articulation, et non à la confusion, du positif et du normatif.

C'est ce que nous semble faire un chercheur comme Marc Fleurbaey, qui a fait de nombreuses contributions à l'économie du bien-être[2], et qui assume la nécessité de jugements éthiques en la matière tout en ayant le grand mérite de distinguer soigneusement l'analyse normative (la fondation de la validité des principes de justice par une délibération rationnelle), dont la charge revient aux philosophes, et l'analyse positive (l'exploration des conséquences des choix normatifs, la modélisation des alternatives possibles), qui appartient aux économistes. Il s'agit dans le second cas d'une analyse positive portant sur les conséquences de préférences ou décisions normatives, ce

[1] Amartya Sen, « The nature and the class of prescriptive judgements », *The Philosophical Quarterly*, 1967, vol. 17, n° 66, p. 46-62.

[2] Voir par exemple Marc Fleurbaey et Philippe Mongin, « The news of the death of welfare economics is greatly exaggerated », *Social choice and Welfare* 25, 2005 ; Marc Fleurbaey, *Fairness, responsibility and Welfare*, Oxford, Oxford University Press, 2008 ; Marc Fleurbaey et François Maniquet, *A theory of Fairness and social Welfare*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

qui contribue souvent à entretenir une confusion entre les deux plans, mais la césure est bel et bien opérée par Marc Fleurbaey entre les deux niveaux de la réflexion : l'économie du bien-être ne peut se passer de postulats éthiques, mais elle conserve toute sa pertinence si elle assume le fait de les emprunter à la philosophie de la justice sociale, qui doit quant à elle savoir en rendre compte. Cependant, s'il ne s'agit pas pour l'auteur de classer tous les états du monde possible selon leur utilité, il n'est pas non plus questions de fonder des principes de justice pour construire un nouveau régime économique : ses travaux portent essentiellement sur des choix de politiques publiques (taxation des revenus, financement des soins de santé, etc.), dont il éclaire les conséquences pour les individus en fonction de critères de justice retenus.

Cette démarche, qui part d'une fondation normative autonome dans le champ de la philosophie pour aller jusqu'à l'application positive par la modélisation économique, nous semble tout à fait louable (abstraction faite des critiques inhérentes à toute tentative de modélisation mathématique de l'économie dans une optique d'individualisme méthodologique), mais elle rencontre finalement assez peu notre propre objet d'étude, puisqu'elle ne porte pas tant sur un régime économique dans son ensemble que sur des politiques publiques particulières qui peuvent être menées dans un régime donné : il est donc moins question d'institutions que d'action publique. Marc Fleurbaey aborde toutefois de front la question des institutions fondamentale du régime capitaliste, qu'il critique d'une manière aussi radicale que nuancée dans *Capitalisme ou démocratie ?*[1], ouvrage paru trois ans avant *L'Idée de justice* de Sen et dont nous nous sentons bien plus proche tant ses conclusions sont proches des nôtres : l'acceptation, et même la valorisation, de l'économie de marché, mais le rejet sans appel du capitalisme – ce qui nous semble très pertinent, quoique que le capitalisme est ici assimilé à la propriété privée des entreprises, ce qui est trop réducteur. Cependant, l'auteur se fait alors, à nos yeux, plus philosophe qu'économiste – cette double casquette étant d'ailleurs courante chez Marc Fleurbaey, qui se consacre essentiellement à l'économie du bien-être, mais contribue également de manière significative à la philosophie de la justice sociale, faisant bien à chaque fois la distinction entre les deux. Quoiqu'il en soit, on ne retrouve pas chez Amartya Sen la sérieuse réflexion sur le régime économique que mène Marc Fleurbaey. Cela renvoie à la deuxième critique que nous avions adressée à la théorie du choix social.

[1] Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ? L'alternative du XXIe siècle*, Paris, Grasset, 2006.

C. De Rawls à Sen : des institutions économiques au développement mondial, une régression théorique ?

1. La théorie du choix social : une démarche théorique sans contrepartie empirique

Outre l'absence de véritable fondation de l'objectivité des jugements normatifs, nous avions adressé à la théorie du choix social, et à l'économie du bien-être, une deuxième critique à nos yeux essentielle : l'absence d'application envisageable d'une théorie postulant un choix possible entre des configurations sociales extraordinairement précises (et figées) que le théoricien entend comparer à la lumière de la satisfaction ou des préférences collectives, choix qui ne se présente jamais en pratique au pouvoir souverain non-totalitaire. C'est d'ailleurs ce qu'illustre l'exemple de la flûte par lequel Amartya Sen ouvre sa réflexion. Dans *L'Idée de Justice*, Amartya Sen illustre en effet la complexité des questions de justice sociale à partir du célèbre exemple de la flûte : soient trois enfants et une flûte, celle-ci doit-elle revenir à celui qui sait le mieux en jouer, à celui qui l'a fabriqué, ou au plus démuni ? Cette question illustre la pluralité des principes de justice et la difficulté de trancher objectivement : « la décision est difficile à prendre »[1], conclut Amartya Sen. Cependant, force est de constater que personne n'a jamais à prendre une telle décision dans la réalité. La critique adressée à la théorie du choix social dans sa version initiale (celle d'Arrow, à laquelle Sen n'échappera qu'en réduisant drastiquement la portée de la théorie, on y reviendra) peut immédiatement s'appliquer à l'exemple de la flûte : la situation qu'imagine l'auteur n'a aucune contrepartie empirique, et ne renvoie par conséquent à aucun choix pratique véritable. En effet, dans la réalité, les choses sont bien plus complexes, et le devenir de la flûte est pour ainsi dire prédéfini par les institutions : le droit prévoit que la flûte appartient à qui l'a produite[2], ce qui n'empêche pas celui qui sait en jouer de l'acheter sur le marché, pour une certaine somme de monnaie, si cette flûte (ou toute autre substituable) est en vente sur le marché (ce qui rencontre l'intérêt du fabriquant), l'État social percevant par ailleurs sur une telle transaction des prélèvements obligatoires pour financer notamment des allocations sociales en faveur des plus démunis.

---

[1] Amartya Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010, p. 38.
[2] Du moins dans le cas d'une production indépendante, comme celle évoquée par Sen, et non dans le cas de la production des salariés d'une entreprise, auquel cas le produit est propriété de celle-ci.

Ainsi, en pratique, l'on n'est jamais confronté à la question de savoir si l'on doit attribuer un bien à qui en tirerait la meilleure utilité, à qui l'a produit, ou à qui est le plus démuni : qui serait d'ailleurs ce « on » en charge d'une telle décision ? Un État totalitaire qui alloue lui-même directement chaque bien à chaque individu en fonction de chaque situation concrète ? La réalité sociale est ainsi faite que nul acteur, fut-il collectif, n'a à se prononcer ainsi sur un certain état de la société de manière aussi précise : dans la pratique, les acteurs sociaux ne sont en effet pas en apesanteur juridique et institutionnelle, il existe des dispositifs divers (droits de propriété, monnaie, entreprises, droit du travail, marchés, impôts, allocations, etc.) qui régissent les rapports sociaux de manière à ce que les situations concrètes de répartitions soient spontanément produites par les interactions sociales au sein d'un système institutionnel prédéfini, de sorte qu'hormis quelques politiques conjoncturelles de régulation à la marge, l'État ne dispose pas d'un pouvoir discrétionnaire sur l'allocation d'un objet comme une flûte. L'objet des jugements normatifs en matière de régime économique est donc le cadre institutionnel, et non des décisions d'allocation[1].

2. Rawls, Nozick et Sen : qui est le plus utopiste ?

L'approche de Sen nous parait donc irréaliste, car il n'est pas et il ne doit pas être dans le pouvoir de l'État de choisir, à la place des agents socialisés dans des institutions, l'allocation précise des biens. Cependant, nous avons également vu qu'Hayek et Nozick adressent à Rawls lui-même une critique tout à fait analogue : la recherche de la justice sociale ne serait ni possible ni juste, car l'état de la société est le fruit d'une évolution spontanée des relations bilatérales librement consentie entre des agents et non l'œuvre de l'État. Cela ne disqualifie-t-il pas notre position ? L'approche rawlsienne nous semble échapper à l'argument si l'on en proportionne convenablement la portée : la différence, qui nous semble essentielle, entre Rawls et Samuelson, Arrow ou Sen, c'est que le premier pense les institutions, là où les autres se focalise sur des « états du monde possible », ce qui change radicalement leur exposition à la critique libertarienne. En réalité, la position rawlsienne permet de renvoyer dos à dos deux extrêmes : si les

[1] La justice sociale ne se limitant pas à la question du meilleur régime économique, elle peut bien sûr aussi nourrir, à d'autres échelles, des interrogations normatives relatives à des décisions concrètes d'allocation, par exemple dans les arbitrages fiscaux des Etats, les décisions budgétaires des collectivités locales, les choix de financement des banques publiques d'investissement, les attributions des comités de greffe, etc.

théoriciens du choix social accordent trop de pouvoir à l'État, supposé capable de réaliser une répartition définie de toutes les ressources, les libertariens à l'inverse, ne reconnaissent quasiment aucun rôle au pouvoir souverain en matière économique. En ceci donc, Sen apparait comme l'anti-Nozick, tombant dans l'excès inverse. Rawls, à l'inverse, offre un juste milieu entre ces deux positions : il vise non la réalisation d'un certain état précis de la société (comme le ferait un État totalitaire contrôlant toutes les allocations de ressources) ni une répartition spontanée issue de l'agrégations de contrats privées (soit la renonciation nozickienne à la justice sociale), mais une (éventuelle) réforme de la structure de base de la société, c'est-à-dire des institutions fondamentales qu'il est tout à fait dans le pouvoir de l'État de réformer sans risque de dérive totalitaire.

Pour autant, Nozick et Sen se rejoignent paradoxalement sur un point : leur critique de Rawls qu'ils dénoncent tous deux comme utopique. En réalité, Sen va même en la matière jusqu'à ranger Rawls et Nozick dans la même catégorie dont il se démarque. Comment est-ce possible ? Cela tient au fait qu'oubliant l'exemple initial de la flûte et revoyant à la baisse les ambitions de la théorie du choix social telles que les avait définies Arrow d'une manière qui l'avait lui-même conduit à un constat d'échec (le théorème d'impossibilité), Amartya Sen se contente de prôner la théorisation d'un choix social entre un ensemble fini de situations déterminées, ce qui est comme nous l'avions vu une condition de levée de l'indétermination des préférences collectives. Dès lors, l'auteur perçoit sa démarche comme moins ambitieuse, plus modérée, que celle de ses prédécesseurs : il reproche à Rawls et Nozick de viser toutes deux la réalisation d'une société parfaite, là où sa théorie du choix social renouvelée se contenterait d'arbitrages entre des situations dont elle assume le caractère imparfait, ce qui « est très différent de la quête de l'option suprême parmi tous les possibles qui occupe les théories de la justice de Hobbes à Rawls et à Nozick. »[1]

L'argument n'est pas absurde, mais il en vient étrangement à mettre Rawls et Nozick sur le même plan, ce qui est tout à fait contestable à nos yeux, pour les raisons que nous avons exposées. De même, nous avons suffisamment dit en quoi l'accusation d'utopisme à l'encontre de Rawls nous semble infondée dès lors que la procédure du voile d'ignorance est d'abord appliquée à la réforme des institutions. Nous voudrions en

[1] Amartya Sen, *L'Idée de* justice, Paris, Flammarion, 2010 (2009), p.131.

revanche insister sur le fait que revenir après Rawls à la théorie du choix social dans une optique aussi peu ambitieuse constitue à nos yeux une formidable régression. En effet, il n'est plus question que de « trancher » des choix à faire entre des situations concrètes, ou, plus vraisemblablement entre des politiques publiques, sans remettre véritablement en cause le cadre institutionnel dans sa cohérence d'ensemble. Il n'est plus donc questions que d'arbitrages à la marge : sans aller jusqu'au repli intégral de l'État sur ses fonctions régaliennes comme Nozick, Sen semble renoncer comme lui à la question du meilleur régime économique.

3. Justice sociale ou justice globale ?

Sa réflexion évoque du reste bien davantage la thématique des politiques d'aide au développement (ou des politiques de développements menées par les pays pauvres eux-mêmes) que la question du meilleur régime économique, ou, plus largement, d'une « société bien ordonnée » dans un pays développé, question qui était celle de Rawls. Les exemples d'application de la théorie du choix social citées par Sen, dans une section consacrée visant à démonter qu'elle est bien plus concrète, applicable, proche des réalités concrètes, et donc bien plus pertinente que l'approche « transcendantale », sont à ce sujet très significatifs :

> « les réponses que donne – ou peut donner – une conception transcendantale de la justice sont tout à fait distinctes et éloignées du type de préoccupations qui pousse les gens à engager des débats sur la justice et l'injustice dans le monde (par exemple la faim, la pauvreté, l'analphabétisme, la torture, le racisme, l'oppression des femmes, l'incarcération arbitraire ou la privation de soins médicaux en tant que réalités sociales auxquelles il faut remédier). » [1]

Parmi toutes les thématiques évoquées, lesquelles concernent véritablement les pays développés dans leur organisation interne, et rejoignent les préoccupations concrètes du cœur de leur population ? A l'évidence, on est ici dans le registre du développement, ce qui marque un abandon très clair de la question pourtant cruciale du meilleur régime économique dans les pays développés – question sinon plus fondamentale, du moins première, car comment exiger d'un corps social frappé par de sévères injustices internes

[1] Amartya Sen, *L'Idée de* justice, Paris, Flammarion, 2010 (2009), p.131.

qu'il se montre juste, en l'absence de toute coercition étatique, envers les sociétés étrangères ?

De plus, le glissement vers la justice globale est symptomatique d'un abandon de la question des institutions : l'absence d'État mondial implique l'absence d'impôt mondial et de dépense publique mondiale (ou même d'une politique fiscale et budgétaire décentralisée mais concertée à l'échelle planétaire), mais aussi l'absence d'une définition mondiale des institutions économiques fondamentales comme la monnaie, l'héritage ou l'entreprise (y compris la multinationale), dont le rôle est pourtant tout à fait structurant. On ne saurait trop souligner que l'importance de l'État tient en grande part à son pouvoir de définition et de redéfinition des institutions : sans État, c'est donc un pan entier, un enjeu majeur de la réflexion sur la justice sociale qui s'évapore – ce pourquoi Rawls cantonnait strictement sa théorie de la justice à l'intérieur d'un pays déterminé, doté d'un État souverain, excluant ainsi la justice globale. Amartya Sen est très conscient de ce point, et c'est en toute connaissance de cause qu'il déplace la question de la justice sociale à la justice mondiale, sacrifiant ce faisant la question pourtant centrale de la réforme des institutions, donc du régime économique. En effet, après avoir rappelé l'importance des processus et des comportements (p. 48 à 50), il consacre la dernière section de son introduction (« Institutionnalisme transcendantal et négligence planétaire », p. 51 à 53) à dénoncer la théorie *institutionnelle* de la justice sociale que propose Rawls comme une coupable négligence de la justice *mondiale*. L'auteur cite d'abord Thomas Nagel : « Il me paraît très difficile de récuser la thèse de Hobbes sur la relation entre justice et souveraineté », or « si Hobbes a raison, l'idée de justice mondiale sans gouvernement mondial est une chimère »[1]. Puis Sen rappelle (p. 52) que « chez Rawls aussi, la mise en œuvre d'une théorie de la justice exige un vaste ensemble d'institutions qui déterminent la structure fondamentale d'une société entièrement juste. »

Cet interdit a certes été transgressé par un disciple de Rawls, Thomas Pogge[2], mais la transposition de la procédure du voile d'ignorance à la question de la justice globale, se heurte non seulement à cette limite essentielle que représente l'absence de contrainte étatique, mais aussi selon nous à sa dépendance par rapport à la question du régime

[1] Thomas Nagel, « The problem of global justice », *Philosophy and Pyblic Affaires*, vol. 33, n° 2, 2005, p. 113 à 147, p. 115.
[2] Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge (Royaume-Uni), Polity Press, 2008 (2002).

économique interne aux sociétés développées. Sur le premier point, Alain Renaut souligne à juste titre dans *Un monde juste est-il possible ?*[1] l'échec, faute de la contrainte d'un État mondial, du dispositif institutionnel pourtant très simple et *a priori* formidablement efficace imaginé par Pogge en faveur des « pauvres du monde » (le dividende mondial). Comme le montre Alain Renaut, la question de la justice globale relève fondamentalement de l'éthique publique, faute de contrainte légale à l'échelle mondiale, et ne saurait dès lors se résoudre sans une théorie des motivations raisonnable : plutôt que Pogge ou Sen, l'auteur tranche alors en faveur de Stiglitz, qui montre qu'il serait dans l'intérêt bien compris des Etats développés d'abaisser de manière asymétrique les droits de douane qu'ils appliquent aux pays les plus pauvres, afin d'en faire à terme des partenaires plutôt que des assistés. Cependant, même ainsi reformulée, la question de la justice globale nous semble conditionnée par celle du régime économique des pays développés. En effet, on notera qu'en régime capitaliste, l'intérêt de long terme des pays développés est lui-même souvent sacrifié à l'intérêt de court terme de l'oligarchie financière.

C'est ce que montre l'échec de nombreuses initiatives comme le plan Borloo d'électrification de l'Afrique, qui s'appuyait pourtant sur l'idée que financer le développement de ce continent était un investissement rencontrant à long terme l'intérêt bien compris des pays du Nord : alors mêmes que ces pays étaient alors confrontés à une crise migratoire sans précédent (mais dont la démographie et la crise écologique annonce le durcissement dans les décennies à venir), ils ne surent trouver les financements d'un tel « investissement »... ce qui n'a rien d'étonnant dans un contexte occidental où, en dehors des interventions de la droite populiste (Donald Trump et Boris Johnson) aucun investissement public ne trouve à se financer, que ce soit en matière de santé (la France, loin d'investir, a au contraire fermé 100 000 lits d'hôpitaux en vingt ans, et continue à fermer des maternités), d'infrastructures de transport (routes, rails et ponts dont les rapports et l'actualité parfois tragique nous indique qu'ils pourrissent littéralement sur place en Italie aussi bien qu'en France ou en Allemagne), ou, plus encore, de transition écologique. Quand la finance et les intérêts des milliardaires dictent aux Etats développés

[1] Alain Renaut, *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*, Paris, Stock, 2013.

leurs politiques fiscale et budgétaire, il semble vain de miser sur la poursuite de leur intérêt bien compris.

Cela justifie à nos yeux la primauté de la question du meilleur régime économique sur celle de la justice mondiale ou de la transition écologique (qui demeurent bien sûr légitimes), quand bien même l'intensité des injustices sociales au sein des pays développés est indiscutablement bien moindre que celle des injustices mondiales ou écologiques – ou du moins touche infiniment moins de gens quand elle s'avère aussi intense, car la misère peut s'avérer mortelle y compris en France où des sans-abris meurent de froid chaque année, mais les 100 000 SDF qui vivent dans notre pays sont infiniment moins nombreux que les pauvres du monde : Alain Renaut rappelle à cet égard que l'extrême pauvreté a causé 270 millions de morts entre 1990 et 2005, soit davantage que toutes les pertes des guerres du XXe siècle, et que la misère continue à faire 18 millions de victimes par an, soit un tiers des décès mondiaux. Notre point de vue est que ni le problème des sans-abris mourant de froid ni celui des pauvres du monde mourant de faim ne peut être sérieusement traité en régime capitaliste.

4. L'abandon de la question du meilleur régime économique

Laissons là la question du développement, qui est à la marge de la philosophie politique faute d'État mondial, et revenons à celle de la justice sociale telle qu'Amartya Sen l'envisage : rien n'exclut bien sûr d'appliquer sa théorie du choix social à l'intérieur d'un État développé, mais elle demeure une approche comparatiste à portée très limitée si elle se veut réaliste – la levée de l'indétermination des préférences collectives, démontrée par Arrow, demandant de rajouter à ce que Sen nomme la « base informationnelle » des hypothèses spécifiques, ce qui restreint le choix à des comparaisons entre des situations concrètes bien définies. Qu'il porte ou non sur le développement, le champ de la réflexion d'Amartya Sen est restreint aux aménagements à la marge, ce qui s'éloigne considérablement de l'ambition rawlsienne de penser une société juste – certes à l'échelle d'un pays plutôt que du monde, mais dans un domaine où la souveraineté, en matière budgétaire *et institutionnelle*, ouvre un formidable pouvoir d'action pour faire progresser la justice sociale, la démarche gagnant en portée réformatrice ce qu'elle perd en extension géographique. Inversement, la théorie du choix social gagne en extension géographique, mais perd en pertinence sur le terrain de la justice sociale, où elle se heurte à deux écueils : soit son ambition est totalitaire, car elle croit

l'État en mesure de réaliser un état idéal du monde dans le détail d'une répartition précise des ressources entre tous les agents, soit elle doit restreindre son ambition de manière drastique, jusqu'à abandonner toute réflexion sérieuse sur la question du meilleur régime économique.

Il existe cependant une autre version du libéralisme, concurrente de celle de Rawls, qui se présente d'emblée comme une théorie de la justice sociale plutôt que globale (au point que son auteur utilise pour la présenter le décor d'une île déserte coupée du monde) : l'approche ressourciste de Ronald Dworkin. Il nous reste à montrer que cette construction théorique pèche elle aussi par sa négligence des institutions et son manque d'applicabilité pratique.

D. Rawls ou Dworkin : construire des principes pour juger les institutions ou choisir par un mécanisme de marché une répartition des ressources ?

La procédure du voile d'ignorance ne vise pas à répartir directement des ressources, mais à établir des principes de justice permettant de juger de ce que Rawls nomme la structure de base d'une société. La construction de ces principes est l'aboutissement du travail théorique abstrait de l'auteur, qui est une construction « transcendantale » et non « comparatiste » comme Sen le relève à juste titre, mais ces principes doivent être immédiatement applicables à une situation concrète : l'application de la théorie requiert donc des données empiriques, de sorte que la démarche rawlsienne n'est pas purement idéale. Certes, elle ne part pas d'un problème concret de choix social de répartition des ressources, mais de l'expérience de pensée de la position originelle ; toutefois le résultat de cet exercice abstrait est un ensemble de principes immédiatement applicables. Cela distingue à nos yeux l'approche de John Rawls de celle de Ronald Dworkin. Prenons le temps d'expliquer la différence entre ces deux versions du libéralisme, et pourquoi celle de Rawls nous parait la plus pertinente.

Dans son article « What is Equality ? » [1], Ronald Dworkin ne propose pas une procédure de détermination de principes de justice, mais une métaphore de choix de répartition réels. La position originelle qu'imagine Dworkin est la suivante : un certain nombre de naufragés sont rejetés sur une île déserte aux ressources abondantes, sans

[1] Ronald Dworkin, « What Is Equality? », *Philosophy And Public Affairs*, vol. 10, « Part 1: Equality Of Welfare », été 1981, p. 185 à 246, « Part 2: Equality Of Resources », automne 1981, p. 283 à 345.

sauvetage probable avant de nombreuses années[1]. C'est donc la situation d'un groupe d'hommes démunis devant bâtir une société juste sur une terre inhabitée, en partant d'une position originelle d'égalité pure. La première question que cette approche a le mérite de souligner est celle de la juste répartition des ressources naturelles qui précèdent nécessairement toute société humaine. Tenant d'une définition du libéralisme comme égale considération accordée à chaque citoyen, Dworkin estime – et nous le suivons sur ce point dès lors qu'il s'agit d'attribuer des ressources naturelles dont nul ne peut revendiquer la reproduction – que ces ressources devraient être réparties à parts égales. Pourtant, selon l'auteur, il ne suffit pas d'allouer autant de ressources à chacun, car, outre la difficulté de constituer des lots homogènes à partir de ressources hétérogènes qui ne sont pas infiniment divisibles, ces ressources n'auront pas la même valeur aux yeux des différents acteurs. Pour être véritablement égalitaire, la répartition doit passer avec succès le « *envy test* » : aucun agent ne doit envier le lot d'un autre, sans quoi il n'y a pas d'authentique égalité[2].

En réalité, même ce test ne suffit pas : la répartition doit en outre prendre en compte les préférences des agents, plutôt qu'être opérée par un tiers. Dworkin imagine alors que les ressources sont mises aux enchères, et que chaque naufragé reçoit cent coquillages à utiliser comme monnaie pour acheter les lots qui l'intéressent. En attribuant une somme égale à chacun, on assure l'égalité des contraintes budgétaires, tout en permettant aux acteurs de s'approprier les différentes ressources selon leurs préférences individuelles lors de la vente aux enchères. Chaque prélèvement effectué par un individu est compensé par le renoncement à une part de pouvoir d'achat qu'implique la dépense, de sorte que la valeur des ressources attribuées à chacun reflète ce qu'il coûte aux autres d'y renoncer : c'est le « principe de comparaison de préjudice financier », qui repose sur le même mécanisme que le test d'envie[3]. Comme dans la théorie institutionnelle de la valeur marchande dont nous avions souligné l'importance dans la partie positive de notre

---

[1] « A number of shipwreck survivors are washed up on a desert island which has abundant resources and no native population, and any likely rescue is many years away », Ronald Dworkin, « What Is Equality? Part 2: Equality Of Resources », *Philosophy And Public Affairs*, vol. 10, automne 1981, p. 283 à 345, p. 285.

[2] « No division of resources is an equal division if, once the division is complete, any immigrant would prefer someone else's resources to his own bundle. », *ibid*.

[3] « The auction proposes what the envy test in fact assumes, that the true measure of the social resources devoted to the life of one person is fixed by asking how important, in fact, that resource is for others. » Ronald Dworkin, « What Is Equality? Part 2: Equality Of Resources », *Philosophy And Public Affairs*, vol. 10, automne 1981, p. 283 à 345, p. 289.

recherche, la valeur des lots de ressources n'est pas définie comme une réalité substantielle, mais comme la mesure du désir de l'acheteur, dont la confrontation aux désirs des autres se trouve objectivée dans la forme monétaire. Notons le rôle central que joue ici l'institution monétaire : c'est elle qui, remplaçant les ressources en pouvoir d'achat, rend les dotations homogènes, et s'assure que leur conversion en ressources réelles hétérogènes prenne en compte les choix des individus. Nous retiendrons ce point pour notre réflexion sur l'héritage.

Dworkin soulève cependant, rappelons-le, un autre problème : l'égale répartition des ressources (ou plutôt, pour tenir compte des préférences individuelles envers des ressources hétérogènes, l'égale répartition des pouvoirs d'achat de ces ressources) ne suffit pas à réaliser l'égalité des chances. Les individus sont en effet susceptibles d'être affectés par les aléas de la vie, tels les maladies et handicaps, ce qui altèrera leur niveau de vie sans qu'ils ne le méritent. Toutefois, une compensation intégrale des aléas pourrait mener à transférer toutes les ressources à certains. Dworkin propose, pour prendre en compte les préférences individuelles en matière d'aversion au risque, d'inviter les acteurs, supposés ignorer dans la position originelle quelle sera leur situation future, à décider librement le degré de couverture du risque, et donc de mutualisation des ressources, qu'ils souhaitent adopter grâce à un mécanisme assurantiel (avec toujours une contrainte budgétaire égale pour tous). Enfin se pose le problème de l'inégale répartition des talents, qui ne procède pas des choix des individus mais d'aléas arbitraires, au point que les talents individuels pourraient être considérés comme des ressources communes. Dans quelle mesure doit-on compenser cet aléa ? Là encore, des transferts excessifs risqueraient de faire de certains individus les esclaves de leurs talents. L'auteur imagine un second marché assurantiel, en supposant que les individus connaissent leurs talents, mais courent le risque (identique pour tous) d'en être privés, et ignorent quel revenu ils pourront en tirer. Chacun décide alors s'il souhaite souscrire à une assurance lui garantissant un revenu minimum, dont le montant varie selon sa cotisation. Cette solution apparait à Dworkin comme le meilleur compromis possible entre les deux exigences antinomiques de l'égalité : neutraliser les effets des différences de talent d'une part, et tenir les individus responsables de leurs décisions d'autre part.

La principale différence entre Dworkin et Rawls (qui demeurent malgré tout très proches : il s'agit de deux versions du libéralisme), pointée par exemple par Bertrand

Guillarme[1], porte sur l'aléa des circonstances. Dworkin considère les circonstances comme toujours arbitraires du point de vue moral, donc comme des injustices devant être compensées tout au long de la vie, les inégalités ne devant refléter que les choix des individus – la liberté se trouvant alors reconnue comme seul fondement des inégalités. Rawls n'a pas de telle préoccupation, on le verra : qu'elles reflètent ou non des choix individuels, les inégalités ne sont injustifiables que si elles contreviennent à l'équité, c'est-à-dire si elles empêchent la reconnaissance mutuelle par les citoyens de leur égalité de statut en tant qu'êtres rationnels finis. Dworkin reproche donc à Rawls de compenser certaines inégalités qui relèvent pourtant de la libre décision des agents, et de ne pas en compenser d'autres qui ne procèdent pourtant pas des choix individuels. Cette critique soulève à nos yeux un point important, et nous tâcherons dans notre recherche de viser la répartition la plus égalitaire possible des ressources préalables à l'activité humaine, mais la question est justement celle de la limite du possible. Une société où les inégalités ne reflèterait que les différences de mérite, au sens des choix individuels, parce que tous les aléas de circonstances seraient compensés par des transferts de ressources serait sans doute plus juste, mais est-elle seulement possible ?

L'applicabilité de la démarche ressourciste pose question à nos yeux. Il faut bien saisir la différence entre la vente aux enchères sur une île déserte et le voile d'ignorance : la position originelle de Dworkin n'a pas du tout le même statut que chez Rawls, car elle ne vise pas à fonder en raison l'adoption de certains principes de justice, mais, en vertu de principes déjà admis par postulat (la compensation des circonstances et la réduction des inégalités au reflet des choix individuels), à déterminer la juste répartition des ressources – selon des choix individuels fondés sur des préférences déterminées, et non sur l'universalité de la raison par abstraction des différences individuelles, donc notamment des préférences, grâce au voile d'ignorance. Le raisonnement de Dworkin constitue en réalité une métaphore des choix politiques (la métaphore de la vente aux enchères des ressources disponibles sur une île déserte payés au moyen de dotations initiales égales en une monnaie de coquillages), soit la description d'un état fictif qu'on ne sait comment transposer en toute rigueur à une situation politique concrète.

[1] Bertrand Guillarme, « Les théories contemporaines de la justice sociale : une introduction », *Pouvoirs* (Paris), n° 94, 2000, p. 31 à 47, p. 39.

A l'inverse, contrairement Dworkin (ou à Sen), Rawls construit des principes immédiatement applicables à des données sociales, car destinés à juger d'une société réelle. Le philosophe emploie certes une métaphore (« penser sous voile d'ignorance ») pour qualifier l'expérience de pensée à partir de laquelle il construit l'objectivité de la justice sociale, mais cette expérience de pensée constitue elle-même non pas une métaphore du politique à transposer on ne sait comment au réel, mais une procédure idéale d'argumentation qui fournit directement des principes de justice, qu'il n'y a dès lors plus qu'à appliquer aux données du monde social. Ranger le raisonnement de Dworkin et celui de Rawls sous la même catégorie « expérience de pensée » masque donc en réalité une profonde différence d'approche, et c'est l'option rawlsienne qui nous parait réellement pertinente. La position originelle doit donc à nos yeux fonder des principes applicables à la structure institutionnelle d'une société, et non des choix individuels de répartition de ressources et de couverture de risque.

Comme Amartya Sen, Ronald Dworkin néglige l'importance des institutions (hormis l'institution monétaire, qui joue un rôle important dans sa théorie, comme on l'a montré), et fonde la justice sociale sur de simples choix de répartition plutôt que sur des principes de justice universalisables : certes, il s'agit chez le premier de choix individuels (par un mécanisme de marché) et non collectifs (par des procédures démocratiques), et ces choix portent sur la répartition des ressources et non des capabilité, mais la démarche demeure analogue, et très en-deçà à nos yeux de celle de Rawls, malgré le recentrage sur la justice sociale plutôt que globale que suggère chez Dworkin la métaphore de l'île déserte.

Conclusion

En conclusion, si le champ des théories de la justice sociale offre une grande pluralité d'approches, c'est celle de Rawls qui nous semble la plus adéquate, d'une part en vertu du rationalisme sur lequel elle fonde l'objectivité des jugements normatifs, d'autre part en vertu de l'institutionnalisme qui caractérise sa conception du monde social, tissé non pas uniquement de contrats privés mais aussi d'une structure de base relevant du pouvoir effectif de l'État. Cette double spécificité nous semble conférer à l'approche

rawlsienne une véritable supériorité philosophique sur plusieurs points essentiels par rapport à l'ensemble des démarches alternatives, comme nous l'avons vu.

Les principaux avantages de la théorie de la justice comme équité, que nous avons exposés tout au long de ce chapitre, sont présentés dans le tableau synthétique ci-après. Nous n'y suivons toutefois plus l'ordre chronologique qu'imposait l'analyse détaillée de chaque doctrine concurrente jusque dans ses contradictions internes, que nous ne reprenons pas ici (comparaisons interindividuelles d'utilité, théorème d'impossibilité d'Arrow, etc.), mais à partir des deux piliers (rationalisme et institutionnalisme) qui singularisent à nos yeux la pensée de Rawls.

On mesure donc la robustesse de l'approche rawlsienne, mais que nous dit-elle de notre régime économique actuel ? Après ce chapitre de fondation, passons à présent à l'application de la théorie de la justice à la réalité empirique du régime capitaliste.

Les raisons de privilégier l'approche rawlsienne

Caractéristiques de la pensée de Rawls	Avantages de cette approche	Doctrines dont Rawls se distingue sur ce point
Rationalisme : Rawls fonde l'objectivité des jugements normatifs sur l'universalité de la raison	Démarche proprement philosophique de fondation *des* jugements normatifs	Contre l'utilitarisme et les théories du choix social qui partent des préférences individuelles sans les fonder, se contentant de procédures d'agrégation
	Evite le double écueil du dogmatisme et du relativisme	Contre les marxistes et les postmodernes
	Pas de confusion du normatif et du positif : le devoir-être n'est pas déduit de l'être	Contre l'utilitarisme et le marxisme
	Doctrine universaliste donc libérale : quelles que soient ses valeurs particulières, chacun peut faire sien le raisonnement purement procédural de Rawls	Contre toutes les autres approches
	Doctrine non sacrificielle	Contre l'utilitarisme
Institutionnalisme : Rawls fournit des principes de justice qui s'appliquent aux institutions	Permet la prise en compte de la responsabilité collective : tout ne se limite pas aux nœuds de contrats privés issus du jeu des libertés individuelles	Contre Nozick ou Hayek
	Permet une réforme radicale du régime économique : des ajustements à la marge sont insuffisants face à des injustices structurelles qui appellent une modification de la structure de base de la société	Contre Sen et certaines utilisations pusillanimes de la théorie du choix social
	Utopie réaliste : les principes de justice sont bien applicables, par une simple réforme des institutions, lesquelles relèvent bien du pouvoir effectif de l'État, contrairement aux préférences, choix et comportements individuels, ou à la répartition précise de tous les biens entre les agents	Contre les diverses procédures de sélection entre plusieurs états du monde possibles caractérisés par différentes répartitions des biens (économie du bien-être, choix social, Sen mais aussi Dworkin)
	La théorie demeure libérale quoique radicale, puisqu'elle vise une réforme des institutions et non des comportements ou de la répartition des biens	
	Permet de traiter la question de la justice sociale prioritairement à celle de la justice globale : il est vain d'attendre d'un peuple victime d'injustices sociales qu'il se préoccupe de justice globale, laquelle ne peut d'ailleurs être pensée indépendamment des structures institutionnelles internes aux différents pays	Contre Sen et Pogge

Chapitre 2 – Evaluer le capitalisme selon les trois principes de justice rawlsiens

Après avoir justifié le choix de la théorie rawlsienne de la justice sociale par la robustesse de sa fondation rationaliste (la procédure du voile d'ignorance) et par la pertinence de son objet (la production de principes de justice applicables à la structure de base de la société), il nous faut à présent rappeler quels sont résultats de cette démarche ; quels sont les principes de justice retenus par Rawls et pourquoi ? Surtout, il nous faut confronter le capitalisme à chacun de ces critères, afin de l'évaluer d'un point de vue libéral : peut-on dire que notre régime économique actuel respecte la justice comme équité, qui est au fondement de notre régime politique ?

John Rawls est très largement discuté, mais beaucoup plus rarement appliqué. Or, son œuvre s'avère à nos yeux renfermer un grand potentiel applicatif à notre époque, en tant qu'il permet de condamner le capitalisme d'un point de vue libéral. C'est déjà l'intuition qu'avait Catherine Audard, spécialiste et traductrice de Rawls, dans un ouvrage de 2007 traduit en Français en 2019[1]. Ainsi que l'écrit le sociologue Michel Forsé dans la recension qu'il en fait à l'occasion de la parution française[2] :

> « Ne peut-on pas dire que les inégalités, surtout aux USA, sont devenues si importantes que l'application des trois principes est devenue inenvisageable ? Rawls lui-même dans ses derniers écrits se le demande. Certes l'État-Providence est là pour corriger les inégalités. Mais force est de constater qu'il reste déficient dans de nombreux cas. »

En envisageant ainsi d'appliquer les trois principes de justice aux données effectives dont nous disposons sur les sociétés contemporaines, Catherine Audard prend véritablement la théorie de Rawls au sérieux, et comprend à quoi doit ultimement servir son travail à notre époque – à savoir notamment, et même prioritairement selon nous : juger le capitalisme. Cependant, la démarche d'actualisation de Rawls que propose l'auteur demeure assez rapidement (quoique radicalement) menée sur la question du

[1] Catherine Audard, *La démocratie et la raison. Actualités de John Rawls,* Paris, Grasset, 2019 (éd. orig. *John Rawls*, Stocksfield (Angleterre), Acumen, 2007).
[2] Michel Forsé, « Fonder les principes de justice de la démocratie sur une raison libre », *Nonfiction*, 4 juin 2019, https://www.nonfiction.fr/article-9925-fonder-les-principes-de-justice-de-la-democratie-sur-une-raison-libre.htm, consulté le 03/03/2020.

meilleur régime économique (qui n'occupe qu'un chapitre de l'ouvrage), et nous souhaitons mener ce travail, qui nous semble absolument central en philosophie politique appliquée, en toute rigueur jusqu'à ses ultimes conclusions, qui rejoignent celles de Catherine Audard : c'est ce que nous nous proposons de faire dans ce chapitre – et dans le suivant, entièrement consacré à l'application du principe de différence, qui nous semble mériter une discussion serrée. Prendre Rawls au sérieux, c'est appliquer ses principes de justice aux données de notre époque pour juger notamment de notre régime économique, et concevoir le cas échéant une alternative réalisant son idéal de société bien ordonnée – et ce, comme nous l'avons dit, à l'échelle d'un État, et non (ou du moins pas d'abord) du monde comme un tout, car la force coercitive de l'État demeure nécessaire pour modifier les institutions qui nous semblent au cœur des questions de justice dans le champ économique[1].

Or cette idée, étrangement originale dans le champ de la recherche, d'appliquer Rawls à notre régime économique actuel, risque fort de produire un résultat radical – bien plus radical, sans doute, que ce que l'auteur de la théorie aurait lui-même imaginé dans l'Amérique des années 1960. Comme le fait très justement remarquer Catherine Audard, à l'optimisme des Trente Glorieuses, période de confiance dans le progrès social, a succédé « une crise très grave des institutions et des valeurs démocratiques qui semble condamner les espoirs inspirés par Rawls ». Citant Simone Chambers, l'auteur estime que la théorie de la justice comme équité « qui pouvait paraître philosophiquement raisonnable en 1971 est devenue politiquement radicale dans les années 2010 »[2]. En quoi le capitalisme ne respecte-t-il pas les trois principes de justice de Rawls ?

I. Le capitalisme transgresse le principe d'égales libertés de base

Quels sont donc les principes de justice retenus par Rawls ? Ils sont au nombre de trois, classés selon un ordre lexicographique, au sein duquel nul progrès dans un principe de rang inférieur ne saurait compenser une insuffisance dans un principe d'ordre supérieur. Le premier est bien entendu la liberté, à laquelle nul ne saurait renoncer sous

[1] Prendre Rawls au sérieux (« taking Rawls seriously », comme Ronald Dworkin aurait pu le dire) c'est en effet réaliser Rawls (« realizing Rawls », comme Thomas Pogge l'écrivait), ce qui signifie *appliquer* sa théorie – mais l'appliquer *chez nous*, ajouterions-nous contre Thomas Pogge, et non au monde comme un tout comme ce dernier le fit (malgré l'interdiction de Rawls).

[2] Simone Chambers, « The Politic of Property-Owning Democracy », *in* Martin O'Neill et Thad Williamson (dir.), *Property-Owning Democracy : Rawls and Beyond*, Oxford, Blackwell, 2014, p. 29.

voile d'ignorance, et qui a pour seule limite la liberté d'autrui : dans une société bien ordonnée, chaque personne a un droit égal au système de libertés de base le plus étendu possible, compatible avec un même système de libertés pour tout autre, ce que résume l'expression anglaise « *greatest equal liberty principle* ». Il est donc déjà ici question d'égalité, au sens de l'égalité des droits et libertés civils et politiques constitutifs de l'état de droit démocratique, c'est-à-dire : le respect de l'intégrité physique, l'absence d'oppression psychologique et d'arrestation arbitraire, le droit de détenir des biens personnels et l'absence de saisie arbitraire, la liberté de conscience et d'opinion, la liberté d'expression et de réunion, le droit de vote et d'exercer une fonction publique.

On pourrait bien sûr discuter l'extension du concept de liberté de base, par exemple pour y inclure le droit au respect de la vie privée et à la protection des données personnelles, mais tel n'est pas ici notre objet : contentons-nous d'observer qu'il s'agit d'égales libertés fondamentales structurant tant les rapports entre les citoyens (l'esclavage est par exemple disqualifié par un tel critère) que le rôle actif de chacun d'eux dans le champ politique (la tyrannie est exclue). Nous avons donc ici le fondement objectif des deux piliers du régime démocratique : le respect des droits individuels et la souveraineté populaire. Mais le principe de liberté a-t-il quelque chose à nous dire du régime économique ? La philosophie du contrat social de Rawls, fondée sur le consensualisme idéal de la position originelle, ne peut admettre ni l'esclavage ni la tyrannie, mais le capitalisme est-il compatible avec le principe de liberté ?

A. Le principe de liberté s'applique-t-il à la question du régime économique ?

La place accordée à ce critère de justice, premier dans l'ordre lexicographique et ne pouvant de ce fait être limité au nom d'un autre principe, fut-ce l'égalité (« la priorité de la liberté signifie que la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même »[1]), classe indubitablement la doctrine rawlsienne dans le libéralisme politique, mais cela ne nous renseigne pas sur sa position face au capitalisme : nous avons suffisamment dit que, contrairement à ce qu'affirme l'opinion courante, libéralisme et capitalisme ne sont en rien synonymes, d'autant plus qu'il s'agit ici de libéralisme

[1] John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 (1971), § 46, p. 280. Il en découle qu'une restriction de la liberté n'est justifiée que dans deux cas : « si la liberté est moins étendue, le citoyen représentatif doit y trouver en fin de compte un gain pour sa liberté », et « si la liberté est inégale, la liberté de ceux qui ont le moins de liberté doit être mieux protégée » (§ 39).

politique. Au premier abord, le principe de liberté relève du régime politique et ne concerne donc pas le régime économique (ainsi, la liberté contractuelle, fondement de l'économie de marché, n'est pas considérée par Rawls comme une liberté de base), mais la réalité n'est pas aussi simple, comme le souligne l'auteur (TJ, §36, p. 262 -263) :

> « Des disparités dans la répartition de la propriété et de la richesse, qui dépassent de loin ce qui est compatible avec l'égalité politique ont été généralement tolérées par le système légal… Ainsi, les injustices dans le système économique et social peuvent rapidement saper cette égalité politique qui aurait pu exister dans des conditions historiques favorables. »

Un régime économique peut donc être injuste en tant qu'il porte atteinte à la juste valeur de la liberté. A cet égard, le capitalisme nous semble profondément contraire au premier principe de justice de Rawls, non seulement du fait que la dynamique d'inégalités injustes et de crise économique qu'il porte favorise des mouvements sociaux radicaux auxquels il ne sait apporter d'autres réponses que le durcissement autoritaire[1], mais aussi du fait du large contrôle sur le champ médiatique, donc sur l'espace public et les informations qui nourrissent la délibération démocratiques, que le capital offre à quelques milliardaires. Ce contrôle passe par la propriété directe des grands médias, mais aussi des annonceurs publicitaires. Une illustration exemplaire du pouvoir de censure par le chantage publicitaire est fournie par Bernard Arnault. Celui-ci ayant sollicité la nationalité belge pour des raisons fiscales, le quotidien *Libération* lui consacra le lundi 10 septembre 2012 sa Une titrée « *Casse-toi riche con !* » : en réaction, les différentes sociétés dépendant du groupe LVMH ont annulé leurs opérations publicitaires prévues jusqu'à la fin de l'année, ce qui occasionna un manque à gagner de 150 000 € pour le journal[2]. D'autres entreprises du secteur du luxe, indépendantes de LVMH, ont fait de même par solidarité, portant le préjudice à 700 000 €. Le pouvoir financier d'une entreprise sur le marché publicitaire est ici détourné à des fins personnelles par son

[1] L'actualité récente de la répression policière et judiciaire des mouvements sociaux en France, comparée à la mansuétude de la justice envers un membre emblématique de l'oligarchie financière comme Jérôme Cahuzac, ancien ministre en charge de la lutte contre la fraude fiscale reconnu coupable de fraude fiscale, mais échappant à toute peine de prison, suffit à jeter un sérieux doute sur la question de l'égalité des libertés de base et la préservation des droits fondamentaux.

[2] Xavier Ternisien, « Lourdes pertes publicitaires pour "Libération" après sa Une sur Bernard Arnault », Le Monde, 13 septembre 2012 (https://www.lemonde.fr/economie/article/2012/09/13/lourdes-pertes-publicitaires-pour-liberation-apres-sa-une-sur-bernard-arnault_1759485_3234.html, consulté le 12 juillet 2021).

propriétaire qui orchestre un chantage pour empêcher la médiatisation d'informations compromettantes à son sujet, qui sont pourtant d'intérêt public et rencontraient la curiosité du lectorat, puisque les ventes au numéro avaient été supérieures de 27 % à la moyenne le jour de cette Une. Le poids du capital sur la liberté de la presse est ici indéniable. On objectera qu'il s'agit d'un cas isolé, mais il suffit que ce type de procédé soit utilisé une fois pour créer une menace dissuasive particulièrement efficace dans un secteur en difficulté comme la presse papier.

Outre la propriété directe des médias et le contrôle indirect par la publicité, le capital peut peser sur la démocratie *via* la détention d'instituts de sondages, des maisons d'éditions ou des plateformes de réseaux sociaux numériques, et par le financement de fondations et *think-tanks* publiant des études destinés à influencer le débat public, comme nous l'avions souligné en introduction, mais aussi simplement par les rémunérations que les grands groupes offrent aux journalistes vedettes occupant une position dominante dans le champ (présentateurs de journaux télévisés, « éditocrates », chroniqueurs et autres experts récurrents) au titre de conférences ou d'animation de séminaires d'entreprises. L'influence du capital sur la vie politique se fait également plus directe, par le financement des campagnes électorales, la corruption des élus ou simplement la circulation des élites entre la sphère privée et la haute fonction publique qui favorise les conflits d'intérêts.

Il est inutile de s'appesantir davantage sur ce problème majeur, déjà évoqué en introduction avec quelques indications bibliographiques sur le cas français, mais rappelons tout de même qu'aux Etats-Unis, les multinationales et les milliardaires peuvent financer sans limite les Super-PAC (*political action committee*), lesquels peuvent par exemple réaliser des clips de campagne sans restriction de temps de parole ni de budget dès lors qu'ils mènent leurs actions indépendamment de l'équipe de campagne officielle du candidat qu'ils soutiennent. En effet, dans sa décision *Citizen United v. The Federal Election Commission* du 21 janvier 2010, la Cour suprême a supprimé les limites au financement des campagnes électorales par des personnes morales (entreprises, associations et syndicats)[1], avant de supprimer le plafonnement des contributions des

[1] Ce qui concerne la Présidence, mais aussi le Congrès : *Le Monde* rappelle qu'en 2012, que le lobby financier de Wall Street, le lobby des armes et celui de la santé sont les plus gros contributeurs des campagnes parlementaires (« Aux Etats-Unis : super-PAC contre démocratie », 3 avril 2012, https://www.lemonde.fr/idees/article/2012/04/03/aux-etats-unis-super-pac-contre-democratie_1679600_3232.html, consulté le 05/02/2020).

particuliers par sa décision *McCutcheon v. The Federal Election Commission* du 2 avril 2014. Spécialiste et traductrice de Rawls, Catherine Audard s'appuie d'ailleurs sur cet « exemple choquant » pour illustrer l'écart croissant entre la théorie de la justice comme équité et la réalité de la démocratie dans le régime économique actuel : selon elle, cette décision de la Cour suprême permet « à une minorité d'oligarques d'influencer la législation en leur faveur » et « a consolidé le pouvoir de l'argent et contribué à l'accroissement des inégalités et à fragiliser encore plus la démocratie américaine. »[1] Rawls avait déjà lui-même critiqué des décisions de la Cour suprême américaine comme étant d'inspiration trop capitaliste, considérant par exemple qu'elle avait « vidé de leur substance les amendements de la Reconstruction en les interprétant comme une charte des libertés capitalistes plutôt que comme la liberté des esclaves affranchis »[2]. Il semble qu'il en aille toujours ainsi aujourd'hui, les décisions de la Cour suprême sur le financement des campagnes électorales révélant que la liberté capitaliste prime pour elle sur la juste valeur des libertés publiques au sens rawlsien, comme s'en alarme Catherine Audard.

Nous ne pouvons que donner raison à l'auteur, et constater une très inquiétante dérive ploutocratique. Quels que soit les moyens employés, l'influence du capital sur la politique est attestée. Fondée sur l'analyse multivariée d'un ensemble unifié de données mesurant des variables clés relatives à 1 779 questions politiques, une célèbre étude de l'Université de Princeton révèle que les élites économiques et les groupes organisés représentant les intérêts des entreprises (lobbies d'affaires) ont un impact important sur la politique du gouvernement américain, contrairement aux citoyens moyens et aux groupes d'intérêt de masse (lobbyes citoyens) : en réalité, les préférences de l'*average American* s'avèrent avoir, indépendamment des autres variables, un impact quasi-nul, statistiquement non-signifiant, sur les politiques publiques[3]. Comme le résume Patrick Savidan, « les riches gouvernent ! »[4] S'appuyant sur cette étude et sur les travaux

---

[1] Catherine Audard, *La démocratie et la raison. Actualités de John Rawls,* Paris, Grasset, 2019 (éd. orig. *John Rawls*, Stocksfield (Angleterre), Acumen, 2007), Chapitre 1 « La fragilité démocratique », deuxième section « La démocratie en péril », 2e § « La réalité de la démocratie constitutionnelle ».

[2] John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995 (1993), VI, p. 283, n. 2.

[3] « The preferences of the average American appear to have only a miniscule, near-zero, statistically non-significant impact upon public policy. » Martin Gilens et Benjamin I. Page, « Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens », *Perspectives on Politics*, vol. 12, n° 3, septembre 2014, p. 564 à 581, p. 575.

[4] Patrick Savidan, « Inégalités et domination : une nouvelle complication démocratique », *Revue Tocqueville*, vol. 37, n° 2, 2016, p. 35 à 56, p. 37.

statistiques de Thomas Piketty sur les inégalités, Patrick Savidan estime que « tout porte à craindre que la concentration actuelle des pouvoirs et des richesses ne conduisent au retour des oligarchies, où les pouvoirs prennent en compte les préférences des plus riches alors qu'une démocratie prend en compte les préférences du plus grand nombre. » L'auteur rappelle d'ailleurs que le diagnostic est de plus en plus partagé outre-atlantique, citant par exemple le prix Nobel d'économie Robert Solow qui emploie lui aussi le terme d'oligarchie[1] et souligne le risque que la fortune se mue en pouvoir politique[2].

B. La domination du capital, ou comment la dynamique inégalitaire mine le sentiment démocratique

La persistance d'un tel pouvoir de l'argent dans un régime formellement démocratique interroge : comment parler de domination du capital quand les dirigeants qui font les lois, les appliquent, et nomment les juges, sont élus par l'ensemble des citoyens ? Un tel diagnostic ne revient-il pas à porter sur la majorité citoyenne un regard condescendant, la réduisant à une masse entièrement dominée, apathique, qui se laisse « manipuler » par « un long travail de propagande » et de « conditionnement mental et politique » comme le souligne Patrick Savidan (*art. cit.*, p. 39-40) ? Avant que Thomas Piketty lui-même en vienne, dans son dernier ouvrage, à s'intéresser aux idéologies légitimant les différents régimes historiques d'inégalités, Patrick Savidan réactive le thème de la domination, estimant que la dérive actuelle ne tient que grâce au « soutien de ceux dont elle ne sert pas les intérêts » (p. 40). Ainsi, l'auteur affirme que « le pouvoir de type oligarchique se démocratise : les préférences des riches deviennent aussi celles des plus pauvres ». Cependant, au lieu de l'expliquer par la prise de contrôle de l'espace médiatique par le pouvoir du capital, Patrick Savidan estime qu'il est le produit de l'adaptation rationnelle des individus à des politiques antisociales qui fragilisent les solidarités et poussent chacun à rechercher par ses propres ressources la sécurité pour lui-même et ses proches (en accumulant du capital, en plaçant ses enfants dans l'école privée,

[1] « If the ownership of wealth in fact becomes even more concentrated during the rest of the twenty-first century, the outlook is pretty bleak unless you have a taste for oligarchy. » Robert Solow, « Piketty is right », *New republic*, 22 avril 2014, http://www.newrepublic.com/article/117429/capital-twenty-firstcentury-thomas-piketty-reviewed, consulté le 05/02/2020.

[2] « If already existing agglomerations of wealth tend to grow faster than incomes from work, it is likely that the role of inherited wealth in society will increase relative to that of recently earned and therefore more merit-based fortunes » (*ibid*).

en opérant des choix d'investissement qui renforcent la ségrégation sociale même si on le déplore…). Plutôt que de s'attaquer directement à la domination, chacun espère en reporter le poids sur des tiers[1] (par exemple les immigrés) : c'est ce que thématise l'expression « consentement à la domination » (p. 49). Catherine Audard considère elle aussi que les inégalités menacent l'esprit même de la démocratie : comme elle le note en introduction de son ouvrage sur Rawls[2], l'explosion des inégalités à l'heure de la globalisation fragilise les « démocraties libérales et constitutionnelles » dont le « socle moral » est en crise, menaçant « l'équilibre entre justice et liberté sur lequel elles reposent », tandis que « les régimes autoritaires comme les démocraties illibérales » progressent au point que la « tyrannie des majorités » redoutée par Tocqueville et Mill pourrait « transformer l'expérience démocratique en cauchemar » :

> « Le racisme et la xénophobie, la misogynie comme l'antisémitisme et le rejet de l'islam, la désignation comme "ennemis du peuple" de l'État de droit, des élites politiques et intellectuelles, de la liberté de la presse et de l'indépendance de la justice s'expriment désormais ouvertement […]. »

Nous étudierons dans la troisième partie de ce chapitre, consacré au principe de différence, l'effet de désagrégation du lien social que peuvent produire les inégalités, mais concentrons-nous ici sur la principe de liberté : la question qui nous occupe pour l'instant est de savoir si la casse de l'État social et de l'esprit de solidarité, paradoxal dans un régime représentatif, est le fruit d'une domination directe du capital sur l'espace public qui en fausse le débat (ce qui porterait atteinte à la juste valeur des libertés publiques selon Rawls), ou s'il n'est que l'expression d'un « consentement à la domination » que chacun accepte en espérant la reporter sur autrui comme le pense Patrick Savidan.

Nous serons pour notre part plus proche du concept sociologique classique de domination, qui renvoie à l'intériorisation par les dominés des discours de légitimation de leur position inférieure (soit la thématique bourdieusienne de la violence symbolique : l'imposition par les dominants de leurs catégories d'analyse aux dominés), tout en nuançant fortement ce diagnostic par la prise en compte de la perte de confiance dans les

---

[1] P. 50 : « nous participons à la formation et au maintien de rapports sociaux que nous contribuons à définir […] sur un mode dont nous savons qu'il revient à externaliser autant que faire se peut la domination. Ce sont les rapports sociaux, les pratiques, les institutions résultant de ces interactions qui se révèlent ensuite source de domination pour autrui ».

[2] Catherine Audard, *La démocratie et la raison. Actualités de John Rawls,* Paris, Grasset, 2019 (éd. orig. *John Rawls*, Stocksfield (Angleterre), Acumen, 2007).

institutions médiatiques et politiques, et de la résurgence récente en France de mouvements sociaux radicaux. Il nous faut cependant admettre que la théorie de Patrick Savidan explique qu'aux Etats-Unis, entre 1952 et 2006, l'augmentation des inégalités ait presque mécaniquement entraîné une demande de baisse des dépenses de l'État, dans une dynamique qui s'autoalimente ainsi que l'a montré une étude de 2010 : « L'inégalité économique se renforce elle-même, non en raison d'une absence de réaction des pauvres, mais en raison de la manière dont l'inégalité économique informe les préférences exprimées par les riches autant que par les pauvres. »[1] Ce qui illustre d'ailleurs à nos yeux l'impasse philosophique des théories du choix social, qui se fondent comme nous l'avons dit sur les préférences pourtant adaptatives des individus sans chercher à en fonder l'objectivité. On retrouve ce problème dans le cas français, Patrick Savidan donnant de nombreux chiffres éloquents attestant une baisse du soutien à l'État-Providence dans notre pays suite à la crise économique. Un autre soutien majeur à la domination réside selon lui dans le fait qu'une part significative de la population rêverait de devenir elle-même dominante[2]. L'auteur cite sur ce point Tocqueville :

> « Si chacun croit pouvoir un jour entrer dans un corps d'élite, l'étendue des droits de ce corps sera ce qui le rendra cher à ceux-là même qui n'en font pas encore partie. […] Ne dites pas que les chances sont faibles : il n'importe guère si le but est élevé. Ce qui entraîne le cœur humain, c'est bien moins la certitude d'un petit succès que la possibilité d'une haute fortune. Augmentez la grandeur de l'objet à atteindre, et vous pourrez sans crainte diminuer les chances de l'obtenir. »[3]

Patrick Savidan est cependant contraint d'admettre ici l'irrationalité d'une telle projection (la même, souligne-t-il p. 46, que celle qui fait le profit des entreprises de loterie) : il ne s'agit pas pour nous de la nier, mais de pointer que la thèse (par ailleurs complémentaire plutôt qu'opposée) du formatage idéologique par la propagande médiatique n'est pas plus condescendante. Surtout, elle n'a pas à supposer l'infériorité de

---

[1] Nathan J. Kelly et Peter K. Enns, « Inequality and the Dynamics of Public Opinion: The Self-Reinforcing Link Between Economic Inequality and Mass Preferences », *American Journal of Political Science*, vol. 54, n° 4, octobre 2010, p. 855 à 870, p. 856.

[2] P. 46 : « si le privilège en question se maintient, c'est parce qu'une grande partie d'entre nous espère encore pouvoir se mettre, par ses propres moyens, en position d'en bénéficier soi-même ».

[3] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Œuvres Complètes*, tome II, vol. I, Paris, Gallimard, 1952, p. 60.

la population en termes de rationalité, mais seulement d'accès à l'information, les médias faisant écran entre la réalité sociale et la perception que le grand public en a.

C. Quand la puissance de l'argent fausse le jeu démocratique

C'est pour répondre à cet enjeu majeur de l'influence du capital sur le débat public que l'économiste Julia Cagé s'est consacrée à la recherche de solutions démocratiques au financement des médias[1] et des campagnes électorales[2]. Sur ce dernier point, l'auteur a démontré l'impact causal des dépenses de campagne sur les résultats d'élections législatives et municipales en France : en moyenne, plus un candidat dépense en frais de campagne, plus il recueille de voix. Julia Cagé insiste sur le fait que les partis tendent dès lors à chercher davantage à plaire aux donateurs qu'aux électeurs, puisque les dons achètent les voix – l'auteur calculant même le prix d'un vote : 6 € pour les législatives, 32 € pour les municipales... Or le profil social des donateurs n'est pas neutre : les financements émanent essentiellement des ceux qui en ont les moyens. L'analyse des dons révèle en effet que les plus riches sont proportionnellement plus nombreux à donner : parmi les 0,01 % les plus aisés, plus de 10 % des foyers déclarent un don, contre seulement 0,79 % sur l'ensemble des foyers fiscaux. De plus, le montant de leurs contributions sont supérieures : les 0,01 % les plus aisés donnent en moyenne 370 € par an aux partis politiques, contre seulement 0,10 € pour les 10 % des Français les plus pauvres. En outre, ces dons privés peuvent être défiscalisés à hauteur de 66%, la collectivité assumant donc les deux tiers du coût… dans un dispositif réservé toutefois aux ménages soumis à l'impôt sur le revenu, ce qui exclut la moitié la plus pauvre de la population : ainsi, le même don coûterait en réalité bien plus cher à un ménage pauvre, qui paye la TVA ou les impôts locaux, mais pas l'impôt sur le revenu, qu'à un ménage riche, dont le don est subventionné par l'État.

Il en résulte selon l'économiste une captation du jeu démocratique par les riches, qui ne peut se résoudre qu'en assumant le fait que le fonctionnement de la démocratie a un coût, dont le financement devrait être public : Julia Cagé propose l'attribution à chaque citoyens de « bons pour l'égalité démocratique » (BED) que le Trésor public verserait au parti de son choix (pour un montant de 7 € par an, afin de n'entraîner aucun surcoût

[1] Julia Cagé, *Sauver les médias. Capitalisme, financement participatif et démocratie*, Paris, Seuil, 2015.
[2] Julia Cagé, *Le Prix de la démocratie*, Paris, Fayard, 2018.

budgétaire pour l'État par rapport au modèle de financement actuel). Nous soutenons pleinement une telle mesure, qui nous semble bien plus démocratique qu'une autre mesure plus timide évoquée par l'auteur, à savoir le plafonnement des dons à 200€, et moins problématique pour la prise en compte du choix des citoyens que l'idée, également proposée, de parité sociale au parlement – quoi que cette piste, soutenue par de nombreux Gilets Jaunes ou un député comme François Ruffin, mérite sans doute également d'être considérée, à condition toutefois que la représentativité sociale s'appuie sur le tirage au sort plutôt que sur une logique de quotas, problématique à nos yeux.

Ainsi, sans même évoquer le problème pourtant majeur des financements occultes, la puissance du capital pèse par de multiples moyens, y compris en toute légalité, sur la vie démocratique. Tout cela est bien connu, mais ne doit pas être oublié : prendre Rawls au sérieux oblige à considérer, à la lumière des données disponibles en la matière, qu'il y a bien une antinomie entre notre régime politique et notre régime économique actuel. Un choix s'impose dès lors entre les deux, conformément à ce qu'annonce le titre de l'ouvrage de Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ? L'Alternative du XXIe siècle* (*op. cit.*), même si ce titre vise moins à établir le fait que capitalisme pervertit la démocratie, qu'à montrer la possibilité d'un dépassement du capitalisme par l'extension du principe démocratique à la sphère économique. Les deux thèses ne s'opposent d'ailleurs pas, puisque c'est par un changement de la structure du pouvoir dans la sphère économique que l'on pourra libérer la sphère politique du contrôle du capital, comme on le verra dans la partie prescriptive de notre recherche. La mise en œuvre de politiques de redistribution à la marge, par des minimas sociaux divers, n'endigue en rien le contrôle ploutocratique du pouvoir politique : il faudra aller jusqu'à un changement de la définition du pouvoir dans les institutions économiques elles-mêmes. La question du régime économique ne se réduit pas à une question de niveau de vie, mais touche au cœur de la question du pouvoir.

La tradition républicaniste a conscience de ce problème depuis l'origine : dès son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Jean-Jacques Rousseau fait découler la servitude de la propriété privée :

> « Telle fut, ou dut être l'origine de la société et des lois qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite

usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère. »[1]

Toute servitude, jusqu'à la tyrannie, découlerait de la propriété privée, car celle-ci crée des inégalités injustifiables, et instaure un rapport de domination, assujettissant d'abord les pauvres aux riches par des contrats mystificateurs, puis les faibles aux les puissants par l'instauration d'une magistrature, et enfin les esclaves aux maîtres par la tyrannie. Même sans remonter à l'état de nature ni prétendre reconstruire la genèse conceptuelle de la tyrannie (dont la réduction à une conséquence de la propriété nous semble très discutable), on peut trouver chez Rousseau l'idée (à nos yeux légitime) que la richesse est pouvoir, et par conséquent que l'argent pervertit les institutions politiques. C'est la thèse qu'il exprime en 1765, soit trois ans après la publication du *Contrat social*, dans son projet de constitution pour la Corse :

> « La puissance civile s'exerce de deux manières : l'une légitime par l'autorité, l'autre abusive par les richesses. Partout où les richesses dominent, la puissance et l'autorité sont ordinairement séparées, parce que les moyens d'acquérir la richesse et les moyens de parvenir à l'autorité n'étant pas les mêmes sont rarement employés par les mêmes gens. Alors la puissance apparente est dans les mains des magistrats et la puissance réelle est dans celle des riches. Dans un tel gouvernement tout marche au gré des passions des hommes, rien ne tend au but de l'institution. »[2]

Cette hypothèse nous semble valable indépendamment de la construction philosophique d'ensemble de Rousseau, mais force est de constater que la tradition libérale a bien plus négligé le problème politique que pose l'existence de grandes fortunes à la démocratie. Même si nous ne partageons pas son optique républicaniste, comme nous l'avons expliqué en introduction, il nous faut admettre que Rousseau a eu l'immense mérite d'étendre la réflexion sur l'état de nature à la critique sociale, et non simplement politique. L'aiguillon constant de son travail est la conviction profonde de l'égalité naturelle des

---

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2008, p. 127.

[2] Jean-Jacques Rousseau, « Projet de constitution pour la Corse », in *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, La Pléiade, 1964, p. 939. De même : « Tant que l'argent sera utile aux Corses ils l'aimeront et tant qu'ils l'aimeront la République entretiendra parmi eux des émissaires et des traîtres qui influenceront sur les délibérations et tiendront pour ainsi dire l'État aux gages de ses anciens maîtres. »

hommes, idée à partir de laquelle les inégalités de pouvoir et de richesses doivent être justifiées dans une optique de contrat social, c'est-à-dire idéalement aux yeux de tous les citoyens sans que soit remise en cause leur égalité de statut. Or de ce point de vue, John Rawls se fait l'héritier de Rousseau autant que de Locke, puisqu'il propose d'évaluer les inégalités par comparaison à une hypothétique situation d'égalité parfaite, qui demeure la référence du principe de différence. Rawls propose une reformulation libérale de l'égalitarisme rousseauiste, puisque le principe de différence vient après le critère de liberté dans l'ordre lexicographique, mais il ne faut pas sous-estimer pour autant le degré d'exigence qui est le sien sur la question des inégalités, comme nous allons le voir : c'est justement la force de Rawls que d'avoir profondément renouvelé le libéralisme en proposant une synthèse libérale-socialiste[1], ou libérale-égalitaire, qui sache répondre aux graves insuffisances du libéralisme classique quant à la question sociale, sans rien renier de l'exigence libérale.

II. Le capitalisme ignore le principe de juste égalité des chances

L' « utopie réaliste » de Rawls commence par la liberté ; toutefois, contrairement à Nozick, Rawls n'admet pas ce principe comme unique et suffisant pour ordonner une société juste. Conscient que le règne de la liberté individuelle génère nécessairement des inégalités, le philosophe se demande à quelles conditions celles-ci sont justifiables sous voile d'ignorance. Il propose alors un second principe, centré sur l'évaluation des inégalités dans la répartition des avantages issus de la coopération sociale : Rawls estime que sous voile d'ignorance, les individus refuseraient logiquement le caractère arbitraire de la répartition, sans quoi tous les citoyens n'auraient pas intérêt à prendre part à cette coopération sociale. Quelles seraient alors des inégalités justifiables pour tous ? En réalité, le second principe rawlsien se dédouble, les inégalités sociales et économiques devant être aménagées selon deux critères : l'égalité des chances et le principe de différence. Concentrons-nous pour l'instant sur le premier : les inégalités doivent correspondre à des postes et des fonctions ouverts à tous dans des conditions de juste égalité des chances. En effet, nul n'accepterait, sous voile d'ignorance, des charges héréditaires, ou tout principe discriminatoire fondé sur la couleur de peau, le genre, la

[1] « Libérale de gauche » dit Rawls dans sa préface à l'édition française de la *Théorie de la Justice* (*op. cit.*, p. 9)

caste, la religion, etc., soit toute restriction contraire à l'intérêt de ceux qui ne bénéficieraient pas de ce privilège ou souffriraient de cette discrimination : à vocation et qualités identiques, les individus doivent donc avoir une chance égale et équitable d'atteindre la position sociale qu'ils visent.

A. Définir l'égalité des chances en renonçant à l'argument du mérite

Rappelons que Rawls a développé sa théorie de la justice aux Etats-Unis à la fin d'une décennie marquée notamment par la lutte contre la ségrégation des Noirs américains ou les combats féministes. Le deuxième critère de justice répond à cet enjeu, mais sa portée est plus grande ; il n'interdit pas seulement les discriminations, mais exige une juste égalité des chances. Rawls soutient en effet « que les positions ne doivent pas seulement être ouvertes à tous en un sens formel, mais que tous devraient avoir une chance équitable (*fair*) d'y parvenir » (p. 103). Une première interprétation de cette exigence consiste à assurer les mêmes opportunités à tous les citoyens quelle que soit leur origine sociale : « en supposant qu'il y a une répartition des atouts naturels, ceux qui sont au même niveau de talent et de capacité et qui ont le même désir de les utiliser devraient avoir les mêmes perspectives de succès, ceci sans tenir compte de leur position initiale dans le système social » (p. 104). Cela passe notamment par le fait de « maintenir des possibilités égales d'éducation pour tous ».

Cependant, le souci d'« éliminer l'influence des contingences sociales » (p. 104), qui caractérise « l'égalité libérale » par rapport au « système de la liberté naturelle » ou de « l'aristocratie naturelle » selon Rawls (p. 97), ne suffit pas à assurer l'équité qui « atténue les effets arbitraires de la loterie naturelle » (p. 105). Ainsi, il s'agit pour le philosophe d' « atténuer l'influence des contingences sociales et du hasard naturel sur la répartition » (p. 104), car « d'un point de vue moral, les deux semblent également arbitraire » (*ibid.*) étant donné que « nous ne méritons pas notre place dans la répartition des dons à la naissance, pas plus que nous ne méritons notre point de départ initial dans la société » (p. 134). Toutefois, Rawls reconnait que « le principe de l'équité des chances ne peut être qu'imparfaitement appliqué » (p. 104) et renonce à rechercher l'égalité réelle des chances. On peut donc accuser son critère de demeurer trop formel, en tant qu'il n'exige pas la compensation intégrale de la « loterie naturelle » et des « contingences sociale », et n'est pas méritocratique, puisque nul ne mérite ses talents naturels. Si l'on

admet avec Ronald Dworkin qu'une justice idéale correspond à la compensation intégrale de l'aléa des circonstances, alors les inégalités ne doivent procéder que du choix des individus, ainsi qu'on l'a dit – de même que, chez Marc Fleurbaey, les inégalités doivent obéir au principe de responsabilité et de compensation.

La question du handicap illustre de manière exemplaire le problème de la non-compensation de la loterie naturelle : son caractère arbitraire n'implique-t-il pas non seulement une prise en charge des soins par la société plutôt que par l'individu, mais aussi une compensation de l'absence de nombreuses opportunités (notamment de travail) par le versement d'une allocation et/ou la mise à disposition d'une aide à domicile ? Même si un citoyen se trouve, par un handicap mental ou physique lourd, privé de toute chance de participer à la coopération sociale, chacun ne devrait-il pas, sous voile d'ignorance, opter pour lui aménager les mêmes opportunités réelles (les mêmes capabilités, dirait Amartya Sen) qu'aux personnes valides et talentueuses ? Mais nous sortons ici de la stricte question du meilleur régime économique, qui ne couvre, rappelons-le, qu'une partie des questions de justice sociale, et qui doit selon nous être traitée de manière autonome : la question du handicap prend en effet sens à partir d'une définition préalable de la justice sociale pour la majorité valide de la population, et non l'inverse, puisque c'est par référence à une norme que l'injustice du handicap pourra être mesurée, et compensée – comme semble d'ailleurs le penser Rawls[1]. Pourtant, sans aller jusqu'au cas-limite du handicap, le deuxième critère de Rawls ne devrait-il pas être remplacé par un idéal méritocratique plus exigent ? Comme nous l'avons déjà dit plus haut, cet idéal serait impossible à atteindre en pratique : la loterie naturelle et sociale ne pouvant être entièrement compensée selon Rawls, le philosophe préfère dissoudre le concept de mérite et renoncer à l'égalité réelle des chances.

Nous considérons avec Rawls qu'il n'est pas dans le pouvoir de l'État de réaliser une telle utopie – il y aurait même, à vrai dire, un risque totalitaire à viser un tel objectif. Pour autant, il convient de ne pas tomber dans la perspective libertarienne de Hayek, selon laquelle l'égalité des chances n'a de sens que dans le domaine qui relève de l'État, comme

[1] « Il est préférable de faire une concession initiale s'agissant des besoins médicaux et de santé particuliers. Je laisse ce problème difficile de côté dans le cadre cet article et suppose que les capacités physiques et psychologiques des citoyens se situent toutes dans une certaine normalité. Je pars de ce présupposé, car le premier problème de la justice concerne les relations entre les citoyens qui sont des membres normalement actifs et pleinement coopérants de la société durant toute leur vie » John Rawls, « Unité sociale et biens premiers », *Raisons politiques*, vol. 33, n° 1, 2009, p. 9 à 43.

l'attribution des postes de fonctionnaires. Le philosophe de l'école autrichienne considère en effet que « dès que l'idée en est étendue au-delà des services que, pour d'autres raisons, doit fournir le gouvernement, cela devient un idéal totalement illusoire, et tout essai de le faire passer dans les réalités risque de créer un cauchemar » car « de proche en proche, il faudrait en arriver à ce que le pouvoir politique dispose littéralement de tous les éléments susceptibles d'affecter le bien-être de tout un chacun »[1]. Il nous semble que la position libertarienne, en réduisant la question de l'égalité des chances à l'intervention directe de l'État, ignore le rôle des institutions qui structurent la société civile : il y a selon nous un juste milieu à trouver entre Dworkin et Hayek (ce sera d'ailleurs l'objet du chapitre consacré à l'héritage dans la partie de notre recherche consacrée à la construction d'une proposition d'alternative au capitalisme). Il est donc sans doute possible de conserver un principe d'égalité réelle des chances, fut-ce comme idéal régulateur, sans renier le libéralisme en permettant à l'État de saisir et de réallouer tous les biens de l'économie – c'est d'ailleurs ce que vise Dworkin en limitant les transferts au montant choisi par les individus dans la position originelle lors du marché assurantiel, mais comme nous l'avons souligné, une telle approche métaphorique est difficile à transposer à des institutions réelles.

Quoi qu'il en soit, renoncer à l'idéal méritocratique a au moins le mérite de prémunir de tout risque de céder à l'illusion d'une parfaite méritocratie républicaine effectivement achevée, attitude malheureusement fréquente dans le grand public et qui sous-estime pourtant gravement les immenses marges de progression dont disposent les Etats développés comme la France en matière d'égalité des chances, en particulier en matière d'investissement éducatif (comme le souligne Thomas Piketty dans *Capital et idéologie*[2]). Renoncer à un critère de justice authentiquement méritocratique ne revient d'ailleurs pas se dédouaner entièrement des politiques publiques que pourrait sous-tendre un tel critère. Ainsi, Patrick Savidan estime que la bonne compréhension du principe rawlsien de juste égalité des chances doit s'inscrire dans une perspective non pas individualiste, mais solidariste : pour que l'égalité des chances soit « soutenable » comme y appelle Rawls, c'est-à-dire pour que les rapports sociaux que produit la société ne la rendent pas progressivement impossible en dégradant le sens de la justice des citoyens,

[1] Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, PUF, 2007 (1980), p. 488-489.
[2] Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, p. 622 à 633 ainsi que le graphique 17.1 p. 1661 sur l'inégalité de l'investissement éducatif en France.

mais que chaque nouvelle génération, et chaque individu au sein de cette génération, en bénéficie à son tour et lui apporte son soutien, des moyens importants doivent être socialement mobilisés en matière d'éducation et de formation, mais aussi de santé, de logement, etc., sans quoi les inégalités d'opportunités tendent à se renforcer et à éroder l'adhésion des citoyens aux institutions[1].

Nous partageons avec le philosophe et président de l'Observatoire des inégalités la conviction que « Rawls est nettement plus radical et novateur qu'on ne le pense bien souvent », et que c'est à tort que « la lecture qui en fut faite conduisit le plus souvent, pour s'en réjouir ou pour le déplorer, à faire de Rawls le penseur de l'État-providence social-démocrate. »[2] Toutefois, nous fondons cette analyse sur le rôle des institutions elles-mêmes davantage que sur les politiques publiques et leur influence sur l'adhésion des citoyens à la structure de base de la société. Sans sous-estimer l'importance de la soutenabilité des institutions qui, pour être pleinement justes, doivent selon Rawls (TJ, p. 302) susciter un sens de la justice et produire leur propre soutien dans la population (ce que les politiques néolibérales compromettent indubitablement en tournant les citoyens vers des stratégies individualistes, comme le montre Patrick Savidan), nous considérons que la radicalité de Rawls se trouve dans la définition même des critères de justice, dont l'application nous semble disqualifier *directement* les institutions fondamentales du régime capitaliste. Par directement, nous entendons : par leurs effets directs, qui ne satisfont pas les critères rawlsiens, quels que soient par ailleurs les effets indirects de ces institutions (ou les effets des politiques publiques menées dans ce cadre institutionnel) sur le sens de la justice des citoyens et leur soutien à long terme au régime en place.

Après avoir montré que le capitalisme viole le principe d'égale liberté de base dans la section précédente, montrons à présent qu'il contrevient également au principe de juste égalité des chances, en précisant à nouveau qu'il n'est pas question ici de faire référence à la notion de mérite. Comme le souligne Jean-Fabien Spitz :

> « Les notions de mérite et de responsabilité demeurent désespérément élusives, et l'une des ambitions de la réflexion sur la justice à laquelle Rawls a donné une si vigoureuse impulsion consiste à rompre avec une image simpliste qui suppose que les individus, avec leurs choix, leurs talents, leur mérite, leur énergie, leur

[1] Patrick Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Grasset, 2007.
[2] Patrick Savidan, « Repenser l'égalité des chances », 26 février 2010, https://www.inegalites.fr/Repenser-l-egalite-des-chances-2352, consulté le 08/02/2020.

contribution sont des données intangibles que les institutions devraient récompenser en proportion adéquate pour être justes »[1]

Après une telle rupture, le principe rawlsien de juste égalité des chances permet-il véritablement de disqualifier le régime capitaliste, alors qu'on n'attend même plus de ses institutions qu'elles récompensent le mérite ?

B. Inégalités d'héritage et de talent : notre régime économique viole-t-il l'égalité des chances ?

Il nous semble que même réduit à une dimension presque formelle, le critère de positions ouvertes à tous est incompatible avec au moins une dimension essentielle de notre régime économique actuel : la transmission lignagère, *via* l'héritage ou les donations, de la richesse sociale et des positions de pouvoir qui y sont associées. Pour prendre pleinement la mesure du problème, prenons le temps de l'illustrer par deux exemples français, qui sont (ou furent un temps) respectivement la femme et l'homme le plus riche du monde, et dont le cas semble contredire le principe de juste égalité des chances – sans que l'on ait besoin, pour le montrer, d'une quelconque référence à la notion de mérite. Nous rentrerons bien sûr dans le détail de ces cas particuliers, afin de saisir empiriquement les mécanismes que nous dénonçons sous le concept de transmission lignagère et l'impact très concret qu'ils ont sur des destins individuels, mais n'oublions pas l'institution sociale qui se cache derrière ces exemples singuliers (l'héritage et la donation) : c'est bien sûr elle, et non l'identité ou les montants précis des cas étudiés, qui pose problème à nos yeux.

Femme la plus riche du monde en 2019 selon le classement *Forbes*[2], Françoise Bettencourt-Meyers s'est vue transmettre par sa mère Liliane Bettencourt la quasi-totalité de son patrimoine en nue-propriété (ses participations dans L'Oréal et son hôtel particulier de Neuilly-sur-Seine) dès l'âge de 39 ans, en 1992[3]. Trois ans après l'avoir épousée, Jean-Pierre Meyers, ancien banquier, est nommé au conseil d'administration de

---

[1] Jean-Fabien Spitz, « John Rawls et la question de la justice sociale », *Études*, tome 414, n° 1, 2011, p. 55 à 65.

[2] « The World's Billionaires », *Forbes*, 5 mars 2019, https://www.forbes.com/billionaires/#191cccc9251c, consulté le 08/02/2020.

[3] Olivier Bouchara, « Qui est Françoise Bettencourt-Meyers, la nouvelle femme la plus riche du monde ? », *Capital*, publié le 24/11/2011, actualisé le 22/09/2017, https://www.capital.fr/entreprises-marches/les-petits-secrets-de-francoise-bettencourt-meyers-la-future-madame-l-oreal-645533, consulté le 08/02/2019.

L'Oréal en 1987, avant de devenir en 1991 (et jusqu'en 2014) administrateur de Nestlé dont la famille Bettencourt était actionnaire, puis dès 1994, vice-président du conseil d'administration de L'Oréal et, en 2010, Directeur Général de Téthys, la holding de la famille Bettencourt Meyers qui contrôle 33,09 % de L'Oréal. Il est en outre vice-président de la Fondation Bettencourt Schueller, que son épouse préside. Comment ne pas voir que la fortune, les postes et les fonctions des deux époux tiennent aux liens de filiation et d'alliance dont ils ont le privilège de bénéficier, et ne correspondent donc pas à des positions ouvertes à tous ? Plus précisément, le problème tient à l'encastrement de l'héritage et des donations, qui, en tant qu'institutions sociales, devraient relever du principe d'égalité des chances, dans les rapports familiaux qui, pour leur part, n'en relèvent pas.

Il en va de même de Bernard Arnault, qui a détrôné la famille Bettencourt au titre de première fortune de France en 2005[1], et que le magazine *Forbes* estime être l'homme le plus riche du monde en janvier 2020, évaluant son patrimoine à 117 milliards de dollars américains[2] : songeons qu'il faudrait près de sept millions quatre cent mille années à un salarié payé au SMIC pour accumuler une telle fortune par son seul travail (à condition bien sûr d'épargner l'intégralité de son salaire, donc de ne rien consommer). Non dépourvu de mérites personnels, Bernard Arnault n'en reste pas moins à l'origine un héritier, puisque ce polytechnicien, fils d'un ingénieur de l'Ecole Centrale, bâtit son immense fortune, à force d'investissements stratégiques, de paris spéculatifs, de délocalisations, d'évasion fiscale[3] et de cours de bourses favorables, à partir des 40 millions de francs tirés de la revente de l'entreprise de BTP de son père. S'il a indéniablement su faire fructifier cette somme de départ, une telle opportunité n'est pas offerte à tous. Elle est toutefois appelée à se perpétuer au sein de son lignage. En effet, fin 2017, Bernard Arnault offre 189 020 actions du groupe LVMH, soit 73,25 millions

[1] « Légers changements dans le classement des plus grosses fortunes de France », *Le Monde*, 7 juillet 2005, https://www.lemonde.fr/economie/article/2005/07/07/legers-changements-dans-le-classement-des-plus-grosses-fortunes-de-france_670256_3234.html, consulté le 08/02/2020.

[2] Hayley C. Cuccinello, « Jeff Bezos Is No Longer The Richest Person In The World (Again) », *Forbes*, 17/01/2020, https://www.forbes.com/sites/hayleycuccinello/2020/01/17/jeff-bezos-is-no-longer-the-richest-person-in-the-world-again/#6600ccc0b622, consulté le 08/02/2020.

[3] Jean-Baptiste Chastand, Anne Michel , Maxime Vaudano et Jérémie Baruch, « "Paradise Papers" : Révélations sur le patrimoine offshore de Bernard Arnault, première fortune de France », *Le Monde*, publié le 08 novembre 2017, mis à jour le 09 novembre 2017, https://www.lemonde.fr/paradise-papers/article/2017/11/08/paradise-papers-revelations-sur-le-patrimoine-offshore-de-bernard-arnault-premiere-fortune-de-france_5211856_5209585.html, consulté le 08/02/2020.

d'euros, à chacun de ses cinq enfants comme cadeau de Noël[1] : qui peut en dire autant ? En 2000 déjà, sa fille Delphine Arnault « rejoint tout naturellement », selon l'heureuse expression de l'excellente notice bibliographique de *Gala*[2], le conseil d'administration du groupe LVMH à l'âge de seulement 25 ans – après avoir obtenu, il est vrai, un diplôme de l'EDHEC, et effectué un passage à la LSE et une première expérience professionnelle dans le cabinet McKinsey, ce qui doit cependant en partie au capital culturel, économique et social hérité de sa famille. Le site *people* n'en adopte pas moins un ton élogieux pour vanter ses mérites : « Elle devient la première femme à ce poste et surtout la plus jeune de l'histoire du groupe. »

Cela marque d'ailleurs le début d'une brillante carrière : Delphine Arnault s'occupera par la suite de l'administration de plusieurs grandes compagnies comme Céline, M6 ou encore Loewe, avant de devenir directrice adjointe de Christian Dior Couture en 2008 (année où son frère Antoine Arnault est nommé au comité éditorial des *Echos*[3], journal racheté l'année précédente par le groupe LVMH malgré la grève des journalistes et la pétition de soutien à l'indépendance du média[4]), puis, en 2013, de s'occuper de la marque Louis Vuitton. Mais là encore, ces postes et fonctions étaient-ils réellement ouverts à tous dans le respect de la « juste égalité des chances », ou réservés aux héritiers d'une dynastie ? Si le lecteur de *Gala* ne peut que se réjouir du bonheur de Delphine Arnault (et de la fille qu'elle a eu avec un autre multimilliardaire, Xavier Niel, dont la fortune est malheureusement passée de 9 à 3,6 milliards d'euros entre 2016 et 2019 du fait de cours de bourse défavorables), le philosophe politique ne peut pour sa part que douter du respect du deuxième principe de justice rawlsien par le régime capitaliste.

On objectera bien sûr qu'il est facile de se focaliser ainsi sur des cas particuliers, d'autant plus qu'il s'agit là de cas extrêmes : le caractère par définition exceptionnel des plus grandes fortunes françaises ou mondiales n'exclut-il pas qu'on les tienne pour des cas représentatifs[5] à partir desquels évaluer la justice de notre régime économique tout

---

[1] Sophie Levy Ayoun, « La fabuleuse donation de Noël de Bernard Arnault à ses enfants », *Capital*, 03/01/2018, https://www.capital.fr/entreprises-marches/la-fabuleuse-donation-de-noel-de-bernard-arnault-a-ses-enfants-1263524, consulté le 08/02/2020.
[2] https://www.gala.fr/stars_et_gotha/delphine_arnault, consulté le 08/02/2020.
[3] https://www.gala.fr/stars_et_gotha/antoine_arnault, consulté le 08/02/2020.
[4] Et de ceux de la *Tribune*, l'autre quotidien économique français déjà possédé par LVMH et qui sera finalement revendu. « *Les Échos* en grève, *La Tribune* aussi », *L'Express*, 22 juin 2007.
[5] Rappelons qu'*en ce qui concerne le principe de différence*, John Rawls invite à juger des inégalités à partir d' « individus représentatifs » des différents « groupes de revenus » (*Théorie de la Justice*, *op. cit.*, p. 109).

entier ? Toutefois, même si les deux cas présentés n'étaient que des exceptions isolées sans influence sur la dynamique d'ensemble du capitalisme, ils n'en violeraient pas moins, *de facto*, le principe de juste égalité des chances par l'ampleur des patrimoines transmis et leur poids dans les destins individuels concernés, ce qui est en soi problématique. De plus, cette violation est évidemment liée au capitalisme lui-même : la fortune et la fonction des personnes citées plus haut, qui leur confère un poids tout à fait significatif dans le capitalisme français, voire mondial, sont en effet dues au capital qu'elles détiennent, et l'organisation lignagère de sa transmission intergénérationnelle permet l'accumulation et la concentration de ce capital sur plusieurs générations, ce qui augmente l'ampleur des inégalités – problème qui relève du principe de différence : on montrera au chapitre suivant que l'institution de l'héritage joue en effet un rôle structurel dans l'ampleur des inégalités propres au régime capitaliste.

Nous avons choisi nos exemples parmi les *extrema*, afin de montrer jusqu'où l'injustice peut aller dans la violation du second principe, mais l'injustice en matière d'héritage et d'égalité des chances n'a rien d'une exception limitée à une poignée d'individus privilégiés : derrière les cas spectaculaires mis en avant, c'est bien sûr toute une classe sociale qui est concernée par les privilèges de l'héritage, et dont la position est favorisée au détriment du reste de la population. Comme le souligne Nicolas Frémeaux[1], un tiers de la population française n'hérite de rien et un autre tiers de très peu, alors que les 10 % des héritiers les mieux dotés captent à eux seuls plus de la moitié de la somme totale des héritages en France : c'est donc la majorité de la population qui se voit défavorisée au mépris de l'égalité des chances (et qui verrait son sort très concrètement améliorée par une répartition égalitaire des héritages, comme on le verra plus loin en étudiant le principe de différence)[2]. Ainsi, le problème concerne toute l'échelle sociale – avec bien sûr un poids varié selon les échelons : les plus déshérités sont lourdement impactés par des privations injustes tandis que d'autres jouissent au contraire

[1] Nicolas Frémeaux, *Les Nouveaux Héritiers*, Paris, Seuil, 2018.

[2] Les privilèges d'une minorité se font bien sûr au détriment de tous les autres, tout comme la discrimination d'une minorité se fait à l'avantage de tous les autres (c'est ce que vise le concept de « privilège blanc », réel quoi qu'involontaire et inconscient, mis en avant par le nouvel antiracisme : chaque fois qu'une personne se voit refuser un emploi, un crédit ou un logement par discrimination, cela profite à une autre, non discriminée, même si celle-ci l'ignore et ne l'a pas souhaité). Ceci demeure quand bien même les avantages ou spoliations qui en résultent pour la majorité de la population seraient dilués par le nombre, or tel n'est même pas le cas en matière d'héritage : la concentration est telle que l'impact de l'inégalité des chances est considérable.

d'importants privilèges, d'autres encore ne subissent ni avantages ni spoliations. Au-delà des différents exemples concrets, c'est donc bien l'institution de l'héritage qui pose problème.

Le critère de juste égalité des chances apparait dès lors bien plus subversif qu'on ne l'imagine d'ordinaire. Pour autant, il est à lui seul insuffisant, aux yeux même de Rawls. Il permet en effet un niveau d'inégalités extrêmement élevé, dès lors que celles-ci sont fondées sur des positions sociales non pas héritées, mais déterminées uniquement par l'inégalité des talents, dans des postes et des fonctions formellement ouverts à tous. C'est ce qu'illustre Robert Nozick dans *Anarchie, État et Utopie* (*op. cit.*) : partant d'une situation d'égalité parfaite des dotations initiales, le philosophe libertarien prend l'exemple d'un sportif de haut niveau (le célèbre basketteur Wilt Chamberlain), qui, payé 25 cents pour chaque billet vendu lors d'un match auquel il participerait, gagnerait 250 000 dollars en une saison, soit une somme bien supérieure au revenu moyen, pour peu qu'un million de spectateurs aient assisté à ses performances – sans que cela ait coûté plus de 25 cents à chacun d'entre eux, un prix qu'ils ont d'ailleurs tous consenti librement. Partisan d'une vision purement contractualiste de la justice procédurale, Nozick en conclut bien sûr qu'une telle rémunération est juste, mais qu'en est-il d'un point de vue rawlsien ? Ce type d'inégalités est-il plus conforme au deuxième principe de justice que ne le sont celles qui procèdent de la fortune héritée ? Même sans privilège ou discrimination formels institutionnalisés par la loi, n'y a-t-il pas pour autant dans le champ sportif des mécanismes structurels qui biaisent l'égalité des chances ? Approfondissons l'exemple des athlètes, en philosophant *ex datis* sur ce champ social particulier, en vue bien sûr de généraliser ensuite notre réflexion à l'ensemble de la société.

La rémunération des sportifs de haut niveau n'est pas qu'une question théorique, une expérience de pensée produite par les philosophes, mais est bel et bien, en pratique, la cause d'inégalités spectaculaires : les données empiriques révèlent en effet des rémunérations bien supérieures à ce qu'imaginait Robert Nozick en 1974, que ce soit pour un sport individuel (le joueur de tennis suisse Roger Federer gagne 67 millions de dollars en 2015, soit 268 fois plus que Chamberlain dans l'exemple de Nozick) ou un sport d'équipe dans lequel le mérite individuel est pourtant par définition plus dur à identifier (en 2016, le basketteur français Rudy Gobert signe à 24 ans un contrat de 23

millions d'euros annuels, soit près de 65 000 € par jour : c'est 96 fois plus que ce que gagnait le basketteur dans l'exemple de Nozick, même si cela reste plus de deux fois inférieur au revenu du footballeur portugais Cristiano Ronaldo l'année suivante[1]). Les rémunérations des plus grands sportifs ne sont bien sûr pas un fait naturel imputable à la seule loi du marché, supposée immuable, contrairement à ce qu'avance Robert Nozick, mais procèdent également d'un puissant effet de contexte issu d'une construction socio-historique sur plusieurs décennies, ce qui relativise l'impression d'égalité des chances. En effet, si dans les années 1960, un footballeur vedette comme George Best touchait en France l'équivalent de 100 000 € par an (somme déjà confortable), le montant a triplé en vingt ans avec Michel Platini, avant d'atteindre 7 millions d'euros pour Zinédine Zidane dans les années 1990, et environ 50 millions pour Ronaldo en 2017. Ainsi, le Portugais gagne davantage en une journée que George Best en un an un demi-siècle plus tôt ! Mais l'inégalité spectaculaire dont jouit à présent le sportif de haut niveau est-elle justifiable selon le principe de juste égalité des chances ? Sa fonction sociale, ainsi que la notoriété et la rémunération très élevée qui y sont attachées, ne sont pas dues aux liens du sang ou du mariage, mais bien au talent. Pour autant, elles ne peuvent pas être considérées comme absolument méritées : si la virtuosité technique et l'endurance du champion procèdent en grande partie des efforts de volonté intenses et répétés qu'il fournit en s'entraînant quotidiennement tout au long de sa carrière, son talent s'explique aussi par des ressorts naturels, biologiques, dont il n'est pas responsable, ainsi que par des déterminismes sociaux, liés à son éducation et plus largement à l'influence du contexte dans lequel il a été socialisé depuis sa jeunesse.

Pour s'en convaincre, il n'est que de pointer l' « effet d'âge relatif » mis au jour par le psychologue Roger Barnsley[2] au milieu des années 1980 en remarquant qu'au sein de la Ligue nationale de hockey du Canada, le mois de naissance des joueurs n'obéit pas à une distribution aléatoire, mais à un déterminisme social très marqué : en effet, toutes années de naissance confondues, 40% des joueurs d'élite sont nés au premier trimestre de l'année civile (entre le mois de janvier et le mois de mars), contre 30% au deuxième

[1] Alexandre Turpyn, « Les sportifs de haut niveau sont-ils trop payés ? » *Capital*, 02/06/2017, https://www.capital.fr/polemik/les-sportifs-de-haut-niveau-sont-ils-trop-payes-1224609, consulté le 09/02/2020.

[2] Roger H. Barnsley, P. E. Barnsley et A. H. Thompson, « Hockey success and birthdate: The relative age effect », *Canadian Association of Health, Physical Education and Recreation (CAHPER) Journal*, vol. 51, 1985, p. 23 à 28.

trimestre, 20% au troisième et seulement 10% au premier. Cela s'explique par le fait que dans un pays où ce sport revêt une grande importance, les futurs champions intègrent des équipes dès l'âge de 9 ou 10 ans, puis sont recrutés quelques années plus tard dans les principales ligues jeunes dont la date limite d'admissibilité par tranche d'âge est le 1er janvier : dès lors, tout garçon atteignant l'âge requis en janvier plutôt qu'en décembre ne pourra candidater que l'année suivante, accumulant alors une année de croissance, de maturité physique et d'entrainement supplémentaire, par rapport aux candidats qui auront tout juste atteint l'âge requis au moment des sélections. Autrement dit, au sein d'une même promotion, les garçons plus âgés ont statistiquement bien plus de chance d'être sélectionnés, sans qu'on puisse y voir une discrimination délibérée envers les personnes nées en décembre, qui ne sont pas intentionnellement écartées selon un critère conscient – personne ne semble d'ailleurs avoir remarqué l'effet d'âge relatif jusqu'aux travaux de Roger Barnsley. Les positions dans les équipes de la Ligue nationale sont formellement ouvertes à tous, mais ce biais n'en altère pas moins l'égalité réelle des chances et dissout toute idée de méritocratie. Bien sûr, tous ceux qui ont eu l'avantage de naître au premier trimestre n'ont pas converti cette chance en une position sociale aussi enviable que champion de Hockey, loin de là, mais 40% des champions ont eu cet avantage.

Dès lors que le biais est révélé, on peut être tenté d'imaginer des dispositifs pour le corriger, mais il s'avère présent dans de nombreux domaines (affectant d'autres sports comme le football[1], ou la réussite scolaire[2], par exemple) sans pour autant avoir été détecté pendant des décennies : l'essentiel est donc de prendre conscience à travers cet exemple que les structures et évènements qui biaisent l'égalité des chances sont innombrables et pèsent en permanence sur la trajectoire de chaque membre de la société, de sorte qu'il est illusoire d'espérer les identifier et les éliminer ou les compenser tous. Ce problème n'est bien sûr pas propre au régime capitaliste : aucune société (même celle qui se prétendrait ouvertement méritocratique) ne peut assurer en pratique une parfaite

[1] Roger H. Barnsley, Philipe Legault et A. H. Thompson, « Family planning: Football style. The relative age effect in football », *International review for the sociology of sport*, vol. 27, n° 1, 1992, p. 77 à 87.
[2] Roger H. Barnsley et A. H. Thompson, « Gifted or learning disabled? The age of entering school may make the difference », *Early Childhood Education Journal*, vol. 18, n°1, 1985, p. 11 à 14 ; Elizabeth D. A. Sykes, John F. Bell, Carmen Vidal Rodeiro, « Birthdate Effects: a review of the literature from 1990-on », Cambridge (Angleterre) *Cambridge Assessment* (Cambridge University), février 2009 – révisé en janvier 2016 ; Claire Crawford, Lorraine Dearden et Costas Meghir, « When you are born matters: the impact of date of birth on child cognition outcomes in England », Londres, Centre for the Economics of Education (London School of Economics), octobre 2007.

égalité des chances, car cela supposerait un contrôle intégral de la société qui violerait le principe de liberté (premier dans l'ordre lexicographique) et car cela n'est de toute façon pas, en pratique, dans le pouvoir de l'État. La puissance instituante de ce dernier doit se limiter, d'un point de vue libéral, et se limite souvent en pratique, d'un point de vue empirique, à la définition de la structure de base de la société. C'est justement pour cela que Rawls rejette l'argument du mérite et cantonne son deuxième critère de justice à ce qui relève bien du pouvoir effectif de l'État, c'est-à-dire à sa dimension formelle (l'ouverture à tous, en droit, de toutes les positions, sans privilège ni discrimination institutionnalisés) renforcée tout de même, dans sa dimension matérielle, par l'idée d'un système éducatif équitable.

Pour autant, l'auteur reconnait qu'ainsi formulé, un tel principe ne suffit pas à justifier à lui-seul les inégalités sociales. En effet, l'irréductible part d'arbitraire (la loterie biologique et sociale) qui sous-tend toutes les inégalités devrait dissuader chacun, sous voile d'ignorance, de les accepter, puisqu'en se mettant à la place de tous ceux qui ne bénéficieront pas de ces avantages, le sujet de la position originelle n'a aucun intérêt à les tolérer. Pour que tout sujet rationnel adhère au système de coopération social qu'il s'agit de juger, il faut que chacun y gagne. Les inégalités semblent dès lors ne pas pouvoir être parfaitement justifiées sous voile d'ignorance, même si elles correspondent formellement à des positions ouvertes à tous selon une juste égalité des chances. Faut-il alors refuser toute inégalité ? Le voile d'ignorance nous conduit-il à exiger l'égalité réelle parfaite entre tous les citoyens, si rien ne permet de justifier aux yeux de tous les inégalités ?

III. Le capitalisme viole le principe de différence

A. Le refus universaliste de sacrifier les plus démunis dans la coopération sociale

En réalité, Rawls conçoit un deuxième critère permettant de justifier certaines inégalités. Sa réflexion sur ce point part d'un constat évident : l'égalité parfaite entre les citoyens n'inciterait pas les individus, notamment les plus talentueux, à mettre en œuvre leurs talents au bénéfice de tous en participant à la coopération sociale. Dès lors, certaines inégalités pourraient être tolérées à condition non seulement de correspondre à des postes et fonctions ouverts à tous selon une juste égalité des chances, mais aussi *à condition de profiter à tous les citoyens* : c'est le principe de différence. Ce dernier est troisième dans

l'ordre lexicographique, de sorte qu'une meilleure performance en la matière ne saurait compenser des manquements aux deux premiers principes : l'esclavage (qui contrevient au principe d'égale libertés de base), ou la discrimination ou les privilèges de naissance (qui contreviennent au principe de juste égalité des chances) ne sauraient être justifiés par le fait que l'inégalité qu'ils introduisent améliore le sort de chacun (même s'il améliore le sort matériel des esclaves et des discriminés ou des non-privilégiés). Néanmoins, une société ne peut être considérée comme juste que si elle respecte *aussi* le principe de différence : s'il n'est pas premier, ce critère de justice n'en est pas moins indispensable pour établir une société bien ordonnée.

Les avantages des mieux lotis sont donc justifiables dès lors qu'ils profitent à tous, mais seulement en tant qu'ils les incitent à œuvrer à la prospérité commune, là où l'égalité parfaite ne récompenserait pas les initiatives privées. L'introduction d'une rétribution des talents et des efforts ne procède pas d'une reconnaissance du mérite, mais d'une pure logique d'incitation, comme le note très justement Jean-Fabien Spitz :

> « Cette rétribution des talents en forme de stimulation n'est cependant pas un retour à la méritocratie, car le droit des plus talentueux à recevoir un revenu plus important viendra de l'engagement que la collectivité a pris à leur égard – en échange de leur activité – et non pas de leurs mérites ; il serait toujours soumis à réévaluation, dans la mesure où la société serait fondée à supprimer ou à modérer les avantages en question toutes les fois qu'elle verrait qu'ils ne tournent pas au bénéfice de l'ensemble des membres de la société […]. » [1]

L'auteur souligne qu'inciter chacun, par des rémunérations inégales, à mettre en œuvre ses talents au bénéfice de tous ne revient pas à consacrer un droit dans l'absolu : « Les talents ne donnent pas droit à plus de revenus » (*ibid.*). L'inégalité n'a qu'un rôle fonctionnel – contrairement à ce que produirait une justification par une référence à une forme de droit naturel du riche propriétaire sur sa fortune. Inversement, chacun, notamment les plus pauvres, a véritablement le droit de bénéficier de sa mise en place : en effet, les inégalités ne sont justifiables aux yeux de *tous* que si chacun peut se les représenter comme profitant *à tous*, y compris en particulier aux plus démunis. Rawls

[1] Jean-Fabien Spitz, « John Rawls et la question de la justice sociale », *Études*, tome 414, n° 1, 2011, p. 55 à 65.

introduit le principe du *maximin* (bien qu'il prenne ses distances avec ce terme[1]) : une société bien ordonnée maximise le minimum, c'est-à-dire les avantages de ceux qui ont le moins. Cette focalisation sur le sort des moins bien lotis se justifie par le fait que si le sort des différentes catégories sociales obéit à une « relation en chaîne », alors les positions intermédiaires bénéficient des avantages des moins favorisés (p. 113), de sorte que s'ils « améliorent la situation des moins favorisés, ils améliorent celle des citoyens en général » (p. 114). Si tel n'est pas le cas, alors il faudra se tourner vers le « principe de différence lexical » (p. 114), que les commentateurs retiennent sous le nom de *leximin*, et qui consiste à maximiser successivement le sort de chaque catégorie en commençant par la plus démunie.

Sans principe de différence, certains (typiquement, les plus démunis) ne bénéficieraient pas de la coopération sociale : ils seraient sacrifiés, ce qui est contraire à l'équité caractérisant la position originelle, comme l'explique Jean-Fabien Spitz :

> « Seul le fait que les moins bien lotis ont la conviction que le système tout entier s'efforce d'améliorer leur situation et que, dans tout système alternatif de répartition, leur sort serait encore moins enviable peut leur donner le sentiment qu'ils vivent dans un ordre politique légitime et les délivrer de l'idée qu'ils seraient les victimes sacrifiées au bien-être des autres. »[2]

Comme nous l'avions vu, ce refus d'une éthique sacrificielle sépare la démarche rawlsienne de l'utilitarisme et l'inscrit pleinement dans la tradition kantienne. Chacun des trois principes de justice de Rawls respecte l'impératif catégorique kantien : si chacun, loin d'être réduit par autrui à un simple moyen, est pleinement considéré comme une fin, alors nul ne peut voir ses libertés de base sacrifiées, ni se voir refuser une opportunité sur un fondement discriminatoire violant la juste égalité des chances, ni enfin se voir écarté

---

[1] Voir p. 115. « Maximin » évoque selon Rawls davantage un principe de choix individuel en situation d'incertitude, dicté par une forte aversion au risque, qu'un principe de justice applicable à la structure de base de la société, et retenu dans la position originelle pour plusieurs raisons sans rapport avec le degré d'aversion au risque. Notons que la critique, souvent adressée à Rawls, selon laquelle le choix des principes sous voile d'ignorance dépend de l'aversion au risque des individus, repose selon nous sur une mauvaise interprétation de la métaphore : il s'agit pour Rawls de penser en se mettant à la place de tout autre, donc en se dépouillant de ses caractéristiques singulières, y compris de ses préférences individuelles, que ce soit en matière d'éthique, d'intérêt ou d'aversion au risque. L'expérience de pensée ne vise pas un choix réel des individus singuliers en matière d'assurance, mais la détermination purement procédurale de principes de justice universels applicables à la structure de base de la société.

[2] Jean-Fabien Spitz, « John Rawls et la question de la justice sociale », *Études*, tome 414, n° 1, 2011, p. 55 à 65.

des avantages que procure la coopération sociale à laquelle il prend pourtant part. Là encore, nous pouvons suivre Jean-Fabien Spitz :

> « S'il est normal que chacun utilise la présence des autres pour se procurer, par le moyen de la collaboration, une utilité qu'il ne serait pas en mesure d'engendrer seul, nul ne peut prétendre confisquer pour lui l'ensemble des avantages de la coopération, en sorte que celle-ci n'est légitime que si chacun est en même temps moyen et fin, si tous en tirent également avantage, et si chacun, dans ce contexte, considère comme légitime que les institutions sociales aient pour finalité, non pas seulement son propre avantage mais celui de chacun des membres de la communauté. »[1]

On comprend donc bien la justification du principe de différence, que de nombreux philosophes comme Jean-Fabien Spitz ont étayée ou discutée, mais il s'agit à présent de l'appliquer – ce que très peu d'auteurs, à notre connaissance, n'envisagent sérieusement. Le troisième principe de justice de Rawls, qui est sans doute le plus original des trois (la liberté et l'égalité des chances étant pour leur part très classiques) fait l'objet de beaucoup de commentaires, mais l'on en vient à douter qu'il soit réellement pris au sérieux, c'est-à-dire considéré autrement que comme un ornement conceptuel venant habilement couronner un bel édifice intellectuel, tant l'idée de le confronter à des données empiriques semble absente de la majorité des travaux qui lui sont consacrés, alors même que telle est, à l'évidence, sa vocation. L'état actuel de la recherche semble donc enfermer la doctrine rawlsienne dans un débat purement théorique, là où notre travail, résolument inscrit dans une démarche de philosophie politique appliquée, vise à tenter de mettre en œuvre son formidable potentiel pratique. Les inégalités générées par notre régime économique actuel améliorent-elles le sort de chacun, y compris en particulier des plus démunis ? Telle est la question que trop peu d'auteurs se posent véritablement, alors que le capitalisme ne pourra être déclaré juste, d'un point de vue libéral, qu'à la condition de répondre favorablement à cette question – sans compter bien sûr celle des deux premiers critères de justices que nous avons déjà étudiés.

L'enjeu est central : certes, nous avons pu montrer en quoi le capitalisme contrevient au principe de liberté et d'égalité des chances, qui sont premiers dans l'ordre lexicographique et priment par conséquent sur le principe de différence, mais il est permis

[1] *Ibid.*

d'imaginer que des réformes marginales, ou du moins latérales[1], suffiraient à rendre compatible ce régime économique avec les deux premiers principes de justice sans que son abolition soit nécessaire. Or le capitalisme pourrait être ainsi amendé sans pour autant s'avérer compatible avec le principe de différence : notre hypothèse est justement qu'il échouera à passer cet ultime test de justice. Seul le dernier principe rawlsien nous semble à même de disqualifier définitivement notre régime économique actuel, car lui seul touche au niveau des inégalités – que le capitalisme, régime d'accumulation et de concentration sans cesse croissante de la richesse sociale, a justement pour caractéristique d'augmenter continuellement. Cette dynamique inégalitaire intrinsèque à notre régime économique actuel est logiquement déductible de son concept, puisque le capitalisme est ce mode de production qui met en son cœur le capital, soit ce rapport social par lequel l'argent crée de l'argent ; toutefois, notre philosophie critique nous interdit de nous en tenir au seul plan conceptuel, à la manière hégéliano-marxiste : il nous faut encore vérifier empiriquement que le capitalisme est bien porteur, au long de son histoire, d'une dynamique inégalitaire continue – ce que nous ferons au chapitre suivant. Nous devrons en effet consacrer un chapitre à part entière à l'application rigoureuse du critère de différence aux statistiques sur les inégalités économiques, car cela nécessite de résoudre un certain nombre de problèmes méthodologiques et de prendre le temps de tirer tous les enseignements des bases de données disponibles.

Mais avant d'y venir, et afin de démontrer la centralité de la question, expliquons en quoi une dynamique inégalitaire tend à détruire le lien social – rien de moins. Cette thèse forte, selon laquelle trop d'inégalités économiques corrodent la cohésion sociale et s'avèrent néfaste non seulement pour les plus démunis, mais aussi pour l'ensemble de la société, est notamment portée par les épidémiologistes britanniques Richard Wilkinson et Kate Pickett. Leurs travaux, comme ceux de l'économiste Jacques Généreux ou de la philosophe Barbara Stiegler sur le rôle de la pression concurrentielle dans le modèle néolibéral, entrent selon nous en écho avec la réflexion rawlsienne sur le principe de différence, puisqu'ils nous permettent de montrer que la dynamique actuelle d'augmentation des inégalités (dont il nous restera à établir, au chapitre suivant, qu'elle

[1] Nous entendons par là des réformes portant non pas sur les aspects les plus centraux du système actuel (l'actionnariat, la finance, etc.), mais sur le financement des campagnes électorales, la gouvernance des médias, la taxation de l'héritage, etc., soit des réformes certes très importantes pour limiter la puissance (notamment politique) du capital, mais qui ne remettraient pas en cause sa centralité dans le mode de production lui-même.

est intrinsèque au capitalisme) mine la coopération sociale par le fait qu'elle remet en cause l'égalité de statut entre les citoyens, c'est-à-dire l'équité dont nous estimons avec Rawls qu'elle doit être au fondement du contrat social, et produit une compétition féroce et continue, en lieu et place de la coopération sociale. Penchons-nous sur ce point en gardant bien à l'esprit que selon le philosophe libéral-socialiste, l'égalité est première, les inégalités ne pouvant être tolérées, en vue d'inciter chacun à prendre une part active à la coopération sociale et à mettre ses talents, son temps et son énergie au service de tous, qu'à condition qu'elles profitent à tous.

B. Inégalités économiques et délitement généralisé du lien social

Le coût social, sanitaire, écologique et psychologique des inégalités contemporaines est d'ordinaire largement sous-estimé selon les épidémiologistes britanniques Richard Wilkinson et Kate Pickett[1]. Comme les auteurs le montrent, à revenu moyen égal, un pays plus inégalitaire qu'un autre sera moins performant en matière de santé physique, de santé mentale, d'espérance de vie, de confiance ou de défiance sociale, de taux d'incarcération, d'homicides, de toxicomanie, d'obésité, de grossesses précoces, d'échecs scolaires, etc., avec des scores deux à dix fois supérieurs sur ces différents paramètres dans les sociétés les plus inégalitaires par rapport à ceux où les écarts de revenus entre riches et pauvres sont moins élevées. Dans de nombreux domaines, tous les chiffres convergent, que ce soit en matière de santé, de sécurité ou de violence, ou même de bilan carbone et de recyclage des déchets. Or le facteur explicatif commun à ces différents dysfonctionnements sociaux est le niveau des inégalités de revenus : c'est ainsi que sur presque tous les paramètres étudiés, le Japon et la Norvège (et souvent la France et le Canada) ont une meilleure performance que les États-Unis[2], l'Angleterre ou le Portugal, où les écarts de revenus sont plus forts. Cet indicateur s'avère bien plus déterminant que n'importe quelle autre variable explicative (niveau de richesse du pays, niveau de dépense publique, indicateur culturel…). Les corrélations sont évidentes, et le sens de la causalité ne pose pas problème : c'est bien le niveau des inégalités qui explique

[1] Richard Wilkinson et Kate Pickett, *Pourquoi l'égalité est meilleure pour tous*, Paris, Les petits matins (en partenariat avec l'Institut Veblen), 2013.
[2] Pays très inégalitaire, les Etats-Unis ont une espérance de vie plus basse, plus de problèmes psychiatriques, plus de naissances chez les adolescentes, davantage de violence ou encore un taux d'incarcération plus élevé que les pays les plus égalitaires (comme les pays scandinaves), mais aussi que la plupart des autres pays développés.

les problèmes socio-sanitaires, et non l'inverse. En effet, des études montrent qu'une variation dans l'ampleur des inégalités a un impact sanitaire et social quelques années plus tard, un tel décalage temporel des indicateurs identifiant clairement le facteur causal.

Mais comment interpréter ce lien entre inégalités de revenu et pathologies sociales ? Selon les épidémiologistes, l'explication-clé est l'anxiété sociale générée par l'ampleur des inégalités, qui introduit un mécanisme hiérarchique fort, une logique de supériorité / infériorité délétère pour le lien social, car elle exacerbe la compétition statutaire au détriment de la coopération sociale. Une société fortement stratifiée est marquée par des phénomènes de mépris social accru, lesquels génèrent une augmentation du stress par peur de la déchéance sociale, mais aussi une hausse de la violence physique par laquelle les dominés retournent physiquement aux dominants la violence symbolique de leur mépris. C'est donc tout le lien social qui se déstructure et se désagrège, toutes les solidarités, toute la confiance dans les institutions, dans les rapports sociaux de voisinage, de famille, de communautés, etc.

Nous pouvons voir dans l'explosion des inégalités une violation du principe d'équité tel que Rawls le définit : la reconnaissance mutuelle par les citoyens de leur égalité de statut, qui préside à la coopération sociale, se trouve minée par les inégalités économiques, qui érodent la citoyenneté démocratique et la fraternité nationale. Le problème ne se limite pas au fait que l'argent manque dans tous les secteurs de la société (santé, éducation, culture, protection sociale, justice, police, armée, etc.) et disloque progressivement toutes les institutions par manque de moyen et par l'introduction d'une logique comptable voire marchande à l'hôpital comme dans la police (bien que ces problèmes soient bien réels) : c'est la nature-même du lien social qui se modifie, le rapport à l'autre qui devient plus compétitif, agressif, délétère, sous l'effet de ces privations, mais aussi, à budget égal pour les institutions collectives, de l'ampleur des inégalités qui définit l'intensité de la lutte sociale. En langage girardien, nous dirions que la rivalité mimétique est exacerbée parce qu'elle n'est plus bornée par des écarts de revenus modérés, mais ouverte à l'infini de l'accumulation capitaliste. L'horizon global de la société est une compétition sans limites, qui amplifie les rapports de domination – déjà renforcés par la précarisation[1].

[1] Les injustices économiques aggravent d'autres formes d'injustice sociale : il est par exemple plus difficile de résister au harcèlement sexuel au travail dans une société précaire où l'emploi est rare.

A condition de penser que les rapports proprement économiques sont en réalité une forme parmi d'autres de rapports sociaux (ce que ne permettent pas toutes les épistémologies économiques), l'on comprend aisément que c'est bien ultimement une compétition statutaire qui s'y joue, ou, pour le dire en termes spinozistes, un affrontement de puissances, et non pas uniquement une question matérielle d'accès à des biens : dès lors, autoriser un très haut niveau d'inégalités (elles sont d'ailleurs potentiellement infinies) dans ce champ social particulier qu'est le champ économique brise tout horizon d'égalité de statut en général. L'économie n'est pas un à-côté du social : c'est une de ses dimensions constitutives, et non des moindres, de sorte que les conditions qui structurent les rapports économiques ont des effets sur la manière de penser l'ensemble des rapports sociaux. L'augmentation de la compétition économique oblige par exemple chacun à entrer pleinement dans la compétition scolaire qui se fait de plus en plus rude, puis dans la compétition immobilière, etc., d'autant plus que la logique proprement économique se diffuse progressivement dans le reste de la société – des auteurs néolibéraux comme Gary Becker invitant même à penser tous les rapports sociaux sur le modèle des rapports économiques. Dans *La dissociété*[1], l'économiste Jacques Généreux n'hésite pas à parler de « mutation anthropologique » à l'œuvre dans le néolibéralisme, idéologie dont la mise en œuvre tend à créer une « dissociété » plutôt qu'une société, c'est-à-dire un agrégat d'individus dissociés et dressés les uns contre les autres dans tous les aspects de leur vie.

Comme le montre Barbara Stiegler[2], un certain type de darwinisme social post-spencérien est du reste à la racine de la pensée néolibérale, qui, de Walter Lippmann à aujourd'hui, valorise la pression concurrentielle permanente comme moyen de contraindre chacun à « évoluer » et à « s'adapter » sans cesse à un « environnement » en « mutation » permanente – mais irrémédiablement structuré par le capitalisme mondialisé. Dans les années 1930, Walter Lippmann ne promeut pas le capitalisme sauvage du XIXe siècle ni la doctrine d'Herbert Spencer[3] : il prône une compétition juste, loyale et non faussée car régulé par le droit. Toutefois celle-ci ne doit pas éliminer les fortes inégalités, mais au contraire les légitimer par la suppression des rentes et la soumission permanente des hiérarchies en vigueur à une nouvelle compétition

[1] Jacques Généreux, *La dissociété*, Paris, Points, 2011 (2006).
[2] Barbara Stiegler, *«Il faut s'adapter». Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.
[3] Qui est du reste plus complexe que le darwinisme social de William Graham Sumner, car elle rejette la compétition brutale et n'exclut pas la coopération sociale.

garantissant l'égalité des chances. La pression concurrentielle portée par un tel programme, mais déjà amorcée selon nous par le capitalisme dès le XIXe siècle, peut légitimement être qualifiée (comme le fait Jacques Généreux) de véritable rupture anthropologique : le régime capitaliste introduit en effet dans l'Histoire humaine ce fait nouveau d'une flexibilité de statut qui, conjuguée à un formidable niveau d'inégalités, produit une pression concurrentielle et une angoisse sans précédent sur les individus (à en croire Richard Wilkinson et Kate Pickett). En effet, dans l'essentiel de l'Histoire de notre espèce (c'est-à-dire durant la Préhistoire), les sociétés humaines ont été bien plus égalitaires que celles d'aujourd'hui. Même au cours de l'Histoire proprement dite, c'est-à-dire après l'apparition d'institutions porteuses d'inégalités statutaires sans précédents (l'État monarchique[1], l'aristocratie, le clergé, l'armée, etc.), les statuts des individus sont pour l'essentiel fixes (et souvent héréditaires), ce qui réduit par définition le niveau de compétition sociale.

Le capitalisme naissant a fait voler en éclat ces statuts et toute la société d'ordre de l'Ancien Régime et mis au centre du jeu social les positions économiques bien plus mouvantes et marquées par des inégalités sans limite, déchaînant les forces agonistiques qui (dé)structurent aujourd'hui nos sociétés. Notons tout de même qu'en France, sont comparativement plus préservés de l'angoisse de la compétition généralisée tous ceux qui bénéficient de la sécurité de l'emploi grâce au statut de la fonction publique (aujourd'hui remis en cause) ou d'anciennes entreprises d'État (ou même des restes de protection sociales attachés au statut de salarié du privé en CDI). On aura d'ailleurs à revenir dans la suite de notre recherche sur deux manières alternatives d'atténuer la pression concurrentielle du marché : par la réduction des inégalités ou par l'extension de la logique de statut. L'important à ce stade du raisonnement est de bien comprendre que le capitalisme est porteur, par sa dynamique inégalitaire sans limite, d'une logique agonistique exacerbée.

Dans l'histoire humaine, les inégalités économiques ont sans doute été un facteur majeur, si ce n'est le principal (avec la guerre), de rivalités délétères, la violence de la compétition allant très tôt (en Grèce antique, et même auparavant en Mésopotamie antique) jusqu'à l'esclavage pour dette, donc la rupture complète de l'égalité de statut

[1] En Mésopotamie antique, jusque vers 2500 avant notre ère, l'ensemble de la cour est sacrifiée à la mort du roi, ce qui marque assez bien l'inégalité de statut et la violence de la domination sociale. Voir Jean Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison, les dieux,* Paris Gallimard, 1987, p. 263 et 507.

(sans parler du péonage, de la mise en gage, de la prostitution, etc.[1]). La sphère de la valeur marchande porte en elle depuis des millénaires la possibilité du passage du statut d'homme libre, sujet de droits, à celui d'esclave, privé de droits au point de devenir objet de droits. Cependant, ces mécanismes ont pu être régulés par la persistance d'autres logiques sociales (notamment religieuses) : effacement rituel des dettes, interdiction de l'usure, fin de l'esclavage, etc. L'exemple du marchand médiéval italien Francesco di Marco Datini (1335-1410) est à cet égard éloquent : ce négociant de Prato dépourvu héritier, qui inscrivait la devise « Au nom de Dieu et du profit » sur tous ses livres de compte, a légué tous ses biens à une fondation pour les pauvres (qui existe toujours) afin de s'assurer une place au Paradis en dépit de la fortune qu'il avait su constituer (par lui-même pour l'essentiel) au cours de sa vie[2].

Si la pratique des fondations est toujours présente dans le capitalisme contemporain (notamment américain), elle semble procéder aujourd'hui d'une logique de légitimation sociale plus que de culpabilité religieuse : quoique de plus en plus contestée, l'explosion des inégalités économiques ne rencontre à ce jour aucune limitation extrinsèque, car tous les principes de modération d'ordre extra-économique (moraux, religieux, nationaux, etc.) ont été historiquement dissouts, au point que la plupart des critiques du système peinent à légitimer leur revendication d'une réduction des inégalités – alors même que le niveau qu'elles atteignent corrode tout le lien social. Selon Richard Wilkinson et Kate Pickett, les inégalités nuisent aux plus démunis (ce qui est contraire au troisième principe rawlsien), mais aussi à la quasi-totalité de la société : si l'on excepte les 5% de la population qui perçoivent les plus hauts revenus et peuvent ainsi échapper aux effets mortifères de la pression concurrentielle qui frappe tous les autres, les 95% restant se portent tous mieux quand les inégalités sont plus réduites. Mais peut-on montrer *empiriquement* que la dynamique inégalitaire, déductible du concept même de capital, est bel et bien inscrite au cœur-même de notre régime économique ? Quels enseignements pouvons-nous tirer des travaux de Thomas Piketty sur l'évolution des inégalités en régime

[1] Voir David Graeber, *Dette. 5 000 ans d'histoire*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2013 (2011), note a p. 100-101.

[2] Vincent Challet, « Genèse médiévale du capitalisme », conférence à l'Agora des Savoirs, 11e édition, Cycle 2, mercredi 5 février 2020 à 20h, au Centre Rabelais de Montpellier. La pratique de cette époque, qui précède de peu la Renaissance italienne, mais reste marquée par une forte religiosité et par l'interdiction de l'usure par l'Eglise, voulait en outre que les débiteurs des marchands puissent prélever sur leur héritage les sommes que ceux-ci s'étaient appropriés par l'usure, et que les institutions de bienfaisance reçoivent une part (participant aux profits, mais non aux pertes) dans les sociétés montées par les marchands.

capitaliste ? Et surtout : que donne l'application du critère de différence à ces données statistiques proprement économiques ?

Conclusion

L'application des principes de justice rawlsiens remet profondément en cause le régime capitaliste. Ce dernier transgresse en effet le principe d'égales libertés de base en minant le sentiment démocratique voire en faussant le jeu électoral en faveur du capital. Il ignore entièrement le principe de juste égalité des chances, notamment en autorisant des disparités spectaculaires en matière d'héritage. Enfin, il laisse prospérer des inégalités économiques croissantes qui semblent déliter le lien social lui-même. Toutefois, l'application rigoureuse du principe de différence demande un travail plus développé sur les données statistiques disponibles : tel sera l'objet de notre prochain chapitre.

Chapitre 3 – La dynamique inégalitaire du capitalisme et le principe de différence

Chacun sent intuitivement qu'il y a quelque chose d'injuste dans la dynamique inégalitaire du capitalisme, qui se fait toujours plus spectaculaire d'année en année, et cette thématique nourrit de nombreux travaux de recherche qui rencontrent l'indignation de plus en plus partagée du grand public, mais le travail du philosophes est de dépasser cette intuition pour tenter de démontrer objectivement que les inégalités produites par le capitalisme sont injustes – du moins est-ce un objectif pertinent pour un philosophe convaincu que l'on peut construire l'objectivité des jugements normatifs en matière de justice sociale. Comme nous l'avons vue, c'est par les procédures d'universalisation de la raison que l'on parvient à construire des principes de justice universellement valides, mais dès lors qu'il est question de les appliquer à la réalité sociale afin de juger notre régime économique, la seule réflexion logique ne suffit plus : il nous faut procéder à partir de données empiriques et non des seuls concepts. Conformément à notre épistémologie criticiste, qui exige de philosopher *ex datis*, il convient donc de produire une analyse objective *a posteriori* – et non pas dogmatique *a priori* comme le sont les prédictions de Marx. Nous recourrons donc dans ce chapitre aux données des sciences sociales sur la question, aujourd'hui très rigoureusement documentée, des inégalités, pour les confronter au troisième principe de justice rawlsien. Toutefois, appliquer en toute rigueur le principe de différence aux données dont nous disposons sur les inégalités contemporaines n'a rien d'évident, contrairement aux apparences, et requiert au préalable la résolution d'un certain nombre de questions méthodologiques complexes.

Il existe en effet différentes interprétations possibles du principe de différence, plus ou moins rigoureuses, mais dont la plus pertinente (c'est-à-dire à la fois la plus rigoureuse et la plus exigeante, pour ne pas dire radicale) s'avère en pratique impossible à appliquer – de l'aveu même de son auteur –, ce qui pose bien sûr question : à quoi sert un principe que l'on ne peut pas appliquer ? Le problème auquel nous faisons face est d'autant plus vif que le principe de différence nous apparait comme celui des trois critères rawlsiens qui est le plus manifestement violé par le capitalisme, et sans doute le seul des

trois dont la satisfaction ne saurait passer par de simples réformes périphériques[1], mais toucherait nécessairement au cœur même du régime capitaliste, mettant en question sa dynamique inégalitaire intrinsèque (puisque, contrairement au principe de juste égalité des chances, le troisième critère rawlsien porte non pas sur la nature, héréditaire ou non, des inégalités, mais sur leur ampleur). Cependant, comme on le verra, la première formulation qu'en propose Rawls ne se prête à aucun usage pratique rigoureux. Faut-il dès lors renoncer à cette version pourtant justement exigeante du principe de différence ? Nous nous y refuserons et tenterons plutôt d'apporter une solution inédite pour l'appliquer concrètement : une reformulation dont la portée demeure plus modeste, mais n'en est pas moins suffisante pour l'objectif que nous nous donnons (à savoir : évaluer le capitalisme), et, surtout, n'en altère en rien la radicalité.

Outre l'intérêt théorique propre que revêtent ces questions d'interprétation pratique du principe de différence, ne perdons pas de vue, dans les développements que nous devons consacrer à leur élucidation, que l'enjeu sous-jacent est très concret : il s'agit de savoir comment l'on peut appliquer ce principe aux données contemporaines pour juger le capitalisme. C'est d'ailleurs ce que nous ferons à la fin de ce chapitre, à partir des statistiques de Thomas Piketty. Toutefois, ces données empiriques portent sur des variables monétaires (revenu, patrimoine) : est-il bien légitime d'appliquer le critère de différence à une mesure purement monétaire des inégalités ? C'est par cette question que nous commencerons notre questionnement méthodologique.

I. Appliquer le principe de différence : un défi méthodologique

A. Restriction du distribuendum à la richesse monétaire

Pour appliquer véritablement le principe de différence rawlsien aux données dont nous disposons sur les inégalités générées par le régime économique de nos sociétés capitalistes, il convient d'abord de lever une ambiguïté : sur quelle base mesurons-nous ces inégalités ? De quelles inégalités s'agit-il ? *Inequality of what ?* C'est la question bien

[1] Comme nous l'avons dit au chapitre précédent, une réforme de la propriété des médias et du financement des campagnes électorales suffirait peut-être à répondre aux principaux manquements du régime capitaliste au principe d'égales libertés de base, tandis qu'une forte taxation de l'héritage et un enseignement gratuit de qualité pourraient permettre de respecter celui de juste égalité des chances.

connue du *distribuendum* : à quel objet s'applique la justice distributive que conçoit Rawls ?

La réponse de l'auteur est claire : il s'agit des « biens premiers (*primary goods*), c'est-à-dire ces biens que tout homme rationnel est supposé désirer » et qui sont « utiles, quel que soit notre projet de vie rationnel » (*TJ*, p. 93). On distingue les biens sociaux premiers que sont « les droits, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse » ainsi que « le respect de soi-même », des biens naturels premiers « comme la santé et la vigueur, l'intelligence et l'imagination ». Si les premiers sont répartis par la structure de base de la société, tel n'est pas le cas des seconds : « bien que leur possession soit influencée par la structure de base, ils ne sont pas aussi directement sous son contrôle » (*ibid.*). Rawls nous invite ensuite (p. 93-94) à imaginer une « organisation initiale hypothétique où tous les biens premiers sociaux soient répartis de manière égale : chacun a des droits et des devoirs semblables, et les revenus et la richesse sont partagés sans inégalités. Cette situation fournit un point de repère pour évaluer les améliorations. » Il est donc manifeste que la justice sociale ne concerne que ce qui procède de la structure de base de la société, soit essentiellement les biens premiers sociaux que nous avons listés. A partir de « la situation initiale d'égalité qui est prise comme point de repère » (p. 96), les inégalités de répartition de ce *distribuendum* doivent impérativement bénéficier à tous (p.93) :

> « Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun. L'injustice est alors simplement constituée par les inégalités qui ne bénéficient pas à tous. »

Rawls propose d'autres présentations, plus étoffées, des biens premiers[1], pour en discuter plus en détail la justification, et l'on sait que la question du *distribuendum* a

[1] Ainsi dans John Rawls, « Unité sociale et biens premiers », *Raisons politiques*, vol. 33, n° 1, 2009, p. 9 à 43 : « Les biens premiers peuvent être classés sous les cinq rubriques suivantes : (a) Premièrement, les libertés de base telles qu'on pourrait en dresser une liste, par exemple : la liberté de pensée et la liberté de conscience, la liberté d'association, la liberté (*freedom*) telle qu'elle est définie par la liberté (*liberty*) et l'intégrité de la personne ainsi que par la notion d'État de droit, et finalement les libertés politiques ; (b) Deuxièmement, la liberté de circulation et le libre choix de son occupation dans un contexte offrant des possibilités variées ; (c) Troisièmement, les pouvoirs et les prérogatives afférant aux fonctions et positions de responsabilité, particulièrement dans les principales institutions politiques et économiques ; (d) Quatrièmement, les revenus et la richesse ; (e) Enfin, les bases sociales du respect de soi. »

nourri de nombreux débats entre philosophes et économistes proposant diverses alternatives (les capabilités chez Amartya Sen ou Martha Nussbaum[1], les ressources chez Ronald Dworkin, la liberté réelle chez Philippe Van Parijs[2], l'autonomie chez Marc Fleurbaey[3], le bien-être conçu de manière libérale chez Alain Renaut[4], etc.). Pour intéressants et justifiés qu'ont été ces débats, ils ne doivent pas, selon nous, occulter l'importance primordiale des inégalités proprement monétaires. Celles-ci jouent en effet un rôle essentiel, comme on l'a suffisamment montré, dans la violation de chacun des trois principes de justice. Sans nier la nécessité d'explorer d'autres dimensions des inégalités sociales, nous faisons le choix de restreindre notre étude aux questions proprement économiques qui sont l'objet de notre recherche. Ne nous intéressant en effet dans ce travail qu'à la question du meilleur régime économique (qui n'est qu'une des questions relevant d'une théorie de la justice sociale), nous nous en tiendrons à l'examen des inégalités économiques, c'est à dire les inégalités monétaires (sur les flux et les stocks de monnaie détenus) ou relatives aux biens privés susceptibles d'être évalués à leur valeur monétaire parce qu'ils peuvent être vendus (immobilier, véhicules, actifs financiers, œuvres d'art, bijoux, etc.). Un tel indicateur, pour focalisé qu'il soit, n'en a pas moins l'avantage de saisir une part essentielle de la position sociale et des attentes des citoyens dont nous devons garantir la justice, puisque la richesse monétaire est un moyen de se procurer un très grand nombre de biens essentiels (logement, vêtements, nourriture, santé, éducation, information, mobilité, culture, etc.) et, comme nous l'avons vu, de positions de pouvoir ou de prestige. L'argent est un bien premier qui en recouvre beaucoup d'autres.

De plus, un tel indicateur présente le grand avantage pratique de nous dispenser de construire des indicateurs et de recueillir des données fiables qui manquent trop souvent pour mesurer les inégalités extra-monétaires, car la mesure des inégalités monétaires de revenu et de patrimoine est bien plus directe, objective, et mieux documentée que celle d'indicateurs synthétiques plus exigeants, plus fins ou au contraire

---

[1] Martha Nussbaum, *Femmes et développement humain : L'approche des capabilités*, Paris, Éditions des femmes, 2008 (2000), ou *Capabilités : Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Flammarion Climats, 2012 (2011).
[2] Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All* : *What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
[3] Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ?*, *op. cit.*
[4] Alain Renaut, *Un monde juste est-il possible ?*, *op. cit*. Voir aussi la discussion des reproches que Sen adresse aux biens premiers rawlsiens dans la deuxième section de l'ouvrage (deuxième partie, chapitre 2).

plus englobants, mais aussi plus discutables tant dans leur construction que dans leur mesure. D'autant plus que les alternatives théoriques proposées ne sont presque jamais assorties en pratique de la construction concrète de tels indicateurs et relevés empiriques, et quand un substitut proche existe, il est d'ordinaire calculé à l'échelle d'un pays entier et non des individus et catégories sociales dont il s'agit de mesurer les inégalités internes à une société[1]. Une large base de données statistiques, sans cesse nourrie par les travaux de nombreux auteurs[2], s'offre en revanche à nous pour étudier les inégalités de revenu et de patrimoine dans les pays développés : c'est sur ces données empiriques que nous fonderons notre application du principe de différence.

La question qu'il nous faut traiter, en confrontant les données empiriques des sciences sociales aux principes abstraits issus de la théorie procédurale pure de la justice sociale, est la suivante : les inégalités de revenus et de patrimoines mesurées en régime capitaliste dans les économies développées profitent-elles à tous les citoyens, y compris en particulier aux plus démunis, par rapport à une hypothétique situation d'égalité parfaite dans la répartition des flux et des stocks de richesses, évalués selon l'étalon monétaire ?

Bien sûr, les autres dimensions de la justice sociale interfèrent immanquablement avec l'évaluation strictement monétaire de la richesse : le niveau d'inégalités de revenu ou de patrimoine n'a pas la même signification selon que l'éducation et la santé sont gratuites ou non, que l'accès au logement social et à la mobilité est règlementé ou subventionné ou non, etc. Mais ceci importe peu si l'on focalise l'attention sur les hauts revenus et patrimoines : l'accès gratuit à l'école ou à la santé n'a quasiment aucun poids dans la richesse d'un multimilliardaire. Or c'est bien sur eux que doit se centrer l'analyse dans une optique rawlsienne (et comme l'a par ailleurs compris Thomas Piketty dans son analyse descriptive des inégalités) : c'est la formidable augmentation des leurs revenus et patrimoines qui doit être justifiée par le fait qu'elle profite à tous, or comme l'accès aux services publics ne pèse quasiment rien dans leur fortune, on peut se contenter d'estimer celle-ci de manière uniquement monétaire.

[1] Pensons à l'Indice de Développement Humain, qui peut s'interpréter comme une mesure des capabilités : les relevés d'IDH à l'échelle des pays, facilement disponibles, permettent de comparer ces pays entre eux, mais pas les catégories sociales en leur sein.

[2] Comme Thomas Piketty, Emmanuel Saez, Anthony Atkinson, Lucas Chancel, Camille Landais, Gabriel Zucman, etc., auteurs qui, après les premières recherches de Simon Kuznets et Anthony Atkinson, se sont intéressés aux inégalités.

On pourrait cependant inverser la logique, en focalisant l'analyse sur les plus démunis en se demandant si l'existence de grandes fortunes favorise le niveau de vie des plus pauvres, pour lesquels l'accès aux services publics est, cette fois, décisive : est-ce que la fortune monétaire des plus avantagés se justifie par le fait qu'elle contribue à financer la gratuité de la sécurité sociale ou de l'école publique pour tous, y compris en particulier pour les plus démunis ? La réponse est de toute façon négative : l'augmentation des inégalités proprement économiques se nourrit notamment des baisses d'impôts sur les hauts revenus et patrimoines et de l'évasion fiscale massive, donc de l'assèchement du financement des services publics, tout en permettant aux plus avantagés de contourner ces services défaillants puisqu'ils ont les moyens de s'offrir des services privés de meilleure qualité : école privés et cours particuliers pour leurs enfants, cliniques privées, société de sécurité privées, ou même pompiers privés – qui ne s'occupent que la protection de leurs clients, laissant brûler celle du voisin pendant que les pompiers du service public s'épuisent à côté d'eux, comme on l'a vu aux Etats-Unis pendant les incendies de l'automne 2019 en Californie[1]. Ainsi, l'augmentation spectaculaire des inégalités monétaires que nous connaissons pousse les plus riches à faire sécession avec le reste de la société sur la question des services publics, plutôt qu'à prendre part à la coopération sociale au profit de tous. C'est donc sans risque que l'on peut se contenter de mesurer les inégalités économiques d'un point de vue strictement monétaire. D'autant plus que les études prouvent que les inégalités de revenus déterminent largement un grand nombre de paramètres non-monétaires que l'on pourrait prendre comme indicateurs du niveau de développement humain, de la qualité du lien social, du niveau de bien-être ou d'accès aux biens premiers dans une société : c'est ce que nous avions vu à travers les travaux de Richard Wilkinson et Kate Pickett.

Cela étant posé, il nous reste à comprendre comment appliquer en toute rigueur le principe de différence aux inégalités économiques – ce qui n'a en réalité rien d'évident, ainsi que nous l'avons annoncé.

[1] Ethan Varian, « While California Fires Rage, the Rich Hire Private Firefighters », *The New York Times*, 26 octobre 2019, https://www.nytimes.com/2019/10/26/style/private-firefighters-california.html, consulté le 12/03/2020.

B. La radicalité trop souvent inaperçue du critère de différence

Le critère de différence prévoit que les inégalités consenties doivent améliorer le sort des plus démunis. Il s'agit, contrairement aux deux autres principes, d'un raisonnement par comparaison : autant on peut constater directement que la liberté et l'égalité des chances sont respectées ou non, simplement en se référant à leur définition, autant on ne peut pas savoir si les inégalités améliorent le sort des plus démunis sans point de comparaison. Celui-ci peut être trouvé de deux façons : par un raisonnement de statique comparative (qui compare synchroniquement deux régimes : le sort des plus démunis doit être meilleur que dans un régime plus égalitaire) ou par un raisonnement en dynamique (qui compare deux états successifs d'un même régime : le sort des plus démunis doit s'améliorer par rapport au passé). On peut aussi bien sûr mêler les deux approches en dynamique comparative, par une comparaison diachronique des deux régimes : un régime inégalitaire doit alors réserver un meilleur sort aux plus démunis sur leur vie entière qu'un régime plus égalitaire ; mais on peut surtout procéder tout autrement, en comparant le régime actuel à une hypothétique situation d'égalité parfaite, comme y invite Rawls.

1. Comparer à une hypothétique situation d'égalité parfaite

Pour commencer, on néglige trop souvent le fait que, chez Rawls, le critère de différence est un critère de comparaison *par rapport à une hypothétique situation d'égalité parfaite*. L'auteur est très clair sur ce point au chapitre 1, §11 :

> « Les revenus et la richesse sont partagés sans inégalités. Cette situation fournit un point de repère pour évaluer les améliorations. Si certaines inégalités de richesse et des différences d'autorité amélioraient la situation de chacun par rapport à cette situation hypothétique de départ, alors elles s'accorderaient avec la conception générale de la justice »[1].

Une société est bien ordonnée si « tous peuvent trouver des avantages par rapport à la situation initiale d'égalité qui est prise comme point de repère. »[2] Le point de départ de Rawls est bien l'idéal d'équité, c'est-à-dire la reconnaissance mutuelle par les citoyens de leur égalité de statut. La question est donc de savoir s'il est possible de s'écarter un

[1] J. Rawls, *op. cit*. p.94.
[2] *Ibid*, p.96.

tant soit peu de l'égalité parfaite sans que cela ne brise l'équité originelle. Ce qui pose question et demande à être justifié chez Rawls n'est donc pas la comparaison à l'égalité parfaite, qui est justement son point de départ, mais au contraire la possibilité de justifier des inégalités – par le fait qu'elles profitent à tous, en particulier aux plus démunis, *par rapport à l'égalité parfaite*. Sans un tel principe, il serait impossible de justifier les inégalités sans contrevenir à l'équité.

Or on sous-estime trop souvent la portée radicale du principe de différence ainsi formulé, car on l'énonce généralement en omettant le point de référence, de la manière suivante : « les inégalités doivent améliorer le sort de chacun, en particulier des plus démunis », c'est-à-dire en faisant l'ellipse d'un élément crucial : « par rapport à une hypothétique situation d'égalité parfaite ». Or c'est dans cette ellipse, qu'il faut bien combler si l'on veut donner un contenu au principe de différence, que se cache une formidable source d'erreurs d'interprétation.

2. Comparer les régimes entre eux

En effet, une erreur courante consiste à croire que les inégalités sont tolérables dès lors qu'elles améliorent le sort des plus démunis… par rapport à un autre régime. Ce qui permet de justifier à peu de frais une société très inégalitaire en se contentant de le comparer à un régime pire encore. C'est d'ailleurs là une figure classique du discours politique : « le niveau des inégalités [ou telle mesure qui va l'augmenter] n'a rien d'excessif en France : il est bien plus élevé aux Etats-Unis ! ». Loin de s'inscrire dans une telle démarche purement comparative, Rawls propose de juger chaque société *dans l'absolu*, ce qui est bien sûr plus radical.

Pourtant, la lecture du troisième principe de justice comme critère de comparaison est souvent privilégiée par les commentateurs. Ainsi, Jean-Fabien Spitz nous dit que les plus démunis doivent pouvoir se dire que « dans *tout système alternatif* de répartition, leur sort serait encore moins enviable »[1], ce qui sous-entend un usage du principe de différence permettant de classer tous les régimes entre eux pour savoir lequel est le plus enviable. Amartya Sen semble avoir la même interprétation, puisqu'il concède une dimension comparatiste à l'approche rawlsienne, en précisant : « la formulation que donne Rawls du principe de différence […] nous fournit une base suffisante pour classer

[1] Jean-Fabien Spitz, « John Rawls et la question de la justice sociale », *Études*, tome 414, n° 1, 2011, p. 55 à 65 (nous soulignons).

d'autres options en fonction des avantages que chacune apporte aux plus défavorisés. »[1] Cela n'a pourtant rien d'évident puisque le principe de différence n'est pas originellement conçu pour comparer deux régimes entre eux, mais chaque régime à une hypothétique situation d'égalité parfaite.

On peut bien sûr comparer différents régimes d'accumulation structurés par des modes de régulation distincts selon les époques (par exemple le modèle néolibéral des quatre dernières décennies et le mode de régulation fordiste des Trente Glorieuses) ou selon les pays (par exemple le capitalisme américain par rapport au modèle français ou suédois). Cela permet d'en écarter certains, dont les inégalités sont inutilement élevées par rapport aux autres[2], mais cette démarche rencontre deux limites. Premièrement, cette version du principe ne permet de juger que les formes institutionnelles du capitalisme et non le régime lui-même, faute de point de comparaison extérieur : le capitalisme apparait en effet comme le seul régime économique en vigueur à notre époque, si l'on excepte les modes de vie traditionnels ou alternatifs persistant dans ses marges, et, surtout, les quelques résidus du bloc soviétique, en Corée du Nord ou à Cuba, qu'il n'y aurait aucun sens à comparer au capitalisme selon le principe de différence, puisqu'ils ne respectent pas le principe de liberté et de juste égalité des chances qui priment dans l'ordre lexicographique[3] – sans du reste parvenir de manière flagrante à améliorer le sort des plus démunis par rapport à celui des classes les plus populaires du monde capitaliste.

Deuxièmement, elle demeure purement comparatiste et ne permet pas de déterminer si un régime est absolument injuste ou non, faute de comparaison possible à l'égalité parfaite, alors que tel est bien l'enjeu principal. Cela pose en réalité la question de savoir si le principe de différence est un critère « qualifiant » ou « sélectionnant ». Par ces termes, nous entendons nous demander s'il permet seulement d'opérer une *qualification* (ou disqualification) dans l'absolu des différents régimes économiques, selon que les inégalités y profitent ou non aux plus démunis par rapport à *une hypothétique situation d'égalité parfaite* (ce qui correspond à la formulation initiale du

[1] Amartya Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010, p. 132.
[2] Au sens où des inégalités plus faibles profiteraient tout autant aux plus démunis, voire amélioreraient leur sort (ce qui révèlerait une injustice plus grave encore).
[3] Nous avons bien sûr montré que le capitalisme viole lui aussi les deux premiers principes de justice, mais de manière cependant moins évidente et moins irrémédiable qu'en régime soviétique – du moins dans les démocraties qui, malgré leurs dérives ploutocratiques et autoritaires, respectent d'avantage les libertés de base et l'ouverture des postes que ne le fait, par exemple, la Chine capitaliste.

principe), ou s'il permet aussi d'opérer une *sélection* entre plusieurs régimes économiques, selon que les inégalités y profitent ou non aux plus démunis dans tel régime *par rapport à tel autre*.

Cette seconde option est cependant insuffisante car l'on risque de comparer deux régimes injustes entre eux. Sauf à se contenter de vouloir sélectionner le régime le moins injuste, une démarche de sélection n'a de sens qu'en comparant deux régimes *déjà qualifiés dans l'absolu*. C'est d'ailleurs ce qui ressort de la lecture de Rawls : si l'auteur admet les deux usages du principe, puisqu'il distingue des degrés de perfection différents parmi des régimes justes, il maintient que la question essentielle est de savoir si ces régimes sont justes ou injustes dans l'absolu. La lecture purement comparatiste du principe de différence n'est donc pas conforme à la pensée de Rawls : il ne suffit pas que la France soit moins inégalitaire que les Etats-Unis pour en faire un régime juste, par exemple. L'usage qualifiant du principe de différence reste donc premier, même si le passage à une logique de sélection (ou le passage du comparatif au superlatif), permet d'étendre la portée du principe de différence, c'est-à-dire non seulement de déterminer si un régime est juste ou non, mais encore de déterminer quel est le meilleur régime.

3. Comparer le sort des plus démunis dans le temps

Une autre erreur d'interprétation du principe de différence, sans doute encore plus fréquente que la précédente, consiste à considérer que les inégalités sont acceptables si elles améliorent le sort des plus démunis… au fil du temps – soit par rapport à leur propre situation effective antérieure, et non par rapport à une hypothétique situation d'égalité parfaite telle que permet de la concevoir la position originelle. Là encore, cette position trouve un équivalent politique approximatif dans les discours attendant le retour de la croissance avant de procéder à davantage de redistribution.

Des auteurs de premier plan comme John Maynard Keynes semblent d'ailleurs défendre une position analogue. Au chapitre 5 de la *Théorie de la justice* (§46), Rawls cite l'économiste britannique pour évoquer cette interprétation dynamique du principe de différence[1] :

> « Keynes remarque, par exemple, que l'énorme accumulation de capital avant la Première Guerre mondiale n'aurait jamais pu exister dans une société où la

[1] J. Rawls, *op. cit.*, p.338.

richesse eût été répartie de manière égale.[1] […] C'était précisément l'inégalité dans la répartition de la richesse qui rendit possible l'accumulation rapide du capital et l'amélioration plus ou moins durable du niveau de vie de tous. C'est ce fait qui, du point de vue de Keynes, fournit la justification principale du système capitaliste. »

Dès lors, il peut sembler qu'une société est bien ordonnée si le sort des plus pauvres s'y améliore au cours du temps. Cependant, ce n'est pas l'usage que Rawls retient du principe de différence, ni même celui qu'il attribue à Keynes :

> « La justification de Keynes, que ses présupposés soient fondés ou non, ne vaut qu'en tant qu'elle concerne l'amélioration de la situation de la classe ouvrière ; si difficile que paraissaient être les conditions de vie des plus défavorisés. *Dans un autre système*, la condition ouvrière aurait été encore pire » (nous soulignons).

En réalité, c'est la première interprétation du principe de différence qui est la bonne : le principe de différence ne justifie des inégalités qu'en comparant le sort des individus dans le régime qu'il s'agit de juger à ce qu'il serait dans *tout autre régime*, y compris par conséquent, si l'on suit une interprétation rawlsienne, dans un régime hypothétique d'égalité parfaite. Ni Keynes, ni Rawls ne disent que l'amélioration du sort des plus démunis au fil du temps suffit à justifier le capitalisme.

En effet, se contenter de comparer le sort des plus démunis dans le temps est hautement problématique : il suffirait qu'un SDF reçoive tous les dix ans un euro de plus que lors de la décennie précédente pour justifier l'existence de milliardaires. Rawls est bien plus radical : la fortune du milliardaire n'est justifiable sous voile d'ignorance, c'est-à-dire justifiable aux yeux de tous, que si le SDF bénéficie pleinement de la coopération sociale qui permet cette fortune, donc si elle améliore son sort par rapport à une hypothétique situation d'égalité parfaite (dans laquelle n'existerait d'ailleurs

[1] J.M. Keynes, *The economic consequences of the peace*, Londres, Macmillan, 1919, p.18-22. Cette idée est discutable. Certes, il faut concentrer du capital pour permettre la production industrielle, mais une telle concentration passe par des institutions spécifiques (les entreprises) dont rien n'oblige qu'elles soient détenues et dirigées par un petit nombre de personne qui s'en approprient ainsi l'accumulation du capital, comme nous le verrons dans la prochaine partie de la thèse. Rien ne prouve *a priori* qu'un régime de socialisme libéral – que Rawls définit par des entreprises publiques ou autogérées plutôt que détenues par des actionnaires privés, on y reviendra – ne connaîtrait pas une croissance économique aussi forte (voire plus forte) que le capitalisme. Rien ne permet d'en être certain (faute de données empiriques) ; ce qui est connu de manière certaine, *a posteriori*, grâce aux travaux de T. Piketty, c'est que le régime capitaliste a historiquement créé une croissance faible (en moyenne) reposant sur l'augmentation permanente des inégalités à cause d'un fort rendement du capital, comme on va le voir.

probablement ni milliardaire ni SDF !). On saisit alors immédiatement le potentiel subversif pour nos sociétés capitalistes contemporaines, y compris parmi les pays les plus riches et les plus « développés », d'une telle conception de la justice sociale, qui ne saurait être confondue avec les aménagements à la marge d'une social-démocratie timide.

Une part de raisonnement dynamique doit cependant être prise en compte, ainsi que Rawls le fait d'ailleurs plus loin en étudiant le juste taux d'épargne (comme on le verra ci-dessous). En effet, un régime économique qui laisserait sa classe ouvrière dans la misère de générations en générations serait bien sûr moins juste que celui qui garantirait un niveau de vie meilleur dès la deuxième génération : l'évolution de la situation dans le temps doit donc être prise en compte. Toutefois, Rawls est encore plus exigeant, estimant qu'aucune génération ne saurait être sacrifiée : conformément à la logique de la position originelle, qui fait abstraction des différences concrètes entre les citoyens, le principe de différence relève aussi d'un usage en termes de justice *intergénérationnelle*. L'optique sacrificielle, qui accepte que des inégalités ne profitent pas aux plus pauvres d'une génération dès lors qu'elles améliorent le sort des générations futures, est donc fermement rejetée, conformément aux réflexions de Rawls sur le juste taux d'épargne. Chaque génération doit avoir sa part de l'amélioration continue du niveau de vie.

La prise en compte de la question temporelle (c'est-à-dire de l'évolution diachronique du sort des plus démunis) a également le mérite de nous forcer à réfléchir à l'amélioration du sort des plus démunis à long terme plutôt qu'à court terme : il ne suffit bien sûr pas d'améliorer ponctuellement le sort des plus pauvres par une redistribution massive instantanée sans se soucier des effets ultérieurs d'une telle réforme. Au fil du temps, le sort des plus démunis peut varier considérablement, et la comparaison entre un régime égalitaire et un régime inégalitaire peut finalement tourner à l'avantage du deuxième. C'est donc bien le niveau de vie *au cours d'une vie entière* qu'il s'agit de considérer. Cependant, même si l'on intègre ce point, ainsi que l'exigence humaniste d'améliorer le sort de chaque génération sans en sacrifier une seule, la réduction du principe de différence à l'idée que le sort des plus démunis doit s'améliorer au cours du temps demeure une interprétation erronée.

En effet, raisonner uniquement de manière dynamique demeure drastiquement insuffisant. Il ne suffit pas que le sort des pauvres s'améliore au cours de leur vie : ce n'est ni suffisant, ni même véritablement nécessaire, car ce qui compte pour que les

inégalités soient consenties sous voile d'ignorance, c'est uniquement qu'au total, sur toute une vie, le sort des plus démunis ait été meilleur dans un régime inégalitaire *que dans un régime égalitaire*. Il s'agit bien ultimement de juger un régime économique en se référant à une hypothétique situation d'égalité parfaite. A moins d'envisager une piste encore plus exigeante, consistant à combiner les différentes versions du principe de différence : maximiser le sort des moins avantagés reviendrait alors à l'améliorer *par rapport aux autres régimes* et *au fil du temps*, mais aussi *par rapport à l'égalité parfaite*. Il ne s'agirait dès lors plus seulement de dire que le sort des moins avantagés doit être meilleur que dans d'autres situations (passées, étrangères ou hypothétiques), mais qu'il doit être meilleur que dans *toutes les autres situations envisageables*, y compris, par conséquent, que dans une hypothétique situation d'égalité parfaite. Cela rendrait le principe de différence encore plus exigeant, tant vis-à-vis de sa formulation initiale (simple comparaison à l'égalité parfaite, sans principe de maximisation) que des mésinterprétations courantes qui en sont faites (simple maximisation entre plusieurs situations réelles ou possibles, sans comparaison à l'égalité parfaite).

C. Une version radicale et applicable du principe de différence

1. L'inapplicabilité apparente d'une version radicale du principe de différence

Cependant, un problème majeur se pose immédiatement à qui cherche à appliquer véritablement le principe de différence dans sa formule radicale. Il faut en effet commencer par comparer le sort des citoyens, notamment des plus démunis, dans la situation actuelle, à celui qu'il serait dans une hypothétique situation d'égalité parfaite, or comment mesurer le niveau de richesse qui existerait dans une telle situation ? En première approche, raisonnons de manière statique : l'égalité parfaite pourrait consister à mutualiser tous les patrimoines pour les répartir à parts égales entre tous les citoyens à un instant *t*, tout en fixant un revenu égal à tous les citoyens (ce qui interroge du reste sur la structure institutionnelle capable de produire, distribuer et faire circuler ces revenus tout en maintenant une stricte égalité). Dans ce cas, tout citoyen dont le patrimoine (ou le revenu) est inférieur au patrimoine (ou au revenu) moyen y gagnerait : dès lors, c'est que les inégalités ne sont pas à l'avantage de tous et que la société est injuste. En pratique, c'est même la majorité de la population qui se trouve lésée par le régime actuel dès lors que le patrimoine médian est inférieur au patrimoine moyen, comme c'est typiquement

le cas dans une société comme la France, où le patrimoine net médian des ménages est de 113 900 € début 2015 quand le patrimoine net moyen est de 235 900 €[1]. Bien que l'INSEE ne calcule pas un tel indicateur, on peut déduire des statistiques le pourcentage de la population qui verrait son patrimoine augmenter en cas d'égalité parfaite : c'est la part de la population dont le patrimoine net est inférieur au patrimoine net moyen, soit environ 70% des ménages français en 2015. Ainsi, plus des deux tiers de la population ne tirerait pas avantage du niveau des inégalités…

Notons bien sûr que tous ces ménages ne gagneraient pas autant à une distribution égalitaire : ceux qui sont les proches du patrimoine moyen n'y gagneraient presque rien, tandis que les plus mal lotis, c'est-à-dire ceux qui ne possèdent absolument *aucun* patrimoine, gagneraient 235 900 €. Entre les deux, la situation est donc très variable, de sorte que l'on peine à apprécier l'impact réel sur la société d'une répartition parfaitement égalitaire, mais la comparaison entre moyenne et médiane permet d'éclairer ce point. En considérant pour simplifier que tous les ménages comptent le même nombre d'individus (un peu plus de deux personnes en moyenne), une distribution parfaitement égalitaire des patrimoines octroierait à chacun d'entre eux le patrimoine moyen, soit 235 900 €, et ferait donc gagner *au minimum* 122 000 € (la différence entre le patrimoine moyen et le patrimoine médian) à chacun des ménages de la moitié la plus démunie de la population (ceux dont le patrimoine est inférieur à la médiane, soit inférieurs à 113 900 € pour un peu plus de deux personnes). Dans une société de plus en plus marquée par la précarité, on mesure ce que représenterait un gain variant *de 60 000 € environ à près 120 000 € par personne* (soit la garantie d'un logement décent, par exemple, sans loyer ni endettement) pour *la moitié de la population* – la moitié la plus pauvre, évidemment. On voit tout ce qui sépare la France de ce paradis de l'égalité si souvent évoqué.

Cependant, si éclairante soit-elle, cette approche n'est pas satisfaisante, pour au moins deux raisons. Premièrement, toute société un tant soit peu inégalitaire admet par définition au moins un individu en-dessous du patrimoine (ou du revenu) moyen : faut-il en déduire qu'une telle société est injuste parce que les inégalités n'améliorent pas le sort des plus démunis par rapport à l'égalité parfaite ? Une telle application du principe de différence le priverait de son sens, puisqu'elle reviendrait à disqualifier toute société qui

[1] Enquête patrimoine 2015, résultats détaillés parus en 2017, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2908164?sommaire=2908186.

ne serait pas parfaitement égalitaire, alors même qu'il s'agit de penser la possibilité d'inégalités justifiables. De plus, la répartition parfaitement égalitaire des patrimoines et/ou des revenus à un instant *t* ne nous dit rien de l'impact d'une telle redistribution sur la *dynamique* du système économique : si la situation des plus démunis s'en trouverait nettement avantagée à court terme, elle pourrait s'en trouver nettement aggravée à long terme. Or s'ils ont vocation à s'appliquer à la structure institutionnelle de la société, laquelle est susceptible d'être modifiée de manière ponctuelle, les principes de justice n'en visent pas moins à permettre une *coopération sociale* équitable : il s'agit donc pour les citoyens non pas de se répartir de manière ponctuelle un lot de ressources comme dans l'approche de Ronald Dworkin, mais d'organiser leur coopération dans le temps. Le principe de différence ne saurait donc être appliqué de manière purement synchronique : son usage doit être diachronique, même si une photographie synchronique du niveau des inégalités (donc des gains potentiels qu'une partie de la population pourrait retirer à court terme d'une répartition égalitaire des patrimoines) donne matière à réfléchir.

Comment mesurer le sort des plus démunis dans une hypothétique situation d'égalité parfaite *de manière diachronique* ? La réponse est simple : c'est impossible. Il n'y a aucun moyen théorique de deviner la dynamique d'une société purement égalitaire, qui est une pure abstraction – de sorte que le principe de différence est inapplicable tel quel. Rawls lui-même reconnait que la comparaison à une telle société est impossible (p. 111) : « l'estimation des gains par rapport à la situation hypothétique d'égalité est sans importance, pour ne pas dire impossible à déterminer de toute façon ». On comprend dès lors les confusions qui entourent souvent le principe de différence, rarement interprété comme exigeant l'amélioration du sort des plus démunis par rapport à l'égalité parfaite, et le fait qu'il ne soit pratiquement jamais mis en application pour juger le régime actuel – ce qui devrait pourtant être sa vocation première.

2. La solution rawlsienne – la maximisation du sort des plus démunis – et ses limites

Pourtant, cette difficulté ne rend pas le principe inapplicable aux yeux de Rawls – ce qui explique que l'impossibilité de comparer à l'égalité parfaite lui paraisse « sans importance ». En effet, le philosophe estime que « la capacité à identifier cette situation initiale ne joue aucun rôle » ou encore que « le fait de savoir dans quelle mesure on est avantagé dans cette situation ne joue aucun rôle essentiel dans l'application du principe

de différence. Nous maximisons simplement les attentes de la position la moins favorisée » (p. 111). Ainsi, si le principe de différence est inutilisable dans sa formulation initiale, son auteur en fournit une nouvelle interprétation censée être applicable : il suffit de maximiser le sort des plus mal lotis, comme nous l'avions déjà évoqué en présentant l'idée du *maximin*. Mais qu'est-ce que cela signifie concrètement ? Comment s'assure-t-on que le sort des plus démunis est le meilleur ? Et ne perd-on pas dans cette nouvelle formulation le niveau d'exigence que permettait d'atteindre la référence à l'égalité parfaite ?

L'auteur opère très vite un déplacement subreptice (quoi que rapidement explicité p. 111) de l'objectif du principe de différence : il n'est plus seulement question de *comparer* le sort des plus démunis dans la situation réelle et la situation hypothétique d'égalité parfaite, pour qualifier ou disqualifier un certain état social, car il est désormais question de *maximiser* le sort des plus démunis (soit le principe du *maximin* qui revient à un usage sélectionnant du principe de différence). Il admet ainsi (p. 96) qu'il existe des façons infiniment variées d'améliorer le sort de chacun, ce qui implique la possibilité de « choisir entre ces possibilités » toutes valides, mais il n'en vise pas moins d' « aboutir à une conclusion déterminée ». La situation des moins avantagés doit donc être la meilleure possible.

Cependant, outre le fait que cela pose la délicate question de la détermination du champ des possibles, il faut surtout veiller à ne pas retomber dans les erreurs d'interprétation déjà évoquées plus haut : comme nous l'avions montré, il ne peut pas s'agir de maximiser tout bonnement le sort des plus démunis *par rapport à d'autres régimes*, ni *au fil du temps*, ce qui est bien moins radical que de le comparer au sort des plus démunis *en cas d'égalité parfaite*. Mais que signifie alors maximiser ? Chercher le meilleur système possible ne revient-il pas nécessairement à comparer aux autres systèmes en vigueur à l'étranger, ou à choisir un système qui améliore toujours davantage la situation au fil du temps ?

Au mieux, nous pouvons conserver cette deuxième formulation que Rawls propose du principe de différence (à savoir la maximisation des attentes des plus démunis) dans un souci d'améliorer constamment le sort des plus pauvres et l'écart qui les sépare des plus riches – et les propositions de réforme que nous ferons irons tout à fait dans ce sens. Cependant, rien ne nous permet sur cette seule base de disqualifier dans l'absolu le

régime capitaliste. Il nous faut donc un critère absolu, ce qui nous ramène à la première formulation du principe de différence.

Or, ainsi qu'on l'a vu, celle-ci implique l'évaluation des avantages offerts par un régime institutionnel par comparaison à une hypothétique situation d'égalité parfaite, alors même que, selon Rawls, l'estimation de tels avantages serait « sans importance, pour ne pas dire impossible à déterminer de toute façon » (p. 111), l'auteur abandonnant dès lors la première formulation du principe de différence pour une autre, qui ne s'avère pas plus applicable à nos yeux pour les raisons que nous avons exposées.

Faut-il dès lors renoncer à appliquer le principe de différence ? Est-il donc impossible de juger le capitalisme ? Ne peut-on rien en dire d'objectif ? La question mérite d'être posée : rappelons que Rawls disait impossible de trancher *a priori* entre « socialisme libéral » et « démocratie de propriétaire »[1], deux régimes qui se distinguent précisément sur la question de la propriété privée des moyens de production, soit le cœur-même du capitalisme. En effet, aux yeux de l'auteur, capitalisme et communisme sont tous deux compatibles avec les trois critères de justice, pourvu que ces régimes économiques prennent place au sein d'une véritable démocratie. A deux réserves près : pour le capitalisme, la propriété doit être régulièrement redistribuée *via* une forte taxation de l'héritage (modèle que Rawls baptise la « démocratie de propriétaires »), et pour le communisme, la collectivisation doit concerner uniquement les moyens de production – la propriété privée devant pour le reste être garantie, tout comme l'économie de marché : c'est le modèle que Rawls nomme « socialisme libéral ».

L'approche procédurale que propose John Rawls de la détermination de la justice sociale ne permet donc pas de se prononcer sur une question pourtant cruciale, qui concerne une institution fondamentale de la structure de base de la société – or la théorie rawlsienne vise explicitement à évaluer la justice de cette structure de base. Deux points accentuent encore l'étonnement. Tout d'abord, le seul modèle que Rawls élimine, au motif de son incapacité à remplir les trois critères de justice, est celui de l'État-Providence, version du capitalisme qui prétend palier les inégalités par la redistribution des richesses et non par la dispersion de l'héritage : l'appareil rawlsien n'est donc pas complètement muet sur le choix des institutions économiques fondamentales, mais que dire d'une théorie de la justice sociale qui s'accommode aussi bien du communisme que

[1] John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009 (1971), Préface de l'édition française, p. 14.

du capitalisme, alors qu'elle voit une différence rédhibitoire entre le capitalisme d'État-Providence (pour le dire vite, plutôt européen) et celui de la « démocratie de propriétaires » (plutôt américain) ?

Deuxièmement, Rawls s'en remet, pour trancher une question aussi cruciale, à l'état des forces sociales en présence, à l'histoire et à la culture de chaque pays :

> « La théorie de la justice comme équité laisse ouverte la question de savoir si ses principes sont mieux réalisés dans une démocratie de propriétaires, ou dans un régime socialiste libéral. C'est aux conditions historiques et aux traditions, institutions et forces sociales de chaque pays de régler cette question. »[1]

On a donc une théorie de la justice sociale qui laisse l'Histoire et la lutte des classes décider seules du régime économique : à moins d'être marxiste, et de voir une rationalité à l'œuvre dans l'histoire de la lutte des classes (ce qui remettrait en cause toute la démarche rawlsienne) cela revient à admettre un véritable angle mort dans la théorie, au point de considérer qu'il appartient au rapport de force le plus arbitraire de résoudre la question. Est-il possible que la théorie rawlsienne, dont nous avons montré l'exigence et la radicalité théorique, s'avère avoir une portée pratique si faible qu'elle demeure muette sur une question aussi centrale ? En ce qui concerne en particulier le principe de différence, peut-être n'est-il jamais sérieusement appliqué parce qu'il n'est tout simplement pas applicable en toute rigueur ?

3. Une réinterprétation projective du principe de différence

En réalité, Rawls nous semble avoir renoncé trop rapidement à la première formulation du critère de différence. Nous proposons d'en construire une interprétation dynamique, applicable non pas au niveau mais à la tendance des inégalités propre à un régime économique. En effet, comme nous l'avions vu, la comparaison à l'égalité parfaite est possible sur le plan statique, mais vide de sens, car une réallocation strictement égalitaire des patrimoines peut améliorer à court terme le sort des plus démunis, mais le dégrader au contraire à moyen et long terme. Il faut donc une approche dynamique, or, comme nous l'avions indiqué, nul ne peut prévoir les effets diachroniques de l'égalité parfaite. Il ne suffit pas non plus de regarder si les inégalités augmentent ou diminuent,

[1] John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009 (1971), Préface de l'édition française, p. 14.

ou si le sort des plus mal lotis s'améliore ou non au fil du temps – on ne revient pas sur ce point. Comment, dès lors, faire du principe de différence un principe dynamique ?

L'idée est la suivante : si les inégalités augmentent au fil du temps à un rythme soutenu, alors le sort des plus avantagés s'améliore bien plus rapidement que celui des plus démunis, de sorte que la coopération sociale profite nécessairement de plus en plus aux plus avantagés, et qu'elle profite vraisemblablement de moins en moins aux plus démunis. Par conséquent, si la tendance se poursuit, alors ceux-ci finiront par ne plus profiter du tout de la coopération sociale, ce qui est rigoureusement contraire au principe de différence, lequel suppose, rappelons-le, l'avantage mutuel retiré par tous les citoyens de la coopération sociale (condition du respect de l'équité, c'est-à-dire de la reconnaissance mutuelle par tous les citoyens de leur égalité de statut que figure le voile d'ignorance). Dès que ce point d'inflexion sera atteint, le système pourra donc être dit absolument injuste puisqu'il ne profite plus aux plus pauvres – et au-delà de ce point, la hausse des inégalités se payera logiquement non pas d'une simple stagnation, mais bien d'une détérioration du sort des plus démunis, ce qui est encore plus grave. Avant ce point, toutefois, il est impossible de savoir si les inégalités profitent ou non aux plus démunis par rapport à l'égalité parfaite : il se peut tout à fait que le système soit déjà injuste[1], mais qu'il s'aggrave au fil du temps jusqu'au point d'inflexion qui rendra cette injustice manifeste. Faut-il donc attendre qu'un éventuel point d'inflexion soit atteint pour pouvoir déterminer le caractère juste ou injuste d'un régime économique ?

Nous pensons que non : dans l'hypothèse où le point d'inflexion n'est pas encore atteint, si la dynamique à l'œuvre sur une longue durée (attestée par des études statistiques objectives) ne peut mener dans les projections qu'à anticiper un tel horizon, alors le régime étudié pourra être dit *tendanciellement* injuste. Cela suffit à nos yeux à disqualifier un régime : c'est donc une réinterprétation *projective* du principe de différence que nous proposons ici, consistant à observer la *dynamique* inégalitaire sur longue durée pour en inférer un non-respect au moins *tendanciel* de critère d'avantage pour les plus démunis par rapport à l'égalité parfaite, qui ne peut être appliqué de manière synchronique. Mais est-il certain qu'une dynamique d'accroissement structurel des inégalités signifie nécessairement que les plus démunis profiteront de moins en moins, et tendanciellement

[1] Au sens où les plus démunis gagneraient peut-être, même avant d'atteindre ce niveau critique d'inégalité, à un partage strictement égalitaire, *y compris à long terme* : en réalité, nul ne peut le savoir car nous ignorons les effets dynamiques de l'égalité stricte.

plus du tout, de la coopération sociale ? En réalité, cela dépend du rythme d'accumulation des richesses sociales à partager : l'on retrouve ici la question, cruciale en régime capitaliste, de la croissance économique. Si cette dernière accélère sans cesse, alors la part des plus avantagés peut augmenter plus vite que celle des plus démunis (de sorte que les inégalités augmentent au fil du temps) sans empêcher que les plus démunis profitent de plus en plus de la coopération sociale, au sens où non seulement leur sort s'améliore dans le temps, mais aussi qu'il s'améliore de plus en plus vite au fil du temps. Mais si, à l'inverse, la croissance tend à ralentir au fil du temps, comme c'est le cas à notre époque, alors un tel scénario est impossible.

Notons que même si le premier cas est réalisé, cela ne suffit pas à prouver que les plus démunis ne profiteraient pas *davantage encore* d'une situation d'égalité parfaite, donc que la dynamique d'inégalisation constatée leur profite réellement – ce qui demeure pourtant l'enjeu essentiel, comme on l'a vu : la question n'est en effet pas seulement de savoir si la coopération sociale améliore (même de plus en plus vite) le sort des plus démunis, mais de savoir si le *niveau d'inégalités consenti* leur profite, ou s'ils gagneraient davantage à voir les inégalités réduites. Sur ce point, notre critère est muet dans le cas de figure où les inégalités augmentent au cours du temps, mais où le sort des plus démunis s'améliore continuellement et même toujours plus vite. Cependant, il est très improbable qu'une telle configuration, nécessitant une très forte croissance, soit possible en pratique. Inversement, si la croissance économique est insuffisante pour soutenir le rythme d'augmentation des inégalités au profit de tous, alors nous sommes sûrs que le régime testé est injuste : notre critère est donc essentiellement un test négatif, permettant d'invalider un régime dans l'absolu (et non par simple comparaison à un autre régime qui nous fait défaut empiriquement) dès lors qu'il fonctionne selon un certain schéma.

Mais qu'en est-il en pratique du capitalisme ? Que disent réellement les statistiques ? Le capitalisme génère-t-il un niveau d'inégalités juste au sens rawlsien ? Il existe un ouvrage qui confronte justement la dynamique des inégalités à celle de la croissance économique, nous fournissant ainsi la base empirique parfaite pour appliquer reformulation projective que nous proposons du critère de différence : *Le Capital au XXIe siècle*, de Thomas Piketty[1]. Afin de soumettre le capitalisme à une critique proprement libérale, nous tenterons de montrer que les travaux statistiques de l'économiste français

[1] Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2013.

constituent une base objective pour discuter la confiance de Rawls dans la « démocratie de propriétaires », afin d'affiner son interrogation normative.

II. Le capitalisme en longue période : une dynamique inégalitaire injuste

A. L'apport des études statistiques de Thomas Piketty : taux de croissance, rendement du capital et inégalités

Thomas Piketty travaille sur les inégalités par une approche historique et statistique, en se fondant sur une base de données originale qu'il a eu l'idée de constituer à partir des données fiscales. En dehors de cette innovation méthodologique, son travail ne constitue pas une rupture épistémologique ou théorique majeure, mais fournit des connaissances inestimables qui manquaient cruellement jusque-là : en effet, si étonnant que cela puisse paraître, les économistes du monde entier ont pendant très longtemps délaissé le thème des inégalités, passé au second plan de la théorie économique depuis les Classiques au point qu'aucune mesure précise des écarts de revenu ou de patrimoine n'étaient disponibles, à l'exception de quelques travaux comme ceux de Simon Kuznets sur le continent américain des années 1950. Les travaux de Thomas Piketty fournissent enfin des certitudes empiriques *a posteriori* sur l'évolution des inégalités en régime capitaliste, dont on pourra déduire une réponse philosophique à la question du respect du principe de différence : quelle qu'elle soit, cette réponse sera acceptable dans le cadre criticiste qui est celui de la théorie rawlsienne, puisqu'elle ne reposera pas sur la spéculation théorique du matérialisme dialectique, mais sur des données objectives issues de l'expérience, et qui faisaient défaut jusqu'à récemment. L'auteur déplore d'ailleurs encore aujourd'hui le manque d'accès à des données fiables, complètes et lisibles (p. 769 à 771, et p. 781 à 792), dénonçant « l'appauvrissement de la statistique publique à l'âge de l'information » et l' « opacité patrimoniale » due à la mobilité des capitaux. Les séries statistiques qu'il construit et met à la disposition de tous dans la *World Inequality Database* sont donc très précieuses. Toutefois, l'explication des corrélations qui s'en dégagent n'est pas immédiate : l'auteur insiste d'ailleurs sur le poids de l'interprétation (interprétation de la pertinence des corrélations, du sens de la causalité, ou encore du découpage des catégories), et l'importance de se référer au contexte historique pour interpréter les résultats. Le mérite de Thomas Piketty est aussi de mettre au jour ses

propres choix d'interprétation et de les argumenter, ce qui nous rapproche le plus possible de l'objectivité, d'autant plus qu'il se fonde sur une base de données d'une richesse sans précédent.

Dans les années 1950, Kuznets reliait le niveau des inégalités d'un pays au revenu par habitant selon une courbe en cloche, laissant penser qu'à partir d'un certain seuil, la croissance économique diminuait les inégalités. Les travaux de Thomas Piketty invalident cette théorie en étudiant les inégalités d'abord en France par des études statistiques sur les déclarations fiscales sur tout le XXe siècle[1], puis dans le monde entier. Sur une période beaucoup plus longue que celle étudiée par Kuznets, les Trente Glorieuses n'apparaissent que comme une parenthèse. Les conclusions de ses recherches, menées depuis une quinzaine d'années, en collaboration avec d'autres chercheurs (dont E. Saez, A. Atkinson et F. Alvaredo), sont présentées dans *Le Capital au XXIe siècle*, paru en 2013[2] : l'auteur dégage une loi empirique selon laquelle les inégalités augmentent dès lors que le rendement du capital est supérieur au taux de croissance ($r > g$), or, sur ses deux siècles d'existence, le capitalisme a connu en moyenne un rythme de croissance économique faible, de l'ordre de 1% par an, et un rendement du capital supérieur, de l'ordre de 5% par an. Autrement dit, dans les conditions normales de notre régime économique, le rendement du capital étant supérieur au taux de croissance ($r > g$), les inégalités augmentent mécaniquement. En réalité, on ne distingue qu'une seule période de baisse historique des inégalités au cours des deux derniers siècles : celle qui va de 1914 à 1945 ; et une seule période de stagnation des inégalités : les Trente Glorieuses.

1. L'unique période de baisse des inégalités : 1914-1945

Notre régime économique n'a connu que trois décennies de baisse des inégalités en deux-cents ans d'existence, mais cette baisse inédite s'explique malheureusement non pas par une amélioration notable du sort des plus pauvres, mais par de formidables destructions de capital dues aux catastrophes qui jalonnent la période, c'est-à-dire à la crise de 1929 et, surtout, aux deux guerres mondiales, qui ont fortement réduit les grandes fortunes. On sous-estime souvent le poids de ces destructions pourtant massives de patrimoine, mais il faut rappeler que le niveau de capitalisation boursière et immobilière

[1] Thomas Piketty, *Les hauts revenus en France au XXe siècle*, Paris, Grasset, 2001.
[2] Une base de données mondiale sur les inégalités, synthétisant les travaux réalisés ou en cours, est disponible sur le site http://topincomes.g-mond.parisschoolofeconomics.eu.

d'avant 1914 ne sera retrouvé que dans les années 1990-2000. Or, c'est essentiellement le patrimoine et le revenu des 1% les plus riches qui fut concerné par les destructions : plus on s'éloigne de ce centile supérieur, plus la part des revenus du capital dans le revenu total diminue, donc moins les individus ont été touchés par ce mouvement d'égalisation qui a fortement détérioré le sort des 1% les plus riches. D'où le fait que la période 1914-1945 ait vu les inégalités diminuer, et soit même la seule période historique de diminution durable des inégalités en régime capitaliste. De manière générale, selon Thomas Piketty, seules les catastrophes (de type crises ou guerres) ont historiquement réduit les inégalités, par la destruction du patrimoine des plus fortunés. A l'état pur, le capitalisme semble donc reposer sur une dynamique d'inégalisation continue : la diminution des inégalités est exogène, reposant sur des circonstances contingentes[1] – et dramatiques !

Ces catastrophes ont par ailleurs eut l'avantage de faire consentir les classes dominantes à une fiscalité plus redistributrice et à des mécanisme de solidarité. Ainsi, l'impôt sur le revenu, que la gauche ne parvenait pas à faire adopter malgré l'existence depuis des décennies du suffrage universel (masculin), est voté en France le 15 juillet 1914 – dans l'optique de financer non pas des progrès sociaux, mais tout simplement l'effort de guerre. Au-delà d'un principe contributif plus égalitaire, on observe aussi des effets redistributifs inédits se mettre en place en temps de guerre : selon les épidémiologistes britanniques Richard Wilkinson et Kate Pickett[2], l'espérance de vie augmente de six à sept ans en Angleterre pendant les deux guerres mondiales (contre seulement un à quatre ans pendant les décennies situées avant, entre et après ces deux conflits), tandis que le taux de criminalité chute et que la pauvreté recule. Ainsi, pendant la Seconde Guerre mondiale, le taux de pauvreté diminue de moitié, du fait du plein-emploi, de la forte réduction des écarts de revenus[3] – politique délibérée permise par un surcroit de solidarité nationale dans l'adversité et visant à associer la population à l'effort de guerre –, et du fait que le système de rationnement (mis en place pour gérer la pénurie) garantit une meilleure répartition des ressources à l'avantage des plus démunis.

[1] A moins de les considérer comme endogènes et structurelles – au moins en partie, si ce n'est entièrement, dans une optique marxiste qui voit les crises comme consubstantielles au capitalisme, et les guerres comme expression de l'impérialisme, stade ultime du capitalisme agonisant.
[2] Richard Wilkinson et Kate Pickett, *Pourquoi l'égalité est meilleure pour tous*, Paris, Les petits matins (en partenariat avec l'Institut Veblen), 2013.
[3] Les revenus de la classe ouvrière augmentent de 9 %, ceux de la classe moyenne diminuent de 7 %.

Ces améliorations ponctuelles en temps de crise annoncent des changements plus durables dans les décennies qui suivent.

2. L'unique période de stagnation des inégalités : les Trente Glorieuses

Comme le nom que leur a donné Jean Fourastié [1] l'indique, les Trente Glorieuses sont restées dans l'Histoire et les mémoires comme un âge d'or du capitalisme et du progrès social. Concernant la question des inégalités, Thomas Piketty confirme le caractère d'exception que ces décennies revêtent au regard de l'histoire longue du capitalisme : elles marquent en effet une période de *stagnation* des inégalités *à un niveau bas*, ce qui peut sembler paradoxal après un siècle et demi de régime capitaliste. Comment rendre compte d'un tel phénomène ? Deux facteurs explicatifs doivent être mobilisés : premièrement, les Trente Glorieuses suivent une période de destruction massive de patrimoine, comme nous l'avons vu, ce qui ramène les inégalités à un niveau faible au sortir de la guerre ; et deuxièmement, un nouvel équilibre social les maintient durablement à ce niveau inhabituellement faible pendant une trentaine d'années : elles n'ont pas diminué, mais n'ont quasiment pas augmenté pour autant. Comment expliquer une telle stabilité ? D'une part par la croissance exceptionnelle qui caractérise la période, et qui la singularise dans l'histoire longue du capitalisme, d'autre part le compromis social fordien consenti par la classe dominante, qui repose notamment sur une hausse continue des salaires, lesquels étaient fixés par négociations collectives et suivaient la formidable hausse continue de la productivité du travail.

Outre ce partage plus équitable de la valeur ajoutée dans les entreprises, le nouvel équilibre s'appuie bien sûr aussi sur les acquis de la période précédente, c'est-à-dire sur les dispositifs ou pratiques budgétaires adoptés en temps de crise comme l'impôt sur le revenu de 1914, la politique interventionniste du New Deal, les congés payés et la limitation du temps de travail du Front Populaire, la Sécurité sociale mise en place en France ou en Angleterre au sortir de la Seconde Guerre mondiale, et, surtout, le consentement des élites à une fiscalité plus redistributrice *via* la progressivité des impôts, avec des tranches supérieures confiscatoires aux Etats-Unis et encore plus au Royaume-Uni, aussi bien pour l'impôt sur le revenu que sur le patrimoine ou l'héritage. Le rendement du capital devient alors ainsi inférieur au taux de croissance, bloquant la

[1] Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Fayard, 1979.

dynamique inégalitaire du capitalisme : les revenus du capital ne représentaient que 15 % du revenu national, soit moitié moins qu'aujourd'hui. Insistons cependant sur le fait que cette condition de stabilité des inégalités ($r < g$) n'a été historiquement vérifiée qu'une seule fois dans l'Histoire, en période de forte croissance. Au bout de trois décennies seulement, les chocs pétroliers, l'effondrement du système de Bretton Woods, le choc Volker sur les taux d'intérêt ou l'élection de Margareth Thatcher et Ronald Reagan, sonne brutalement le glas de la forte croissance, des taux d'intérêts réels négatifs, du compromis social fordien et des seuils d'imposition supérieurs confiscatoires, inaugurant une nouvelle ère de rendements supérieurs au taux de croissance et d'augmentation continue des inégalités.

Dans l'Histoire des inégalités en régime capitaliste, le caractère exceptionnel que présente la stagnation des Trente Glorieuses s'explique, comme la période précédente de réduction inédite, par des raisons largement contingentes. La croissance forte (supérieure au rendement du capital) tient aux gains de productivité exceptionnels du fordisme, et à une demande tirée d'abord par les besoins de la Reconstruction puis par l'importance des marchés de premier équipement, qui arriveront finalement à saturation. Les avancées sociales et fiscales sont quant à elles nées du chaos de la guerre, ne tenant par la suite (quelques décennies seulement pour certaines) que par hystérèse, et, selon Thomas Piketty par la peur du contre-modèle communiste représenté, depuis 1917, par l'URSS. Celui-ci explique d'ailleurs en grande partie la mise en place du pan Marshall, tout comme la présence en France d'un parti communiste très puissant (premier parti de France à la Libération, et qui plus est armé et légitimé par son rôle dans la Résistance), a joué un rôle décisif dans la création de la Sécurité sociale par Ambroise Croizat, Ministre communiste du Travail de 1945 et 1947. Tout cela est relativement contingent, mais surtout, tout cela est dû à des causes *exogènes* au capitalisme lui-même : la réduction ou la stagnation des inégalités ne lui sont imposées que de l'extérieur, par des crises, des guerres ou la pression d'un contre-modèle, et passe par des mécanismes non-capitalistes, voire anti-capitalistes – comme l'instauration une fiscalité progressive à taux confiscatoires qui réduit drastiquement les inégalités, mais seulement *ex post*.

3. Les forces égalisatrices sont contingentes et exogènes

Fiscalité progressive, catastrophes d'avant 1945, croissance forte pour des raisons exceptionnelles, négociations collectives (fondées sur un rapport de force fragile)… On

mesure à quel point la faiblesse et la stabilité des inégalités des Trente Glorieuses reposait sur des bases conjoncturelles et précaires, et non sur une des forces endogènes du capitalisme. Et l'on comprend que cela n'ait pas duré. Mais entre-temps, cette parenthèse historique a pu créer l'illusion que le capitalisme était intrinsèquement porteur d'une force d'égalisation des conditions : ainsi, les travaux statistiques de Kuznets dans les années 1950 témoignent de cette croyance qu'ils ont d'ailleurs contribué à répandre. Les recherches de Thomas Piketty, qui replacent ces études dans des séries statistiques bien plus longues, ont toutefois montré combien cet optimisme était mal fondé. A la question : « le capitalisme repose-t-il sur une dynamique intrinsèque d'inégalisation croissante, ou porte-t-il en lui une force égalisatrice contraire qui compense la distorsion introduite par l'accumulation du capital ? », la réponse est sans appel : *a posteriori*, il ne semble pas exister de force endogène de réduction des inégalités inhérente au capitalisme, mais au contraire une tendance à l'augmentation continue des inégalités, car les inégalités augmentent mécaniquement lorsque le rendement du capital est supérieur au taux de croissance ($r > g$), or sur ses deux siècles d'existence, le capitalisme a connu en moyenne un rythme de croissance économique faible, de l'ordre de 1% par an, et un rendement du capital supérieur, de l'ordre de 5% par an, comme nous l'avons vu. Seules des catastrophes ou des réformes politiques peuvent, selon l'auteur, réduire durablement les inégalités.

Cela ouvre justement la voie à la philosophie normative et à l'action politique : à la réforme ou, plus encore – puisque les réformes progressistes ont malheureusement révélé leur caractère réversible à l'époque néolibérales –, à un changement de régime, seul susceptible d'éradiquer définitivement le problème. Mais encore nous faut-il montrer que la dynamique inégalitaire du capitalisme invalide ce régime économique au regard du principe de différence : nous avons en effet seulement montré à ce stade que le capitalisme produit intrinsèquement des inégalités sans cesse croissantes, or il se pourrait que ces inégalités profitent à tous, y compris en particulier aux plus démunis.

B. La réponse libertarienne : le Grand Enrichissement concomitant de l'explosion des inégalités

1. Deux siècles de capitalisme ont multiplié par trente le niveau de vie : la redistribution n'aurait en comparaison qu'un effet dérisoire selon Deirdre McCloskey

L'augmentation sans fin des inégalités ne profite-t-elle pas aux plus démunis qui bénéficient de la croissance ? C'est l'argument mis en avant par Deirdre McCloskey dans sa longue réponse critique à Thomas Piketty, ou par un économiste néo-schumpétérien, théoricien de la croissance endogène[1], comme Philippe Aghion. Insistant, comme tous les auteurs néolibéraux, sur le rôle décisif de la pression concurrentielle dans l'innovation, véritable moteur de la croissance, ces deux opposants de Thomas Piketty estiment que les inégalités, dont ils reconnaissent l'ampleur (du moins en ce qui concerne les 1% les plus riches), ne constituent pas en soi un problème. Ils tiennent un raisonnement qui peut sembler compatible avec la doctrine rawlsienne en premier approche : en effet, ils érigent la liberté en valeur supérieure, mais peuvent aussi prétendre défendre l'égalité des chances, puisqu'ils insistent sur le fait que l'innovation et la pression concurrentielle sont facteurs de mobilité sociale (en tant qu'ils cassent les monopoles installés, rendent obsolète le capital accumulé, etc.[2]), et même le principe de différence : les inégalités élevées produites par le capitalisme sont la contrepartie d'un régime générateur d'innovations permanentes, et donc d'une croissance continue du niveau de vie qui *in fine* profitent à tous[3]. Une forme particulière de théorie du ruissellement[4] qui ne manque pas d'arguments : comme l'explique Deirdre McCloskey[5], les deux siècles de capitalisme qu'étudie Thomas Piketty correspondent à ce qu'elle nomme le Grand Enrichissement, c'est-à-dire cette période inédite dans l'Histoire humaine qui vit le revenu des travailleurs

[1] Philippe Aghion et Peter Howitt, *Endogenous Growth Theory*, Cambridge (Etats-Unis), MIT Press, 1998 ; Philippe Aghion, *Repenser la croissance économique*, Paris, Fayard, 2016.
[2] On reproche ainsi souvent à T. Piketty de négliger le fait que les 1 % les plus riches dont il mesure le patrimoine et le revenu sans cesse croissant n'est en fait pas une catégorie stable : chaque année, de nouveaux ménages y entrent ou en sortent (comme dans un bus, pour reprendre la métaphore schumpetérienne des élites), de sorte qu'on ne mesure par la richesse des mêmes personnes au fil du temps. Cet argument ne contredit cependant en rien l'augmentation continue de l'ampleur des inégalités.
[3] C'est par exemple tout le sens du cours inaugural de Philippe Aghion au Collège de France.
[4] Cette doctrine, symbolisée par l'expression des « premiers de cordée », a largement inspiré la politique d'Emmanuel Macron, à l'élaboration de laquelle Philippe Aghion a directement contribué.
[5] Deirdre N. McCloskey, *Bourgeois equality: how betterment became ethical, 1600-1848, and then suspect*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, Chapitre 2.

multiplié par presque 10 dans le monde (une augmentation de 900 %), et même par presque 30 dans les pays riches (une augmentation de 2 900 %), alors que le taux de rendement du capital physique a stagné.

L'historienne de l'économie souligne en outre que cette formidable élévation du niveau de vie initié par la Révolution industrielle (dont l'importance historique est égale à celle de la Révolution néolithique) et dont tous ont bénéficié, y compris les plus pauvres, est due pour l'essentiel aux innovations encouragées par l'essor du libéralisme, et non à la redistribution. Deirdre McCloskey prétend qu'en redistribuant à parts égales la part du revenu national captée par les 1% les plus riches (soit 22% du PIB en 2010 aux Etats-Unis), on augmenterait le sort des 99% restant de seulement 22/99 = 22% [1] – en tout cas dans une fourchette comprise entre 20 et 25%, selon les différentes estimations qu'elle évoque rapidement. L'auteur commente en comparant ce chiffre aux hausses de niveau de vie permises par le Grand Enrichissement :

> « Historiquement parlant, 25 % doivent être comparés à une augmentation des salaires réels de 1800 à nos jours par un facteur de 10 [dans le monde] ou 30 [dans les pays riches], soit 900 ou 2 900 %. Les très pauvres, en d'autres termes, sont un peu mieux lotis en expropriant les expropriateurs, ou en les persuadant de donner tout leur argent aux pauvres […], mais beaucoup mieux lotis en venant vivre dans une économie radicalement plus productive. »[2]

Ce calcul de coin de table n'a pourtant pas grand sens, pour plusieurs raisons qu'il nous faut évoquer rapidement (le lecteur nous pardonnera ce paragraphe un peu technique) avant d'en venir à un calcul effectif du montant en dollars que cela représenterait pour incarner le raisonnement – ce que l'auteur se garde de faire, se contentant de pourcentages dont on peine à saisir le sens. Outre le fait qu'il compare une augmentation du niveau de vie sur deux siècles à une redistribution ponctuelle, ce qui n'a

[1] « If we took away the alarmingly high share of U.S.A. income earned by the top 1 percent, which was in 2010 about 22 percent of national income, and gave it to the rest of us, we as The Rest would be 22/99, or a tiny bit under 22 percent better off. » Deirdre McCloskey, « Measured, unmeasured, mismeasured, and unjustified pessimism: a review essay of Thomas Piketty's *Capital in the twenty-first century* », *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 7, n° 2, automne 2014, p. 73 à 115, p. 106-107.

[2] « Historically speaking 25 percent is to be compared with a rise in real wages 1800 to the present by a factor of 10 or 30, which is to say 900 or 2,900 percent. The very poor, in other words, are made a little better off by expropriating the expropriators, or persuading them to give all their money to the poor […], but much better off by coming to live in a radically more productive economy. » *Ibid.*, p. 107.

strictement aucun sens[1], le calcul proposé est mal défini. Deirdre McCloskey prétend qu'en tant que membre des 99 % restant, nous verrions notre sort s'améliorer de 22 % (« we as The Rest would be 22/99, or a tiny bit under 22 percent better off », p. 107), ou encore qu'« une expropriation unique augmente le revenu des travailleurs de 20 %, puis leur revenu revient au niveau précédent » (« A one-time expropriation raises the income of the workers by 20 percent, and then their income reverts to the previous level », p. 106), mais en réalité, l'augmentation de revenu, exprimée en pourcentage, varierait évidemment en fonction du revenu habituel des bénéficiaires (recevoir une somme supplémentaire égale pour tous n'augmente évidemment pas le revenu dans les mêmes proportions selon que l'on est au sommet ou à la base de l'échelle des revenus). L'auteur ne dit d'ailleurs pas que le revenu moyen, ou médian, augmenterait de 22%, mais, dans une formule sibylline, que « nous » serions 22% plus riche qu'avant (*we would be 22% better off*) en ayant tout simplement divisé 22 par 99… Que signifie au juste l'idée que nous recevrions « 22 % de plus » ? 22 % de quoi, ou 22 % de plus que quoi ? Evidemment pas 22 % du PIB en plus par personne, soit 3 217 milliards de dollars en 2010 ! Dans le scénario imaginé, nous recevrions en réalité un quatre-vingt-dix-neuvième du revenu des 1% les plus riches (qui est de 22% du PIB), ce qui s'avère faire non pas 22% mais 0,22% du PIB, à quelques décimales près[2]. Cependant, cette somme (0,22% du PIB) reviendrait à chaque centile de la population américaine (soit 3,1 millions de personnes en 2010), et non pas à chaque personne ! L'augmentation du niveau de vie qui résulterait d'une redistribution de la part de revenu national captée par les 1% les plus riches, devrait en fait être calculée *par personne* et non par *centiles* (c'est-à-dire par segment de 1% de la population répartis selon leur niveau de revenu), de sorte qu'il n'y a aucun sens (sauf

[1] Le présupposé – on y reviendra – est bien sûr l'idée, non seulement discutable mais tellement exagérée qu'elle en devient risible, qu'une telle redistribution tuerait définitivement le moteur de la croissance *pour les deux siècles à venir* pour le simple fait qu'on ait redistribué une fois le revenu annuel (et non le patrimoine) des 1% les plus riches, de sorte qu'il faille choisir entre 22% tout de suite puis plus rien à jamais, ou 2 900 % sur 200 ans (soit 14,5% du point de départ en plus chaque année pendant deux siècles). Si ce genre de calculs absurdes n'étonne finalement pas chez une économiste, on peine à croire qu'une historienne puisse s'y livrer.

[2] Le fait de retomber sur le chiffre 22 après la virgule en divisant 22 par 99 est peut-être la source de confusion, à moins que ce ne nous qui commettions une erreur d'interprétation sans parvenir à comprendre laquelle ?

erreur de notre part) à diviser 22% du PIB (le revenu des 1% les plus riches en 2010) par 99 (le nombre de centiles restant)[1].

Quel est alors le bon calcul à faire pour quantifier le gain pour les bénéficiaires de la redistribution ? En redistribuant le revenu des 1% les plus riches (22% du PIB) entre les 99 centiles suivants, il y aurait un quatre-vingt-dix-neuvième de 22% du PIB en plus pour chaque centile de la population, soit 0,22% du PIB de plus à se partager entre tous les membres du même centile, c'est-à-dire entre 3,1 millions de personnes en 2010, ce qui, pour un PIB de 14 624 milliards de dollars cette année-là selon le FMI, ferait une somme de près de 10 500 $ de plus par personne sur une année, soit environ 875 $ de plus par mois… ce qui représente d'ailleurs près de 22% du revenu médian (49 000 $ annuel aux Etats-Unis en 2010 selon la Federal Reserve[2]) ou 20 % du salaire mensuel brut moyen (4 365 $ aux Etats-Unis en 2010 selon l'UNECE), confirmant l'ordre de grandeur indiqué par Deirdre McCloskey même si tel ne semblait pas être le raisonnement de l'auteur. Un telle somme n'a rien de négligeable, surtout en pleine crise économique ! D'autant plus que le calcul proposé suppose un partage à parts égales plutôt qu'une redistribution équitable centrée d'abord sur les plus pauvres, ce qui s'éloigne de la logique rawlsienne du *maximin* ou du *leximin*. En concentrant par exemple les 3 217 milliards de dollars à distribuer sur les 10% les plus pauvres de la population (soit 31 millions de personnes en 2010), on obtiendrait plus de 100 000 $ par an par personne (8 600 $ par mois) ; et même en les répartissant à parts égales entre les 50 % les plus pauvres de la population, cela ferait plus de 20 000 $ de plus par an, soit plus de 1 700 $ de plus par mois pour chacun des membres de la moitié la plus pauvre du pays ! Comment dédaigner un tel progrès social ? Certains s'opposeront à la dimension individualiste d'un tel partage, mais en mutualisant tout ou partie des 3 217 milliards, l'on pourrait tout aussi bien dégager des financements significatifs pour de grands projets collectifs, comme un système public de santé gratuit pour tous qui fait tant défaut aux Etats-Unis, la gratuité des études supérieures, ou encore la transition écologique.

[1] Ce point mérite d'être souligné étant donné l'incroyable mépris affiché par l'auteur envers les compétences d'économiste de Thomas Piketty (et envers toute idée « de gauche » ou de droite non-libertarienne en général).

[2] Indice de l'ampleur des inégalités, le revenu annuel *moyen* s'élevait, lui, à 83 800 $.

2. Les inégalités, contrepartie de l'incitation au gain qui stimule l'innovation au profit de tous, ou fruit d'une accumulation du capital qui freine la croissance ?

Cependant, Deirdre McCloskey estime qu'une telle redistribution ne pourrait avoir lieu qu'une fois, puisque si elle devenait structurelle, elle priverait les plus riches de toute incitation aux gains, enrayant donc l'accumulation de richesses qu'il s'agit de redistribuer. Cependant, même ponctuelle, une telle action aurait des conséquences très importantes (3 217 milliards de dollars, c'est 1,2 fois le PIB français en 2010 : on imagine ce qu'aurait représenté l'investissement d'une telle somme, ne serait-ce qu'une fois, par exemple dans la transition écologique aux Etats-Unis), tout en laissant intact le patrimoine des 1% les plus riches (donc les revenus futurs). La redistribution du patrimoine des plus riches aurait des effets encore plus spectaculaires à court terme, même si la dynamique de long terme en serait peut-être affectée de manière négative (comme nous l'avions dit plus haut au § I/, 3), a) de ce chapitre). En France, le partage de la fortune d'un seul homme, Bernard Arnaud, permettrait (du moins à son estimation d'avant la crise du coronavirus) de donner par exemple 100 000 € à plus d'un million de personnes tout en lui laissant son statut de multimilliardaire avec quinze milliards d'euros à son actif… Ce chiffre laisse songeur, mais Deirdre McCloskey estime que le moteur de la croissance s'en trouverait brisé.

Bien que notre projet est d'imaginer des solutions structurelles à la question des inégalités injustes en réformant les institutions qui les produisent plutôt qu'en les corrigeant *ex post* par de la redistribution, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce travail, cela reviendra tout de même à briser l'accumulation du capital pour mieux répartir la richesse, ce à quoi on nous opposera que la croissance économique, moteur supposé de l'élévation du niveau de vie des plus pauvres, s'en trouvera cassé, au mépris du principe de différence : il nous faut donc répondre à cet argument. En faisant ici abstraction de la question écologique pourtant cruciale des limites environnementales à la croissance, l'erreur commune consiste selon nous à attribuer au capitalisme en tant que tel la formidable élévation du niveau de vie mesurée au cours des deux derniers siècles – ce que Deirdre McCloskey nomme le « Grand Enrichissement ». Or, outre les mécanismes exogènes au capitalisme (fiscalité, protection sociale, redistribution…) qui assurent que chacun profite des bienfaits de cette croissance, c'est la division du travail et l'innovation et non l'accumulation monétaire (soit la logique du marché et non du

capital) qui est la source de l'augmentation de 2 900% du revenu des travailleurs depuis 1800, comme le reconnait d'ailleurs l'historienne de l'économie :

> « Les idées ont été libérées pour la première fois par une nouvelle liberté et dignité, l'idéologie connue des Européens sous le nom de "libéralisme". Le monde moderne n'a pas été causé par le "capitalisme", qui est ancien et omniprésent, contrairement au libéralisme, qui était en 1776 révolutionnaire. Le Grand Enrichissement, de 1800 à nos jours, l'événement séculaire le plus surprenant de l'histoire, s'explique plutôt par l'amélioration des idées, issues du libéralisme. »[1]

Commençons par noter qu'il nous parait erroné de dire que le capitalisme est ancien et omniprésent (le capital est un rapport social bien antérieur à 1800, comme on l'a vu, mais le capitalisme comme mode de production ne l'est pas). On peut également discuter l'option idéaliste plutôt que matérialiste[2] que prend Deirdre McCloskey quand elle insiste sur l'idéologie libérale plutôt que sur l'extension de la division sociale et technique du travail (par le marché et par l'entreprise) qui accompagne la Révolution industrielle. Mais le fait est que les innovations techniques expliquent l'incroyable amélioration du niveau de vie des deux derniers siècles bien plus que l'accumulation monétaire. L'historienne insiste sur l'importance du capital humain accumulé au fil du temps (et qu'elle reproche à Thomas Piketty de ne pas prendre en compte dans sa mesure des inégalités de patrimoine, alors qu'il est bien mieux réparti que le capital monétaire[3]) et sur les innovations techniques incessantes, qu'elle attribue non au capital, mais au marché[4]. L'économiste libertarienne reproche d'ailleurs (avec un mépris étonnant) à

---

[1] « The ideas were released for the first time by a new liberty and dignity, the ideology known to Europeans as "liberalism". The modern world was not caused by "capitalism", which is ancient and ubiquitous—quite unlike liberalism, which was in 1776 revolutionary. The Great Enrichment, 1800 to the present, the most surprising secular event in history, is explained instead by bettering ideas, sprung from liberalism. » Deirdre McCloskey, « Measured, unmeasured, mismeasured, and unjustified pessimism: a review essay of Thomas Piketty's *Capital in the twenty-first century* », *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 7, n° 2, automne 2014, p. 73 à 115, p.104.

[2] Antinomie qu'une approche spinoziste permet de lever par la saisie simultanée des idéologies et des institutions ou rapports sociaux de production comme affects, ainsi que Frédéric Lordon l'a fait remarquer à Thomas Piketty lors de leur débat houleux sur *Capitalisme et idéologie* organisé le 31 janvier 2020 à la Bourse du travail de Paris par l'union départementale CGT de Paris et les Amis de l'Humanité (https://www.humanite.fr/video-lordon-piketty-debat-de-haut-vol-sur-la-propriete-684018, consulté le 31/03/2020).

[3] On objectera que sa prise en compte, discutable à bien des égards, ne changerait de toute façon rien à l'ampleur des inégalités entre un travailleur (ou chômeur) non qualifié et un multimilliardaire.

[4] Ce qui est en partie vrai, mais il convient de ne pas oublier le rôle des entreprises, indépendamment de leur contrôle par le capital, et bien sûr celui de la puissance publique : on sait qu'Internet est le fruit de cinq décennies d'investissement publics massifs de l'armée américaine dans la recherche, comme aime à le

Thomas Piketty de ne pas comprendre le mécanisme du marché, les « réponses de l'offre » (*supply responses*) ou « réponses de entrepreneuriales » (*entrepreneurial responses*) aux contraintes d'offre. Ce faisant, elle nous semble surestimer le poids de l'initiative privée dans l'innovation, mais il est clair que celui-ci ne doit pas être ignoré, et qu'il obéit largement aux mécanismes incitatifs propres à un marché concurrentiel guidé par des signaux de prix, comme l'ont compris les économistes autrichiens Friedrich Hayek et Joseph Schumpeter. Nous veillerons d'ailleurs à conserver de tels mécanismes de marché dans l'alternative au régime capitaliste que nous proposerons dans la dernière partie de notre recherche (et qui n'a rien à voir avec une économie entièrement centralisée fonctionnant par prix administrés et quotas de production fixés par des plans quinquennaux[1]). Cependant, l'économiste libertarienne reconnait que tout ceci relève du *marché* et non du *capitalisme*.

Deirdre McCloskey analyse le Grand Enrichissement comme « un enrichissement testé sur le marché (une locution à préférer au "capitalisme", avec son implication erronée selon laquelle c'est l'accumulation de capital, et non l'innovation, qui nous a rendu plus riches) »[2]. Ce faisant, elle fait une confusion majeure : le fait que le capitalisme ne soit pas, en tant que tel, responsable du Grand Enrichissement, ne signifie pas qu'il n'existe pas pour autant, et ne doit pas mener à éliminer le terme ! Certes, il n'est pas la cause de l'élévation du niveau de vie, mais il demeure une réalité essentielle, dont le rôle doit être analysé. Pour ce faire, on ne saurait se contenter de dire que ce régime économique (dont nous maintenons que, comme mode de production dominant, il doit être considéré comme n'existant que sur la période considérée : les deux derniers siècles) n'a pas empêché le Grand Enrichissement, ni déduire du simple fait qu'il coïncide historiquement avec lui qu'il l'aurait sans doute favorisé. Nous estimons au contraire que le capitalisme, entendu comme domination du rapport social capitaliste sur l'ensemble de la sphère économique (sur le mode de production, de financement, de transmission et même d'échange de la richesse sociale) a joué un rôle néfaste, ralentissant le Grand Enrichissement par les crises

---

répéter Bernard Stiegler, et non d'une simple série d'innovations privées faite par de jeunes génies dans leur garage.

[1] Ce qui n'exclut bien sûr pas l'administration de certains prix, ou une part de planification et d'investissements stratégiques de l'Etat, dans les domaines où une telle logique fait la preuve de son efficacité (transition écologique, santé, biens de première nécessité ou autre.).

[2] « A market-tested betterment (a locution to be preferred to "capitalism", with its erroneous implication that capital accumulation, not innovation, is what made us better off) », p. 75.

et les guerres qu'il provoque, et par la concentration croissante des richesses dans les mains d'une infime fraction de la population qui prive le grand nombre des bienfaits du progrès technique et industriel permis par l'extension du marché, mais aussi par les investissements publics et par ces institutions intermédiaires que sont les entreprises – la réduction du capitalisme à l'économie de marché qu'opère finalement Deirdre McCloskey ne révèle qu'une incapacité toute libertarienne à penser les *institutions*. Le problème est donc selon nous la capture par le capital des institutions fondamentales qui, avec le marché et la puissance publique, structurent l'économie : l'entreprise, la monnaie, l'héritage. Cette capture détourne des flux continus de revenu des classes populaires, mais aussi du budget de l'État ou de la Sécurité sociale, pour l'enfermer dans la logique mortifère d'une accumulation infinie dans la sphère financière que l'on sait non seulement stérile, mais en plus dangereuse pour l'économie réelle.

Certes, le niveau de vie moyen, et même celui des plus pauvres, a augmenté au cours des deux derniers siècles, mais c'est selon nous malgré le capitalisme, et non grâce à lui. Pourquoi Deirdre McCloskey, qui reconnait pourtant elle-même que l'accumulation du capital monétaire ne joue aucun rôle significatif dans ce Grand Enrichissement, s'oppose-t-elle à ce qu'on l'interrompe ? L'économiste libertarienne refuse toute forme d'intervention de l'État, de partage du pouvoir dans les entreprises (p. 91), et de redistribution de la richesse – même volontaire, puisqu'à l'écouter, il ne faut surtout pas que les riches redistribuent leur propre argent aux pauvres, fut-ce par charité chrétienne, au risque de nous faire revenir à la société pré-libérale où l'Eglise catholique, culpabilisant les riches au point de les inciter à partager leur fortune, détruisait le moteur de la croissance. La stupéfiante indifférence qu'elle affiche à longueur de pages à l'égard des plus pauvres (que ce soit aux Etats-Unis ou dans le Tiers-monde, aujourd'hui ou il y a un siècle et demi – quand des enfants mourraient encore au travail dans les mines européennes[1]) confine au cynisme quand l'économiste justifie le niveau de richesse associé à un doctorat d'économie, dont elle jouit elle-même : « Il est courant […] que les

[1] Par exemple en se moquant du fait que la gauche se plaigne de l'exploitation du Tiers-monde ou de la non-gratuité des soins, que l'auteur range (p. 76) dans la même catégorie que les rendements croissants ou les asymétries d'information : celle des faux problèmes – rien n'étant un problème puisqu'à long terme, le niveau de vie des masses s'améliore. Ou encore, p. 79 : « The Marxists in particular have worried in sequence that the typical European worker would be immiserized, for which they had little evidence, then that he would be alienated, for which they had little evidence, then that the typical Third-World-periphery worker would be exploited, for which they had little evidence ».

personnes ayant plus d'argent aient obtenu leur surplus en étant plus ingénieusement productives, pour le bénéfice de tous – en obtenant ce doctorat [d'économie], par exemple »[1]. La position défendue est finalement celle d'un ultra-libéralisme classique : la misère et la violence sociale charriée par deux siècles de capitalisme sont un mal nécessaire à l'enrichissement collectif (logique sacrificielle), que seul le marché explique (incapacité à penser les institutions), qui se réalisera nécessairement (historicisme providentialiste tout à fait symétrique de celui des marxistes qui prédisent depuis plus d'un siècle et demi l'inéluctabilité d'un effondrement imminent du capitalisme) et que toute intervention ou tentative de réforme viendrait irrémédiablement briser (extrémisme intellectuel).

Cette doctrine n'est bien sûr en rien compatible avec la philosophie politique libérale authentique que défend John Rawls – Deirdre McCloskey préfère d'ailleurs citer Nozick[2], « who was Rawls's nemesis » (p. 87), contre la référence à Rawls, pourtant assez ornementale, que fait Thomas Piketty. Mais pouvons-nous appliquer en toute rigueur le principe de différence rawlsien, dans son interprétation projective que nous avions proposée, aux inégalités produites par le capitalisme ?

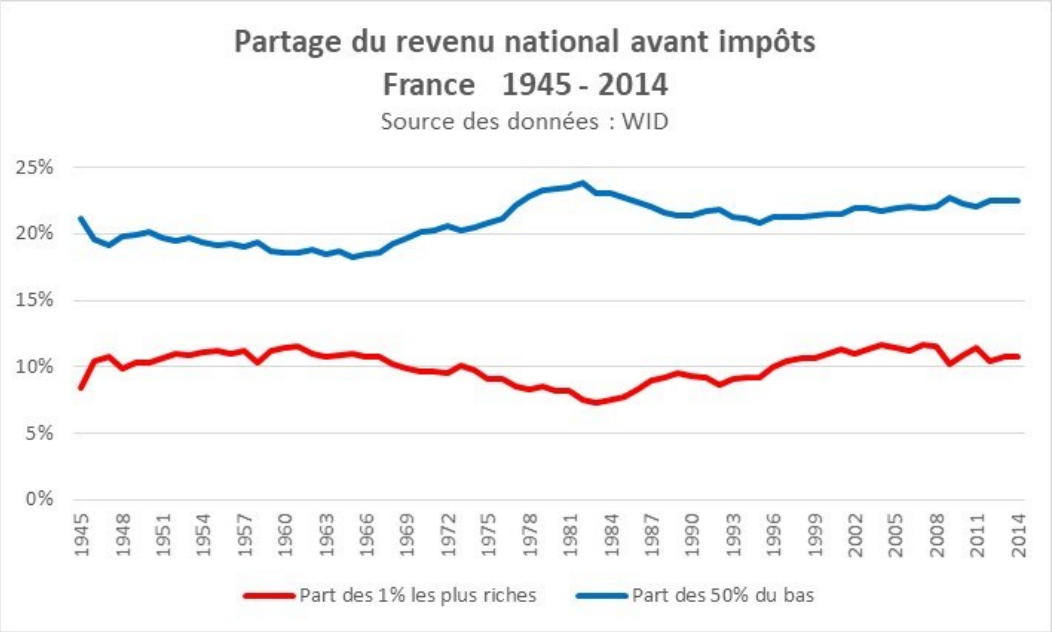
III. Accumulation du capital et application projective du principe de différence : une disqualification sans appel du capitalisme

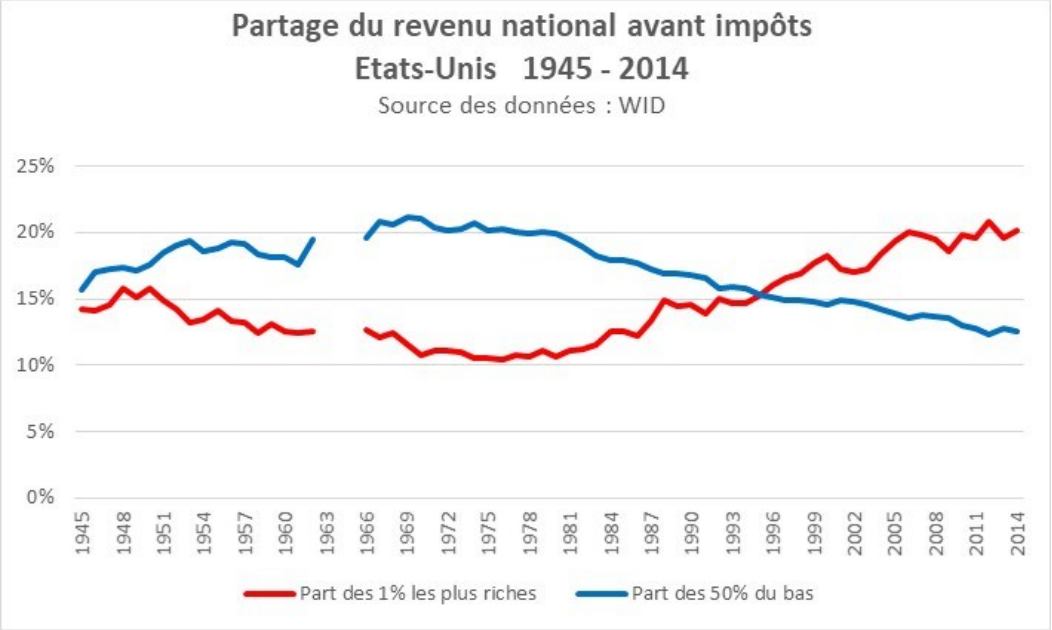
L'accumulation privée du capital n'est pas responsable de la croissance du niveau de vie, alors qu'elle est la cause de l'augmentation exponentielle des inégalités. Le véritable enjeu, d'un point de vue rawlsien, est pourtant bien de juger l'ampleur des inégalités (et non la croissance elle-même) selon qu'elle avantage ou non les plus démunis. La question qu'il nous reste à trancher est donc la suivante : est-ce que la dynamique de croissance continue des inégalités causée par la centralité du rapport social capitaliste dans notre mode de production profite à tous les citoyens, y compris en particulier aux plus démunis ? La réponse est à l'évidence négative, car le rendement du capital privé est tel qu'il tend à capter progressivement tous les fruits de la croissance.

[1] « It is commonly the case […] that the people with more money got their more by being more ingeniously productive, for the benefit of us all—getting that Ph.D. », p. 86-87.
[2] Ou de nombreux économistes libéraux ou libertariens comme Smith, Say, Bastiat, Walras, Menger, Marshall, Mises, Hayek et Friedman (voir par exemple p. 91-92).

A. La part des 1% dans le revenu national croit au détriment de la majorité

La part des 1% les plus riches dans le revenu national américain, qui déclinait pendant les Trente Glorieuses au profit des 50% du bas, augmente depuis les années 1980 à leur détriment – dans des proportions d'ailleurs beaucoup plus fortes qu'en France, où les inégalités initiales étaient moins marquées, et ont augmenté moins rapidement qu'aux Etats-Unis, comme le montrent les deux graphiques ci-dessous que nous avons construits à partir des données de la *World Inequality Database* (WID) créée par Thomas Piketty et ses confrères :





1. Quels quantiles comparer ?

Avant de commenter plus avant ces graphiques, notons que ce type de mesure des inégalités proposé par l' « école de Piketty » est très précieux, car il permet de suivre l'évolution du sort des différents groupes sociaux. L'auteur déplore d'ailleurs, dans *Capital et idéologie*[1], le fait que les indicateurs construits par les pouvoirs publics, les médias ou les différents observateurs sont généralement difficilement lisibles et interprétables, ne permettant pas à l'ensemble des citoyens non-spécialistes de s'en saisir : le coefficient de Gini ne permet par exemple pas de comprendre quelle part de la population est lésée au profit de quelle autre dans les comparaisons temporelles ou internationales. La WID propose des « indicateurs clés » qui résolvent ce problème : la part du dernier centile, du dernier décile, des 50% du bas et des 40 % du milieu dans le revenu ou le patrimoine total du pays (la base de donnée permet aussi de construire tout autre groupe de mesure, et offre à chacun de se situer dans l'échelle des revenus et des patrimoines). Que nous apprennent ces données ? Pour comprendre qui gagne et qui perd dans la dynamique inégalitaire du capitalisme, nous avons centré l'analyse sur la comparaison entre les 1 % supérieurs et la moitié du bas. Focaliser l'attention sur les extrema est logique, puisque c'est l'amplitude des inégalités que nous devons juger d'un point de vue rawlsien, et puisque Thomas Piketty nous apprend que l'augmentation des inégalités est exponentielle au sommet de la société. Nous prenons donc le dernier centile, qui gagne infiniment plus que les neuf centiles suivants du dernier décile, et en gardant à l'esprit qu'au sein de ces 1 % du haut, le dernier décile de ce dernier centile (soit les 0,1 % les plus riches), ou plus encore le dernier centile du dernier centile (les 0,01 %), concentre une part décisive des revenus. En revanche, nous n'avons pas retenu les 1 % du bas, mais une catégorie bien plus large : les 50 % les moins bien dotés.

Bien sûr, la théorie de la justice de Rawls exige de se focaliser sur « le sort des plus démunis », dont il s'agit de savoir s'il s'améliore ou non lorsque l'ampleur des inégalités augmente. Cela pose cependant le problème de leur identification : pourquoi prendre en compte les 10 % les moins riches plutôt que les 1 % ? Rawls préconise de considérer des « individus représentatifs » des classes sociales : « Supposons que les différents groupes de revenus soient en corrélation avec des individus représentatifs dont les attentes nous permettent de juger de la répartition » (TJ, p. 109). Ainsi, il faudrait

[1] Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, p. 767.

comparer le sort d'un « individu représentatif des plus démunis », par exemple de « la classe des ouvriers non qualifiés », selon que l'on consent ou non un avantage à un individu représentatif des mieux nantis, par exemple issu de la « classe des entrepreneurs » dans une démocratie de propriétaires. Pour le régime capitaliste, il nous semble légitime de retenir les 1 % du haut, dont les revenus sont essentiellement issus du capital, car ils forment le noyau dur de la classe capitaliste, mais quelle classe ou « groupe de revenu » est-il pertinent de retenir pour penser les plus démunis ? Doit-on étudier le sort des moins dotés en capital, ou de ceux qui ont les plus faible revenus, et à quel seuil ? On pourrait considérer par exemple la part de la population qui ne possède pas d'épargne sous forme de titres financiers (actions, obligations) ou de biens produisant un rendement (immobilier locatif), ou tout simplement l'ensemble des salariés (qu'ils possèdent ou non de l'épargne) par rapport aux actionnaires d'entreprises, ou nous centrer sur « la classe laborieuse » ou « la classe des ouvriers non qualifiés » comme le suggère Rawls. Cependant, ce type de raisonnement, pour éclairant qu'il soit, ne distingue pas selon la précarité de l'emploi, et ne prend pas en compte les chômeurs ou les sans-revenus, au motif qu'ils sont exclus des fruits de la coopération sociale en entreprise.

L'approche de Rawls, centrée sur des classes sociales fonctionnellement intégrées avait sans doute plus de pertinence dans la période de plein-emploi, depuis longtemps révolue, qui était celle de la *Théorie de la justice*, mais n'est-elle pas de toute façon idéaliste, excluant par principe ceux qui sont en fait réellement les plus démunis, tous ceux qui sont touchés par la pauvreté extrême ? En poussant la catégorie des « plus démunis » à l'extrême, nous pourrions en effet prendre le groupe des SDF (en supposant qu'il soit homogène) qui existait déjà en Amérique en 1971, ou, sans réduire autant la focale, l'ensemble du lumpenprolétariat identifié par Marx et qui n'a jamais disparu, survivant de mendicité, de prostitution, de vente à la sauvette, de trafics de produits illégaux, de vols, de travail précaire non déclaré, et autre « braconnage urbain ». Mais leur cas n'est-il pas justement trop marginal, au sens où leur marginalisation, voire leur exclusion, de la société tient à d'autres problèmes (immigration clandestine, troubles psychiatriques, etc.) que les seules institutions économiques de la structure de base de la société ? En réalité, il n'est pas nécessaire de trancher cette question, puisque la dynamique inégalitaire du capitalisme s'avère nuire non pas seulement aux SDF, au lumpenprolétariat, aux chômeurs, aux précaires ou encore aux ouvriers non qualifiés,

mais à plus de la moitié de la population (ce qui inclut en France les ouvriers qualifiés et les employés selon les catégories socio-professionnelles de l'INSEE). Deirdre McCloskey reprochait à Thomas Piketty de centrer ses travaux sur le sommet de la pyramide sociale (les fameux 1 % les plus riches) et de délaisser l'étude des plus démunis, mais cette critique tombe sous le constat du fait que même au milieu de l'échelle sociale, les individus pâtissent de l'augmentation des inégalités – le sort de ceux d'en dessous, jusqu'aux plus marginalisés, ne pouvant qu'être encore moins enviable, comme le notait Rawls dans sa justification du *maximin*.

2. La capture du revenu national par les plus nantis

Que nous enseignent, en effet, les données sur les 50 % comparés au 1 % ? On observe sur les graphiques ci-dessus qu'aux Etats-Unis, les 1 % les plus riches captaient déjà plus de 14 % du revenu national au sortir de la Seconde Guerre mondiale, mais que cette part est tombée à 10,5 % au milieu des années 1970, avant de repartir durablement à la hausse à l'époque néolibérale. Au milieu des années 1990, le centile supérieur parvient à s'approprier une part du revenu national (environ 15 %) égale à celle de la moitié la plus pauvre de la population ! Cependant, la tendance se poursuit au-delà du point de croisement des courbes, pour finir à plus de 20 % du revenu national capté par les plus nantis en 2014, malgré la crise, contre seuement 12,5 % pour la moitié la plus pauvre de la population, soit près de deux fois moins que son point haut de 1969 (à 21 %). Cette disproportion stupéfiante explique que la redistribution de la part des 1% d'en haut, dans le scénario envisagé par Deirdre McCloskey, produise la redistribution spectaculaire que nous avons évoquée (et que l'auteur se garde bien de chiffrer).

En France, en revanche, les écarts sont moins marqués, de même que les évolutions. La part des 1 % les plus riches n'est « que » de 8,5 % en 1945, et elle ne diminue pas aussi rapidement qu'aux Etats-Unis. Après un point haut à plus de 11,5 % en 1961, elle atteint son plancher à un peu plus de 7 % en 1983, puis remonte à un peu plus de 11,5 % en 2007, soit un maximum à peine supérieur au point bas de la courbe américaine. La part des 50 % s'en ressent : elle oscille de 18 % en 1965 à 23 % en 1983 (soit deux points de plus que le maximum américain atteint en 1969), pour finir à 22,5% en 2014 – bien loin du plancher de 12,5 % qu'elle atteint cette année-là aux Etats-Unis. Le modèle social français bénéficie indubitablement aux plus démunis. On voit donc

d'importantes variations existent entre les pays, selon le système fiscal, social, institutionnel, etc.

Nonobstant ces différences d'amplitudes, on observe dans les deux pays le même schéma d'ensemble : les courbes sont dans les deux cas à peu près symétriques. Ainsi, et sans surprise, la part des plus riches augmente généralement *au détriment de celle des plus pauvres* – et, en vérité, de la majorité de la population. A l'inverse, quand la part des 1 % supérieurs diminue, celle des 50 % du bas augmente. Cet effet de symétrie est évident dans le cas américain, où les courbes en viennent à se croiser, mais l'est moins dans le cas français à partir du milieu des années 1990, où la part des 1 % semble croître en même temps que celle des 50 %. Toutefois, on observe le phénomène de symétrie sans croisement des courbes de manière très nette à l'échelle l'Europe occidentale entre 1980 et 2016 (voir *Capital et idéologie*[1], graphique 11.6, p. 612), et même dans le cas Français, seule la parenthèse 1995-2007 semble faire véritablement exception sur la longue période 1945-2014. Pendant les Trente Glorieuses, la part de la moitié la moins bien dotée de la population française ne cessait d'augmenter au détriment de celle des plus nantis.

Ajoutons qu'on ne constate pas, au cours de cette période, un effondrement de la croissance, ni une stagnation du niveau de vie : contrairement à ce que ferait redouter le pessimisme de Deirdre McCloskey quant à l'intervention publique, les Trente Glorieuses sont à la fois une époque exceptionnelle en termes de croissance et de hausse du niveau de vie d'une part, et l'âge d'or de l'intervention de l'État dans l'économie et la seule période de stagnation historique des inégalités d'autre part – du fait d'une fiscalité très redistributrice. Comme le souligne Thomas Piketty dans *Capital et idéologie*, les données historiques de longue durée (Etats-Unis et Europe 1870-2020) révèlent qu'« une forte progressivité fiscale n'est clairement pas un obstacle à une croissance rapide de la productivité, pour peu que les taux d'imposition les plus importants s'appliquent à des niveaux de revenus et de patrimoines suffisamment élevés » (graphiques 11.13 et 11.15, p. 634 et 635), pas plus que ne l'est la baisse des inégalités (graphiques 11.12 et 11.14, p. 633 et 635).

[1] Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019.

3. Loi inductive, confirmation empirique d'une déduction conceptuelle

L'augmentation continue des inégalités produites par le capitalisme ne se justifie pas par l'augmentation continue du niveau de vie des plus démunis comme le prétend Deirdre McCloskey ; au contraire, elle n'est qu'un frein perpétuel à cette amélioration, voire un facteur de baisse du niveau de vie. En effet, le capital rapportant en moyenne plus que la croissance (r > g), il tend à capter une part toujours croissante des fruits de la croissance. Il faut bien comprendre ce point, qui est essentiel à l'application de notre version « projective » du critère de différence, en remarquant que ce n'est pas exactement le résultat mis en avant par Thomas Piketty : l'auteur montre plutôt le lien entre l'inégalité r > g (constatée empiriquement, avec en moyenne r = 5 % et g = 1%) et la hausse des inégalités – ce que nous pourrions appeler la « loi de Piketty ». Cependant, avant d'analyser en détail le lien entre cette loi et notre interprétation projective du critère de différence, précisons qu'il s'agit là bien sûr d'une loi empirique, c'est-à-dire d'un rapport constant constaté par l'expérience : on ne peut prétendre à une parfaite objectivité en en faisant une loi universellement valide qui vaudrait également pour l'avenir.

L'usage projectif du critère de différence que nous proposons requiert, comme son nom l'indique, de projeter des tendances – sans quoi il se bornerait à juger le passé sans rien pouvoir dire de l'avenir. Juger le régime capitaliste dans l'absolu nécessite de comprendre ses tendances intrinsèques, et de supposer qu'elles se perpétueront puisqu'elles sont inhérentes à ce régime : si l'on s'en tenait uniquement à une évaluation *a posteriori* des réalisations effectives du capitalisme, en laissant toujours ouverte la possibilité que le principe de différence soit finalement respecté à l'avenir (sans qu'on sache trop comment), alors celui-ci ne serait pas un instrument de décision pour l'avenir. Cette ambition se heurte cependant au problème épistémologique de l'induction : la loi générale que dégage Thomas Piketty n'est qu'une constante empirique, une constatation statistique, et n'a pas de valeur prédictive certaine *a priori* (d'autant moins qu'elle ne peut pas donner lieu à des expériences falsifiables et reproductibles). Elle constitue tout de même l'instrument le plus objectif dont nous disposons, et nous devons bien en tirer les conclusions les plus probables pour traiter la question qui nous occupe et à laquelle la philosophie politique appliquée doit donner une réponse en l'absence de connaissance absolument certaine.

Rappelons en outre que l'hypothèse d'une dynamique inégalitaire intrinsèque au capitalisme (loi de Piketty) n'est pas seulement issue d'un raisonnement par induction, mais également par déduction. En effet, les tendances inégalitaires que nous constatons empiriquement dans l'histoire longue du capitalisme sont également déductibles de son concept – puisque notre régime économique met en son cœur le capital, soit ce rapport social d'accumulation par lequel l'argent fait de l'argent, concentrant toujours davantage la richesse, comme nous l'avons expliqué dans la première partie de notre recherche. Si, contrairement à certains auteurs marxistes, nous refusons de nous en tenir aux seuls concepts sans les confronter à des tests empiriques, rien ne nous oblige à nous cantonner aux données statistiques sans interprétation conceptuelle comme le font hélas trop de chercheurs en économétrie de nos jours : en bon kantien, nous estimons au contraire que la connaissance se construit par l'articulation des concepts et des intuitions. Il est par conséquent tout à fait raisonnable d'extraire conceptuellement la tendance inégalitaire du capitalisme et de la considérer comme intrinsèque à ce régime dès lors que celle-ci est confirmée dans le passé par les données statistiques – en gardant bien sûr à l'esprit les limites épistémiques indépassables d'un tel raisonnement, afin de ne pas retomber dans un dogmatisme de type marxiste. Mais que peut-on tirer de la loi de Piketty pour juger le capitalisme à l'aune du critère de différence ?

B. « Loi de Piketty » et interprétation projective du principe de différence : le capitalisme, un régime injuste

1. Usage normatif de l'analyse positive de Thomas Piketty : tentative de formalisation de la différence d'approche

Il convient de préciser que nous utilisons les données de Thomas Piketty dans un but qui n'est pas le sien – cette différence d'approche s'expliquant par le fait que l'optique positive de l'économiste n'est pas celle, normative, du philosophe politique. L'auteur s'attache à montrer que si le rendement du capital dépasse le taux de croissance du revenu national ($r > g$), ce qui est le cas en moyenne dans l'Histoire longue du capitalisme [Proposition 1], alors les inégalités augmentent [Proposition 3] : c'est ce que nous avons appelé la « loi de Piketty ».

[Proposition 1]	⇨	**[Proposition 3]**
r > g		Les inégalités augmentent

Nous cherchons pour notre part à extraire de la même prémisse une autre implication, cause intermédiaire de la précédente : si le rendement du capital dépasse le taux de croissance du revenu national (r > g) [Proposition 1], alors la part de la croissance captée par le capital (lequel est essentiellement détenu par les plus aisés) augmente, de sorte que la croissance profite de moins en moins, et tendanciellement plus du tout, aux plus démunis [Proposition 2] – et non seulement à eux, mais ultimement à tous ceux qui ne sont pas les plus favorisés, et qui cessent progressivement de bénéficier de la coopération sociale.

[Proposition 1]	⇨	**[Proposition 2]**
r > g		Les détenteurs de capital captent une part croissante de la croissance au détriment du reste de la population, en particulier des plus démunis

Ceci semble évident, mais en réalité, il ne suffit pas, pour être certain que les plus nantis captent une part croissante de la croissance, de comparer le rendement du capital au taux de croissance de la production (r > g) : en effet, le taux de profit s'exprime en pourcentage du capital investi, et le taux de croissance en pourcentage du PIB passé. Un capital peut dès lors rapporter un rendement de 5% tous les ans même avec 0% de croissance (donc r > g), sans pour autant que les inégalités de patrimoine ou de revenu augmentent diachroniquement, pour peu que les rentiers dépensent cet argent pour consommer, au lieu de l'épargner pour augmenter leur patrimoine. En revanche, si les profits ne sont pas consommés, ils sont alors réinvestis, et augmentent donc chaque année le patrimoine des rentiers, et les flux de revenus qui en découlent.

Si l'on ignore la part des profits qui est consommée, et la part qui est épargnée, il suffirait pour la suite de notre analyse de comparer le taux de *croissance des profits* (et non de *rendement du capital*) par rapport au taux de croissance de la production. Quoi qu'il en soit, le réinvestissement des capitaux génère de la croissance – à moins qu'il ne fasse que substituer du capital au travail sans augmenter le niveau de la production, créant

ainsi du chômage, ou qu'il soit placé dans la spéculation financière –, croissance qui peut profiter à tous, y compris aux plus démunis, pour peu qu'elle assure le plein emploi et que les salaires augmentent avec la productivité du travail. Cependant, si le rendement du capital est supérieur au taux de croissance, et que les profits sont réinvestis au-delà d'un certain seuil, alors le capital croit plus vite que le PIB, donc une part toujours plus importante de la croissance du PIB vient augmenter le capital des rentiers. Dans ce cas, le lien causal entre la Proposition 1 et la Proposition 2 est donc vérifié : c'est ce que l'on constate empiriquement (cf. graphiques ci-dessus). Le patrimoine des rentiers grandit plus rapidement que celui des salariés, en captant une part toujours plus grande de la croissance. Les inégalités augmentent au fil du temps car la croissance enrichit plus vite les rentiers que les salariés (dont le salaire augmente chaque année, mais de moins en moins vite au fil des ans). Jusqu'à ce que les profits captent l'intégralité de la croissance : dès lors, les salaires stagnent. Au-delà de ce point, les inégalités ne pourront augmenter que par l'appauvrissement des salariés : l'augmentation de patrimoine du rentier serait financée par une baisse des salaires.

Autrement dit, la croissance créée ne compenserait pas les inégalités du partage des revenus du capital, puisqu'elle profiterait *de moins en moins* aux plus démunis au fil du temps. Par projection, on comprend que quand il aura capté la totalité des fruits de la croissance (si l'assèchement des revenus distribués aux classes populaires et moyennes ne provoque pas une crise des débouchés entretemps[1]), le rendement du capital ne pourra se maintenir qu'en prélevant sur les revenus du travail et les revenus de transfert (baisse des salaires et des cotisations sociales qui alimentent les allocations diverses) ou sur les recettes de l'État (baisse des impôts). Sur le très long terme, la croissance se ferait donc même au détriment des plus démunis qui seraient appauvris au fil du temps (individuellement par une perte de revenu, et collectivement par la casse de l'État social), au profit des détenteurs du capital. Ceci est très exactement l'antithèse du principe de différence dans la réinterprétation projective que nous en proposons.

On peut donc affirmer sans peine que si les détenteurs de capitaux captent une part croissante du revenu national [Proposition 2], alors le critère de différence n'est pas

[1] Soit ce que Marx appelle une crise de *surproduction*, mais Keynes a compris que ce type de crise est en fait une crise de la *demande*, qui peut se gérer par de la création monétaire et la distribution de revenus qui alimenteront à nouveau l'investissement et la consommation. Avant même la crise, le recours massif à l'endettement retarde la survenue du déséquilibre.

respecté [Proposition 4]. En outre, la [Proposition 2] s'interprète comme la cause la plus évidente de la [Proposition 3] : c'est bien sûr parce que la croissance profite plus, et même toujours davantage, aux détenteurs de capitaux (c'est-à-dire aux plus privilégiés) qu'aux autres, que les inégalités s'accroissent. Comme l'illustre l'encadré ci-dessous, la même cause implique donc une conclusion positive (celle qu'en tire l'économiste Thomas Piketty) et une conclusion normative (celle que nous en tirons, en tant que philosophe politique).

Proposition 1 : r > g

Proposition 2 : les détenteurs de capital captent une part croissante de la croissance au détriment du reste de la population, en particulier des plus démunis

Proposition 3 : les inégalités augmentent

Proposition 4 : Le critère de différence, interprété de manière projective, n'est pas respecté

Proposition 1 ⇨ **Proposition 2** ⇨ **Proposition 3** (conclusion positive) / **Proposition 4** (conclusion normative)

Pour autant, les implications réciproques ne sont pas nécessairement vérifiées : on ne peut en déduire que la captation croissante, par les plus riches, des fruits de la croissance, serait la seule cause envisageable de hausse des inégalités (la Proposition 3 n'implique pas nécessairement la Proposition 2), ni, dès lors, que toute hausse des inégalités impliquerait une violation du critère de différence (en toute rigueur, la Proposition 3 n'implique pas nécessairement la Proposition 4, du moins sur le plan purement logique) : on pourrait en effet imaginer une hausse continue du revenu des plus démunis provoquée par une hausse supérieure des revenus des détenteurs de capitaux, bien qu'un tel scénario suppose une accélération continue de la croissance, ce qui n'a évidemment rien de réaliste. Enfin, le critère de différence peut être violé par d'autres

causes qu'une augmentation des inégalités ne profitant pas à tous (la Proposition 4 n'implique évidemment pas la Proposition 3), notamment par une baisse des inégalités qui se fait au détriment de tous du fait de crises ou de guerres, comme lors de la période 1914-1945.

2. La capture croissante des fruits de la croissance par les plus nantis jusqu'à appauvrir la majorité : un fait empiriquement confirmé

La Proposition 2 est déterminante dans notre raisonnement, mais est-elle vérifiée empiriquement ? Nous avons montré que le principe de différence tend à être violé dès lors que la part de la croissance captée par les détenteurs du capital augmente au point d'empiéter sur celle des plus démunis, mais est-ce bien le cas en pratique ? Les détenteurs de capital captent-ils oui ou non une part croissante de la croissance au détriment du reste de la population ? A l'évidence, oui. Il s'avère en effet que sur ces dernières décennies, seul le premier centile a bénéficié d'une hausse de revenus en France, les 4 % ou 19 % suivants n'en bénéficiant quasiment pas. Emmanuel Saez confirme cette analyse sur le cas américain[1] : selon lui, le premier centile (dont les revenus sont essentiellement des revenus du capital) capturait à lui seul 52 % des fruits de la croissance aux Etats-Unis entre 1993 et 2010. Le revenu réel du premier centile a ainsi augmenté en moyenne de 58 %, celui des 99 % restant augmentant en moyenne de seulement 6,4 % : on imagine donc combien le revenu des plus démunis (quel que soit le critère que l'on retient pour les identifier) a peu augmenté – trop peu pour qu'au total, même sur une vie entière, il ne vaille pas mieux pour eux refuser le régime capitaliste. Ainsi, à la lumière de ces travaux statistiques, le capitalisme apparait comme l'antithèse d'une société bien ordonnée au sens rawlsien : les inégalités semblent augmenter sans limite, mais n'améliorent continuellement que le sort des plus nantis.

Non seulement les fruits de la croissance sont entièrement captés par les plus riches, mais en outre, la part du revenu national qui échoit aux 50 % du bas diminue en leur faveur (et non pas seulement la part du revenu national annuel *supplémentaire* qu'apporte chaque année la croissance de ce revenu) : c'est ce que montraient nos graphiques de la page 268. Dans son nouvel ouvrage *Capital et idéologie* (p. 613),

[1] Emmanuel Saez, « Striking it richer: the evolution of top income the United-States », *Pathways Magazine, Stanford Center for the Study of Poverty and Inequality,* 6–7, 2008, p.7.

Thomas Piketty commente ces mêmes courbes (dans un graphique centré sur la période 1960-2015) :

> « Plus encore que l'envol des 1 %, le phénomène le plus important est sans aucun doute cette chute de la part des 50 % les plus pauvres. Cela n'avait là encore rien d'évident : la hausse de la part des 1 % les plus riches aurait pu se faire au détriment des personnes immédiatement au-dessous d'eux au sein des 10 % les plus riches, ou bien au détriment des 40 % suivants, au moins en partie ; or le fait est qu'elle s'est produite presqu'exclusivement au détriment des 50 % les plus pauvres. »

Tandis que les 10% les plus riches ont profité de la hausse des inégalités aux Etats-Unis, (contrairement au cas français, où seuls les 1 % les plus riches voient leurs revenus décrocher complètement du reste de la structure sociale), le pouvoir d'achat de la moitié la plus pauvre de la population a connu « une stagnation quasi-complète aux Etats-Unis depuis la fin des années 1960. »[1] Nous sommes donc déjà bien au-delà du point critique où la croissance des inégalités et l'amélioration du sort des plus riches se paye d'une captation des fruits de la croissance qui auraient pu bénéficier aux plus pauvres : c'est désormais plus de la moitié de la population qui se voit exclue des gains de la croissance, et ne profite plus de la hausse continue des inégalités, voyant même sa part du revenu national chuter, et ses revenus stagner. Dans ces conditions, le principe de différence est d'ores et déjà nécessairement violé par notre régime économique.

Les conclusions du *Capital au XXIe siècle* ne se sont pas démenties depuis sa parution – elles se sont au contraire aggravées avec la crise. Non seulement la hausse des inégalités ne profite plus à la majorité de la population, mais elle va désormais jusqu'à leur nuire clairement. Comme le souligne l'historien et démographe Emmanuel Todd, le niveau de vie des classes populaires a tellement chuté aux Etats-Unis que cela s'est traduit par une baisse de l'espérance de vie des hommes blancs de 45 à 54 ans en 1999 et 2013 (phénomène qui explique largement l'élection de Donald Tump)[2] ! Même la France semble en voie de suivre le même chemin. En effet, selon le statisticien, qui remet en

[1] « Avant impôts et transferts, le revenu moyen des 50 % les plus pauvres était déjà de l'ordre de 15 000 dollars par an et par adulte à la fin des années 1960, et il se situe toujours approximativement à ce même niveau à la fin des années 2010 (en dollars 2015). », p. 613. Or la prise en compte des impôts et transferts n'a qu'un impact marginal, même en incluant le remboursement des soins de santé (voir p. 614-615). C'est également le cas en France (graphique 11.9 p. 617).

[2] Emmanuel Todd, *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine*, Paris, Seuil, 2017, p. 335.

cause sur l'indice des prix de l'INSEE à la suite de Philippe Herlin[1], le niveau de vie y baisse uniformément dans toute la structure sociale hormis bien sûr chez les 1 % les plus riches (ce qui explique largement le mouvement des Gilets Jaunes) – et ce, avant-même que la réforme des retraites ne s'attaque aux classes moyennes et supérieures. Emmanuel Todd conclut donc à une stagnation du niveau de vie depuis 1992, suivie, « depuis au moins la Grande Récession » déclenchée par la crise de 2007-2008, d'une « baisse sans équivalent depuis l'après-guerre et peut-être même depuis le début de l'ère industrielle ».

A la stagnation du pouvoir d'achat des Français s'ajoute en outre la baisse de qualité (ou la fermeture pure et simple) des services publics, qui participe à l'effondrement du niveau de vie (en particulier dans les territoires ruraux où des fermetures non concertées se cumulent souvent, comme le souligne un rapport parlementaire[2]). Pensons au déclin de l'hôpital public que le mouvement social durable du secteur hospitalier et la crise du coronavirus auront suffi à rendre manifeste (100 000 lits d'hôpitaux fermés en vingt ans de 1997 à 2017, soit un cinquième des capacités[3], malgré l'augmentation et le vieillissement de la population), mais aussi à la fermeture d'établissements scolaires (plus de 5 000 établissements fermés entre 2005 et 2018, soit une baisse de 9 % en treize ans[4]), des bureaux de postes (passés de 14 000 à moins de

[1] En particulier l'insuffisante prise en compte du coût croissant de l'immobilier et la surévaluation des effets qualités. Emmanuel Todd, *Les luttes de classes en France au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2020, p. 34 à 41. Philippe Herlin, *Pouvoir d'achat : le grand mensonge*, Paris, Eyrolles, 2018.

[2] Rapport d'information du 10 octobre 2019 sur l'évaluation de l'accès aux services publics dans les territoires ruraux, du comité d'évaluation et de contrôle des politiques publiques de l'Assemblée nationale, présenté par Jean-Paul Dufrègne et Jean-Paul Mattei (http://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/rapports/cec/l15b2297_rapport-information, consulté le 15/04/2020).

[3] Les capacités s'élèvent à 498 929 lits en 1997 (DREES, « L'activité des hôpitaux en 1997 et 1998 », *Etudes et résultats*, n° 24, juillet 1999, Tableau 2, p. 3, https://drees.solidarites-sante.gouv.fr/IMG/pdf/er024.pdf, consulté le 15/04/2020) contre 399 865 en 2017 (DRESS, *Les établissements de santé*, 2019, Tableau 1, p. 19, https://drees.solidarites-sante.gouv.fr/IMG/pdf/es2019.pdf, consulté le 15/04/2020).

[4] Le nombre d'écoles publiques passe de plus de 55 000 à moins de 45 000 selon la plateforme *Statista* (E. Moyou, « Nombre d'écoles publiques en France 2005-2018 », *Statista*, 30/09/2019, https://fr.statista.com/statistiques/474880/nombre-ecoles-publiques-france/, consulté le 15/04/2020). Selon la *Gazette des communes*, de 2010-2011 à 2016-2017, on constate une baisse de 3,24 % du nombre d'écoles élémentaires en France, une hausse de 0,80 % du nombre de collèges et de 1,65 % du nombre de lycées d'enseignement général et technologique, et une baisse de 11,61 % du nombre de lycées professionnels ; les fermetures ne se justifient pas entièrement par la baisse démographique puisque le nombre d'élèves par établissement augmente (Romain Mazon, *La Gazette des communes*, « Nombre d'écoles, dépenses d'éducation… Les chiffres-clefs de la rentrée », 03/09/2018, https://www.lagazettedescommunes.com/579721/nombre-deleves-nombre-decoles-depenses-deducation-reperes-et-chiffres-cles/, consulté le 15/04/2020).

9 000 entre 2005 et 2017, soit une diminution de 36 % en 12 ans[1]), de guichets, gares ou lignes SNCF (793 km de lignes fermées sans date de réouverture prévue entre 2011 et 2018[2], pour 28 000 km de voies exploitées), des commissariats de police, des effectifs de pompiers professionnels et des moyens des services départementaux d'incendie et de secours, etc.

La chute du niveau de vie est donc multifactorielle, et touche presque toute la population. Sans même prendre en compte la question écologique, pourtant décisive, on peut affirmer sans risque que la hausse des inégalités portée par le capitalisme nuit désormais de nouveau non seulement aux plus démunis, mais aussi à la majorité de la population, et même, à suivre les conclusions d'Emmanuel Todd dans le cas français, ou celles des épidémiologistes Richard Willkinson et Kate Pickett que nous avions étudiées au chapitre précédent, à 99 % de la population. Mais est-on bien certain que cette dynamique inégalitaire et ses effets délétères sur le niveau de vie des 50 % ou des 99 % du bas est attribuable aux institutions propres au régime capitaliste ? On pourrait imaginer d'autres causes : pour expliquer la baisse du niveau de vie des Français, Emmanuel Todd incrimine par exemple l'euro et l'absence de barrières douanières, plutôt que l'actionnariat, la dette ou l'héritage…

C. Les institutions capitalistes au cœur de l'injustice sociale

1. Percentiles et capital : remontée des données au concept

Bien qu'il mette en cause explicitement le capital jusque dans les titres de ses ouvrages, Thomas Piketty utilise des catégories d'analyse issues de l'observation empirique (de la mesure des montants de revenu ou de patrimoine) plus que d'une

[1] Bien que les points contacts soient maintenus sous forme de relais poste dans des commerces ou d'agences communales, et que la baisse du nombre de bureaux s'explique en partie par la chute massive du recours au courrier. Benjamin Douriez, « Bureaux de poste : l'épidémie de fermetures s'étend », *60 millions de consommateurs*, 30/01/2017, https://www.60millions-mag.com/2017/01/30/bureaux-de-poste-l-epidemie-de-fermetures-s-etend-10937, consulté le 15/04/2020.

[2] Comptabilisé à partir des données collectées par la Fédération nationale des associations d'usagers des transports (Fnaut), 968 km en ajoutant les lignes suspendues avec date de réouverture prévue et indiquée, sans tenir compte de celles où le trafic a repris sur la période considérée (https://www.fnaut.fr/actualite/etudes-et-debats/674-les-fermetures-de-lignes-ferroviaires-depuis-2011, consulté le 15/04/2020). Si, comme la Fnaut, nombre d'élus locaux dénoncent régulièrement les fermetures de guichets, gares et lignes dans la presse, et que celles-ci sont encouragées par le rapport sur « L'avenir du Transport ferroviaire » remis au Premier ministre par Jean-Cyril Spinetta le 15 février 2018, un chiffrage national des fermetures au cours des dernières années ou décennies s'avère impossible à trouver, d'autant que certaines fermetures sans décision officielles semblent maquillées en suspensions provisoires qui durent.

conceptualisation des rapports sociaux (en particulier du capital, défini comme ce rapport social par lequel l'argent crée de l'argent). Concrètement, l'auteur procède à un découpage fin de la population en segments démographiques de poids égaux (les percentiles), puis les regroupe ou les distingue (« les 50 % du bas », « les 1 % du haut », « les 9 % suivant », « les 40 % du milieu ») selon qu'ils semblent empiriquement s'amalgamer ou se dissocier en termes de niveau ou d'évolution du revenu ou du patrimoine. Mais ces catégories se définissent-elles par rapport au capital qu'elles détiennent ? La part croissante du revenu national que les 1 % les plus riches captent au détriment des 50 % du bas est-elle liée aux revenus du capital ? Oui, indubitablement, car la part des revenus du capital (loyers, intérêts et dividendes) dans le revenu global d'un ménage croit fortement à partir du dernier décile, et dépasse largement les 50% dans le dernier centile [1] : les 1 % les plus riches tirent l'essentiel de leurs revenus du capital qu'ils détiennent (et c'est encore plus vrai pour les 0,1 % les plus riches).

Indépendamment de toute focalisation sur la catégorie empirique des 1 % les plus riches, la dynamique inégalitaire est tout aussi manifeste quand l'on passe d'une analyse de la répartition en termes de percentiles à une analyse de la répartition en fonction de la détention du capital. En France, pays pourtant perçu comme égalitaire, les revenus du capital (que celui-ci soit détenu par les 1 % du haut ou par les percentiles suivants) représentent en effet dans les années 2010 entre 25 % et 30 % du revenu national, soit deux fois plus que dans les Trente Glorieuses. Or il est vrai, par ailleurs, que le capital est concentré entre peu de mains : en France, les 1% les plus riches en termes de patrimoine possèdent à eux seuls, en 2010, 24 % du patrimoine total ! Les 10% les plus aisés possèdent quant à eux 62 % du patrimoine, les 90 % restant ayant à peine plus d'un tiers du patrimoine total à se partager[2]… Les inégalités de patrimoine sont encore plus marquées aux Etats-Unis : en 2010, les 1 % les plus riches possèdent près de 35 % du total, et les 10 % les plus aisés s'accaparent plus de 70 % ! Si l'on revient aux graphiques de la page 268, centrés sur des percentiles de revenu et non de patrimoine, on comprend alors que la répartition observée est en réalité due, pour l'essentiel, à la détention du capital : c'est bien grâce au capital, très inégalement partagé et qui capte une part croissante du revenu national, que la part des 1 % les plus riches (en termes de revenus)

[1] Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, graphique 11.16, p. 646.
[2] On comprend donc pourquoi le sort des plus démunis s'améliorait autant dans la situation hypothétique de partage égalitaire des patrimoines que nous avions imaginé plus haut (p. 240).

croit sans cesse au détriment des 50 % du bas, leurs revenus étant pour l'essentiel tiré du capital.

Ainsi, les inégalités de revenus et de patrimoines se renforcent l'une l'autre dans un cercle vicieux, de sorte que le constat inégalitaire posé sur l'un ou sur l'autre s'aggrave diachroniquement : la hausse des inégalités de revenus augmente les inégalités de patrimoine[1], et inversement. Le capital (c'est-à-dire la propriété lucrative : l'argent qui crée de l'argent) est donc bien la cause de la dynamique inégalitaire qui viole le principe de différence. Toutefois, notre définition du capital reste ici superficielle : peut-on aller au-delà de la simple détention de patrimoine lucratif pour expliquer cette injustice sociale, en détaillant ses mécanismes institutionnels ?

Le but de notre recherche est d'évaluer le capitalisme. Rappelons que celui-ci se définit comme le régime économique qui place en son cœur le capital, compris comme le rapport social par lequel l'argent crée de l'argent. En quoi le capital est-il « au cœur » de notre régime économique ? En tant qu'il s'est assuré la capture de ses institutions fondamentales :

- L'entreprise qui produit la richesse sociale : le capital s'en est assuré la capture sous la forme institutionnelle de l'actionnariat (qui permet notamment l'assujettissement du travail au pouvoir du capital sous la forme du salariat).
- La monnaie, qui permet la circulation marchande de la richesse sociale : le capital s'en est assuré la capture sous la forme institutionnelle du crédit bancaire et du système financier.
- L'héritage, qui assure la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale : le capital s'en est assuré la capture sous la forme institutionnelle de la transmission lignagère, condition de la concentration et de l'accumulation indéfinie du capital sur longue période.

[1] En France, la part du patrimoine détenu par les 1 % les plus riches est en hausse légère, mais tendanciellement inquiétante, depuis les années 1990 (bien qu'il soit toujours très inférieur à son niveau du XIXe siècle, autour de 50%), alors même que l'on observait (essentiellement, comme on l'a dit, du fait des guerres) une formidable décrue entre le point haut de 1910 (à 60%) et le plateau atteint au début des années 1970 (au-dessus de 20%). De même, aux Etats-Unis, seule la période 1910-1950 voit les inégalités de patrimoine décroitre, quoi que moins fortement qu'en Europe du fait que la guerre ne frappe pas directement le pays sur son sol. Voir Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2013, graphique 10.1 p. 542 et 10.5 p. 555.

Peut-on vérifier empiriquement que ces dispositifs institutionnels sont au fondement de la dynamique inégalitaire observée, et de la chute de niveau de vie qui en résulte pour les plus démunis, voire pour la majorité de la population ? Nous avons pour l'instant étudié la répartition des revenus entre des catégories d'analyse (les 1 % les plus riches et les 50 % les plus pauvres) qui sont découpées par Thomas Piketty sur une base empirique, puis nous les avons reliées à la détention du capital (d'un patrimoine lucratif), mais sans référence directe aux catégories sociales définies par les institutions elles-mêmes (les formes institutionnelles de ce patrimoine lucratif), c'est-à-dire les classes sociales au sens strict. Rappelons en effet que les institutions sociales définissent une hiérarchie de positions occupées par les individus dans le processus de production, de financement ou de transmission de la richesse sociale, et constituent des classes d'intérêts contradictoires : actionnaires ou salarié dont l'intérêt est opposé en matière de fixation du salaire et d'assiette de taxation (entre les revenus du capital ou du travail) ; créancier ou débiteur dont l'intérêt est opposé en matière de fixation du taux d'intérêt et d'assiette de taxation (là encore, entre les revenus du travail et ceux du capital) ; héritier ou déshérité qui reproduisent les oppositions précédentes de génération en génération et dont l'intérêt est opposé en matière d'assiette de taxation (sur les patrimoines et les transmissions ou sur les revenus du travail)[1].

2. Les causes institutionnelles identifiées par Thomas Piketty : système légal, fiscal et éducatif

Que nous enseigne la mise au jour de ces institutions et des classes sociales qu'elles définissent, quand on les confronte aux données statistiques sur les inégalités ? Ou inversement : peut-on remonter aux causes institutionnelles de la cohérence empirique qui se dégage des segments de revenus identifiés par Thomas Piketty, et de l'évolution historique que nous avons observée dans la répartition des revenus entre ces différentes catégories – c'est-à-dire la baisse tendancielle de la part des « 50 % du bas » au profit de celle des « 1 % du haut »? Dans *Capital et idéologie*, Thomas Piketty estime que « les causes de cet effondrement de la position relative des classes populaires aux Etats-Unis

[1] On pourrait ajouter l'opposition d'intérêts qui existe entre propriétaires et locataires de biens immobiliers, mais elle nous semble se subsumer largement dans les catégories précédentes, l'accès à la propriété passant par l'héritage ou par l'emprunt payé le plus souvent par le salaire. On montrera dans la partie prescriptive de la thèse qu'une réforme de l'héritage permettrait, par des dotations initiales, de faire accéder tout un chacun à la propriété immobilière sans en passer par la location ou le crédit.

sont multiples […]. [Outre l'évolution du système éducatif], c'est l'ensemble du système social et des mécanismes de formation des salaires et d'accès à l'emploi qui sont en cause. »[1] L'auteur concède qu'il est difficile d'identifier la part imputable à chaque dispositif institutionnel dans le processus global d'inégalisation et de fragilisation des classes populaires, mais il distingue trois grandes catégories de causes (p. 616 et suivantes) qu'il associe à des propositions de solutions : le système légal, fiscal et éducatif.

Il identifie tout d'abord « le système légal et le droit du travail des entreprises » qui « joue un rôle essentiel » (p. 618), à travers les négociations collectives, le salaire minimum ou la présence de représentants des salariés au Conseil d'Administration. Nous y voyons la mise en avant du conflit de classes sur la répartition de la valeur ajoutée au sein de l'institution centrale de la production : l'entreprise, inféodée au pouvoir du capital par le biais de l'actionnariat et responsable des inégalités primaires (avant impôts et transferts) dans la répartition des revenus.

Vient ensuite « le système fiscal » : Thomas Piketty propose de rehausser l'impôt sur les successions, d'instaurer un impôt progressif sur la propriété (voir p. 650 à 671), et de financer ainsi des dotations universelles en capital. C'est ici le rôle crucial de l'héritage, institution de la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, qui pose problème selon nous : la richesse concentrée dans les mains d'une petite classe de détenteurs de capitaux se transmet dans le cadre familial, permettant la poursuite de l'accumulation de génération en génération, en excluant la masse des déshérités de l'accès au patrimoine, problème qu'un mécanisme de dotation universelle, c'est-à-dire de répartition égalitaire de la richesse sociale dans le cadre de la transmission intergénérationnelle, permettrait en effet de résoudre.

Thomas Piketty conclut (p. 622) : « Enfin, et peut-être surtout, au-delà de la question du système légal et du système fiscal, le système éducatif joue un rôle crucial dans la formation des inégalités primaires. » On mesure en effet l'ampleur des inégalités scolaires dans le cas américain (voir p. 622 à 633), mais aussi dans le cas français (voir le graphique 17.1 p. 1661 sur l'inégalité de l'investissement éducatif en France). La question éducative est certes très importante dans la transmission intergénérationnelle, égalitaire ou non, du capital humain, mais n'en est pas moins à la marge de notre objet

[1] Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, p. 610.

d'étude (la question du meilleur régime économique), et soulève d'autres enjeux qui ne sont pas d'ordre économique (le rôle premier du système éducatif n'étant pas, ou ne devant pas être, à nos yeux, celle de la formation au marché de l'emploi, mais de l'éducation citoyenne). Si nous approuvons pleinement les propositions de Thomas Piketty sur ce sujet important[1], il nous semble bien plus central pour notre objet d'étude de poser la question de la monnaie et de la dette.

Le système bancaire et financier, dont le cœur est la capture par les banques de la création monétaire elle-même, n'est pas mentionné par l'auteur dans la typologie des trois « systèmes » que nous venons d'évoquer (légal, fiscal et éducatif), alors que son rôle nous parait aujourd'hui décisif dans la compréhension des inégalités de revenus et de patrimoines – jusque dans leur rapport au système éducatif d'ailleurs : les études supérieures payantes et très couteuses en Amérique du Nord sont financées par la dette étudiante, dont le poids sans cesse croissant devient un sujet de débat politique et d'inquiétude financière majeur, après celui de la dette hypothécaire qui avait provoqué la crise des *subprimes*, et de la dette publique attaquée en Europe par les marchés financiers lors de la crise des dettes souveraines.

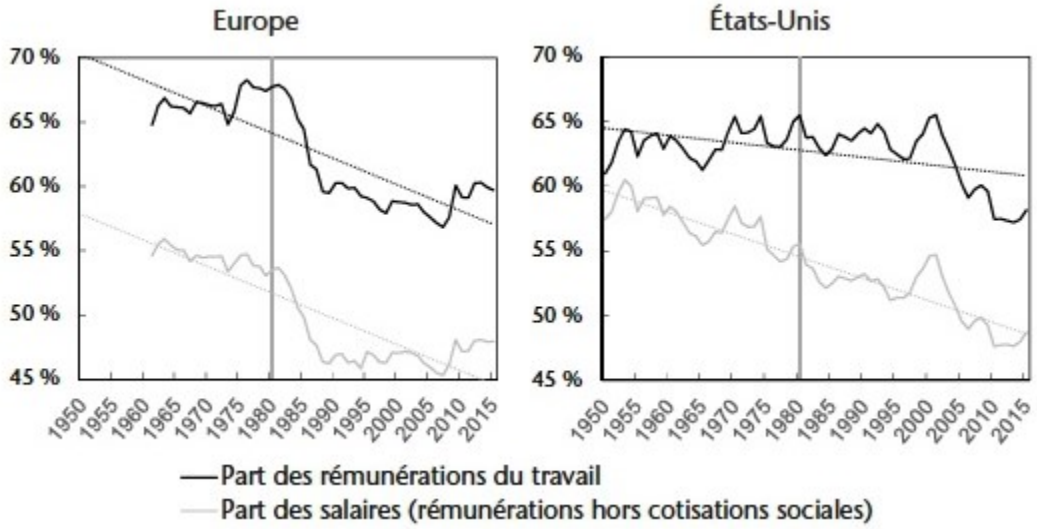
3. Les institutions centrales à nos yeux : entreprise, finance et héritage

Peut-on identifier dans le détail un rôle actif de chacun des systèmes institutionnels évoqués dans la hausse de la part des 1 % du haut et la baisse de celles des 50 % du bas ? Commençons par le conflit de classes qui prend place dans l'institution de la production (l'entreprise) au sujet de la répartition de la valeur ajoutée entre travail et capital. Empiriquement, on constate que les salaires n'ont pas diminué depuis trente ans, mais ils n'ont pas augmenté non plus : ils ont stagné depuis la fin des Trente Glorieuses, hormis la tranche supérieure qui a connu un vrai décollage. Or la période a évidemment connu des gains de productivité : cela signifie que les salaires ont cessé d'augmenter

[1] D'autant plus que, comme le montre Emmanuel Todd le délitement du sentiment démocratique et le consentement à la dynamique inégalitaire de la mondialisation s'expliquent essentiellement par la sécession des élites provoquée par la stratification éducative : désormais suffisamment massif, le monde des éduqués supérieurs (légitimés à se croire supérieurs) tend à se clore sur lui-même culturellement, économiquement, territorialement et politiquement, abandonnant les classes moyennes et populaires victimes de la stagnation éducative et exclues des études supérieures, voire secondaire (Emmanuel Todd, *Après la démocratie. Essai sur la décomposition des démocraties*, Paris, Gallimard, 2008 ; *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine*, Paris, Seuil, 2017). Si la reconstruction d'un monde plus égalitaire et démocratique passe selon nous d'abord par un changement de régime économique, elle ne pourra donc pas se passer pour autant d'une réforme en profondeur du système éducatif.

parallèlement à la productivité marginale du travail, comme ils le faisaient durant les Trente Glorieuses. Les gains de productivité ont donc été presque entièrement captés par les propriétaires des entreprises. On constate en effet que la part de la rémunération du travail (salaires et cotisations sociales) dans la valeur ajoutée des sociétés non financières chute fortement, tant en Europe (avec des variations par pays) qu'aux Etats-Unis, à partir des années 1980, comme le montrent les graphiques suivants proposés par Sophie Piton et Antoine Vatan, qui expliquent cette baisse essentiellement par la financiarisation de l'actionnariat[1] :

Part du travail dans la valeur ajoutée, Europe et États-Unis 1950-2015



Toutefois, les salariés ont eu tendance à emprunter de plus en plus, pour compenser la stagnation des salaires : ils ont continué à augmenter leur consommation ou leur investissement pour avoir leur part de la croissance, mais en le finançant par emprunt. Cela nous amène à la deuxième forme privilégiée du capital : le rapport d'endettement, qui oppose la classe des créanciers à celle des débiteurs. Sous le mode de régulation néolibéral du capitalisme, on observe que la dette acquiert un poids croissant dans une économie de plus en plus financiarisée dont la croissance se fait désormais à crédit. Entre 1994 et 2007 (soit avant la crise financière), le taux d'endettement moyen des ménages français auprès des banques est ainsi passé de 51 % à 71 % de leur revenu disponible

[1] Sophie Piton et Antoine Vatan, « V. Le partage de la valeur ajoutée : un problème capital », dans : CEPII éd., *L'économie mondiale 2019.* Paris, La Découverte, « Repères », 2018, p. 67-81. Pour les évolutions de longue durée de la répartition capital/travail de la valeur ajoutée, voir *Le Capital au XXIe siècle* p. 316-317.

selon les données de la comptabilité nationale[1], pour atteindre 82 % en 2012 et 94 % en 2018 (ce qui reste très inférieur au taux d'endettement moyen des ménages anglais ou américains, qui avoisinent les 130 %). Ce poids de l'endettement privé affecte bien sûr le patrimoine net des classes moyennes et populaires[2], mais il faut en outre y ajouter celui de la dette publique.

Le taux d'endettement public en France a lui aussi augmenté dans des proportions spectaculaires, passant de 20 % à 64,5 % du PIB entre 1980 et 2007, pour monter à 91 % en 2012 et 98% en 2018. Ainsi, la croissance s'est financée, depuis trente ans, par de la dette, soit par endettement direct des ménages, soit indirectement parce que les pouvoirs publics ont recouru à l'emprunt pour rémunérer les fonctionnaires et financer les allocations et les diverses prestations sociales et autres dépenses publiques (l'hôpital public accumulant par exemple 30 milliards d'euros de dettes faute de subventions suffisantes). Cela a appauvri virtuellement les classes moyennes et populaires, puisque le poids de leur passif diminue la valeur totale de leur patrimoine – soit individuellement, soit collectivement si l'endettement a été assumé par l'État. On voit donc que l'emprise croissante du capital sur l'économie passe aussi par le rapport d'endettement.

Après la sphère de la production et celle du financement, il nous reste à analyser celle de la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, et le rôle central de l'institution de l'héritage dans le régime capitaliste. Les données empiriques révèlent que les fortunes héritées ont un poids considérable – et croissant – dans le total du capital détenu aujourd'hui. Thomas Piketty rappelle en effet dans *Le Capital au XXIe siècle*[3] que « le capital hérité représente en 2010 environ les deux tiers du capital privé en France », alors que cette part, qui était passée de 80 à 90 % au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, était descendue sous la barre de 50 % dans les années 1960-1970, avec un point bas à peine supérieur à 40 % en 1970. Ainsi, dans les Trente Glorieuses, « pour la première fois sans doute de l'histoire – à l'exception des pays neufs –, les patrimoines

[1] Cet indicateur ne mesure pas de la charge de remboursement (le pourcentage du revenu qui part en mensualités), mais compare l'encours total des crédits (soit un stock de dette) au revenu disponible brut des ménages (qui est un flux de revenu). Il montre cependant que l'endettement progresse malgré le fait (ou à cause du fait) que le revenu stagne.

[2] L'effet de cet endettement croissant sur le patrimoine net est bien sûr contrebalancé, pour ceux qui ont pu accéder à l'emprunt et à la propriété, par la hausse du prix des actifs immobiliers dans certaines régions, mais celle-ci correspond à un phénomène de bulle (que nourrit justement le recours accru au crédit) et ces gains à l'actif des ménages est susceptible de s'évaporer en cas de retournement du marché (comme lors de la crise des *subprimes*), sans que leur passif s'en trouve diminué.

[3] *Le Capital au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 639, commentaire du graphique 11.7 p. 638.

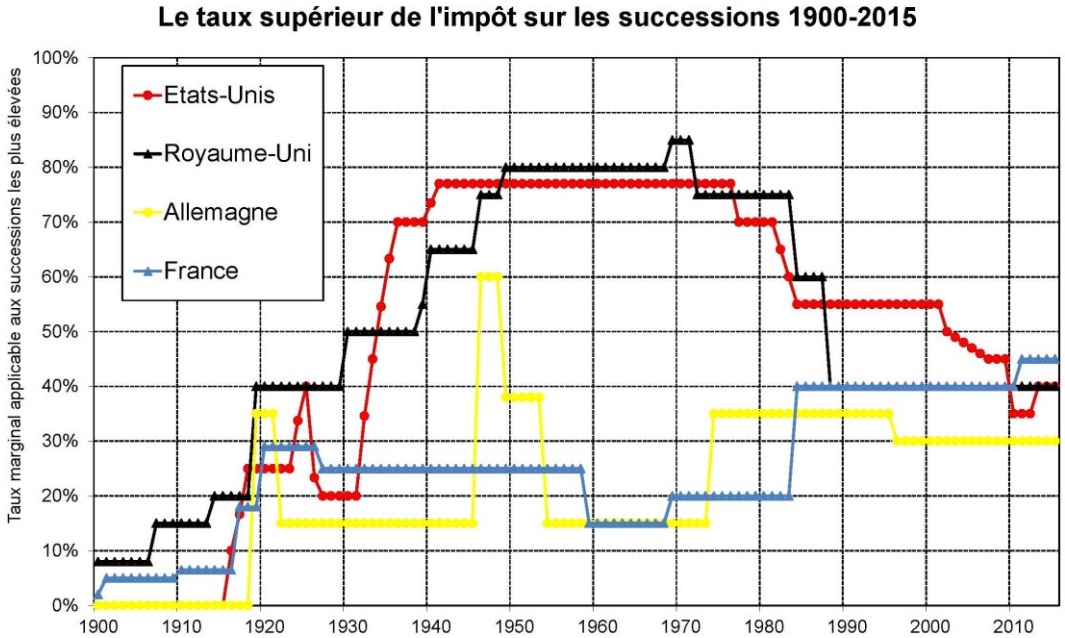
accumulés du vivant des personnes constituent la majorité des patrimoines », mais cette exception historique ne dure pas : l'ère néolibérale s'inscrit de nouveau pleinement dans la logique capitaliste qui fait de l'héritage un des piliers de l'accumulation et de la concentration des richesses.

Mais cela explique-t-il en partie la dynamique inégalitaire qui ne cesse d'améliorer le sort des mieux nantis au détriment de la majorité de la population ? A l'évidence oui, car l'héritage est très inégalement réparti : la distribution du capital, dont la part héritée ne cesse de croitre comme on vient de le voir, est donc elle-même très inégalitaire. Comme le souligne Nicolas Frémeaux[1] (qui fait partie de « l'école de Piketty » puisqu'il a fait sa thèse sous sa direction), un tiers de la population française n'hérite de rien et un autre tiers de très peu, alors que les 10 % des héritiers les mieux dotés captent à eux seuls plus de la moitié de la somme totale des héritages en France – une répartition bien plus inégalitaire que celle des revenus. En outre, une telle transmission inégalitaire du patrimoine a par la suite une incidence sur les inégalités de revenus, puisque les héritiers capteront les revenus du capital reçu.

Non seulement la part du capital hérité ne cesse de croître, alors qu'elle est très inégalement répartie, mais en outre, le rôle de cet héritage est de plus en plus déterminant dans le destin des individus. Le graphique 11.9 (p. 643) étudie la part de l'héritage dans les ressources totales d'une génération, c'est-à-dire dans le total de l'héritage (donations et successions) et des revenus du travail : cette part, tombée à environ 10 % pendant les Trente Glorieuses, commence à remonter au cours des années 1970-1990, quand les générations nées dans les années 1930-1950 héritent, jusqu'à atteindre 22 à 24 % depuis les années 2000, pour celles nées depuis les années 1970-1980. Thomas Piketty observe donc que « les cohortes nées dans le dernier tiers du siècle sont […] soumises au poids de l'héritage presqu'autant que celles du XIXe et du XXIe siècle » (p. 645). Le XXIe siècle s'annonce en effet selon les projections statistiques de l'auteur comme comparable au XIXe siècle, car nos économies ont renoué depuis plusieurs décennies avec la tendance longue du capitalisme. Nous basculons donc dans une société de rentiers, où la place de l'héritage est prépondérante, au point que le conseil de Vautrin dans *Le Père Goriot* (1835) de Balzac risque de s'appliquer de nouveau à notre époque : mieux vaut épouser

[1] Nicolas Frémeaux, *Les Nouveaux Héritiers*, Paris, Seuil, 2018.

une riche héritière que de chercher à faire fortune soi-même[1]. Dans le monde anglo-saxon, cette tendance inquiétante s'explique notamment, comme le souligne Thomas Piketty, par la baisse de la fiscalité sur les successions, comme le montre le graphique suivant[2] :



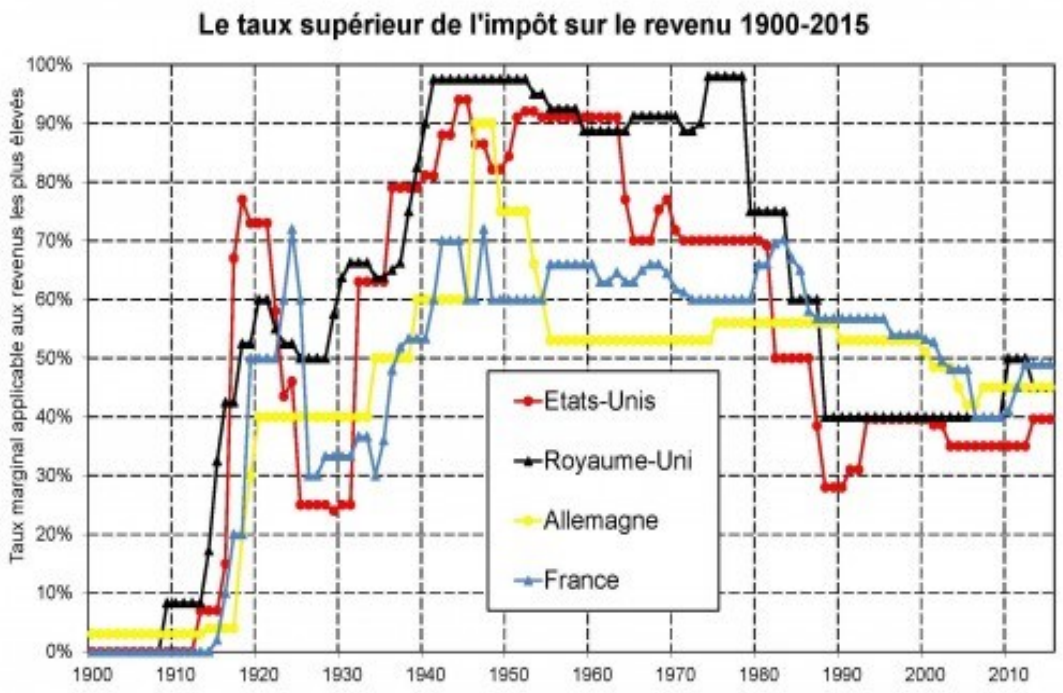
Lecture: le taux marginal supérieur de l'impôt sur les successions (applicable aux successions les plus élevés) aux Etats-Unis est passé de 70% en 1980 à 35% en 2013.

4. Fiscalité et redistribution

On observe que les taux supérieurs d'imposition sur les successions avaient fortement augmenté au Royaume-Uni et aux Etats-Unis à la faveur de la crise des années 1930, se maintenant à un plateau élevé au cours des Trente Glorieuses, ce qui explique en partie la faiblesse des inégalités à cette époque. Cependant, ils se sont effondrés depuis, jusqu'à rejoindre les taux européens qui, pour leur part, n'ont augmenté que bien plus tardivement et bien plus faiblement. Le taux supérieur de l'impôt sur le revenu, apparu à la faveur de la Première Guerre mondiale, suit lui aussi une évolution en trois phases (avec, là encore, des seuils plus élevés dans le monde anglo-saxon) : augmentation à la faveur de la crise de 1929 et de la Deuxième Guerre mondiale, plateau supérieur dans les

[1] Thomas Piketty concède cependant que le capital n'est pas aussi concentré qu'à l'époque (« la très forte déconcentration de la propriété […] et l'émergence d'une classe moyenne patrimoniale implique qu'il existe beaucoup moins de très gros héritages qu'au XIXe siècle ou à la Belle Epoque », p. 666). Le nombre de grandes héritières disponibles sur le marché matrimonial est donc plus faible qu'à l'époque de Vautrin.
[2] Thomas Piketty, « De l'inégalité en Amérique », blog de l'auteur sur le site du *Monde*, 18/02/2016, https://www.lemonde.fr/blog/piketty/2016/02/18/de-linegalite-en-amerique/, consulté le 17/04/2020.

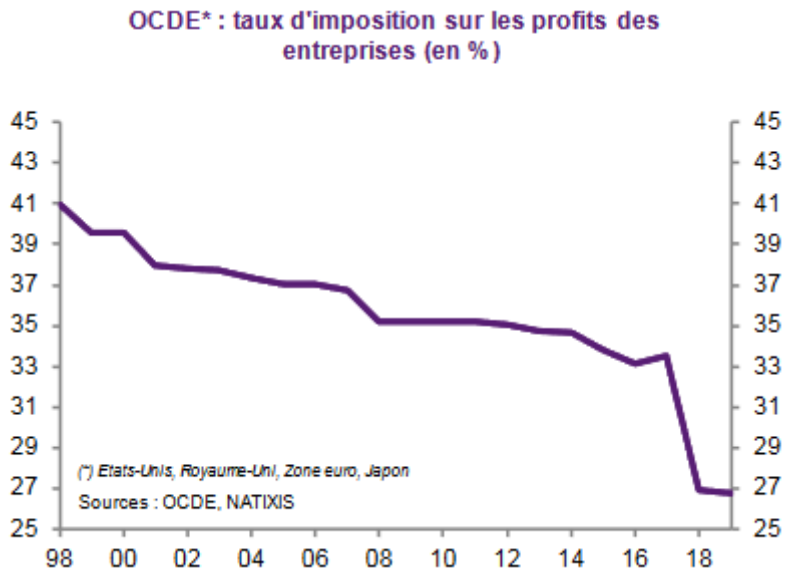
Trente Glorieuses, puis forte décrue sous l'ère néolibérale, comme l'illustre le graphique suivant (*ibid.*) :



Lecture: le taux marginal supérieur de l'impôt sur le revenu (applicable aux revenus les plus élevés) aux Etats-Unis est passé de 70% en 1980 à 28% en 1988.

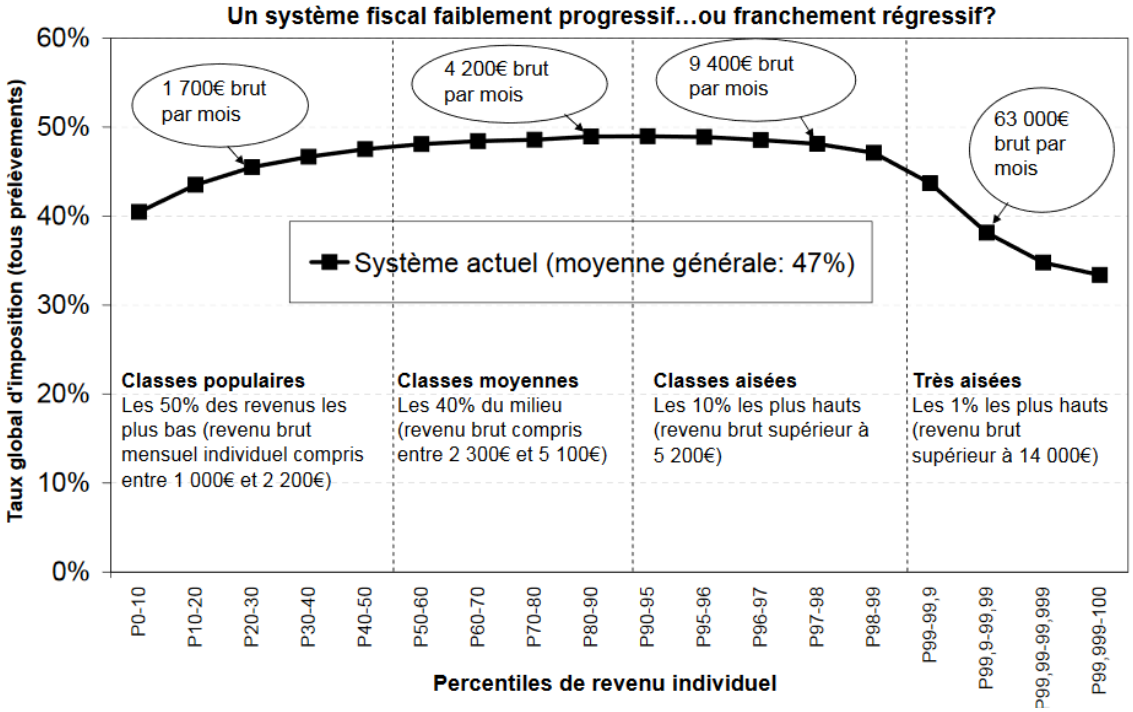
Une telle séquence historique correspond tout à fait à celle de l'évolution des inégalités que nous avions résumée plus haut. Il nous faut donc reconnaître que le système fiscal joue un rôle important dans la dynamique des inégalités, comme le souligne Thomas Piketty. Cependant, les travaux de l'auteur révèlent aussi toute la fragilité de l'arme fiscale, si facilement réversible sous les assauts du capital. Celle-ci ne s'attaque en effet qu'à la répartition secondaire des revenus et des patrimoines, laissant intactes les institutions sous-jacentes qui génèrent une répartition primaire très inégalitaire – ce que l'économiste reconnait d'ailleurs dans *Capital et idéologie* (*op. cit.*, p. 616). Cet ouvrage de 2019 amorce du reste une réflexion plus poussée sur les institutions (dotations initiales, conseils d'administration des entreprises…) et ne se contente plus de promouvoir un impôt mondial sur le capital – dont la portée ne doit cependant pas être sous-estimée, car un tel impôt porterait directement sur le patrimoine et non sur les seuls revenus du capital, avec un taux supérieur pouvant aller jusqu'à 10 % par an (cf. *Le Capital au XXIe siècle*,

op. cit., p. 864). Nous rediscuterons ce point dans la partie prescriptive de notre travail ; contentons-nous ici de souligner que la baisse des taux supérieurs de l'impôt sur les successions ou sur le revenu a contribué à rétablir la dynamique inégalitaire propre au capitalisme, au détriment de la majorité de la population. Nous pourrions d'ailleurs aussi mentionner l'impôt sur les sociétés. La concurrence fiscale entre les Etats, pour attirer les capitaux qui circulent librement dans une économie mondialisée, a en effet provoqué une baisse continue du taux d'imposition sur les profits des entreprises, comme le montre le graphique ci-dessous[1] :



Du fait des baisses de ces divers impôts, notre système fiscal est en réalité devenu régressif, comme le montre le graphique suivant, sur les variations du taux global d'imposition en France (incluant tous les prélèvements) selon les groupes de revenus (au sein de la population 18-65 ans travaillant à au moins 80% du plein temps)[2] :

[1] Patrick Artus, « La crise du coronavirus sonne-t-elle la fin du capitalisme néo-libéral ? », Flash Economie de Natixis, 30 mars 2020, p. 3 (https://www.research.natixis.com/Site/en/publication/m5s-lx5Bbb92bmN3Rt3wlOH-FfouhppovZfIyfsy2hw%3D, consulté le 02/04/2020).
[2] Camille Landais, Thomas Piketty et Emmanuel Saez, *Pour une révolution fiscale. Un impôt sur le revenu pour le XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2011, chapitre 1, p.50.



Ainsi, le taux global d'imposition, de 47% en moyenne, s'avère faiblement progressif pour l'essentiel de la pyramide sociale, croissant légèrement avec le revenu jusqu'au 95e centile de revenu, mais devient franchement régressif au sommet de l'échelle sociale : en effet, il diminue à proportion que le revenu s'accroît pour les 5% les plus riches (soit 2,5 millions de personnes sur 50,4 millions), en particulier et de manière très nette *au sein du dernier centile (les 1% les plus riches, soit 0,5 million de personnes)*. Cela confirme l'absolue nécessité, au regard du principe de différence, de réformer en profondeur le système fiscal, comme y invite Thomas Piketty. Pour autant, cela ne doit pas nous faire oublier les causes institutionnelles qui sont à la racine des inégalités primaires du régime capitaliste, dont nous avons vu qu'elles nuisent à la majorité de la population.

Conclusion : le régime capitaliste viole le principe de différence

Nous nous étions demandé si les groupes de revenus découpés par Thomas Piketty sur une base empirique correspondaient bien à des classes sociales définies par leur rapport au capital, et si les institutions fondamentales du capitalisme (entreprise, monnaie et système financier, héritage) étaient bien la cause profonde du fait que la part des 1 % les plus riches dans le revenu national ne cesse de croître au détriment des 50 % du bas,

dont le niveau de vie chute. A la lumière de nos analyses, il apparait que tel est bien le cas, et que le régime capitaliste doit être tenu pour intrinsèquement contraire au principe de différence. Mais n'existe-t-il pas des formes de capitalisme juste ? Rappelons que dans *La Justice comme équité*[1], Rawls distingue cinq régimes distincts, comme nous l'avons déjà dit, cinq modèles théoriques dont quatre se rapprochent d'un régime d'accumulation historique. En effet, si le concept de « socialisme libéral » (une économie de marché dont les entreprises seraient autogérée) n'a pas de véritable contrepartie empirique à ce jour, le « socialisme d'État » évoque pour sa part bien sûr les expériences soviétiques, tandis que le « capitalisme de laissez-faire » correspond au modèle néolibéral que nous connaissons depuis plusieurs décennies. La « démocratie de propriétaires » se rapproche quant à elle du modèle américain des Trente Glorieuses, quand le « capitalisme d'État-Providence » renvoie plutôt au modèle européen de cette époque. Il y aurait donc selon l'auteur trois formes distinctes de capitalisme[2] : cette analyse nous parait pertinente, et renvoie à ce que l'Ecole de la Régulation nomme des « modes de régulation » du capitalisme, donnant lieu à des régimes d'accumulation historiquement de géographiquement variés.

Sur ce point, les statistiques que nous avons étudiées confirment non seulement la rupture néolibérale de part et d'autre de l'Atlantique, mais aussi l'existence historique avant les années 1980 d'un modèle différent de capitalisme sur chacun des deux continents, correspondant à peu près à ceux que Rawls distinguait : en effet, la taxation de l'héritage était très élevée aux Etats-Unis pendant les Trente Glorieuses (cf. graphique p. 290), contribuant à disperser la propriété du capital à chaque génération, quand le poids de l'héritage était bien plus marqué en France par exemple – société plus traditionnelle et non pas fondée sur le mythe du pionnier, du *self-made man*. Bien entendu, il s'agit chez Rawls d'idéaux-types et non de descriptions exactes des régimes historiques (en pratique, les Etats-Unis connaissaient aussi des mécanismes redistributifs de type État-Providence, ou des taux supérieurs d'impôt sur le revenu bien plus élevé qu'en France et en Allemagne), mais l'on peut tout de même distinguer deux dominantes différentes – trois, en ajoutant le modèle néolibéral, qui connait cependant aussi lui-même des variantes

[1] John Rawls, *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2003 (2001).
[2] Ou même quatre, si l'on considère le modèle soviétique comme un « capitalisme d'Etat », comme le font de nombreux auteurs, plutôt qu'un « socialisme d'Etat ».

géographiques, certes en partie arasées par la mondialisation, mais néanmoins présentes comme nous l'avons vu en comparant par exemple les inégalités de revenu en France et aux Etats-Unis. Qu'en est-il toutefois sur le plan normatif de ces différents types de capitalisme selon Rawls ?

Seuls la démocratie de propriétaires et le socialisme libéral trouvent grâce aux yeux du philosophe, comme on l'a déjà dit. La validation du premier modèle, qui a d'ailleurs la préférence de Rawls, ne prouve-t-elle pas que le capitalisme peut bel et bien, sous certaines formes, respecter les trois principes de la justice comme équité ? On peut en douter, et tenter de faire de Rawls un auteur anticapitaliste, à la suite de Catherine Audard, en remarquant que le terme même de « capitalisme » n'apparait pas dans l'expression « démocratie de propriétaires », tandis qu'il est présent dans le nome qu'il donne à deux régimes qu'il récuse : le « capitalisme d'État-Providence » et le « capitalisme de laissez-faire ». Ainsi, le capitalisme se serait avéré historiquement injuste, au regard des critères rawlsiens, tout au long de son existence, et la période des Trente Glorieuses aux Etats-Unis ne ferait pas exception, tout simplement parce qu'elle ne relèverait pas du capitalisme. Rawls envisage en effet la démocratie de propriétaire comme un « système équitable de coopération entre des citoyens considérés comme libres et égaux »[1] réalisant ses principes de justice, ce qui constitue à ses yeux une « option distincte du capitalisme »[2] (que ce soit dans sa version de « laissez-faire » ou d' « État-Providence »). Catherine Audard insiste sur cette lecture anticapitaliste de Rawls :

> « Comme la lettre de 1998 à Van Parijs [publiée en 2003] le montre, Rawls est resté fidèle toute sa vie à ses convictions des années 1960 et à sa critique du capitalisme financier. Dans la *Justice comme équité*, il déclare clairement que le capitalisme viole les deux principes de justice et menace les démocraties ».

Au moins à la fin de sa vie, l'auteur aurait, selon la spécialiste, remis en cause le capitalisme lui-même et non sa seule forme financiarisée : « une société capitaliste, se demande maintenant Rawls, peut-elle vraiment être juste ? » Cependant, l'interprétation

---

[1] John Rawls, *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2003 (2001), p. 193-194. Voir aussi *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009 (1971), p. 14 : « dans une démocratie de propriétaires, le but est de réaliser une société qui soit un système équitable de coopération dans le temps entre des citoyens considérés comme des personnes libres et égales ».

[2] John Rawls, *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2003 (2001), p. 188.

de la démocratie de propriétaire comme un régime non-capitaliste nous semble très discutable, et peut-être nous faut-il au contraire admettre qu'elle a constitué une forme rare mais réelle de capitalisme juste, soit un contre-exemple à notre démonstration anti-capitaliste. Pourquoi maintenir, contre notre intérêt, le caractère capitaliste, problématique pour nous, du modèle américain des Trente Glorieuses ? Parce que Rawls considère la démocratie de propriétaires comme un « contrôle démocratique sur le capitalisme » : toute l'ambiguïté est là ! Il est toujours bel et bien question de capitalisme, bien que celui-ci soit soumis à un contrôle démocratique, mais peut-on encore parler de capitalisme (que nous tentons de définir rigoureusement comme un régime économique plaçant en son cœur le capital) si celui-ci est en réalité sous tutelle démocratique, c'est-à-dire si la loi de la démocratie prime sur celle du capital dans les institutions économiques fondamentales ? Il nous semble, au terme de l'analyse historique que nous avons menée *ex datis*, que l'Amérique des Trente Glorieuses était bien une forme de capitalisme, au sens où le capital y demeurait le fondement des institutions économiques et que sa logique intrinsèquement contraire aux réquisits de la justice comme équité ne fut que *modérée de l'extérieur* par l'État. La preuve en est d'ailleurs que le capital, resté fermement ancré au cœur des institutions, a finalement pu s'affranchir de cette tutelle démocratique et se retrouver à nouveau pleinement maître du régime économique à l'ère néolibérale, sous la forme indubitablement injuste du « capitalisme de laissez-faire ».

Sur quoi reposait le « contrôle démocratique » du capitalisme ? Sur « la dispersion régulière dans le temps de la propriété du capital et des ressources grâce aux lois sur l'héritage et les donations » de sorte que « les institutions doivent, dès le début, remettre entre les mains des citoyens dans leur ensemble, et pas seulement d'une minorité, les moyens de production » (TJ, p. 14). Cela ne remet pas véritablement en cause la centralité du rapport social capitaliste, seulement la concentration du capital. Notons d'ailleurs que la dispersion de l'héritage ne suffit pas à elle seule à expliquer le faible niveau et la stabilité des inégalités pendant les Trente Glorieuses, dont nous avons étudié les raisons multiples et contingentes : ce sont les deux guerres mondiales et la crise de 1929 qui expliquent leur faiblesse, et tout un mode de régulation qui explique leur stabilité – sans pour autant porter atteinte au fondement même des institutions capitalistes. Si l'héritage est un pilier de l'accumulation intergénérationnelle du capital, comme nous l'avons montré, l'actionnariat ou le système bancaire et financier assurent quant à eux l'emprise

du capital sur la sphère de la production et du financement, or ces trois institutions ont été provisoirement mises sous contrôle pendant les Trente Glorieuses par divers biais, mais sans remise en cause radicale de leur existence même : l'héritage a été taxé, mais pas supprimé ; l'actionnariat a perdu sa puissance au profit de ce que John Galbraith nommait la « technostructure » des entreprises, mais sans disparaitre ; le crédit et la finance capitaliste ont été règlementés et régulés, mais sans être éradiqués. Il s'agit donc bien d'une forme de capitalisme maîtrisé.

Si, en moyenne, le rendement du capital est supérieur à la croissance ($r > g$) sur le temps long, cela n'exclut pas des exceptions durables : ce n'est qu'une moyenne statistique. La loi empirique dégagée par Thomas Piketty nous dit seulement que les inégalités augmentent quand $r > g$ (et nous avons montré qu'alors ces inégalités ne profitent pas aux plus démunis donc ne sont pas justifiables sous voile d'ignorance), et que ça a été le cas la majeure partie du temps depuis l'apparition du capitalisme ; mais il y a bel et bien eu une exception. Le régime fordiste correspond à ce que l'école de la régulation appelle un « mode de régulation » du capitalisme, et force est de reconnaitre que les formes institutionnelles particulières qu'ont revêtu les rapports sociaux fondamentaux du capitalisme durant ces trois décennies l'ont rendu juste au regard des critères de Rawls.

Toutefois, si les Etats-Unis des Trente Glorieuses ont pu être considérés comme une société bien ordonnée de type capitaliste (une démocratie de propriétaires), c'est en grande partie grâce à des mécanismes redistributifs fragiles et à des circonstances conjoncturelles exceptionnelles, sur lesquels on ne peut pas raisonnablement compter au moment d'évaluer la justice des institutions fondamentales d'une société. Les régulations qui l'ont rendu juste sont demeurées extrinsèques au régime économique lui-même. Cela explique qu'elles n'aient pas duré : les taux de taxation sur l'héritage ont depuis fortement convergé entre l'Europe continentale et les pays anglo-saxon, et toutes les autres régulations (protectionnisme, encadrement du contrat de travail, intervention de l'État, séparation des banques de dépôt et d'affaire, contrôle des capitaux, etc.) ont également disparu, mettant fin au modèle de démocratie de propriétaires. En l'absence d'une forte taxation de l'héritage, d'un compromis social sur une juste répartition de la valeur ajoutée entre salaires et profits, d'une croissance forte et d'une fiscalité fortement redistributrice,

le rendement du capital est redevenu supérieur au taux de croissance, produisant à nouveau des inégalités injustifiables.

Les travaux de Thomas Piketty n'invalident donc pas entièrement la théorie rawlsienne sur les différents régimes possibles d'une société bien ordonnée, mais révèlent le biais historique qui la traverse : une étude statistique ne nie pas que le capitalisme puisse générer des inégalités justifiables puisque ça a été le cas pendant le régime fordiste, mais elle relativise l'optimisme rawlsien à propos de la démocratie de propriétaires. Sur le temps long, il semble que même une forte dispersion de la propriété du capital par l'héritage ne suffise pas à compenser la dynamique d'inégalisation inhérente au capitalisme, en dehors d'un mode de régulation particulier reposant sur des équilibres précaires et faisant suite à des catastrophes exceptionnelles. D'où le fait que Thomas Piketty suggère un impôt mondial sur le capital comme mesure de justice sociale, afin d'attaquer le régime en son cœur. Le capitalisme à l'état pur ne correspond pas à une société bien ordonnée, et ne peut le devenir qu'à l'aide de structures correctrices (qui sont toujours contestables et précaires) et par des circonstances historiques exceptionnelles, à la fois contingentes et passagères. La réalité historique du capitalisme ne s'est pas révélée à la hauteur des espoirs de Rawls : la démocratie de propriétaires a finalement failli dans sa tentative de réaliser durablement la justice comme équité ; c'est ce que n'avait pas anticipé la *Théorie de la Justice*.

L'État-Providence est quant à lui entré en crise de financement du fait de la concurrence fiscale et sociale mondialisée qui fait converger les taux d'imposition à la baisse, comme on l'a vu, mais a tout de même bien mieux résisté aux assauts du néolibéralisme que la démocratie de propriétaire : le modèle français, fondé sur la redistribution par la gratuité des services publiques (santé, éducation…) et diverses prestations sociales (assurance chômage, retraites, etc.) est bien plus égalitaire, malgré son chômage de masse, que le modèle américain, comme on l'a vu. Ainsi, le recul historique nous révèle que Rawls s'est montré trop sévère envers le « capitalisme d'État-Providence » (même si celui-ci ne suffit bien sûr pas à respecter les principes de justice) et trop confiant dans la « démocratie de propriétaires », qui, très vite, a totalement disparu. Le philosophe s'est lourdement trompé en préférant le deuxième modèle au premier, et plus globalement en imaginant que le capitalisme pouvait, sous une certaine forme, respecter ses principes de justice. Comment comprendre cette erreur ?

Il faut se rappeler que John Rawls a mené ses travaux sur la justice sociale aux Etats-Unis, pays presqu'entièrement dépourvu de tradition de critique sociale forte de type marxiste, et surtout pendant les Trente Glorieuses, période très particulière de stagnation des inégalités à un niveau bas, dont Thomas Piketty a montré qu'elle constitue une exception historique due à des causes exogènes au capitalisme, contingentes et issues de violentes crises. Il semble donc que l'auteur ait été victime du même biais contextuel que Simon Kuznets : c'est une illusion historique qui a pu leur faire croire que le niveau d'inégalité généré par le capitalisme était acceptable, l'économiste croyant qu'elles diminuaient à mesure que le revenu par habitant augmentait, le philosophe estimant qu'elles pouvaient satisfaire le principe de différence. Les données empiriques de longue durée prouvent que ce régime économique s'est en fait avéré incapable de respecter durablement les trois principes de justice de Rawls, en particulier, pour le troisième, parce que les inégalités augmentent sans cesse (contrairement à ce que croyait Kuznets) au détriment de la majorité de la population, ce qui est l'antithèse du principe de différence. Si l'on raisonne en longue période, de manière projective, en se fondant uniquement sur les tendances intrinsèques au régime lui-même, abstraction faite des entraves que le chaos de l'Histoire aura su dresser provisoirement sur sa route, il faut alors reconnaître le capitalisme comme injuste d'un point de vue libéral. Seul un biais historique a autorisé John Rawls à croire que la démocratie de propriétaires pouvait respecter durablement ses trois principes de justice, et à attribuer la faiblesse et la stabilité des inégalités à la seule taxation de l'héritage.

Notons cependant qu'à la fin de sa vie, Rawls commence à apercevoir que le capitalisme s'avère intrinsèquement injustifiable. En effet, s'il ne tranche toujours pas entre démocratie de propriétaires et socialisme libéral dans *Justice as Fairness*, il n'exclue pas qu'il faille le faire, précisément pour les raisons que nous avons explorées, comme le souligne Lionel Page[1] :

> « [Rawls] n'évacue pas la question de la possible nécessité de choisir entre les deux systèmes. Il remarque que Marx pourrait soulever comme critique le fait qu'une démocratie de propriétaires n'est qu'un modèle idéal et que, dans la réalité, un tel régime, caractérisé par la propriété privée des moyens de production,

[1] Lionel Page, « La radicalité négligée de la théorie de la justice de John Rawls », *Mouvements*, 2003/3 n°27-28, p. 158-164.

provoquerait des évolutions qui rendraient rapidement caducs les principes de justice. Rawls reconnaît qu'il s'agit d'un problème majeur (« *major difficulty* ») et qu'il convient de l'étudier précisément. Il remarque toutefois qu'il ne faut pas comparer le fonctionnement idéal du socialisme libéral avec le fonctionnement réel de la démocratie de propriétaires, mais la réalité de l'un avec celle de l'autre système. »

Ce dernier point est problématique pour le travail qu'il nous reste à mener (dans la partie prescriptive qui suit cette partie évaluative de notre recherche), à savoir imaginer une alternative au capitalisme qui respecte pleinement les trois critères de justice, en particulier le principe de différence. Nous nous inspirerons notamment de la dernière piste de réflexion rawlsienne qui demeure : le socialisme libéral. En effet, celui-ci parait intrinsèquement justifiable sous voile d'ignorance, car il résout structurellement le problème de la juste répartition des capitaux, tandis que le capitalisme ne devient une « démocratie de propriétaires » qu'au sein d'un mode de régulation particulier : sous voile d'ignorance, le capitalisme n'a de justification que conditionnelle, soumise à la contingence d'un équilibre institutionnel dont les conditions économiques et sociales semblent aujourd'hui dépassées. Toutefois, on ne peut comparer un modèle théorique idéal de socialisme libéral à un modèle empirique dévoyé de démocratie de propriétaires. Le régime alternatif qu'il nous reste à concevoir (et qui empruntera en réalité autant au socialisme libéral qu'à la démocratie de propriétaires ou à l'État-Providence) demeure à ce jour purement théorique, or il ne peut être objectivement validé *a priori* : seul un test empirique pourra confirmer ou infirmer *a posteriori* les intuitions qui auront présidé à sa mise en œuvre. C'est d'ailleurs en vertu de cette nécessaire confrontation des principes à des données empiriques que la théorie de la justice procédurale pure de Rawls demeure une démarche de philosophie politique *appliquée*. Un régime hypothétique ne peut être validé ni invalidé *ex ante*, de manière purement idéaliste, à partir de son seul concept, il ne peut l'être qu'*ex post*, par l'application des principes aux données de l'expérience qu'il faut donc préalablement construire.

Cela implique que la conclusion de notre recherche ne pourra s'en tenir qu'à un résultat structurellement modeste, quoi que radical dans ses propositions, à savoir : la conception d'un régime alternatif dont on peut *raisonnablement espérer* qu'il sera juste au sens de John Rawls, sans que l'on puisse affirmer avec certitude, avant sa mise en

œuvre, qu'il respectera bel et bien les trois principes de justice. Nos propositions ne seront évidemment pas formulées à l'aveuglette, puisque nous tentons *d'identifier les causes probables* des injustices du capitalisme pour proposer un nouveau régime qui en soit prémuni, mais cela ne saurait dispenser ce régime idéal d'un test empirique. Après la mesure des inégalités produites par le capitalisme et la soumission de ce régime au test rawlsien (dont il nous reste à montrer qu'il invalidera le capitalisme), l'aboutissement véritable de notre démarche consisterait donc, si l'Histoire le rendait possible, non pas seulement à concevoir théoriquement un régime alternatif supposé conforme à la justice comme équité, mais aussi, après que cet idéal ait été mis en œuvre effectivement, à procéder à un nouveau à une mesure des inégalités, pour soumettre au test rawlsien les données empiriques ainsi recueillies, dans l'espoir, cette fois, d'un succès. En attendant, cela ne restera, en effet, qu'un espoir.

Partie 3 – Partie prescriptive : dépasser le capitalisme

Chapitre 1 – De l'évaluatif au prescriptif : comment imaginer un régime économique alternatif ?

Notre travail de philosophie politique appliquée serait très insuffisant s'il se contentait de juger le monde tel qu'il est, sans dire ce qu'il pourrait être : il convient désormais de dépasser, dans notre analyse normative, la démarche évaluative, pour entrer à présent dans une démarche prescriptive, en formulant des propositions concrètes. Il s'agit ni plus ni moins d'imaginer un régime économique alternatif au capitalisme, qui puisse être considéré comme juste d'un point de vue libéral. La tâche est certes fort ambitieuse, mais tel est le défi que l'époque nous adresse.

Il convient d'y répondre avec la modestie qu'inspire un tel exercice, dont l'objectivité ne saurait être aussi assurée que celle de l'analyse évaluative : comme nous l'avons dit au chapitre précédent, il ne s'agira plus ici de raisonner *ex datis* sur une réalité historique confrontée à des principes normatifs fondés sur l'universalité de la raison ; il s'agit désormais de faire œuvre d'imagination, pour concevoir un monde qui n'existe pas encore. Cela ne signifie pas que nous raisonnerons sans méthode ni en nous affranchissant des résultats empiriques acquis jusque-là, mais articuler le domaine du possible et celui du souhaitable repose nécessairement sur des jugements réfléchissants incertains, projetant les concepts au-delà du donné, par l'imagination, pour identifier ce qu'il nous est permis d'espérer : un idéal raisonnable, à la fois juste et viable – ce que Rawls nommait une « utopie réaliste ». Or l'objectivité est en la matière hors de portée : nous prenons le risque de nous fourvoyer sur le domaine du possible, en nous montrant trop ambitieux ou trop pusillanime sur les changements qu'il nous semble possible d'opérer dans les rapports sociaux, et sur les conséquences que nous attendons de tels changements – donc sur les moyens pertinents pour atteindre une fin souhaitable. Encore une fois, seule la mise en pratique effective de nos propositions pourra définitivement trancher de manière objective leur justesse.

Tout cela ne saurait cependant constituer une excuse valable pour se dérober face à une tâche dont l'ampleur n'est que le reflet de son importance. On aurait tort, en particulier, de se rabattre sur la recherche d'aménagements à la marge du régime existant, par des changements purement paramétriques (sur les taux d'imposition, de cotisation ou de prestations sociales, par exemple) plutôt que systémiques (portant sur les institutions

elles-mêmes) : comme nous l'avons vu, l'Histoire a suffisamment montré l'inadéquation d'une telle approche. Imaginer une institution entièrement nouvelle à adjoindre au système existant – typiquement, le revenu universel – ne nous semble pas satisfaisant non plus, si radicalement anticapitaliste soit cette proposition dans son principe. En effet, et comme nous l'avons montré au chapitre précédent, c'est l'ensemble du système capitaliste qui pose problème, et la dynamique inhérente à un tel système ne saurait être remise en cause par un seul dispositif dont l'effet se condamne dès lors à être marginal[1] : il faut donc penser non pas en termes de dispositif complémentaire, mais de régime alternatif. Sans exclure entièrement ces propositions complémentaires, c'est donc bien dans chacune de nos institutions actuelles qu'il faudra débusquer l'emprise du capital, en conservant toujours l'exigence qui est la nôtre : penser un véritable *régime* alternatif dans sa cohérence d'ensemble.

Cette question du meilleur régime économique nous semble aussi fondamentale que celle du meilleur régime politique, dont elle n'est d'ailleurs pas entièrement dissociable (le capitalisme altérant la démocratie, comme nous l'avons vu). Elle doit donc être autant prise au sérieux par la philosophie politique appliquée, dont la tâche consiste ici ultimement à préparer des réformes de type constitutionnel : c'est en effet selon nous à la Constitution qu'il appartient de fixer les grands principes régissant les institutions économiques, dont la définition constitue à nos yeux l'un des trois piliers du contrat social, avec celle des institutions politiques et celle des libertés individuelles. Nous aurons donc le double objectif de proposer des principes précis pour une redéfinition de chacune des institutions économiques fondamentales, et de penser la cohérence d'ensemble de ces diverses réformes.

Pour cela, nous commencerons par passer en revue les différentes propositions disponibles dans le débat académique pour montrer leurs limites, en nous concentrant plus particulièrement sur le stimulant projet néo-communiste de Bernard Friot. Puis nous tenterons de donner un fondement philosophique libéral à notre projet de nous concentrer sur la réforme de trois institutions fondamentales qui nous semblent sous-tendre la répartition des richesses et des pouvoirs : la monnaie, l'entreprise et l'héritage. Le détail

[1] Si un tel dispositif suffisait à enrayer la dynamique inégalitaire du capital, alors le capitalisme dans son ensemble s'effondrerait, puisque ses institutions sont entièrement soumises au principe de l'accumulation du capital et ne sont pas conçues pour fonctionner autrement. Si à l'inverse ce dispositif s'avère compatible avec les institutions capitalistes, alors son innocuité est avérée pour ce régime, et il ne saurait suffire à répondre au défi de justice sociale posée par notre époque.

et la justification précise de ces trois réformes feront l'objet des chapitres suivants, et nous nous contenterons ici d'en évoquer les grandes lignes afin de montrer leur articulation. Nous esquisserons également en Annexe 1 p. 353 l'arrière-plan infra-institutionnel (propriété, marché) et supra-institutionnel (État Providence) sur lequel nos réformes proprement institutionnelles devraient selon nous idéalement prendre forme. Cette annexe s'achèvera sur une autre proposition extra-institutionnelle : poser un verrou global sur le niveau des inégalités économiques, par la définition d'un seuil maximal de patrimoine. Au terme de ce chapitre, le lecteur aura donc une vue d'ensemble du régime alternatif que nous proposons, ce qui lui permettra d'en apprécier la cohérence, et d'en estimer la capacité à produire une société bien ordonnée, satisfaisant les principes de justices rawlsiens.

I. Quelles pistes pour une réforme systématique des institutions économiques ?

Il est d'usage en matière de justice sociale de vouloir résoudre le problème des inégalités injustifiables par un nouvel impôt, et c'est cette solution classique que Thomas Piketty mobilisait dans *Le Capital au XXIe siècle* en 2013 – avec toutefois une radicalité inédite, la définition de son assiette attaquant le capitalisme en son cœur, puisqu'il proposait un impôt non pas sur les revenus du capital, mais sur le capital lui-même, à un taux (10 % par an) susceptible de dévorer en une décennie les plus grandes fortunes. Six ans plus tard toutefois, l'auteur lui-même dépasse cette approche dans *Capital et idéologies* :

> « Il apparait clairement qu'une politique de transferts (qu'ils soient monétaires ou en nature) ne peut pas suffire à régler de façon satisfaisante une déformation aussi massive de la répartition des revenus primaires (c'est-à-dire avant impôts et transferts). Dès lors que la part des revenus primaires allant aux 50 % de la population les plus pauvres est quasiment divisée par deux en quarante ans, et que la part allant aux 1 % les plus riches est corrélativement multipliée par deux […], il semble illusoire de chercher à contrecarrer une telle évolution uniquement par une politique de redistribution *ex post*. »[1]

[1] Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, p. 616.

Nous sommes entièrement d'accord avec ce diagnostic : comme nous l'avons dit, la solution ne peut à nos yeux passer que par la recherche d'une structure de base alternative qui génère une répartition plus égalitaire par elle-même, *ex ante*, et non par l'effet de contraintes exogènes et redistributions correctrices, d'interventions publiques *ex post* – c'est du reste sur cette même base que Rawls dénonçait le capitalisme d'Etat-Providence au bénéfice de la démocratie de propriétaire. Rawls insistait également sur le fait que la structure de base de la société doit créer son propre soutien dans la population (TJ, p. 302), ce qui suppose selon nous qu'elle soit perçue comme équitable en elle-même, sans recourir à des béquilles fiscales.

Par ailleurs, même s'il porte sur le capital lui-même, un impôt ne saurait invalider la logique propre à ce rapport social : il risque même de l'accentuer, conduisant les détenteurs de capitaux à accentuer la pression financière exercée sur la société pour compenser au moins en partie, par une rentabilité accrue de leurs investissements, la perte de patrimoine qu'ils subiront tous les ans. De plus, l'Etat risquerait de devenir dépendant du flux de recettes fiscales généré par cet impôt, donc d'encourager lui-même l'accroissement du patrimoine des plus fortunés en proportion duquel ce flux est défini. La logique de la baisse des taux destinée à stimuler l'augmentation de l'assiette fiscale pourrait même revoir le jour : après tout, rien dans les structures sous-jacentes du capitalisme n'aura été modifié, et les mêmes arguments qui ont déjà motivé les formidables baisses d'impôts cumulatives de l'ère néolibérale seraient à nouveau utilisés – à commencer par celui de la compétitivité, si l'impôt sur le capital n'est pas d'emblée mondial comme l'imagine Thomas Piketty. Historiquement, l'impôt n'a pas détruit le pouvoir du capital, c'est à l'inverse le capital qui a largement détruit le pouvoir de l'impôt, comme l'auteur le montre lui-même (ce qui rend assez étrange sa défense de l'arme fiscale dont il a prouvé l'inefficacité à long terme …). Même en admettant que la taxe sur le capital remplisse son office, ce dispositif ne ferait qu'opposer la puissance publique à la puissance privée sans désarmer véritablement cette dernière, ni son emprise sur la puissance publique. En outre, notre ligne libérale ne saurait se contenter d'opposer l'hétéronomie de l'Etat à celle du capital, et nous nous attacherons au contraire à faire progresser l'autonomie. Cela passe par une réforme des institutions plutôt que de la fiscalité (sans bien sûr exclure pour autant tout progrès en matière de justice fiscale).

A. La foire aux réformes

Pour réformer le capitalisme, nul besoin de réinventer l'eau chaude. Nombre de propositions plus ou moins radicales, formulées par divers philosophes ou économistes, sont à notre disposition. Toutefois, très peu d'auteurs vont jusqu'à concevoir un régime alternatif dans sa cohérence d'ensemble. Beaucoup se concentrent sur une mesure-phare dans laquelle ils placent de très grands espoirs : ainsi de James Tobin avec la taxe sur les transactions financières[1], Philippe Van Parijs avec l'allocation universelle[2], ou encore Bruce Ackerman et Anne Alstott avec la dotation initiale en capital[3]. De tels dispositifs sont sans nul doute très intéressants, et nous aurons à nous en inspirer, mais aucun ne nous semble suffisant à lui tout seul. D'autres multiplient les idées sur différents fronts : ainsi de Frédéric Lordon (qui propose le SLAM[4] pour limiter la part de la valeur ajoutée versées aux actionnaires des entreprises, l'autogestion qui irait jusqu'à supprimer l'actionnariat, la fermeture de la bourse, etc.) ou de Gaël Giraud (qui défend la monnaie libre de dette, la redéfinition juridique de la société commerciale, la séparation des banques de dépôts et d'investissement, etc.[5]). Ce travail est à saluer (et, là encore, nous en tirerons beaucoup dans la suite de notre recherche), mais il pèche par trois aspects : il ne fonde pas en raison la cohérence des diverses propositions[6], il ne hiérarchise pas véritablement ces différentes mesures dont la portée est pourtant très contrastée[7], et il ne prétend pas couvrir exhaustivement tous les domaines de la vie économique. En un mot, ce travail manque de systématicité. Nous sommes d'accord avec l'essentiel des propositions, mais un philosophe peut-il se contenter de les juxtaposer comme un *patchwork* hétéroclite ?

---

[1] James Tobin, *The new economics one decade older*, Princeton, Princeton University Press, 2015 (1974).
[2] Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All* : *What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
[3] Bruce Ackerman et Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press, 1999.
[4] *Shareholder Limited Authorised Margin* ou marge actionnariale limite autorisée. Frédéric Lordon, *La crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, Paris, Fayard, 2009.
[5] Gaël Giraud, *Illusion financière*, Paris, éditions de l'Atelier, 2014. Gaël Giraud et Cécile Renouard (dir.), *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2012.
[6] Notons ainsi que si Frédéric Lordon s'est doté d'un cadre épistémologique extrêmement robuste (d'inspiration spinoziste, comme on l'a vu au premier chapitre de notre recherche) pour structurer ses analyses positives en matière de science sociale, il ne dispose pas d'une fondation philosophique analogue pour formuler ses jugements normatifs en matière de justice sociale.
[7] Ainsi dans *Vingt propositions pour réformer le capitalisme* (*op. cit.*), la redéfinition juridique de la société commerciale, qui nous semble absolument centrale, a autant de place que la réforme des produits dérivés ou l'introduction des sciences sociales dans les programmes éducatifs des futurs *managers* et ingénieurs.

Si presqu'aucun auteur n'a une approche véritablement systématique, portant l'ambition claire d'imaginer un nouveau régime économique dans sa cohérence d'ensemble, certains s'en rapprochent tout de même assez fortement – en particulier, notons-le, des économistes comme James Meade ou Thomas Piketty. Tous deux préconisent des taux de taxation très progressifs des hauts revenus, du capital et des transmissions, pour favoriser la dispersion de la propriété, mais s'intéressent également à la gouvernance des entreprises et défendent l'Etat-Providence. Prix Nobel d'économie en 1948, Meade défendait ainsi un modèle de « démocratie de propriétaire » dont Rawls s'est lui-même beaucoup inspiré[1] : à l'Etat-Providence s'ajoute une forte taxation redistribuant le capital, une allocation universelle (*Basic Income*), des syndicats forts aptes à obtenir le plein-emploi et de bonnes rémunérations et conditions de travail (*Trade Union State*) et même le développement de la démocratie et de la cogestion en entreprise (*Workplace Democracy*).

S'inspirant en partie de Meade, Thomas Piketty défend lui aussi une approche assez générale des réformes économiques, du moins dans son second ouvrage majeur, *Capitalisme et idéologie*, qui propose une démarche plus complète que *Le Capital au XXIe siècle* : ne s'en tenant plus à la seule taxe sur le capital, l'auteur y envisage en effet un certain nombre de mesures complémentaires ciblant les différentes causes des inégalités tout en admettant la difficulté qu'il y a à identifier la part de chacune dans le résultat d'ensemble[2]. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent p. 284, il distingue système légal, système fiscal et système éducatif. Bien que ce dernier joue un rôle important dans une théorie de la justice sociale au sens large[3], c'est surtout les deux premiers qui nous intéressent dans cette recherche spécifiquement centrée sur la question du meilleur régime économique. L'auteur conçoit le capitalisme comme « l'extension du propriétarisme [c'est-à-dire de l'idéologie politique fondée sur la défense absolue de la propriété privée] à l'âge de la grande industrie, de la finance internationale et aujourd'hui de l'économie digitale » (p. 1117). Il y oppose un « socialisme participatif » qui refonde

[1] James E. Meade, *Efficiency, Equality and Property-Owning Democracy*, Londres, G. Allen et Unwin, 1964. Voir sur ce point Catherine Audard, *La Démocratie et la raison*, *op. cit.*, p. 398 à 404.
[2] Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, p. 618.
[3] Rawls le mentionne d'ailleurs au § 12 de sa *Théorie de la Justice* (*op. cit.*, p. 104) : « Les chances d'acquérir de la culture et des compétences techniques ne devraient pas dépendre de note situation de classe, et ainsi le système scolaire, qu'il soit public ou privé, devrait être conçu de manière à aplanir les barrières de classe. »

le système légal sur l'idée de propriété *sociale* et le système fiscal sur celle de propriété *temporaire*.

La propriété sociale renvoie au partage du pouvoir dans l'entreprise, qui échapperait au contrôle exclusif des détenteurs du capital par l'attribution aux salariés de 50 % des sièges au sein des conseils d'administration et même, pour les entreprises d'une certaine taille (par exemple au-delà de 50 ou 100 salariés), le plafonnement du droit de vote de chaque actionnaire individuel à 10 % des voix quelle que soit sa part dans le capital. Inspiré de la cogestion allemande et de la codétermination des pays nordiques, un tel dispositif les dépasse largement par sa radicalité, bien qu'on puisse selon nous aller encore plus loin en remettant en cause l'idée même d'actionnariat et de propriété des entreprises, comme nous le verrons par la suite.

Thomas Piketty veut aussi rendre la propriété temporaire, par un impôt progressif dont le taux varierait de 0,1 %, pour les patrimoines compris entre 100 000 et 200 000 €, à 90 % au-delà de 2 milliards (en passant par un seuil à 5 % à partir de 2 millions d'euros, ou encore à 60 % au-dessus de 200 millions). Nous avons déjà exprimé nos réserves sur l'arme fiscale, mais la réforme proposée porte une autre idée qui nous semble essentielle : couplée à une forte taxation des successions permettant de « socialiser » l'héritage, elle doit financer une dotation universelle de 120 000 € (ce qui représenterait 60 % du patrimoine moyen) versée à chaque citoyen à sa majorité (proposition proche de celle de Bruce Ackerman et Anne Alstott on y reviendra). Ainsi, loin de financer le budget de l'Etat, la réforme fiscale envisagée vise la mise en place d'un véritable système de circulation permanente de la propriété garantissant une bien plus grande égalité des chances et une réduction significative des inégalités intergénérationnelles. Comme la réforme de la gouvernance des entreprises, cette proposition nous semble à conserver, bien que son mode de financement soit à revoir, et nous tâcherons de lui donner une meilleure fondation philosophique.

Dans *Capitalisme ou démocratie*[1], Marc Fleurbaey s'attache, lui, à développer véritablement la fondation philosophique de son discours normatif, en remontant aux principes (en particulier le principe d'autonomie, synthèse d'une exigence de liberté et d'un réel souci d'égalité qui est le pivot de sa réflexion comme il l'est de la nôtre). Loin de se concentrer sur un seul dispositif, l'auteur a en outre le mérite d'aborder la question

[1] Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ? L'alternative du XXIe siècle*, Paris, Grasset, 2006.

en termes de régime économique, c'est-à-dire en tenant compte autant que possible de toutes les dimensions de la vie économique (c'est-à-dire de rapports sociaux aussi divers que l'échange, le salariat, l'impôt, l'assurance, etc., pris dans leur dimension économique aussi bien que philosophique ou juridique) au sujet desquels il articule ses analyses dans une véritable cohérence d'ensemble. Il insiste en particulier sur la distinction, que nous jugeons également cruciale, entre l'économie de marché et le capitalisme – condamnant le second et défendant, mais sans l'idéaliser, la première. Enfin, ses propositions ne souffrent pas d'une absence de hiérarchisation, puisqu'une mesure principale ressort nettement : la démocratisation de la gouvernance des entreprises. Mais c'est là sans doute que se révèle la principale faiblesse de l'ouvrage : en matière de réformes radicales, l'auteur se limite à une seule institution[1], les autres n'étant évoquées qu'assez rapidement et souvent dans une perspective de défense de l'existant ou de modestes améliorations à la marge (sur l'Etat-Providence, la justice fiscale, le droit du travail, etc.). Quinze ans après la publication de ce travail, il semble clair, étant donné la trajectoire suivie par le capitalisme (crises successives, explosion des inégalités et de la précarité, ravages environnementaux et sanitaires, réactivation de la conflictualité sociale, etc.) que l'heure n'est plus aux demi-mesures, et que même la réforme radicale d'une seule institution (fut-ce celle, centrale, de l'entreprise) ne suffira pas pour établir la justice sociale.

Il semble donc que de très nombreuses propositions de réformes du capitalisme existent dans le débat universitaire, dont nous pourrons nous inspirer, mais qu'elles manquent de systématicité et/ou de radicalité. Il existe cependant un auteur qui évite ces deux écueils – mais pour tomber, à nos yeux, dans l'excès inverse : il s'agit de Bernard Friot.

B. Le modèle néo-communiste de Bernard Friot

Une réflexion prescriptive sur la question du meilleur régime économique ne peut faire l'impasse sur le système néo-communiste imaginé par Bernard Friot[2], véritable chef-

[1] Et encore, en envisageant une démocratisation progressive des entreprises, pour éviter une trop grande conflictualité sociale. Cela nous semble d'ailleurs illusoire : l'histoire semble nous révéler que le capital, loin de s'accommoder d'ajustements sociaux qui réduisent ses profits s'il n'y est pas contraint par des circonstances exceptionnelles, cherche au contraire à maximiser sa puissance au détriment de toute équité, jusqu'à provoquer à nouveau de violentes luttes sociales susceptibles de lui imposer provisoirement des garde-fous – ou, nous l'espérons, de l'abolir un jour définitivement.

[2] Dont on trouve une bonne synthèse dans Bernard Friot, *Émanciper le travail. Entretiens avec Patrick Zech*, Paris, La dispute, 2014. L'auteur revendique le terme communiste (p. 88) : « J'assume parfaitement

d'œuvre conceptuel. Ce monument de la recherche anticapitaliste a le mérite de proposer une alternative pleinement cohérente et en rupture radicale avec le régime actuel, mais nous sommes en désaccord avec le fondement marxiste de sa réflexion aussi bien qu'avec le modèle proposé, même si nous partageons plusieurs projets de réformes institutionnelles absolument centrales (à savoir l'abolition de l'actionnariat et de l'argent-dette). Le lecteur aura l'occasion de constater que notre projet se rapproche par bien des points de celui de Bernard Friot, mais il convient de bien mesurer tout ce qui l'en sépare : nous développerons donc assez longuement cette controverse, car elle nous permettra par la suite de mieux comprendre, en contre-point du système de Bernard Friot, en quoi notre propre proposition anticapitaliste demeure pour sa part libérale.

1. Un modèle postmarxiste

Concernant le fondement de sa réflexion, commençons par concéder que Bernard Friot est un *post*marxiste : contrairement aux marxistes orthodoxes, il rompt avec plusieurs aspects essentiels de la pensée de Marx qui fondent une grande partie de notre rejet de cet auteur comme nous l'avons expliqué dans l'introduction de cette recherche. Sur le plan positif, d'abord, il renonce à sa pensée dialectique d'inspiration hégélienne, à sa prétention à expliquer toute l'histoire humaine par la lutte des classes et à en prédire l'avenir comme une certitude objective, même si son discours n'est pas entièrement exempt d'un certain historicisme[1]. D'un point de vue normatif, ensuite, Bernard Friot admet contre Marx qu'il faut préserver l'Etat (*ibid.*, p. 90-91), et l'institution monétaire et l'existence d'inégalités de richesses dans la société pour canaliser la violence sociale sur le plan symbolique et économique (*ibid.*, par exemple p. 80-81) : son modèle laisse une place à la quête de fortune, même s'il estime comme nous (on y reviendra) qu'il convient de borner l'infini du désir humain avec un seuil maximum de fortune (ou plutôt, chez Bernard Friot, de salaire). Toutefois, le raisonnement demeure largement inspiré par la pensée marxiste. Tentons de présenter synthétiquement son modèle avant de le discuter.

---

le terme « communisme », si on le dégage de l'illusion d'une société sans classes et donc sans valeur économique, et si on le définit, dans l'ordre de la valeur, par la copropriété d'usage de tous les outils de travail, le salaire à vie pour tous, la mesure de la valeur par la qualification des personnes et le financement de l'investissement sans crédit. »

[1] Ainsi, dans *Émanciper le travail*, *op. cit.*, p. 79 : « En observateur de la Sécurité sociale, j'essaye de voir ce qui, dans le déjà-là, est porteur d'émancipation, mais ce sont les personnes elles-mêmes, les mouvements sociaux, le jeu des institutions qui décideront de la façon dont les choses vont se passer ».

La « propriété lucrative » est abolie, au profit de la « propriété d'usage » : les entreprises ne sont donc plus la propriété d'actionnaires, mais sont gérées par les travailleurs eux-mêmes, ce qui nous semble tout à fait pertinent. Cependant, l'auteur va beaucoup plus loin : les recettes de l'entreprise ne lui appartiennent pas en totalité, mais abondent pour l'essentiel des caisses communes auxquelles l'entreprise est obligée de cotiser. Une caisse des investissements mutualise ainsi une part des recettes de toutes les entreprises, pour ensuite les réallouer sous forme de subventions en fonction de critères d'investissement fixés politiquement. Il ne s'agit pas de prêts et d'emprunts : aucun rapport d'endettement n'étant créé, l'entreprise bénéficiaire des subventions n'aura pas à rembourser l'argent avancé. C'est ce qui distingue la caisse d'une banque : le mécanisme de cotisation / subvention permet d'arracher le processus de financement à la logique du prêt à intérêt, donc du capital[1]. De la même manière, le salaire échappe à sa forme capitaliste actuelle : chaque entreprise doit en effet également cotiser auprès d'une caisse des salaires, qui réalloue les revenus à l'ensemble des citoyens sans contrepartie ni contrôle d'aucune sorte, sous la forme d'un « salaire à vie » versé à chacun de manière inconditionnelle dès sa majorité et jusqu'à sa mort. Ce droit au salaire n'est pas attaché à un poste (l'entreprise ne verse elle-même aucune rémunération directe à ses employés, cf. *op. cit.*, p. 71), mais à la personne, qui se voit ainsi reconnue comme créatrice de valeur. Ici se situe la part profondément marxiste du modèle de Bernard Friot : l'auteur adhère à la théorie de la valeur travail, selon laquelle la valeur des marchandises repose en définitive sur la quantité de travail nécessaire à leur production, soit une approche substantielle et non institutionnelle de la valeur qui naturalise l'économie.

En réalité, la question est complexe, car Bernard Friot insiste longuement sur le fait que la valeur économique est une construction politique, une affaire de rapports sociaux qu'il ne faut pas naturaliser. S'inspirant de Marx, il oppose travail concret, producteur de valeurs d'usage (des biens et services concrets produits dans le rapport matériel des hommes à la nature), et travail abstrait, producteur de valeur économique, c'est-à-dire d'une reconnaissance sociale objectivée par la monnaie de la valeur de ce travail (ce qui relève des rapports sociaux que les hommes tissent entre eux, inévitables lieux de conflits, de violence, de pouvoir, de domination). Il y a donc là un raisonnement

[1] L'entreprise n'a pas l'obligation de rembourser *quoi qu'il en coûte* une somme fixée *préalablement* en fonction de l'avance qui lui a été faite, elle doit simplement verser *une part de sa valeur ajoutée* sous forme de cotisations, soit un montant variant *en fonction du succès effectif de l'entreprise*.

dichotomique, opposant un ordre matériel à un ordre social qui semble autonome. Contrairement à Marx, Bernard Friot estime même que l'hiatus entre valeur d'usage et valeur économique est impossible à dépasser, aucune économie ne pouvant exister sans la médiation de la monnaie et des rapports sociaux dans une transparence directe des valeurs d'usage. Il affirme en outre que ce sont les capitalistes qui imposent l'idée d'une correspondance entre valeur économique et valeur d'usage mesurée par le temps de travail : « dans le capitalisme, c'est la quantité de travail qui fonde la valeur des marchandises » (p. 34) mais que ce n'est que la pratique capitaliste de la valeur économique[1]. On pourrait donc croire que Bernard Friot est contre la théorie de la valeur travail.

Toutefois, l'auteur maintient que la valeur est produite uniquement par les travailleurs[2], et semble considérer que chacun est par nature producteur d'autant de valeur que les autres, toute inégalité dans les revenus étant le fruit d'une construction sociale qui dévie inévitablement[3] de la réalité objective des contributions, permettant aux uns de ponctionner la valeur produite par les autres, que ce soit en régime capitaliste ou même (quoi que dans une bien moindre mesure et sous des formes bien moins violentes) dans le système nécessairement imparfait que lui-même préconise[4]. Pourtant si la valeur économique n'est qu'une construction sociale et politique plutôt qu'un en-soi, on ne peut pas affirmer dans l'absolu qu'elle est produite uniquement par les travailleurs, et encore moins à parts égales. On peut certes défendre une telle attribution de la valeur aux seuls travailleurs dans un discours normatif, mais pas prétendre dans un discours positif qu'elle l'est toujours de fait car tel n'est pas empiriquement le cas[5]. Sauf bien sûr à changer le

---

[1] Qui réduit la valeur économique à la valeur d'échange assimilée à une quantité de travail : le capitaliste peut s'approprier une part du travail des salariés dès lors qu'il rémunère leur travail à sa valeur d'échange, donc en réduisant son prix (le salaire) à son coût de production, c'est-à-dire au coût sur le marché des biens et services de tout ce qui est nécessaire à la reproduction de la force de travail (comme dans la théorie marxiste du salaire de subsistance, mais en incluant éventuellement aujourd'hui la santé, la culture, la mobilité et tout ce qui est nécessaire à la productivité des travailleurs).

[2] Par exemple, p. 69 : « le travail étant seul producteur de valeur », ou p. 110 : « la valeur nouvelle produite chaque année ne l'est que par les travailleurs et ne doit être appropriée que par eux ».

[3] Puisque la violence humaine est indépassable et doit être régulée par des institutions.

[4] P. 81 : « Dans une hiérarchie des qualifications, ceux qui sont au sommet de la hiérarchie ponctionnent une partie de la valeur créée par ceux qui sont au bas de la hiérarchie. »

[5] La société peut par exemple attribuer une valeur économique à des ressources naturelles que nul n'a produites, typiquement des terrains nus qui n'ont jamais été aménagés par le travail humain mais qui, parce qu'ils sont rares et objets de désirs acquisitifs rivaux, peuvent être évalués selon une norme monétaire partagée permettant de confronter ces désirs sur une échelle de valeur commune afin de les répartir équitablement. De même, les richesses héritées des générations précédentes revêtent pour nous un statut analogue à celui de la nature, à savoir celui d'un *donné* et non d'un *produit*. Attribuer entièrement la valeur

terme du sens valeur, pour admettre la théorie substantielle de la valeur travail qui postule une réalité naturelle objective de la valeur préalable aux constructions sociales qui la reflètent ou la contrefont. C'est bien dans cette direction que va Bernard Friot, car s'il admet que l'hiatus entre travail concret et travail abstrait est indépassable, il cherche tout de même à le réduire au maximum au nom de « la nécessaire articulation entre le travail concret et le travail abstrait, entre valeur d'usage et valeur économique » (p. 78) : dans son esprit, la réalité substantielle du travail concret doit donc déterminer la construction sociale de la valeur économique.

En outre, l'économiste considère que le travail est naturel à l'être humain. Dans cette optique, toute personne travaille tous les jours et à tout âge, que ce soit dans la sphère marchande ou dans la sphère privée, car toute activité humaine est considérée comme créatrice de valeur et mérite à ce titre d'être reconnue par la société comme une contribution à la richesse globale. Dès lors, l'individu n'a plus à en passer par le marché de l'emploi, donc à être soumis aux réquisits des employeurs capitalistes, pour que sa valeur soit reconnue (ou plutôt sa contribution à la valeur ajoutée globale du pays), c'est-à-dire, concrètement, pour toucher un revenu. Telle est l'émancipation ultime visée par Bernard Friot : libérer le travail de l'emploi en étendant à l'ensemble de la rémunération la logique de cotisation / allocation qui existe déjà dans la Sécurité Sociale, de manière à rompre avec la forme capitaliste du salaire. La production étant entièrement socialisée, l'ensemble du revenu de chacun des citoyens est désormais versé par une caisse commune, qui remplace les employeurs privés.

Tous les citoyens ne gagnent cependant pas le même revenu : le montant varie selon le degré de qualification du citoyen, qui détermine la valeur de son travail pour la société. En tant que personne humaine, chacun se voit reconnaître d'office une qualification minimale à sa majorité, puis peut progresser au cours de sa vie sur une échelle finie comportant plusieurs niveaux de qualification donc de revenus (par exemple, p. 85, quatre niveaux, pour des salaires nets s'échelonnant de 1 500 à 6 000 €), en fonction de critères définis démocratiquement : concours ou validations d'expérience qui attestent du niveau de compétence acquise par la personne, donc de la valeur de son travail. La

aux travailleurs est donc un choix institutionnel contestable. A propos des « ressources naturelles à la fois rares et essentielles comme la terre et les forêts », Rawls note (p. 313) que « même si ces biens devaient tomber du ciel sans effort humain, ils sont néanmoins productifs en ce sens que, combinés avec d'autres facteurs, ils conduisent à une production plus élevée. »

valeur économique est donc ici conçue comme un phénomène complexe, oscillant entre réalité objective et construction sociale[1] : en effet, elle correspond en théorie à la qualité du travail, toutefois Bernard Friot n'en fournit pas une définition substantielle (fondée par exemple sur les heures travaillées ou une mesure objective de l'effort physique) mais procédurale, puisqu'elle procédera d'une « évaluation collective de leur travail par les salariés eux-mêmes » (p. 140) à travers des jury de qualification définissant les critères de reconnaissance de leurs contributions respectives, ce qui ouvre un espace à la délibération (voire à l'affrontement) politique. Dès lors, la valeur n'est plus définie de manière microéconomique par le jeu de l'offre et de la demande sur le marché : le revenu n'est plus la mesure du désir individuel qu'inspire à un agent la production d'un autre agent en concurrence avec d'autres, mais la reconnaissance *collective* de la valeur du travail *supposé* de l'agent en fonction de critères *politiques* définis de manière *macroéconomique*[2]. Bernard Friot cherche à rompre radicalement avec la pratique capitaliste de la valeur, mais il rompt plus profondément avec la définition marchande de la valeur économique.

En réalité, les choses sont plus complexes, car loin de prôner une économie entièrement centralisée où l'Etat déciderait des quantités à produire selon une logique de planification globale, l'auteur entend conserver les mécanismes de marché là où ils sont utiles selon lui, c'est-à-dire sur le marché des biens et services. Les économistes savent au moins depuis Hayek que les signaux-prix émergeant en situation concurrentielle permettent de guider la production de manière décentralisée (certes imparfaitement, mais relativement efficacement) pour qu'elle s'adapte d'elle-même à la demande[3]. Bernard

[1] Cette ambiguïté est d'ailleurs présente chez Marx lui-même, comme le montre admirablement André Orléan à la suite de Cornelius Castoriadis et Isaak Roubine, au premier chapitre de *L'Empire de la valeur* (*op. cit.*, p. 44 à 56). L'auteur estime que « son adhésion à la théorie de la valeur travail conduit Marx, malgré lui, à des positions qui sont en contradiction flagrante avec son approche sociale-historique des rapports marchands, en particulier sa critique du fétichisme » (p. 48).

[2] Macroéconomique puisque le taux de cotisation qui va aux salaires plutôt qu'à l'investissement est défini en pourcentage du PIB, s'appliquant ensuite uniformément aux entreprises ; et puisque les critères de qualification qui modulent le niveau de rémunération des agents sont également fixés à l'échelle collective.

[3] Les prix sont avant tout des véhicules d'information : leurs mouvements à la hausse ou à la baisse informent les entreprises sur les attentes des clients, ce qui permet une coordination entre des agents ignorant pourtant tout les uns des autres. En produisant un ordre à partir d'interactions décentralisées, les signaux-prix permettent de surmonter ce qu'André Orléan nomme la « séparation marchande » (l'atomisation potentiellement complète des agents dans la société marchande), mais ce mécanisme repose sur une institution d'emblée collective, la monnaie, qui permet au marché de produire des informations dans un langage commun rendant intelligible à chacun le comportement des autres agents dont il ne connait rien.

Friot entend conserver le mécanisme concurrentiel propre à l'économie de marché, mais il imagine des prix construits selon une logique macroéconomique comme un multiple des consommations intermédiaires[1], ce qui suppose implicitement un ajustement par les quantités à prix fixes : en clair, les entreprises seront toujours en concurrence sur un marché où les quantités sont librement échangées selon le jeu de l'offre et de la demande, de sorte que si une entreprise n'écoule pas sa production, elle peut en conclure que ses produits ne sont pas désirés au prix qu'ils coûtent, et adapter son offre à défaut de pouvoir baisser son prix, tandis que si elle vend tout son stock sans épuiser la demande, elle en déduira qu'il faut produire davantage à défaut de pouvoir augmenter son prix de vente. Un tel modèle offre bien moins de souplesse qu'un système à prix flexibles (dont la libre variation est une alternative à l'ajustement par les quantités échangées), mais il n'élimine pas entièrement le marché concurrentiel.

Toutefois, Bernard Friot prévoit la disparition de ce mécanisme pour tout ce qui concerne les facteurs de production, dont le financement reposerait entièrement sur des décisions politiques et non des processus marchands. Le marché du travail disparait, tout comme celui des capitaux : les facteurs de productions sont intégrés dans la circulation monétaire au moyen non d'un prix de marché endogène au système d'échanges (le salaire pour le travail, le profit ou l'intérêt pour le capital) mais d'un taux de cotisation et d'allocation ou de subvention fixé de manière exogène par une décision politique, comme on l'a vu. Dès lors, il y a potentiellement contradiction entre le financement des facteurs de production à des niveaux fixés par le partage de la valeur ajoutée décidé politiquement à l'échelle macrosociale et la mise en œuvre décentralisée de ces facteurs à l'échelle microsociale pour réaliser de manière plus ou moins efficace une production qui sera plus ou moins validée par la demande sur le marché[2]. Concrètement, il se peut qu'un nombre

[1] P. 88 : « Supposons […] qu'aujourd'hui la valeur ajoutée représente en moyenne 20 % du chiffre d'affaire dans l'ensemble des entreprises. On pourrait décider que tout prix soit la multiplication par 1,25 du prix des consommations intermédiaires, ce qui générerait à l'échelle nationale la valeur ajoutée suffisante sans retour à la formation microéconomiques des prix. » Notons que cette rupture radicale avec le capitalisme que constitue la redéfinition des prix à l'échelle macroéconomique se fonde sur les équilibres constatés en régime capitaliste, qui reflètent une construction microéconomique des prix…

[2] L'auteur le reconnait d'ailleurs lui-même, évoquant p. 87 « la question posée par la nécessaire déconnexion entre le salaire à vie des personnes et la mesure de leur contribution à la valeur économique à travers l'évaluation ici et maintenant de leur travail, et par la non moins nécessaire déconnexion entre la subvention de l'investissement et la mesure du produit qui a pu être élaboré grâce à lui. » Il admet plus loin « le problème que pose la possibilité pour un collectif d'embaucher qui il veut, d'une part, et d'autre part le fait de calculer ses cotisations au prorata de la valeur ajoutée, sans rapport obligé donc avec le nombre de ses membres et leur niveau moyen de salaire », mais il refuse (p. 107) l'« idéologie du mérite qui conditionne les ressources à la mesure du travail en train d'être fourni ».

insuffisant de marchandises soit produites par les entreprises ou trouve preneurs aux prix proposés[1], ne permettant pas de financer le versement des salaires au niveau garanti et des subventions à l'investissement au niveau nécessaire à la reproduction voire à l'extension des capacités de production. Aucun mécanisme d'incitation ne garantit l'ajustement.

Outre la fonction d'*information* que nous venons d'évoquer, les prix de marché remplissent en effet aussi une fonction d'*incitation*, essentielle dans la relative autorégulation des échanges marchands en situation concurrentielle, qui fait cruellement défaut dans le modèle de Bernard Friot. En effet, si l'entreprise n'est pas propriétaire de sa propre valeur ajoutée, vit de subventions indépendantes de ses succès et n'a pas à payer elle-même ses salariés, pourquoi chercherait-elle à maximiser ses ventes ? Qu'est-ce qui l'incite à adapter son offre à la demande ? En réalité, Bernard Friot envisage que 15 % de la valeur ajoutée demeure propriété de l'entreprise, permettant une part d'autofinancement de l'investissement (p. 74), mais ce n'est qu'une très faible part qui serait ainsi placée sous sa responsabilité directe, les 85 % restant étant gérés par des caisses collectives au risque de déresponsabiliser chaque entreprise. On objectera, en bonne logique spinoziste, que tout corps social institué cherche à perdurer dans l'être et à étendre toujours sa propre puissance, et que le système envisagé conditionne dans une certaine mesure la survie des unités de production (entreprises ou travailleurs indépendants) à leurs succès commerciaux. En effet, bien qu'elles ne soient pas responsables du financement de l'investissement (sauf pour la part d'autofinancement qui leur est laissée) ni des salaires, elles doivent tout de même capter suffisamment de recettes sur le marché des biens et services où elles opèrent pour payer les consommations intermédiaires comme le souligne l'auteur (p. 97) : « Les travailleurs indépendants seront comme tout le monde dotés d'un salaire à vie qui les libérera de l'allégeance au client, mais qui ne réduira en rien l'obligation de le satisfaire[2] : l'absence de chiffre d'affaire

[1] La réintroduction de prix flexibles sur le marché des biens et services ne ferait que déplacer le problème vers une contradiction entre la définition de la valeur à l'échelle macrosociale (politique) pour le travail et microsociale (marchande) pour les marchandises (sauf à postuler qu'une valeur-travail substantielle s'imposera aux deux processus comme un déterminant objectif commun, sous-jacent, ce qui nierait *in fine* la liberté politique). Il faudrait donc réintroduire des prix de marché flexibles également pour les facteurs de production (de salaires et taux d'intérêts fluctuant selon l'offre et la demande), ce qui briserait le fondement-même du projet de Bernard Friot.

[2] Cette distinction entre allégeance au client et obligation de le satisfaire semble tenir au fait que l'unité de production est dépendante du client pour sa survie, mais pas l'individu lui-même, qui a un salaire à vie.

signifiera, comme aujourd'hui, l'incapacité de payer les fournisseurs et donc l'obligation de fermer l'entreprise. »

On peut cependant douter qu'il s'agisse là d'un gage suffisant d'efficacité, la survie de l'unité de production dépendant bien moins qu'aujourd'hui des recettes qu'elle capte sur le marché au terme d'une lutte concurrentielle, puisqu'une large part des coûts de production est financée sans condition par les subventions à l'investissement et le salaire à vie des travailleurs, tous deux pris en charge par les caisses de financement mutualisé. La logique de Bernard Friot exclut par principe toute conditionnalité sur le versement des salaires, mais les caisses de subventions aux investissements peuvent, elles, sélectionner les projets d'investissement pertinents parmi tous ceux qui lui sont proposés, et donc priver de subvention les entreprises dont l'offre est manifestement inadaptée à la demande (en le mesurant par exemple à ses difficultés à écouler sa production). Cela nécessite toutefois une véritable tutelle publique sur les entreprises par un vaste appareil de contrôle risquant de faire sombrer l'économie dans la pire bureaucratisation qui soit (même si la gouvernance des caisses est démocratique). Surtout, les unités de productions ne produisent rien sans le travail des salariés, or le versement des salaires est inconditionnel comme on vient de le dire : les individus n'ont donc aucune incitation monétaire à travailler pour produire une offre répondant aux besoins du marché.

2. Travailler indépendamment de toute rémunération ?

Le salaire à vie est garanti pour tout citoyen, qu'il occupe ou non un poste en entreprise ou en indépendant : aucune contrainte financière ne conditionne son revenu au fait d'avoir un emploi. Les agents sont certes incités à franchir des niveaux de qualification (sur une échelle très réduite dans l'esprit de Bernard Friot, ce qui limite les possibilités de progression) car le salaire qu'ils touchent en dépend ; mais rien ne les oblige à aller travailler pour toucher ce salaire attaché à leur personne. L'argument du risque d'oisiveté, classiquement opposé à l'allocation universelle, joue ici d'autant plus que le salaire à vie n'est pas un simple complément de revenu, mais une rémunération à la fois conséquente et exclusive : non seulement *on peut vivre sans travailler* (ce que ne permet l'allocation universelle que dans la version généreuse que défendent certains de ses partisans), mais en outre, *on ne gagne rien de plus à aller travailler* (ce qui distingue radicalement le salaire à vie de l'allocation universelle, quelle que soit son montant).

Bernard Friot ne mise pas sur la vertu des citoyens pour que ceux-ci restent productifs[1], mais sur leur nature de travailleur : leur amour du travail, et du travail bien fait, supposé inhérent à la nature humaine. Autrement dit, la motivation des travailleurs sera intrinsèque au travail, et non plus extrinsèque comme en régime capitaliste (où l'on travaille en grande partie non pas pour le plaisir de travailler, mais pour toucher un salaire conditionné à la réalisation d'une tâche et conditionnant l'accès à la consommation). Cette conception opère selon nous une naturalisation des dispositions au travail pourtant considérées par les anthropologues comme socialement et historiquement construites[2]. Dès lors, elle pèche par son optimisme excessif : les rayons de bibliothèques de sociologie, économie ou psychologie du travail centrés sur le mal-être au travail, le suicide au travail ou l'épuisement professionnel semblent contredire l'idée que tout le monde aime travailler. Bernard Friot répond toutefois (p. 91) que c'est la soumission du travail à la pratique capitaliste de la valeur qui empêche les gens de travailler (par le chômage) ou les en dégoute (par des conditions de travail qu'ils ne maîtrisent pas et qui les mènent au *burn out*). Il souligne à juste titre (p. 107) que les enquêtes d'opinion révèlent qu'une grande majorité de la population active souhaiterait continuer à travailler si on instaurait un revenu inconditionnel[3].

Du reste, même en imaginant qu'un quart de la population ne souhaitera plus travailler sans incitation financière, cela n'aurait pas forcément de conséquences catastrophiques. Notons en effet que dans le système actuel lui-même, la majorité des gens ne travaillent pas : en France, seuls 40 % de la population travaille en 2017 (soit la moitié des plus de 15 ans, ou les deux tiers de la population des 15 à 64 ans considérés comme en âge de travailler) [4]. Ce qui ne signifie d'ailleurs pas que les personnes sans

---

[1] Il dit d'ailleurs, quoique sur un autre sujet (p. 96) : « Il n'y a pas de peuple vertueux ».

[2] Les communautés primitives de chasseurs-cueilleurs nomades (qui ont constitué le mode d'organisation de l'humanité pendant 300 000 ans) consacrent à peine quatre ou cinq heures par jour aux tâches liées à l'approvisionnement que nous considérerions comme du travail, et semblent avoir un temps de loisir bien supérieur au nôtre (Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976). Bernard Friot semble toutefois considérer contre le sentiment commun que *toute* activité humaine est un travail producteur de valeur objective qui doit être reconnue par l'institution sociale de la valeur économique (donc par la monnaie).

[3] Toutefois, comme on l'a dit, le système de Bernard Friot ne se contente pas d'instaurer un salaire à vie inconditionnel, mais interdit en outre toute rémunération conditionnelle : contrairement à l'allocation universelle, ce dispositif supprime toute incitation au travail par la hausse des revenus.

[4] On peut reconstituer ces taux à partir des données de l'INSEE (*Tableaux de l'économie française, 2019*). En France (hors Mayotte), en 2017, un peu moins des deux tiers de la population (61 %) est en âge de travailler (41 millions de personnes de 15 à 64 ans sur une population totale de 67 millions de personnes). Au sein de cette catégorie, le taux d'activité s'établit alors à 71,5 % (son plus haut niveau depuis 1975), ce

emploi sont oisives : elles peuvent faire des études, être en recherche d'emploi, ou s'adonner à du bénévolat. En 2017, les participations bénévoles concernent un quart de la population de plus de 15 ans (en particulier des jeunes retraités de 65 à 74 ans)[1] et représentent un volume de travail cumulé de l'ordre de 1,4 million d'emplois en équivalent temps plein[2]. On peut également souligner, à la suite de Bernard Friot (p. 92) qu'en régime capitaliste, nombre d'actifs occupés fournissent un travail socialement inutile voire nuisible (*traders* s'adonnant à la spéculation financière, avocats d'affaires vendant leur expertise en évasion fiscale, publicitaires encourageant le consumérisme, travailleurs d'industries très polluantes, etc.). Si elle est ciblée sur les secteurs problématiques, une éventuelle décroissance de l'activité pourrait avoir des vertus sociales et écologiques. Cependant, comment piloter la baisse de production si chacun est libre de travailler ou non, le temps qu'il souhaite, dans le secteur de son choix, pour produire ce qu'il veut ?

Sans exagérer le risque d'oisiveté, il nous parait déraisonnable de ne pas le prendre en compte du tout. Ne faut-il pas admettre qu'un nombre *significatif* d'agents, n'ayant désormais plus aucune incitation financière liée à la reconnaissance par le marché de la valeur de leur production, risque de ne plus vouloir travailler *du tout*, ou du moins plus *pour produire de la valeur pour autrui* ? Même si la majorité des gens admettait toujours de travailler pour produire des biens et services publics ou marchands pour autrui, beaucoup ne travailleraient plus *autant de temps par jour*, ou simplement ne se donneraient plus *autant de peine* qu'aujourd'hui pour produire une offre *conforme aux désirs des consommateurs ou des usagers*. On peut ici citer un passage de Marc Fleurbaey (*Capitalisme ou démocratie ?*, *op. cit.*, p. 30) :

---

qui représente 29,7 millions d'actifs. Ainsi, selon les mesures officielles, plus du quart (28,5 %) de la population en âge de travailler (soit 23,5 millions de personnes) ne cherche pas à le faire, ce qui s'explique par diverses raisons (découragement dans la recherche d'emploi, études, handicap ou maladie, parents aux foyers, etc.). Mais il faut également prendre en compte le taux de chômage de 9,4 % dans la population active, laquelle regroupe 26,9 millions de personnes ayant un emploi et 2,8 millions qui en cherchent un. Ainsi, seuls les deux tiers (66 %) de la population en âge de travailler occupent effectivement un emploi. Si l'on ajoute à cela les enfants de moins de 15 ans et les retraités et autres inactifs de 65 ans ou plus (26 millions de personnes, soit 39 % de la population totale), seuls 40 % de la population française travaille en 2017, soit 50,5 % des 53,2 millions de personnes de 15 ans et plus.

[1] Rapport de l'INJEP (Institut National de la Jeunesse et de l'Education Populaire, qui est un service du Ministère de l'Éducation nationale et de la Jeunesse), *Les chiffres clés de la vie associative 2019*, p. 20. Le nombre exact de bénévoles est dur à évaluer, variant de 11,5 à 22 millions selon les enquêtes (p. 18-19).

[2] CNRS-CES, enquête Paysage associatif 2011 et 2017, cité par l'INJEP, *ibid.*, p. 22.

« Personne n'aurait plus vraiment d'influence sur son propre revenu net. Bénéficiant d'une garantie de revenu, plus personne ne serait incité à obtenir un revenu d'activité, et pourrait s'adonner aux activités qu'il préfère, même si elles sont beaucoup moins lucratives que d'autres. La résultante de tous ces choix individuels serait une chute dramatique du revenu moyen, et cette chute peut être suffisamment importante pour que le revenu finalement obtenu soit bien inférieur au revenu minimum que l'on pourrait octroyer aux plus pauvres avec un système moins redistributif qui préserve les incitations des plus aisés à gagner un revenu appréciable. »

Cet extrait n'est pas une réponse au modèle du salaire à vie, mais une défense du principe de différence de Rawls (selon lequel l'inégalité doit être tolérée dès lors qu'elle profite à tous, notamment aux plus démunis) contre l'hypothèse d'égalité absolue des rémunérations (que Bernard Friot ne prône pas puisqu'il envisage une progression du salaire en fonction de la qualification). Toutefois, l'argument de Marc Fleurbaey est parfaitement transposable au système néocommuniste de Bernard Friot, étant donné l'absence de lien, dans un tel système, entre le travail effectivement réalisé et la rémunération. Il ne s'agit bien sûr pas pour Marc Fleurbaey ou pour nous-mêmes de faire de la recherche d'activités lucratives une vertu morale, mais de noter à la suite d'Adam Smith qu'elle est la condition de l'ajustement par le marché du comportement des producteurs aux attentes des consommateurs, et qu'il semble tout à fait utopique d'espérer dépasser entièrement ce mécanisme.

Même en faisant le pari risqué que suffisamment de gens désirent poursuivre la production de biens et services pour autrui (par le marché ou le service public), quelles incitations à l'assiduité au poste de travail et à la qualité de l'offre créée garantiraient la préservation du niveau de la production[1], donc du niveau de vie moyen offert par une telle société, dès lors que le salaire à vie constitue « un droit politique déconnecté de toute injonction de travail et de toute évaluation individuelle du travail en train d'être fait » (p. 84) ? Concernant le premier point, une solution implicite existe dans l'ouvrage *Emanciper le travail* : l'absentéisme ou la mauvaise qualité du travail fourni pourraient être une cause de rupture du contrat de travail, incitant à l'assiduité et à la

[1] Cette question concerne les salariés d'entreprises ou du service public, les travailleurs indépendants étant quant à eux motivés par la nécessité pour continuer leur activité de capter suffisamment de recettes pour payer leurs fournisseurs, comme on l'a déjà dit plus haut.

qualité toute personne désireuse de conserver son poste pour des raisons extra-monétaires. Bernard Friot précise en effet (p. 83) que l'affectation d'un individu à un poste de travail dans un collectif de production (une entreprise) passera toujours par un contrat de travail, spécifiant non plus certes sa qualification (décidée par des jurys démocratiques) et sa rémunération (le salaire à vie, versé par une caisse commune plutôt que par l'entreprise, étant indépendant du poste occupé), mais ses conditions de travail, ses horaires, etc. : il précise que le travailleur doit « le respecter », ce qui laisse entendre qu'en cas contraire, il s'expose à des sanctions qui, ne pouvant être financières, concernent forcément son maintien dans le poste. Notons au passage que contrairement à ce que l'auteur prétend, cela équivaut au maintien du marché de l'emploi bien que le salaire en soit déconnecté : les postes en entreprises peuvent faire l'objet d'une rivalité et leur occupation est soumise à des épreuves d'embauches (p. 83), donc à la validation de l'entreprise (chacun pourra ainsi « passer de maçon à chef de chœur dès lors qu'il trouvera un collectif de travail prêt à l'accueillir », p. 77-78), ce qui laisse ouverte la possibilité que certains ne trouvent pas de postes à l'inverse de ce que suggère Bernard Friot (« le chômage disparait », p. 79).

Concernant la qualité de la production, Bernard Friot estime que les êtres humains cherchent par nature à bien faire leur travail, ne serait-ce que par désir de reconnaissance (p. 93) : ce n'est donc pas le marché qui les y pousse, il risque même au contraire de les en détourner : « la sanction de marché a souvent des effets négatifs sur la qualité du travail » (p. 92-93). Une telle vision nous semble optimisme, mais l'auteur évoque un mécanisme d'incitation (p. 93) qui s'ajoute au risque d'une rupture du contrat de travail (sans conséquence sur le salaire) si tant est que celle-ci soit admise pour un défaut de qualité du travail fourni : le fait que les épreuves de qualification, qui conditionnent la progression dans l'échelle des revenus (et maintient donc une incitation monétaire) puissent se fonder sur la démonstration des compétences acquises par le candidat depuis sa dernière qualification. Cette solution a cependant deux limites. D'une part, elle ne conditionne pas la première tranche du salaire à vie (octroyée sans épreuve à tous les citoyens dès leur majorité), mais seulement la *progression* dans l'échelle des salaires, avec un nombre d'étapes très limité (au plus trois fois au cours d'une vie entière dans le système à quatre niveaux de qualification préconisé par Bernard Friot). D'autre part, elle implique que le candidat ait acquis des compétences, mais pas qu'il les mette en œuvre en pratique. L'auteur suggère donc que le jury de qualification procède ainsi (p. 78) :

« s'agissant du contenu des épreuves, il paraît nécessaire de les fonder sur l'évaluation du travail concret fourni […] depuis la dernière progression en qualification ». Mais cela supposerait un dispositif de contrôle de la production de chaque travailleur dont on peut anticiper la dérive bureaucratique (Bernard Friot met d'ailleurs lui-même en garde contre les « risques de bureaucratisation des institutions de gestion des carrières ou des investissements », p. 85). En outre, il demeure le problème des « tâches ingrates » que personne ne voudra accomplir alors qu'elles sont indispensables : elles pourraient être assignées à tous comme un service civique obligatoire selon un principe de rotation périodique, mais là encore, la gestion d'une telle mobilisation obligatoire de l'ensemble de la population comporte un risque de dérive bureaucratique – et policière, si les individus se montrent récalcitrants.

Sauf à généraliser des dispositifs de contrôle bureaucratique et policiers tout à fait liberticides, les incitations individuelles à produire la quantité et la qualité de travail nécessaires au maintien d'un niveau de vie correct à l'échelle collective sont donc clairement insuffisantes dans le modèle néo-communiste de Bernard Friot. La dernière page *d'Emanciper le travail* en fait d'ailleurs l'aveu (p. 151) : « la capacité à générer une valeur suffisante pour assurer par des cotisations les salaires à vie, les productions de biens marchands et les services publics gratuits relèvera de la responsabilité collective des producteurs : si l'on produit trop peu, trop ou mal, ce sont toutes ces dimensions-là de la vie qui seront remise en cause ». Tout miser ultimement sur la responsabilité collective semble tout à fait utopique. Bernard Friot soulève cependant un argument de poids pour distinguer fermement son projet d'une quelconque utopie : son modèle ne ferait que généraliser un « déjà-là » fonctionnel présent dans les institutions de la Sécurité Sociale construites par les travailleurs eux-mêmes, et qui a fait depuis longtemps la preuve de sa viabilité (p. 129 : « il y a un déjà-là qui nous indique le chemin. Nous n'avons pas à aller dans le nulle part d'une utopie. »). Ici se fait une nouvelle fois jour le caractère marxiste de la réflexion de l'économiste, qui prétend non pas inventer un modèle social nouveau (il réserve d'ailleurs son ironie acerbe aux auteurs qui ont une telle prétention), mais apprendre humblement de l'Histoire ce que la classe providentielle a déjà produit d'alternative au capitalisme dans une lutte des classes acharnée dont il s'attache à reconstituer et à transmettre la mémoire (par exemple p. 50) – quitte à

réinterpréter les objectifs de ceux à qui nous devons ces conquêtes sociales selon sa propre grille d'analyse…

Ainsi, pour justifier l'idée que le salaire découplé de l'emploi ou du travail marchand existe déjà dans notre société, Bernard Friot présente les allocations parentales (première conquête de la Sécurité Sociale) non pas comme un complément de revenu motivé par un devoir de solidarité envers ceux qui ont des enfants à charge, mais comme une forme de salaire reconnaissant qu'élever des enfants est un travail méritant d'être socialement reconnu comme producteur de valeur économique. Il en va de même pour la retraite, considérée comme la continuation du salaire rémunérant le travail dans la tranche de vie que la lutte sociale a réussi à délivrer de l'emploi, et pour les allocations chômages, interprétées comme la continuation du salaire, donc du travail, entre deux emplois. L'auteur insiste pour considérer les cotisations sociales non comme des charges pour l'employeur ou le salarié finançant la solidarité ou un salaire différé, mais comme une socialisation du salaire permettant la reconnaissance de la valeur du travail des parents, des retraités ou des chômeurs – et le remboursement des soins ou la construction d'hôpitaux publics pendant les Trente Glorieuses (par une pure logique de subvention, donc en dehors de toute dette, p. 50[1]), donc à nouveau la production de valeur.

Bernard Friot célèbre la Sécurité Sociale, à travers laquelle les travailleurs eux-mêmes ont fait la preuve de leur capacité à gérer des flux financiers représentant une part considérable du PIB[2], l'augmentation continue du taux de cotisation pendant des années menant progressivement ce budget à égaler celui de l'Etat. La proposition de l'économiste consisterait simplement à augmenter encore ce taux jusqu'à ce que l'intégralité de la valeur ajoutée soit financée, produite et partagée selon les mêmes principes. L'auteur s'appuie également sur la fonction publique, mettant en avant la construction du statut du fonctionnaire qui assure la sécurité de l'emploi (délivrant le travailleur du « chantage à l'emploi » qu'exercent les capitalistes sur le marché du travail pour lui faire accepter une rémunération injuste) et qui instaure une rémunération attachée à la personne en fonction de son niveau de qualification, et non pas au poste occupé. Il n'y aurait donc rien de fondamentalement nouveau dans le modèle de Bernard Friot qui, loin d'être une utopie,

[1] Dette que le régime néolibéral a réintroduit dans le financement de l'hôpital public, pesant sur ses finances jusqu'à le détruire peu à peu, comme on le sait.
[2] Et à les gérer seuls, ou du moins à majorité, jusqu'à ce qu'une gestion paritaire incluant les représentants du patronat ne soit finalement imposée par l'Etat à la Sécurité Sociale (cf. p. 63).

ne serait que le prolongement d'institutions qui ont historiquement fait la preuve de leur viabilité. Cette posture est toutefois facilement critiquable : certes, les fonctionnaires français sont aujourd'hui payés en fonction du grade attaché à leur personne et non à leur poste, mais, outre que la fonction publique n'est pas toujours un modèle d'efficacité[1], elle ne repose pas sur un salaire à vie déconnecté de l'emploi. En effet, si un agent public n'est pas présent à son poste sans justificatif médical, il subit une sanction financière (perte de traitement) et risque de perdre son statut : sa rémunération n'est donc pas inconditionnelle.

Quant aux parents, retraités et chômeurs, il est pour le moins discutable de les considérer comme producteurs de valeur économique comme le fait l'auteur[2]. Cette interprétation des allocations et des pensions demeure tout à fait minoritaire, y compris dans les syndicats et partis de gauche comme le déplore l'auteur lui-même, et revient à décréter politiquement qu'aucune activité humaine ne doit être considérée comme échappant à la logique de la valeur économique[3]. Comme nous l'avons dit, Bernard Friot cherche à réduire l'hiatus entre valeur d'usage et valeur économique, entre la réalité objective du travail concret et sa reconnaissance sociale par le travail abstrait, admettant donc une forme de détermination matérielle de la valeur économique, mais dans le même temps, il fait de celle-ci une pure construction politique[4], macrosociale, reflet des jeux de domination entre des agents en lutte pour se hiérarchiser sur la pyramide du pouvoir et du statut social[5]. A l'inverse, nous voyons l'ordre marchand comme une pure construction institutionnelle (la valeur économique n'étant pas déterminée par une réalité naturelle objective comme le travail) sans pour autant en faire un ordre proprement politique : c'est une sphère de valeur à part entière, un champ social non pas entièrement indépendant du politique, certes, mais gouverné par sa propre cohérence interne fondée par la monnaie,

[1] Sans mériter pour autant les anathèmes exagérés que jettent si souvent sur elle des libéraux par ailleurs bien souvent aveugles aux disfonctionnements du secteur privé (la bureaucratisation des banques ou compagnies de téléphone n'ayant pourtant rien à envier à celle de la Sécurité Sociale).

[2] Par exemple p. 134 : « La contrepartie en valeur de la pension ainsi affirmée comme salaire à vie n'est pas ailleurs que dans l'activité actuelle des retraités ainsi transformée en travail » car elle « est produite par le travail actuel des retraités et non par leur travail passé ou par le travail actuel de ceux qui ont un emploi. »

[3] Ce qui ne reviendrait pas à marchandiser les rapports sociaux, puisque selon Bernard Friot, la valeur économique ne se confond plus avec la valeur marchande, en tant qu'elle est définie par des décisions politiques et non par le marché.

[4] « Le fondement politique de la qualification devra toujours être posé contre sa prétendue naturalisation dans quelque critère que ce soit. […] La hiérarchie des salaires doit toujours être posée comme politique » (p. 76).

[5] Y compris dans son système où « la hiérarchie des salaires sera le lieu de la lutte des classes » (p. 84).

institution en partie autonome de l'Etat. Dès lors, rien ne nous pousse à imposer la reconnaissance de toute activité humaine (dont le fait d'élever un enfant, d'être au chômage ou en retraite) comme un travail producteur de valeur *économique*.

3. L'utopie d'une redéfinition politique de la valeur économique

Bernard Friot veut faire de tous les rapports économiques des rapports proprement politiques pour redéfinir entièrement la valeur. En tant que libéral, nous sommes au contraire attachés à la préservation des différentes sphères d'activité sociales régies par des valeurs diverses, des logiques de champ dont il faut respecter l'autonomie relative sous peine d'en pervertir entièrement le fonctionnement. C'est ce que révèle l'expérience dite de « la crèche de Haïfa » menée en Israël en 1998[1] (et dont les résultats ont été reproduits par de nombreuses autres études). Des parents tardant trop à venir chercher leurs enfants à l'heure de la fermeture, l'on introduisit un système d'amende… qui augmenta paradoxalement le nombre de retard : en effet, l'amende fut interprétée non comme une sanction, mais comme le *prix* d'un service de garde étendu, délivrant les parents de toute culpabilité. On sait d'ailleurs les dégâts qu'a produit l'introduction de la tarification à l'acte dans le monde hospitalier, menant les soignants à accomplir des actes médicalement superflus pour obtenir les budgets nécessaires à d'autres dépenses. Les logiques comptables propres au champ économique ne sont donc pas transposables sans dommage à d'autres champs sociaux, car ils en modifient le sens jusqu'à le détourner complètement. Ainsi, si les parents tarifaient le soin qu'ils apportent à leurs enfants, si les époux tarifaient leurs relations sexuelles, etc., les rapports sociaux propres au champ familial s'en trouveraient immédiatement dénaturés. Cela ne signifie pas que tout paiement monétaire introduit une logique économique, et qu'il faille supprimer les allocations familiales ou les pensions de retraites, mais que ce qui fonctionne au titre de la solidarité ne fonctionne pas selon une logique marchande… et vice-versa. Il est potentiellement aussi dangereux de transposer au monde médical la logique comptable capitaliste que d'étendre au monde marchand les principes de la Sécurité Sociale.

L'argument du « déjà là » masque habilement le caractère irréaliste du projet par un sophisme de composition : en supposant que les propriétés observées dans un dispositif quelconque persisteraient si celui-ci était généralisé au point de devenir

[1] Uri Gneezy et Aldo Rustichini, « A fine is a price », *The Journal of Legal Studies*, vol. 29, n° 1, 2000, p. 1 à 17.

l'unique mode de mobilisation des travailleurs quel que soit leur champ d'activité, l'auteur ignore que les logiques anthropologiques à l'œuvre dans le travail diffèrent grandement selon le champ social concerné. Ce que Bernard Friot présente comme une simple extension de dispositifs existants provoquerait donc en fait un saut qualitatif radical. L'ensemble de l'économie serait régie par les principes de mutualisation des ressources aujourd'hui cantonnées aux services publics et à la Sécurité sociale : aucune rémunération ne pourrait plus être tirée de transactions privées librement contractées sur le marché. Cela implique une généralisation des prélèvements obligatoires et une réallocation centralisée de la valeur ajoutée, mais aussi un contrôle très étroit de ce que chaque agent fait de son argent une fois opérée la distribution des rémunérations : il faut non seulement bannir toute conditionnalité sur le versement des salaires aux citoyens, mais aussi en faire leur « seule source de ressource » (p. 122), donc leur interdire de tirer un revenu privé de leur épargne, que ce soit par la mise en location d'un bien immobilier (qui est dénoncée comme forme de propriété lucrative p. 26 ou 31) ou bien sûr par des prêts à intérêts[1]. La rupture avec le système existant est telle que l'argument du « déjà-là » de la Sécurité sociale ou de la fonction publique ne tient pas pour prouver la viabilité du modèle de Bernard Friot.

De même, l'argument d'une préservation du marché là où il est utile est trompeur : comme nous l'avons vu, l'auteur veut que les prix ne soient plus une construction microéconomique fluctuant librement sur le marché pour permettre l'ajustement de l'offre à la demande autrement que par les quantités (c'est-à-dire par des pénuries et invendus à prix fixes), il supprime donc les prix de marchés comme véhicules d'*information* et comme mécanisme d'*incitation*, qui sont au fondement de l'efficacité (relative, mais réelle) du marché comme système d'allocation. Bernard Friot assure que « l'objectif n'est pas de supprimer la production marchande, mais la production capitaliste » (p. 89), mais c'est en fait l'ordre marchand lui-même qui est remis en cause, et pas simplement le mode de production capitaliste, car l'auteur entreprend de redéfinir entièrement la valeur économique, selon une conception entièrement politique mais néanmoins trop marquée par la théorie de la valeur-travail. Là réside la racine de notre

[1] L'auteur entend supprimer toute possibilité de prêt ou d'endettement pour les entreprises et les pouvoirs publics, y compris pour les dépenses d'investissement (et non de fonctionnement), et les prêts à la consommation pour les ménages, mais, étrangement, il admet la dette (à taux réel nul) pour financer l'investissement des ménages dans des biens durables du type immobilier ou véhicule (p. 74).

désaccord avec Bernard Friot : dans la rupture trop partielle avec Marx sur la question du travail, considéré comme besoin naturel de l'homme (donc comme pouvant être accompli indépendamment de toute incitation financière) et comme substrat sous-jacent à toute définition politique de la valeur économique (donc fondement de l'évaluation normative du caractère juste ou injuste de toute pratique de la valeur).

Le rapport au marxisme de Bernard Friot nous semble se situer à mi-chemin entre l'orthodoxie classique et le post-marxisme de Frédéric Lordon. Les véritables marxistes maintiennent la pensée dialectique d'inspiration hégélienne – parfois jusqu'à l'absurde, comme chez le trotskyste Juan Posadas qui tenait la guerre nucléaire pour inévitable et croyait aux soucoupes volantes attestées par des témoignages des classes populaires mais niées par l'Etat bourgeois : pensant à la suite de Marx que le niveau de développement social d'une société dépend de son niveau de développement technique, il en déduisait que les extra-terrestres très avancés sur le plan technologique avaient déjà atteint la société communiste, et que l'Etat bourgeois combattait cette avant-garde du prolétariat interstellaire[1]. De même, à notre époque, le philosophe marxiste Francis Cousin[2] s'exprime abondamment sur Internet dans les réseaux complotistes, en soutenant par exemple qu'il n'a pas à prouver que les attentats sont un complot d'Etat puisqu'il est déductible du concept tel qu'il s'est historiquement fait jour que « le terrorisme moderne est toujours et par essence un spectacle étatique »[3]. Bernard Friot n'a rien à voir avec une telle pensée, ni avec le marxisme mécanique d'auteurs plus orthodoxes, car il rompt avec la dialectique, ainsi qu'avec le fantasme d'une société sans Etat ni monnaie (que soutient

[1] Juan Posadas, *Les soucoupes volantes, le processus de la matière et de l'énergie, la science, la lutte de classes et révolutionnaire et le futur socialiste de l'humanité* (1968), Éditions Revue Marxiste, 1978.

[2] Titulaire depuis 1986 d'un doctorat en philosophie de l'université Paris 10 mais estimant avoir tout appris des groupes ouvriers radicaux qu'il a côtoyés, il prétend ne faire que transmettre et prolonger une tradition de radicalité (allant des présocratiques à Guy Debord en passant par Hegel, Marx ou Rosa Luxembourg) par sa philosophie systémique retraçant la cohérence intégrale de l'histoire humaine depuis les « communautés de l'être » primitives et jusqu'à nos « sociétés de l'avoir et du divisé » soumises à la dialectique aliénatoire de l'accumulation chimérique du spectacle mondialisé de la marchandise fétichisée (sa logorrhée marxiste multipliant les adjectifs et les compléments du nom à peu près interchangeables dans une berceuse très reposante pour l'entendement fatigué). Francis Cousin, *L'être contre l'avoir. Pour une critique radicale et définitive du faux omniprésent…*, Tourneville, Retour aux Sources, 2012.

[3] Terror, *Véridique rapport sur les dernières nécessités de préservation et d'extension de la domination américaine sur le monde. Du terrorisme et de l'Etat en leur contexte général ou comment Washington est à la genèse opérationnelle des attentats du 11 septembre 2001 et de tous ceux qui ont suivi, dans le cadre d'une appropriation recherchée des ressources pétrolières mondiales et d'abord irakiennes...*, Tourneville, Retour aux Sources, 2018, préface et postface de Francis Cousin (l'auteur du rapport étant « inconnu »).

par exemple Francis Cousin), mais sa conception de l'Histoire, du travail et de la valeur le mènent selon nous à proposer un modèle utopique.

Frédéric Lordon va plus loin que Bernard Friot dans la rupture avec Marx, abandonnant sa lecture téléologique de l'Histoire, son optimisme sur la propension à travailler des agents sans incitation financière, et délaissant la théorie de la valeur-travail au profit de la conception institutionnelle de la valeur développée notamment par André Orléan. Comme nous l'avons expliqué dans la première partie de notre recherche, c'est cette option néo-spinoziste ou girardienne que nous faisons nôtre pour fonder notre approche positive du capitalisme, à condition de l'articuler à une option rawlsienne pour fonder notre analyse normative, en distinguant donc soigneusement le point de vue de la connaissance du point de vue de l'action. Mais il nous faut préciser qu'étrangement, Frédéric Lordon défend le modèle de Bernard Friot comme une alternative crédible au capitalisme (quoiqu'en insistant sur son inquiétude quant aux incitations au travail dans une telle société, notamment en ce qui concerne les tâches ingrates). Ce soutien répété est pour le moins paradoxal étant donnée la distance qui sépare les auteurs sur leurs conception de la valeur qui est pourtant au fondement de la réflexion. Nous y voyons l'effet de l'absence, dans la pensée de Frédéric Lordon, d'une philosophie normative aussi puissante et cohérente que le cadre conceptuel spinoziste qu'il a développé pour ses analyses positives. En réalité, l'auteur tend à absolutiser le déterminisme spinoziste car, loin de le cantonner comme nous au point de vue de la connaissance (comme il en suggère pourtant la possibilité en évoquant une science sociale spinoziste faisant la troncature de la métaphysique spinoziste), il s'en sert aussi de point d'appui pour critiquer la métaphysique du sujet – sans apercevoir la possibilité de conserver l'idée de sujet libre et responsable de ses actes sans lui conférer un statut métaphysique épais, mais plutôt comme simple postulat méthodologique de la raison pratique destiné non pas à construire une conception ontologique lourde mais à fonder le point de vue moral sur le monde, la cohérence interne du discours normatif.

Il nous faut donc à présent proposer notre propre réflexion prescriptive, en imaginant un régime économique aussi cohérent que celui de Bernard Friot, mais fondé sur une philosophie authentiquement libérale comme le fut notre analyse évaluative du capitalisme, tout en constituant une véritable alternative radicale à ce régime dont nous avons démontré l'injustice. Notre lecture critique de Bernard Friot nous a permis de fixer

une limite à ne pas franchir pour ne pas sombrer dans l'utopie : nous ne devons pas imaginer qu'il est dans le pouvoir du souverain de redéfinir la valeur économique, ce qui impliquerait soit de graves contradictions entre les rapports sociaux microéconomiques et macroéconomiques, soit une mise sous tutelle bureaucratique liberticide de toutes les relations d'échange nouées sur le marché. La valeur économique peut être régulée par l'action politique, mais elle n'est pas d'abord une construction politique. Bernard Friot reconnait d'ailleurs lui-même en fin d'ouvrage la nécessité d'« une réflexion, loin d'être aboutie chez [lui], sur l'articulation entre le salariat et le peuple, entre le travailleur et le citoyen » (p. 149). L'auteur admet, à propos des questions internationales, sociétales ou environnementales, qu'il y a du politique en un sens plus spécifique que la définition politique de la valeur économique et admet que « la politique est en tension avec l'économie » (p 151). La prise au sérieux de cette tension devrait le mener à reconnaitre qu'il est illusoire de prétendre redéfinir politiquement, à l'échelle d'emblée macrosociale, des rapports sociaux bilatéraux comme l'échange marchand qui sont autonomes de l'Etat : certes, ils ne se déploient que dans un cadre institutionnel, règlementaire et fiscal posé par l'Etat, et peuvent et doivent être en partie régulés par ses interventions discrétionnaires, mais l'Etat n'a ni le droit ni le pouvoir d'en redéfinir entièrement le sens même. Il doit donc selon nous se concentrer sur les rapports sociaux communautaires, inclusifs, orthogonaux, par lesquels chaque individu est en relation avec une figure de la totalité sociale, comme l'Etat lui-même et ce qui émane de lui : les institutions sociales au sens strict.

Bernard Friot verra dans une telle renonciation à redéfinir la valeur économique une tendance réactionnaire exprimant toute la violence propre au capitalisme. Sans nier la violence intrinsèque aux rapports sociaux, en particulier aux rapports économiques, nous réfutons l'idée que la valeur marchande soit une construction du capitalisme, puisqu'elle le précède largement sur le plan historique ; et admettons par conséquent qu'il est possible de rompre avec le régime capitaliste sans rompre avec l'économie de marché, donc avec une définition microéconomique de la valeur. Le débat ne porte pas sur la violence, mais sur la domination : la libre concurrence marchande est certes intrinsèquement violente, mais, outre qu'elle peut être régulée, elle peut et doit être débarrassée de la domination du capital, pour maintenir l'échange marchand dans une logique de stricte réciprocité régie par l'égalité de statut entre les agents. Dès lors, la

violence du désir acquisitif et de la lutte concurrentielle n'est pas source de domination, et nous évitons de tomber dans le holisme de Bernard Friot (pour qui le sens même des comportements économiques doit être politiquement défini à l'échelle macrosociale) sans céder à la tentation de l'individualisme monadique des libertariens : dans une optique interactionniste, nous préservons la centralité des choix individuels dans les rapports sociaux bilatéraux tout en admettant la souveraineté collective sur les institutions. Plutôt que de poser les individus comme porteurs à titre personnel de plus ou moins de valeur économique selon des classes de qualification définies politiquement, nous laisserons chacun apprécier sur le marché la valeur qu'il reconnait (c'est à dire le désir que lui inspire) la production effective des autres, tout en nous assurant que le cadre institutionnel dans lequel ces choix individuels se déploient respectent les principes de justice rawlsiens (c'est à dire la liberté, l'égalité des chances, et le fait que nul ne soit exclu de la coopération sociale qui doit profiter à tous).

II. L'institutionnalisme libéral : droit positif pur et tripartition fonctionnelle

A. Les limites de Rawls

Pour conserver une philosophie prescriptive libérale, repartons de Rawls, en particulier du Chapitre V « Répartition » consacré aux questions économiques. Nous avons évoqué la double fonction d'information et d'incitation que jouent, si imparfaitement que ce soit, les prix de marché lorsqu'ils fluctuent relativement librement en situation concurrentielle, or John Rawls insiste lui aussi sur ce qu'il nomme la double fonction « allocative » et « distributive » des prix (*TJ*, p. 313). En outre, l'auteur souligne qu'« un système de marché décentralise l'exercice du pouvoir économique » (*ibid.*) :

> « Le gouvernement dirige le climat économique en ajustant certains éléments qu'il contrôle, comme le montant total d'investissement, le taux d'intérêt et la quantité de monnaie, etc. Une planification globale et complète n'est donc pas nécessaire. Les ménages individuels et les entreprises sont libres de prendre leurs décisions indépendamment dans le cadre des conditions économiques générales. »

Une économie de libre marché est donc à la fois plus efficace et plus favorable à la liberté individuelle qu'une économie entièrement administrée, cette analyse n'excluant

toutefois pas la nécessité de la régulation macroéconomique (Rawls mentionne d'ailleurs p. 316 le problème keynésien de la « demande effective »).

L'auteur insiste en particulier sur « une liberté importante, celle du libre choix de la profession » (p. 314), précisant qu'« il n'y a pas la moindre raison pour une planification centrale autoritaire du travail » (p. 312), mais il ajoute que « quand il n'y a pas de différences de salaires telles que les crée un système concurrentiel, on voit mal comment, en tout cas dans les circonstances ordinaires, certains aspects d'une société autoritaire, incompatible avec la liberté, pourraient être évités » (p. 312-313). C'est précisément la crainte que nous inspirait le modèle de Bernard Friot. Rawls conclut (p. 321) :

> « Il semble improbable que le contrôle de l'économie par la bureaucratie, qui se développera nécessairement dans un système à gestion collective (dirigé de manière centralisée ou guidée par les accords au niveau des branches industrielles), soit plus juste dans l'ensemble que le contrôle exercé par les prix (en supposant […] le cadre institutionnel nécessaire). »

L'auteur ne nie pas la violence sociale à l'œuvre dans la libre fixation des prix des marchandises et du travail par le jeu de l'offre et de la demande, mais s'il fonde la nécessité d'ajouter au marché un cadre institutionnel juste, il ne le condamne pas de manière rédhibitoire (*ibid.*) :

> « Il est certain qu'un système concurrentiel est impersonnel et automatique dans les détails de son fonctionnement ; ses résultats particuliers n'expriment pas la décision consciente d'individus. Mais, de plusieurs points de vue, ceci est un avantage du système ; et le recours au marché n'exclut pas l'autonomie humaine. »

Tel est le cas si le recours au marché procède d'une « décision politique […] libre et raisonnée », destiné à remplir les fonctions allocatives et distributives évoquées plus haut, mais sans exclure l'intervention de l'Etat pour contribuer à remplir ces mêmes fonctions sur un autre mode, complémentaire, ou d'autres fonctions nécessaires à la réalisation d'une société bien ordonnée. Rawls distingue quatre « fonctions différentes » de l'Etat (p. 315), qu'il symbolise par quatre départements (regroupement d'agences en charge de ces fonctions) bien que telle ne soit pas « l'organisation habituelle du gouvernement » en pratique. Il évoque ainsi (p. 316-317) :

1. Le Département des allocations « est chargé de veiller à ce que le système des prix reste efficacement concurrentiel et à empêcher la formation de positions dominantes excessives sur le marché », et à internaliser les externalités, ce qui passe par des taxes, subventions et « modifications des droits de propriété ».
2. Le Département de la stabilisation « s'efforce de parvenir à peu près au plein emploi »
3. Le Département des transferts sociaux « s'occupe d'assurer le minimum social » et « garantit un certain niveau de bien-être et satisfait les revendications venant des besoins » car « un système de prix basé sur la seule concurrence ne tient pas compte des besoins, c'est pourquoi il ne peut représenter la seule base de la répartition. »
4. Le Département de la répartition doit « préserver une certaine justice dans la répartition grâce à la fiscalité et aux ajustements nécessaires du droit de propriété », par la taxation des héritages et le financement des biens publics et des transferts sociaux.

L'auteur ajoute ensuite un cinquième pôle, le Département de l'arbitrage, en charge de la production des biens publics dans le respect du « critère d'unanimité de Wicksell ». On voit donc que le rôle de l'Etat est de lutter contre les imperfections de marché et de promouvoir la concurrence, de procéder à une régulation macroéconomique assurant le plein-emploi, d'assurer la protection sociale, de corriger les inégalités injustes et de produire des biens publics. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur les trois derniers points, mais notons déjà que ce programme est somme toute très classique, et très insuffisant, car il se limite pour l'essentiel à encadrer le marché et à s'y substituer quand il est défaillant. Bien que des progrès en la matière doivent bien sûr être réalisés (par exemple en matière de justice fiscale), l'intervention publique ne nous semble pas suffisante pour corriger les dérives inhérentes au capitalisme, ainsi que nous l'avons déjà expliqué. Le problème vient selon nous du fait que Rawls se concentre sur l'économie de libre marché et sur l'organisation des interventions de l'Etat plutôt que sur les institutions intermédiaires entre le marché et l'Etat. Certes, comme nous l'avons dit au premier chapitre de la partie évaluative de notre recherche, l'auteur revendique une approche centrée sur les institutions plutôt que sur la détermination précise d'une répartition donnée des pouvoirs et des richesses que l'Etat n'a de toute façon pas le pouvoir de réaliser sans

sombrer dans le totalitarisme. Ainsi, p. 315 : « les principes de la justice s'appliquent à la structure de base [de la société] et régissent la façon dont ses institutions les plus importantes sont organisées en un système » de manière à ce que la « répartition résultante » soit juste « quelles que soient les circonstances ». Toutefois, le § 43 intitulé « Les institutions de base de la justice distributive » (*TJ*, p. 315 à 324) se centrent uniquement sur l'Etat. Le Chapitre V sur la répartition comprend d'autres considérations sur l'économie de libre marché au paragraphe précédent, ou sur le juste taux d'épargne au paragraphe suivant, mais cela ne relève pas d'une théorie des institutions au sens strict : le marché relève des contrats, les interventions de l'Etat des politiques publiques, mais rien n'est dit des corps intermédiaires comme les entreprises.

Ainsi, concernant la propriété publique ou privée des moyens de production et des ressources naturelles, Rawls reconnait qu'« il n'y a probablement pas de réponse générale à cette question puisqu'elle dépend, pour une large part, des traditions, des institutions et des forces sociales propres à chaque pays ainsi que du contexte historique particulier. Ces questions n'appartiennent pas à la théorie de la justice » (p. 314, voir aussi p. 14). L'auteur admet qu'« il n'y a pas de relation essentielle entre le recours à la liberté du marché et la propriété privée des moyens de production » (p. 311) et n'exclut donc pas un régime socialiste dans lequel « les moyens de production et les ressources naturelles sont propriétés publiques » (p. 314), donc avec « des firmes étatisées et dirigées soit par des employés de l'Etat, soit par des conseils ouvriers » (p. 307). Mais ce modèle du socialisme libéral supposant « que les moyens de productions sont propriété publique et que les entreprises sont dirigées par des conseils ouvriers, par exemple, ou par des personnes qu'ils paient » (p. 320) n'est qu'une possibilité, la démocratie de propriétaires conservant la propriété privée des entreprises par les actionnaires étant comme nous l'avions vu tout aussi acceptable aux yeux de Rawls. Comme nous l'avions déjà souligné, cette indétermination constitue un angle mort majeur qu'il convient de combler, en rentrant bien plus précisément que l'auteur dans le détail des institutions intermédiaires entre l'Etat et le marché.

Comme le souligne Alexandra Hyard, si Rawls ne le fait pas, c'est qu'« il ne s'agit pas (plus) pour lui "de trouver une conception de la justice qui convienne à toutes les

sociétés, sans égard pour leurs conditions sociales ou historiques particulières"[1]. C'est précisément à ces conditions particulières qu'il incombe, selon lui, de régler la question qui consiste à savoir si les principes de justice sont mieux atteints dans une démocratie de propriétaires privés ou dans un régime socialiste libéral. »[2] Ainsi que le résume Philippe Van Parijs, « la théorie de Rawls, comme du reste l'utilitarisme, ne constitue pas comme telle un modèle de société, mais plutôt un critère d'évaluation de modèles de société si on la complète par une analyse empirique de leur fonctionnement. »[3] Notre démarche de philosophie politique *appliquée* consiste, quant à elle, à produire un modèle de société pour notre époque, à la lumière des données historiques que nous avons analysées dans la partie évaluative de notre recherche, et qui condamnent sans appel le régime capitaliste. Si Rawls se contente d'évoquer les « institutions de base qui régissent l'activité économique comme, par exemple, le système fiscal et les droits de propriété, la structure des marchés, et ainsi de suite » (p. 307), nous devons pour notre part aller plus loin.

Toutefois, le voile d'ignorance nous laisse ici démuni, puisqu'il s'applique à la structure de base de la société *dans son ensemble* et non à telle ou telle institution particulière, et qu'il porte sur le *résultat* global de cette structure de base en matière d'inégalités, plutôt que sur le *principe* de répartition des richesses et des pouvoirs à l'œuvre dans chaque institution. Nous ne pouvons pas nous appuyer plus avant sur la théorie rawlsienne. Cela ne signifie bien sûr pas que nous renions ce cadre d'analyse normative, mais l'honnêteté nous oblige à reconnaître que la puissance qui est la sienne en matière évaluative ne se retrouve pas, selon nous, en matière prescriptive. Rawls nous a fourni les critères d'évaluation permettant de disqualifier le capitalisme, et de définir les objectifs à atteindre (le respect des trois principes de justice) mais sans que l'on puisse en déduire *a priori* comment les atteindre. C'est en passant par l'analyse positive que nous avons pu identifier au Chapitre 3 de la partie précédente les principales sources de la dynamique inégalitaire injuste qu'il s'agit de supprimer : cela définit en creux les

---

[1] John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, vol. 77, septembre 1980, p. 518.

[2] Alexandra Hyard, recension de Thomas Pogge, *John Rawls : His Life and Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007, *in* « Lectures critiques », *Raisons politiques*, vol. 33, n° 1, 2009, p. 171 à 177.

[3] Philippe Van Parijs, « Introduction : la double originalité de Rawls », in Jean Ladrière et Philippe Van Parijs (dir.), *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-la-Neuve, Éditions.de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 26.

domaines d'intervention à explorer, mais il nous faut encore fonder philosophiquement la légitimité des propositions que nous formulerons. En effet, en analysant le modèle de Bernard Friot, nous avons pointé le risque d'un interventionnisme étatique trop poussé : comment s'assurer que nos propres réformes resteront bien conformes à la philosophie libérale qui est la nôtre ?

B. Les institutions économiques, entre l'État et le marché

Le voile d'ignorance s'avère insuffisant en matière prescriptive : il nous faut donc un critère supplémentaire pour savoir comment cibler notre recherche de réformes. Nous commencerons par introduire le concept de « droit positif pur » pour justifier notre choix de viser les *institutions* plutôt que l'Etat ou le marché, afin de ne pas interférer avec la liberté individuelle. Puis nous mobiliserons la typologie walrassienne des domaines de la science économique (propriété, production, échanges) pour organiser notre recherche des institutions économiques fondamentales afin d'être sûrs de couvrir l'ensemble du champ de réflexion.

1. Le Droit Positif Pur

Avant de définir le concept de droit positif pur, partons de l'opposition classique entre droit positif et droit naturel. Le premier désigne le droit dont on peut positivement constater l'effectivité : l'ensemble des règles juridiques qui sont en vigueur à un moment donné dans un espace politique donné, et qui ont historiquement été instituées par les hommes. Le concept de droit naturel renvoie quant à lui à l'idée qu'il existe des règles de droit qui n'ont pas été humainement instituées, mais s'imposent aux hommes de toute éternité, indépendamment de la réalité des rapports de force politiques ou des régimes historiquement en place, du fait qu'elles sont inscrites dans la nature, la raison ou les commandements divins. L'illustration paradigmatique en est bien sûr les lois non écrites qu'invoque Antigone pour légitimer sa violation de la loi positive instituée par son souverain Créon. Ainsi, les deux concepts s'opposent dès l'Antiquité. Certains auteurs défendent que seul le droit naturel doit être considéré comme étant véritablement du droit[1], d'autres prétendant à l'inverse que seul le droit positif constitue effectivement une

[1] On pourra se référer aux grands auteurs jusnaturalistes comme Thomas d'Aquin, John Locke ou plus récemment Léo Strauss. Dans son « Traité sur le droit » (*Somme théologique*, volume 2, qu° 90 à 107), Thomas d'Aquin définit la loi, au terme des quatre articles de la question 90, comme « une ordonnance de

forme de droit[1], qui peut être définie indépendamment de toute référence à un droit naturel dont l'existence n'est pour certains qu'un postulat arbitraire.

Il ne s'agit pas pour nous d'entrer dans un débat terminologique sur ce qui mérite d'être appelé droit, et nous conserverons les termes de droit naturel et de droit positif en considérant simplement qu'ils ne sont pas sur le même plan d'analyse, le premier étant un concept normatif et le deuxième un concept positif. On ne peut nier l'existence dans bien des sociétés d'un ensemble de règles plus ou moins formalisées, instituées par le pouvoir politique qui impose par la force leur respect, régissant la vie en société, autorisant ou sanctionnant des comportements, etc. : on peut douter de leur légitimité, on peut s'interroger sur leur fondement, leur origine et les raisons d'y obéir ou d'y désobéir, mais on ne peut nier leur existence ni la particularité de ce phénomène social positivement constaté qui ne saurait être réduit à de simples normes sociales[2]. Il faut donc un concept

---

la raison en vue du bien commun promulguée par celui qui a la charge de la communauté. » A la question 95, article 2 (« Toute loi portée par les hommes dérive-t-elle de la loi naturelle ? »), Thomas d'Aquin cite Saint Augustin (« il ne semble pas que ce soit une loi, celle qui ne serait pas juste ») et conclut : « Toute loi portée par les hommes n'a valeur de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Si elle dévie, en quelque point, de la loi naturelle, ce n'est déjà plus une loi mais une corruption de loi ». Il est toutefois admis que les dispositions légales qui, dans le droit positif, ne sont pas des conclusions mais des déterminations particulières de la loi naturelle, « ne tiennent leur pouvoir que de la loi humaine seule » (« ainsi la *loi de nature* prescrit que celui qui commet une faute, soit puni ; mais qu'il soit puni de telle peine, cela est une *détermination* de la *loi de nature* »). Source : *Somme théologique*, Ia IIae, trad. M.-J. Laversin, O.P., éditions de la revue des jeunes. Les jusnaturalistes contemporains comme John Finnis reconnaissent qu'il existe des lois injustes qu'il est déraisonnable de suivre, mais considèrent qu'elles ne sont lois qu'en un sens dérivatif, parasitaire, incomplet, la référence de ce qu'est le droit se trouvant non dans cette marge mais dans le cas central et paradigmatique, celui de la loi juste : ils s'intéressent moins aux conditions nécessaires et suffisantes de la légalité qu'à ses conditions raisonnables.

[1] Selon John Austin, père fondateur du positivisme dans *The Province of Jurisprudence Determined* (1832) : « l'existence du droit est une chose, son mérite ou son démérite en est une autre ». On trouve une forme très aboutie du positivisme juridique, le positivisme logique, dans la théorie pure du droit de Hans Kelsen (*Reine Rechtslehre*, 1934), pour qui le droit est un phénomène normatif mais entièrement indépendant de la morale ou d'une loi naturelle ou divine : la validité de chaque norme ne découle que de celle qui la précède, jusqu'à la *Grundnorm* au sommet de la pyramide des normes. Le positivisme empirique de Herbet L. A. Hart développé dans *The Concept of Law* (1961) conçoit le droit comme un système de règles, les règles primaires destinées aux citoyens découlant des règles secondaires qui régissent la manière dont les officiels peuvent légitimement les édicter, les appliquer, les manipuler : la plus importante est la règle de reconnaissance, qui donne le critère de validité d'une norme juridique, mais elle a le statut de règle empirique, sociale, de pratique coutumière. Il existe plusieurs autres courants, comme le positivisme sociologique qui postule le déterminisme social des faits et décisions juridiques ou le réalisme juridique américain qui réduit l'analyse du droit à la prédiction des décisions des juges (Holmes, Cardozo, LLewellyn).

[2] La thèse marxiste, par exemple, nie toute autonomie du phénomène juridique : le droit bourgeois serait purement formel, simple reflet superstructurel de l'infrastructure matérielle. Sans nier l'indubitable influence de la sphère économique sur la sphère juridique, nous considérons que le droit conserve une réelle autonomie. Nous tenterons même de montrer qu'il peut jouer un rôle infrastructurel puisqu'il est au fondement des institutions économiques : c'est alors le régime juridique qui est, en un sens, l'infrastructure du régime économique, et non l'inverse ! Il ne faut pas pour autant tomber dans l'extrême inverse et nier toute autonomie de la sphère économique, comme si celle-ci ne faisait que refléter ses institutions

pour en rendre compte, et c'est celui de droit positif qui s'est imposé : on peut regretter ce choix (pourtant assez logique), mais cela ne relèverait que d'une question de terminologie et non d'ontologie. Le droit naturel, quel que soit le fondement qu'on lui attribue, ne se confond pas avec le droit positif : il ne désigne pas la même chose, car il renvoie non à l'état actuel du droit mais à son idéal. Il s'agit donc d'un concept normatif et non positif : nous définirons le droit naturel comme étant le devoir-être du droit, là où le droit positif est son être actuel. Ainsi, les deux concepts de droit naturel et de droit positif ne désignant pas la même chose, ils n'ont pas à s'opposer nécessairement. Il se peut tout à fait que le droit positif respecte les exigences du droit naturel : ils sont alors conformes, mais certainement pas confondus, n'ayant pas la même nature.

Une fois cette distinction posée, on peut bien sûr refuser de croire en l'objectivité d'un devoir-être du droit, ou simplement délaisser le concept de droit naturel parce que l'on pense devoir cantonner les études juridiques au droit positif. On peut à l'inverse se désintéresser du droit positif, et n'accorder de réel intérêt qu'au droit naturel, voire dénier toute autorité au droit positif autre que son éventuel respect du droit naturel. Mais ces débats sont souvent stériles, car ils relèvent ultimement d'un choix de valeur. Nous ferons ici le choix de croire à la fois à l'autorité du droit positif et à l'objectivité du droit naturel. Mais comment fonder cette dernière ?

Si les philosophes de l'Antiquité ou du Moyen-Âge ont fondé l'objectivité des jugements de valeur sur leur conformité à un *objet* externe à la raison, c'est-à-dire à une certaine conception du ciel des idées (approche idéaliste) ou une certaine conception de la nature (approche réaliste), la modernité a remis en cause ces démarches, et souligné, face à la diversité contradictoire des convictions morales des uns et des autres, le danger de tenir pour certains des énoncés dogmatiques en la matière. Pour autant, le relativisme moral n'est pas une fatalité. On doit à Kant d'avoir montré que l'objectivité des jugements normatifs pouvait être fondée sur l'universalité de la raison pratique. En effet, on peut dépasser le pluralisme des valeurs, la diversité des conceptions de la morale, en remarquant que la capacité à agir par devoir est, elle, universelle (tout homme est au moins capable d'éprouver le sentiment du devoir), de sorte que le contenu du devoir doit

juridiques : les préférences et les comportements individuels, les politiques publiques, l'encastrement socio-culturel de l'économie, l'état de la technologie et des ressources naturelles, la démographie, etc., jouent également un rôle largement indépendant du juridique. Admettons donc une influence réciproque du juridique et de l'économique.

être universalisable. Telle est la clé de la morale kantienne, qui fournit une technique rationnelle d'évaluation des actions plutôt qu'une description dogmatique du bien : une action est morale si sa maxime peut être érigée en loi universelle de l'humanité. S'habiller comme on le souhaite est juste, puisque la maxime d'une telle action (« j'ai le droit de m'habiller comme je le souhaite ») est universalisable sans contradiction logique (« tout le monde a le droit de s'habiller comme il le souhaite » n'est pas un énoncé contradictoire). A l'inverse, voler est une action injuste, car sa maxime ne peut être élevée à l'universel sans contradiction : « tout le monde a le droit de voler » est un énoncé auto-contradictoire, qui n'a pas de sens parce que le vol présuppose la propriété, mais la nie s'il est élevé en droit. Le voleur ne peut que souhaiter que les autres ne volent pas : il est donc immoral en tant qu'il s'exonère de la loi commune et s'arroge un privilège (étymologiquement, une loi privée) qui ne vaut que pour lui, là où la morale exige de penser en se mettant à la place de tout autre.

En fondant l'objectivité des jugements normatifs sur l'universalité de la raison, Kant dégage ce que l'on peut nommer un droit naturel : il s'agit bien en effet d'un devoir-être objectif auquel le droit positif devrait se conformer, même si ce droit naturel n'est plus dogmatique mais issu d'un examen critique de la raison par elle-même. On peut y voir une légitimation des Droits de l'Homme dits de la première génération, les droits-libertés ou « droits de » (de penser, de s'exprimer, de se déplacer, de contracter, etc.) aujourd'hui reconnus par le droit positif. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, de conception libérale, est en effet intégrée dans le bloc de constitutionnalité français ; elle définit ainsi la liberté (article 4) : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi. » Cette conception négative de la liberté comme absence de contraintes laisse à chacun le soin de décider ce qu'il convient de faire positivement de sa liberté, mais des bornes sont déterminées par la loi en vertu du principe d'universalisation : chacun doit pouvoir jouir des mêmes droits. Ainsi, il existe un droit naturel objectif, auquel le droit positif peut se conformer (auquel cas on peut parler de *droit positif naturel*) même s'il arrive au contraire qu'il le viole (auquel cas il faut parler de *droit positif contre-nature*). Mais il est une troisième possibilité qui semble n'avoir jamais été sérieusement envisagée : la possibilité

que le droit positif aille tout simplement au-delà des exigences du droit naturel sans les violer aucunement.

Imaginons le droit naturel et le droit positif comme des sphères concentriques : on peut imaginer qu'elles ne se recouvrent pas entièrement, parce qu'elles n'auraient pas le même diamètre. Si la sphère du droit positif naturel ne couvre pas toute la sphère du droit naturel, c'est-à-dire si l'Etat ne garantit pas l'ensemble des droits naturels, alors la législation se révèle en partie *contre-nature*. Mais si à l'inverse c'est la sphère du droit positif qui non seulement englobe mais excède celle du droit naturel, alors c'est que l'Etat aura institué de nouveaux droits, qui n'entravent en rien l'exercice des droits naturels mais augmentent de manière surérogatoire la liberté des citoyens. On appellera *droit positif pur* cet espace, ce sous-ensemble du droit positif figurable par un anneau, où le droit n'est ni naturel ni contre-nature mais bel et bien purement positif.

Il existe en effet des institutions qui ne transgressent pas les droits de l'homme mais ne font qu'ajouter aux libertés naturelles des libertés instituées. Il ne s'agit pas alors de libertés fondamentales qui « préexistent » à l'Etat sur le plan normatif[1] et que celui-ci ne ferait que garantir, mais de dispositifs légaux entièrement institués par l'Etat sans référence au droit naturel, et qui n'existent que par la puissance collective : ils émanent du groupe en tant que tel, et non de l'individu ou des rapports interindividuels. Dès lors qu'elles ne mènent pas à une violation du droit naturel, ces institutions peuvent être définies comme l'Etat le souhaite, sans que quiconque puisse légitimement dénoncer une atteinte à ses droits naturels. Elles relèvent donc du pouvoir souverain de définition de l'Etat, sans exigence normative objective.

Prenons immédiatement pour illustrer ce concept l'exemple du mariage civil. Il s'agit d'une institution par laquelle l'Etat célèbre l'engagement amoureux d'un couple[2].

---

[1] En tant qu'elles sont déjà présentes dans l'état de nature, pour reprendre la métaphore lockéenne, ou, pour un kantien, parce qu'elles sont inscrites dans la raison pratique et s'imposent à l'Etat comme des obligations objectives, ou encore, dans une optique rawlsienne, parce qu'ils sont admis par tous dans la position originelle.

[2] On objectera que l'institution du mariage ne vise pas à célébrer la valeur de l'amour, puisque ce terme n'est jamais mentionné dans les dispositions du Code civil relatives au mariage. Ce point peut être débattu sans fin, étant donné qu'il n'existe aucune définition légale du mariage. Certains articles du Code civil définissent des institutions, par leur nature ou par leur finalité (le PACS est défini comme « un contrat conclu par deux personnes […] pour organiser leur vie commune », art. 515-1) mais l'on ne trouve rien de semblable pour le mariage, qui existait comme institution sociale ou religieuse bien avant de devenir une institution civile. La loi prévoit seulement les conditions d'application du contrat de mariage et ses effets (droits et obligations) sans en donner la nature ni la finalité : les époux « se doivent mutuellement respect, fidélité, secours et assistance » (art. 212), « contribuent [aux charges du mariage] à proportion de leurs facultés respectives » (art. 214) et « s'obligent mutuellement à une communauté de vie » (art. 215). Rien

Or contrairement à la liberté amoureuse et sexuelle et au droit de vivre en couple, ce dispositif ne relève pas du droit naturel : il ne s'agit pas d'un simple droit-liberté (le droit de faire sa vie avec qui on l'entend) mais d'une reconnaissance, accordée par la société, de la valeur de cet union. Si l'institution du mariage civil était supprimée (comme certains y appelaient lors du débat sur le « mariage pour tous »), nul ne verrait remettre en cause son droit naturel à vivre en couple : il s'agit donc d'un dispositif surérogatoire, qui ne se fonde pas selon nous sur le droit naturel, contrairement à ce qu'avançaient aussi bien les partisans que les opposants au mariage pour tous. Cela ne signifie pas que cette institution soit dépourvue de valeur et doive nécessairement être supprimée : d'un point de vue libéral, elle est tout à fait acceptable, dès lors qu'elle permet de célébrer les valeurs majoritaires dans la société, quelles qu'elles soient, sans contrevenir au droit naturel[1].

Tel ne serait pas le cas si le mariage civil était une condition juridique de la liberté amoureuse, sexuelle et familiale, autrement dit s'il était nécessaire d'être marié pour avoir le droit d'être en couple (hétérosexuel ou homosexuel), de vivre en couple, de coucher ou d'avoir des enfants avec autrui. Mais si l'exercice de ces libertés fondamentales n'est pas conditionné par le passage par l'institution du mariage civil, alors celle-ci n'empiète en rien sur les libertés individuelles[2]. On voit bien, dans ce cas, que le mariage civil ne constitue ni une négation ni une expression du droit naturel, mais une extension du droit positif au-delà des exigences du droit naturel, donc dans un domaine purement positif. De tels dispositifs sont donc tout à fait compatibles avec la philosophie libérale qui est la

---

ne dit que la finalité de l'institution est d'organiser la vie commune, et encore moins quels seraient les motifs de cette vie commune. Certains estiment donc que l'institution n'a rien à voir avec l'amour conjugal, mais avec la procréation et la famille, qui se voient ainsi dotés d'une structure légale (certaines dispositions concernant le mariage se réfèrent de fait explicitement à la question des enfants et de la famille : art. 203, 213 ou 215), mais tout sociologue conviendrait que le mariage est aujourd'hui avant tout affaire de célébration symbolique de l'amour (ce qu'il n'était pas forcément autrefois) et qu'il n'est pas le cadre anthropologique dominant de la famille puisque la majorité des enfants naissent hors mariage. Notons d'ailleurs que la loi prévoit une « célébration » de mariage à l'article 165 du Code civil : « Le mariage sera célébré publiquement lors d'une cérémonie républicaine par l'officier de l'état civil » (art. 165), ce qui révèle que le mariage est une institution politique et non uniquement juridique, et que l'Etat traque les « mariages blancs » qui, n'étant affaire que d'intérêts et non d'amour, ne sont qu'un détournement de l'institution.

[1] Le mariage civil reflète des valeurs hétéro-normées dans certains pays, comme la Pologne ou la Chine, mais pas dans d'autres, comme le Brésil ou l'Angleterre ; il autorise la polygynie au Sénégal ou au Maroc, mais promeut la monogamie en Turquie ou en France. Tout cela est admissible d'un point de vue libéral, mais la pénalisation des relations hors-mariages en vigueur dans certains pays, ou de l'homosexualité, des ménages à trois ou encore de l'amour libre, n'est pas acceptable, car cela contrevient au droit naturel.

[2] De ce point de vue, l'article 433-21 du Code pénal qui pénalise la célébration de mariage religieux sans mariage civil préalable s'avère selon nous attentatoire à la liberté religieuse, donc antilibéral : « tout ministre d'un culte qui procédera, de manière habituelle, aux cérémonies religieuses de mariage sans que ne lui ait été justifié l'acte de mariage préalablement reçu par les officiers de l'état civil sera puni de six mois d'emprisonnement et de 7 500 euros d'amende ».

nôtre, même s'ils dégagent un espace à l'expression des valeurs de la collectivité – ce qui permet de faire droit à certaines revendications du républicanisme sans rien céder des libertés individuelles[1].

L'Etat a donc la possibilité de créer des institutions axiologiques, c'est-à-dire destinées à célébrer des valeurs : outre le mariage civil, on pourrait mentionner les décorations et honneurs publics ouvrant des droits et avantages particuliers, mais aussi des fictions juridiques performatives comme l'adoption, ou encore le droit pour un groupe de constituer une personne morale (comme une association ou un parti politique) pour parler d'une seule voix et agir en commun comme un seul sujet de droit. La raison d'être de ces institutions est souvent de célébrer les valeurs qui sont majoritaires dans la société (l'amour, la famille, l'altruisme, le courage, le patriotisme, etc.) par des dispositifs juridiques qui sont surérogatoires du point de vue des exigences du droit naturel tel que nous l'avons défini : elles n'ont rien de nécessaire, mais leur partage par une société justifie qu'elles donnent lieu à l'institution de droits nouveaux dès lors que cela ne contrevient pas aux droits naturels. Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls mentionne le domaine de la surérogation comme relevant des principes de justice s'appliquant aux actions individuelles et non aux « systèmes sociaux et institutions » (voir diagramme p. 140), mais l'identification du droit positif pur nous permet de montrer qu'il existe bien des institutions surérogatoires.

Le droit positif pur comprend des institutions axiologiques, mais comprend-il également des institutions économiques ? Il s'agirait de dispositifs qui ne cherchent pas à célébrer des valeurs mais à servir des intérêts, en s'ajoutant aux droits-libertés fondamentaux que le droit naturel objectif garantit dans l'ordre économique comme ailleurs, notamment le droit de propriété et le droit de contracter librement. Ces dispositifs économiques seraient juridiquement institués : ils n'existeraient pas dans l'ordre naturel et ne procèderaient que du bon vouloir de l'Etat. Ainsi, deux conditions seraient à remplir pour que de tels dispositifs relèvent bien du droit positif pur : d'une part, ils s'ajouteraient aux droits naturels sans priver qui que ce soit de ses libertés fondamentales, et d'autre

[1] Certains auteurs libéraux comme Alain Renaut ont justement su voir dans le républicanisme une invitation à ne pas sombrer dans un individualisme étroit. Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005.

part, ils seraient surérogatoires, de sorte que leur non-existence ne priverait personne non plus de ses droits naturels de première génération[1].

2. Les institutions fondamentales des trois domaines de l'économie

Pour structurer notre recherche d'institutions économiques relevant du droit positif pur, et pouvant donc être réformées sans porter atteinte aux droits naturels des citoyens, appuyons-nous sur la typologie que Léon Walras dresse des domaines relevant de la science économique[2]. La référence au père fondateur de l'Equilibre Général pourra surprendre le lecteur, puisque nous avons dit que nous ne partagions pas sa foi dans l'autorégulation du marché, mais Léon Walras est bien plus subtil qu'on ne pourrait le croire (considérant par exemple que la concurrence parfaite n'est pas un donné mais un construit social auquel l'Etat doit œuvrer), et il n'est pas réductible à son analyse des échanges marchands. Se revendiquant du kantisme et d'une synthèse libérale-socialiste comme Rawls, l'auteur faisait aussi de l'économie une science morale, avec l'objectif de créer un régime économique juste dans une vision systématique[3]. Il distingue ainsi trois domaines constitutifs du champ économique : la circulation de la richesse sociale par les échanges marchands, bien sûr, mais aussi la production de la richesse sociale, qui prend nécessairement place en amont des échanges, et enfin celui de la propriété, sans laquelle aucune production et aucun échange ne peut être entrepris.

Concrètement, Walras souhaitait ainsi que l'Etat organise la concurrence pour assurer la justice commutative en supprimant tout pouvoir de marché des agents (l'Equilibre Général étant donc avant tout un modèle normatif) ; il prônait une gestion publique de la production en cas de monopoles naturels soustraits par nature à la concurrence (en prenant l'exemple ferroviaire qui retrouve aujourd'hui toute son

[1] Ils seraient cependant bien sûr à articuler finement avec les exigences des droits humains de deuxième génération, afin de satisfaire les principes de justice sociale dont on peut montrer avec Rawls qu'ils appartiennent aussi au droit naturel, mais cela ne concerne que les effets macroéconomiques de l'ensemble de la structure de base de la société, et non directement chaque institution dans son rapport aux libertés individuelles.

[2] Notamment dans Léon Walras, *Éléments d'économie politique pure, ou théorie de la richesse sociale* (1874), *Études d'économie sociale. Théorie de la répartition de la richesse sociale* (1896), *Études d'économie politique appliquée. Théorie de la production de la richesse sociale* (1898).

[3] C'est ce qu'oublient trop souvent les économistes qui ne retiennent de lui, depuis Vilfredo Pareto (son successeur à la chaire d'économie de l'université de Lausanne) que sa théorie mathématique (pourtant non démontrée) de l'Equilibre Général. Walras prenait pourtant son projet politique tellement au sérieux qu'il a postulé au Prix Nobel de la paix en prétendant mettre fin aux conflits sociaux par la justice sociale !

actualité[1]) ; enfin, il entendait abolir la propriété privée des terres agricoles[2] pour supprimer l'injustice de la rente foncière et assurer des recettes à l'Etat au point de permettre la suppression des impôts (supposés altérer l'équilibre de marché en faussant les prix). Nous sommes donc face à un auteur libéral-socialiste original, qui prône à la fois le monopole public sur le rail et la suppression de l'impôt, à la fois le marché concurrentiel et la collectivisation des terres. Cette dernière aurait eu un formidable effet redistributif dans la France rurale de la fin du XIXe siècle, déjà gangrénée par un niveau d'inégalité et de violence sociale spectaculaires, mais une telle proposition est aujourd'hui datée[3]. En outre, nous cherchons à identifier des institutions du droit positif pur, or la propriété privée ou l'échange marchand n'en font pas partie, puisqu'ils relèvent du droit naturel (on revient sur ces deux questions en annexe).

Nous pouvons cependant reprendre à notre compte la triade walrassienne distinguant le domaine des échanges, celui de la production et celui de la propriété de la richesse sociale. Cette typologie nous semble couvrir l'ensemble du champ économique au sens strict – hormis sans doute le domaine du financement, mais celui-ci peut être intégré dans les trois autres[4]. Il nous semble en outre que ces trois domaines du champ économique correspondent à trois formes différentes de justice identifiées par les philosophes politiques au cours du temps : les échanges relèvent de la justice commutative, la production relève de la justice distributive, la propriété qui existe en amont de la production relève de la justice attributive. Cette dernière, mise en avant par les philosophes géolibertariens en plus des deux premières formes de justice identifiées

[1] Même les Britanniques, champions du libéralisme économique, dénoncent aujourd'hui les partenariats publics-privés et s'emploient à renationaliser le rail.

[2] En matière de propriété, Walras propose également un travail précurseur sur la propriété intellectuelle.

[3] Le modèle walrassien souffre en outre de limites importantes même pour décrire l'économie de l'époque : il tient un raisonnement statique sans crise ni cycle ni luttes ; il n'inclut pas véritablement la monnaie (qui n'est introduite qu'à la fin comme moyen de paiement et de financement, même si elle est déjà présente comme unité de compte, le numéraire jouant un rôle essentiel dans la tentative de démonstration de l'équilibre général) ; il ne voit pas le risque que la concurrence, censée établir la justice commutative, soit pervertie par la spéculation (même en dehors de tout monopole), son modèle de l'entrepreneur est inexistant (ce n'est pas un type d'agent particulier gagnant un profit, c'est simplement l'apporteur d'un facteur de production, qui peut être indifféremment un travailleur ou le propriétaire d'un capital, et qui ne tire de rémunération que le prix de marché de ce facteur, équivalent à sa productivité marginale, sans véritable profit généré en propre par l'entreprise).

[4] Remarquons d'ailleurs que Rawls propose lui-même, un siècle après Walras, une typologie qui se rapproche du triptyque walrassien sans se confondre tout à fait avec lui : « Un système économique organise la production et ses moyens, la distribution et l'échange réciproques des produits, la proportion des ressources sociales consacrée à l'épargne et à la fourniture de biens publics » (TJ, p. 307). La propriété n'est pas explicitement mentionnée ici, l'épargne et les biens publics ne sont pas intégrés à la production.

depuis Aristote, leur est souvent opposée. Il est vrai que ces trois modalités de la justice obéissent à des principes différents (respectivement la réciprocité, la rétribution selon le mérite ou la contribution, et enfin l'égalité d'attribution de tout ce qui ne relève pas d'une contribution à la production). Pourtant, il s'agit selon nous de les combiner plutôt que de les opposer, puisqu'elles s'appliquent à des domaines distincts selon des logiques complémentaires. Tâchons à présent de repérer dans chacun des trois domaines cités une institution fondamentale qui relèverait du droit positif pur, et qui serait susceptible de porter le principe de justice propre à ce domaine.

Commençons par les échanges : le marché ne constitue pas à proprement parler une institution, puisqu'il se réduit à l'agrégation, ou plutôt à l'interaction dynamique, des choix individuels, qu'une philosophie libérale tente de préserver – sans exclure bien sûr des régulations étatiques favorisant le bon fonctionnement du marché dans l'intérêt de tous. L'Etat ne peut-il dès lors intervenir dans ce domaine que par la contrainte, au risque d'empiéter sur les libertés individuelles et de bafouer le droit naturel de contracter ? Le républicanisme (fut-il guidé par les trois principes de justice de Rawls) est-il inévitable en la matière ? Nous pensons le contraire : en effet, si Walras a raison de souligner le rôle essentiel des échanges marchands dans la circulation de la richesse sociale, indispensable dans une société à fort degré de division du travail, il oublie qu'il n'y a pas d'échanges marchands sans monnaie (le troc étant, on l'a dit, incapable de fonder un système d'échange développé, faute de moyen de paiement universellement accepté, d'unité de compte partagée permettant de comparer les prix, et de réserve de valeur fiable). Or la monnaie est par nature une institution : elle ne saurait se réduire à un contrat ou à un nœud de contrats privés, puisqu'elle constitue un rapport social non pas bilatéral, mais communautaire, holiste. C'est un rapport d'appartenance incluant une multitude d'individus à une même communauté de valeur (la communauté monétaire, rassemblant tous ceux qui accordent de la valeur au même signe monétaire, expriment les prix dans le même langage monétaire, acceptent le même objet comme moyen de paiement universel). Si l'échange marchand est un rapport social bilatéral (entre deux individus ou deux groupes), la monnaie est la figure de la totalité sociale directement présente au cœur de chaque transaction privée. C'est cette indispensable médiation du collectif qui assure la cohérence d'ensemble des transactions décentralisées en les incluant dans une chaîne infinie de réciprocité : le vendeur qui cède une marchandise n'en reçoit pas

immédiatement une de même valeur en échange de la part de l'acheteur, mais reçoit des unités monétaires porteuses d'un pouvoir d'achat qu'il pourra faire valoir ensuite auprès de tout autre membre de la même communauté monétaire pour se procurer un bien ou un service de même valeur (ou transférer un pouvoir d'achat équivalent à un tiers, lors d'un don, ou pour s'acquitter d'une dette, d'un impôt, d'une cotisation ou encore d'une amende). L'échange marchand se fonde sur le principe de la réciprocité, en vertu de la justice commutative selon laquelle chacun doit recevoir autant que ce qu'il donne, mais la réciprocité marchande repose toute entière sur l'institution monétaire.

Dans le domaine des échanges, nous concentrerons donc notre réforme sur l'institution monétaire (ce qui sera également l'occasion de nous intéresser aux marchés financiers et à la question du mode de financement de l'économie, qui est aussi déterminante que celle du mode de production). Notons que si la monnaie n'est pas à proprement parler une créature de l'Etat comme le pensent les économistes néochartalistes à la suite de Georg Knapp et d'Abba Lerner, puisque la société civile peut rejeter le signe émis par le souverain en cas de surémission (c'est ce qui se produit lors d'une crise d'hyperinflation, où la monnaie perd toute valeur), elle ne peut acquérir de valeur stable (et donc exister comme monnaie) sans le renfort du pouvoir souverain de l'Etat. En effet, si celui-ci n'en impose pas le cours légal de tel ou tel signe monétaire proposé par un agent (en sanctionnant les commerçants pour tout refus de paiement dans ce signe), alors chacun sera libre d'accepter ou non ce signe-là comme monnaie. Et si l'Etat ne déclare pas ce signe comme recevable pour le paiement de l'impôt, nul ne sera certain de pouvoir écouler ce moyen de paiement. L'incertitude régnant, le signe ne sera pas un moyen de paiement universel, ni une réserve de valeur stable, ni une unité de compte partagée… il ne sera donc pas une monnaie. C'est exactement pour cette raison que les économistes parlent aujourd'hui du Bitcoin comme d'un crypto-actif et non d'une crypto-monnaie : très peu de commerçants l'acceptent comme moyen de paiement, sa valeur est profondément instable, et personne ne l'utilise comme étalon de valeur pour faire ses comptes et afficher ses prix, de sorte qu'il s'agit en réalité moins d'une monnaie que d'un actif financier (hautement spéculatif). Une véritable monnaie n'existe, pour sa part, que par le renfort du pouvoir souverain, ce qui la rapproche du droit positif pur (bien qu'imparfaitement, puisque son usage est obligatoire pour les commerçants).

Passons maintenant au second domaine, là aussi marqué par une lacune de l'analyse walrassienne : l'auteur se concentre uniquement sur les grands monopoles publics, mais il oublie qu'il n'y a pas de production privée d'échelle industrielle sans entreprise. Or l'entreprise prend la forme d'une personne morale, soit une pure fiction juridique souverainement instituée par l'Etat. Bien sûr, la création d'une société civile ou commerciale se fait par contrat entre les membres fondateurs (sauf s'il n'y en a qu'un seul), mais il s'agit d'un contrat très particulier impliquant implicitement un tiers, l'Etat, figure de la totalité sociale qui accepte de reconnaître les différents associés comme une seule et même personne quand ils réalisent certaines activités économiques. Ce droit exorbitant excède bien entendu le droit naturel : il ne se réduit pas à la liberté contractuelle, puisqu'il sollicite un droit supplémentaire, le droit pour un ensemble de personnes d'être considéré par la collectivité comme un seul et même sujet de droit, jouissant d'un patrimoine propre, d'une liberté contractuelle, d'une responsabilité délictuelle et pénale, d'une capacité d'agir en justice, d'une fiscalité propre, etc. L'institution de la société relève donc à l'évidence du droit positif pur, et elle joue dans le domaine de la production un rôle aussi fondamental et structurant que la monnaie dans le domaine des échanges. C'est essentiellement sur elle que repose la justice distributive – le partage équitable, selon le mérite ou les contributions de chacun, de la valeur ajoutée issue de la production.

Venons-en enfin au domaine de la propriété : à l'évidence, il ne peut y avoir d'échange et de production sans attribution préalable de la richesse sociale aux individus et aux entreprises par le biais des droits de propriété. Cependant, la propriété privée (sur laquelle on revient en annexe) relève comme on le sait du droit naturel. Echappe-t-elle dès lors au pouvoir souverain de l'Etat ? Ne peut-il la réformer en profondeur (donc autrement que par l'impôt, prélèvement à vocation marginale) sans porter atteinte aux libertés individuelles fondamentales ? Là encore, les apparences sont trompeuses, car si la propriété privée doit être respectée, la question qui se pose est celle de sa formation. Elle est bien sûr en partie issue de la production (qui ouvre par exemple un droit au revenu du travail) ou de l'échange (qui réalloue les biens entre les propriétaires), mais nous nous intéressons ici à la justice attributive, donc à la propriété qui existe en amont de la production ou des échanges et n'en découle pas. Il existe en effet toujours des stocks de richesse sociale (le patrimoine) qui précèdent la répartition-consommation des flux de

richesse sociale (la production), soit parce qu'ils constituent un donné naturel (les terres, les ressources naturelles), soit parce qu'ils relèvent de l'héritage laissé par les générations précédentes. La justice attributive concerne donc selon nous essentiellement la question de la transmission intergénérationnelle et des dotations initiales auxquelles celle-ci donne lieu. Or, dans le régime actuel, la transmission de la richesse sociale s'opère essentiellement par le biais de l'héritage, au sein des lignées familiales. Ceci peut sembler relever du droit naturel, mais le droit du propriétaire à léguer son bien à qui il l'entend par testament n'est par définition qu'une fiction juridique, puisque les morts ne sauraient être sujets de droit : cela relève donc bien du droit positif pur. Nous nous concentrerons donc, en matière de propriété, sur l'institution de l'héritage, lieu privilégié de la justice attributive. Nous aurons toutefois à démontrer l'absence de droit naturel des enfants à hériter de leurs parents avant de proposer une réforme en profondeur de ce mode de transmission intergénérationnelle de la richesse sociale.

Nous avons donc identifié dans chacun des trois domaines qui structurent le champ économique (les échanges, la production, la propriété) une institution fondamentale (structurant respectivement la circulation, la répartition ou la transmission de la richesse sociale) et relevant du droit positif pur, donc susceptible d'être remaniée par le pouvoir souverain sans empiéter sur les droits naturels des citoyens, afin de la rendre davantage conformes au type de justice dont elle relève (justice commutative, distributive ou attributive). Nous ne reviendrons pas en détail dans ce chapitre sur ce qui nous semble injuste dans le fonctionnement actuel de ces institutions, dont nous avons déjà montré au chapitre précédent qu'elles jouent un rôle majeur dans la dynamique inégalitaire injuste du capitalisme, et à propos desquelles nous détaillerons dans les chapitres suivants nos propositions de réforme. Rappelons toutefois que notre cible sera chaque fois l'emprise du capital sur ces institutions. Nous pouvons déjà mentionner que celle-ci passe par la création monétaire *via* le crédit bancaire dans le cas de la monnaie, par l'actionnariat dans le cas de la société, et par l'encastrement dans les lignages familiaux dans le cas de l'héritage. Nous imaginerons donc une société postcapitaliste où la monnaie ne serait plus créée par la dette, où les entreprises ne seraient plus contrôlées par les actionnaires et où l'héritage des générations passées serait partagé à part égales entre les membres des nouvelles générations.

Il s'agirait toujours d'une économie de marché respectant la propriété privée, la liberté contractuelle et la libre variation des prix. Même le capital (comme rapport social par lequel l'argent produit de l'argent) n'aurait pas totalement disparu, puisque le prêt à intérêt ou la location seraient toujours possibles : en tant que libéral, nous nous concentrons en effet sur la réforme des institutions, et non sur le contrôle des contrats bilatéraux entre deux agents (sans bien sûr exclure absolument toute forme de règlementation). Pourtant, il s'agirait bien d'un nouveau régime économique, dans lequel les institutions fondamentales de la structure de base de la société ne seraient plus soumises à l'hétéronomie du capital, favorisant l'essor de l'autonomie individuelle et collective, et brisant la dynamique intrinsèquement inégalitaire du régime capitaliste. On observera que les trois institutions que nous ciblons (monnaie, entreprise, héritage) rappellent le triptyque monnaie / travail / terre dont Karl Polanyi[1] disait que leur transformation en marchandises par le libéralisme économique au XIXe siècle avait désencastré l'économie du social, produisant un tel niveau d'injustice et de violence que cela a disloqué la société jusqu'à l'émergence du totalitarisme et de la guerre mondiale.

Terminons cette rapide présentation en remarquant que notre projet constitue un mix entre deux régimes évoqués par Ralws, la démocratie de propriétaires et le socialisme libéral, puisque nous touchons à la fois à l'héritage au titre de la justice attributive et à la propriété des entreprises au titre de la justice distributive (ainsi qu'à la monnaie au titre de la justice commutative, mais cette institution fonde l'économie de marché, qui est commune aux deux régimes évoqués). Enfin, parce que la logique économique ne saurait être entièrement autonome des autres conceptions anthropologiques qui structurent le monde social, et qu'une part de justice correctrice (hétéronome par rapport au champ proprement économique) demeure inévitable pour l'avènement d'une société bien ordonnée, nous inclurons des emprunts à un troisième régime évoqué par Rawls : celui de l'Etat-Providence. Pour saisir cet arrière-plan de nos réformes institutionnelles, nous renvoyons le lecteur à l'Annexe 1 p. 353 qui dessine le paysage infra- et supra-institutionnel sur lequel prendront place la monnaie, l'entreprise et l'héritage postcapitaliste, en revenant sur la propriété et le marché d'une part, et l'État et la Sécurité Sociale d'autre part.

[1] Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 2019 (1944).

Conclusion : une économie de marché post-capitaliste

Le champ de la recherche ne manque pas de propositions de réformes pour rompre plus ou moins radicalement avec le capitalisme, mais très peu sont philosophiquement fondées et articulées en un régime alternatif cohérent. La proposition néo-communiste de Bernard Friot répond à cette exigence, mais elle suppose que l'Etat redéfinisse la valeur économique comme s'il s'agissait d'une institution entièrement politique, dépourvue de logique anthropologique autonome propre à ce champ social. Il nous semble dès lors qu'un tel projet est utopique, et comporte un risque de dérive bureaucratique et autoritaire, car il n'est pas dans le pouvoir d'un Etat libéral de contrôler entièrement les rapports économiques bilatéraux qui se nouent de manière décentralisée entre les agents privés. Nous faisons d'un point de vue positif le constat anthropologique que l'Etat ne *peut* pas contrôler la valeur économique, et posons d'un point de vue normatif le principe philosophique selon lequel l'Etat ne *doit* pas tenter d'exercer un tel contrôle, car cela le conduirait à violer les libertés naturelles. Pour échapper à ce problème tout en proposant des réformes radicales, Rawls nous est de peu d'utilité, étant donné qu'il concentre ses propositions sur l'action de l'Etat. Nous proposons donc le concept de droit positif pur pour cibler des institutions juridiques par lesquelles l'Etat étend souverainement les droits des citoyens au-delà du droit naturel sans le violer aucunement, de sorte que leur réforme ne remet pas en cause les libertés fondamentales. Empruntant à Walras sa typologie des domaines économiques (échange, production, propriété), qui relèvent selon nous des formes distinctes de la justice (commutative, distributive, attributive), nous identifions dans chacun d'eux une institution fondamentale du droit positif pur : la monnaie, la société civile ou commerciale et l'héritage. Libérer ces institutions de l'emprise du capital doit permettre que la circulation, la répartition et la transmission de la richesse sociale soient conformes aux exigences d'équité d'un libéralisme authentique.

Annexe 1 – En-deçà et au-delà des institutions économiques

Nous avons tenté de réformer les institutions économiques relevant du droit positif pur, plutôt que de nous attaquer à la propriété et aux échanges marchands, qui relèvent du droit naturel, en renforçant l'interventionnisme étatique. Nous voudrions toutefois revenir ici sur le paysage infra- et supra-institutionnel qui se dessine en deçà ou au-delà de la monnaie, de l'entreprise ou de l'héritage. Si le lecteur pressé peut bien sûr sauter cette Annexe qui n'est pas au cœur de notre argumentation en termes d'« institutionnalisme libéral », elle peut se révéler éclairante pour comprendre l'arrière-plan des réformes que nous imaginons.

I. Le plan infra-institutionnel : la propriété et le marché

A. La propriété

1. La propriété privée pour tous

Il est sans doute inutile de s'étendre sur la conceptualisation de la propriété privée comme droit naturel, que les libéraux ont suffisamment fondé depuis des siècles. Insistons seulement sur le fait qu'il n'est pas ici question du problème très particulier de la propriété privée des moyens collectifs de production, ou encore des entreprises (qui sont pourtant sujets de droit et non objets de droits dès lors qu'elles prennent la forme juridique d'une société, donc d'une personne morale). Nous traiterons dans un chapitre spécifique cette question complexe née de l'industrialisation (donc de l'avènement de la production collective) et sur laquelle les philosophes libéraux sont restés trop longtemps muets contrairement aux marxistes – y compris, comme nous l'avons vu, les libéraux-socialistes comme Léon Walras dans les années 1870, soit en pleine Révolution Industrielle, et John Rawls un siècle plus tard, soit en plein régime fordiste. Mais le problème de la propriété se pose à d'autres niveaux que celle des moyens collectifs de production, en particulier dans le cas (lié, mais distinct) de la propriété du fruit de son travail (droit naturel justifié notamment par John Locke) et de la propriété du domicile. Cette dernière dimension est essentielle bien comprise des juristes qui théorisent le principe de l'inviolabilité du domicile, où chacun est en droit de s'enfermer et de s'isoler du reste de la société pour jouir d'une vie privée. Le Code pénal protège la personne contre toute intrusion d'un tiers

sans le consentement de l'intéressé, en instaurant un délit de violation de domicile susceptible d'être sanctionné (article 184, alinéa deuxième)[1]. Le droit public garantit même au citoyen une protection toute libérale contre les abus de l'autorité en réglementant les perquisitions et les visites domiciliaires. Le doyen Jean Carbonnier décrit donc le domicile comme la forteresse de l'individu[2], le doyen Gilles Lebreton allant même encore plus loin :

> « Le domicile n'est pas seulement la forteresse de l'individu, mais il constitue plus profondément le prolongement de la personne elle-même, sans lequel aucune vie privée n'est réellement possible. Condition indispensable à l'épanouissement de l'existence humaine, il n'est comparable à aucun autre lieu. Le domicile est un facteur d'humanité, dont la violation ou la privation constitue une négation de la personne elle-même »[3]

Notons immédiatement que la protection du domicile ne suppose pas la propriété privée : elle vaut pour un domicile prêté ou loué, voire « squatté ». Mais l'importance que le droit accorde au domicile nous semble profondément contradictoire avec la précarité qu'induit l'absence de garantie universelle d'accès à la propriété. Le cas (hélas loin d'être marginal) des sans domiciles fixes, que l'on considère généralement comme les plus défavorisés d'entre les défavorisés, illustre tout à fait le drame (en termes de pauvreté, mais aussi de désocialisation, de santé mentale, etc.) auquel l'absence de propriété garantie peut mener – au point qu'il faut selon nous la tenir pour un droit naturel. Rappelons ici que la théorie rawlsienne fonde « un droit à la propriété personnelle nécessaire à l'indépendance et à l'honnêteté des citoyens »[4]. C'est d'ailleurs un point d'accord de notre auteur libéral avec Bernard Friot qui estime qu'il s'agit de « généraliser la propriété » et non de l'abolir (*Libérer le travail*, *op. cit.*, p. 143). C'est tout à fait dans cet état d'esprit que nous proposerons de rendre effectif le droit au logement opposable aujourd'hui chimérique par une réforme de l'héritage qui garantira l'accès de chacun à un logement décent dès sa majorité sous la forme d'un droit inaliénable (voir Partie 3

---

[1] Ou même contre toute atteinte à l'intimité de la vie privée même sans intrusion physique, par « l'espionnage électronique » (article 368 nouveau du Code pénal, tel que rédigé par la loi du 17 juillet 1970) : la propriété de chacun sur ses données personnelles et son espace numérique privé est donc garantie par le droit.

[2] Jean Carbonnier, *Droit civil*, t. I, 8e éd., 1969, n° 70, p. 249.

[3] Gilles Lebreton, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, 8e éd., Sirey université, Paris, Dalloz, 2009, p. 132.

[4] John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009 (1971), Préface de l'édition française, p. 14.

Chapitre 4). La revendication de la propriété privée pour tous, loin d'être une utopie marxiste, est à nos yeux une exigence réaliste et authentiquement libérale. Selon Alain Renaut[1], Fichte voyait dans la propriété le schème de la liberté : comment une société qui ne la garantit pas de manière universelle peut-elle dès lors se prétendre libérale ?

2. Puissance publique et propriété privée : une opposition trompeuse

La garantie de la propriété privée ne vaut pas sacralisation : rien n'empêche l'État de recourir à des procédures d'expropriation si le bien commun l'exige, dès lors que cette atteinte est nécessaire et proportionnée, et fait l'objet d'une juste compensation. De manière générale, la défense de la propriété privée ne suppose en rien un affaiblissement de la puissance publique, puisque c'est au contraire elle qui la fonde. L'État garantit la propriété privée par la justice pénale, mais aussi par la justice civile : un vol engage la responsabilité pénale de l'auteur, mais aussi sa responsabilité délictuelle envers la victime qui peut se porter partie civile. Cette dernière peut même être engagée indépendamment de la responsabilité pénale, par exemple dans le cas d'un accident provoquant la dégradation involontaire du bien d'autrui : l'affaire se règle alors devant les juridictions judiciaires sur la seule base du droit civil, afin de garantir une juste compensation à la victime. Enfin – on l'oublie trop souvent – l'État est aussi garant de la responsabilité contractuelle (deuxième versant de la responsabilité civile) des personnes, sans laquelle les transactions ne seraient jamais sûres. La puissance publique est donc nécessaire aussi bien pour garantir la propriété privée que son transfert, et plus largement le respect des engagements : le principe moral selon lequel *pacta sunt servanda* qui est selon Locke le deuxième pilier de la société civile (avec la protection de la liberté naturelle et de la propriété) doit faire l'objet d'une garantie publique dans le stade ultime du contrat social. C'est ce qui justifie l'article 1103 du code civil selon lequel « les contrats légalement formés tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faits ». C'est l'ensemble de l'économie de marché qui repose sur cet article : il est donc absurde d'opposer le marché et l'État – comme le soulignait d'ailleurs l'anthropologue David Graeber, selon lequel l'Histoire longue de l'Humanité nous enseigne que le marché n'est pas un phénomène naturel spontané mais un ordre social produit par l'État, et qui vacille dans les Etats défaillants).

[1] Alain Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

La philosophie politique distingue traditionnellement, et à bon droit, le concept d'Etat et celui de société civile, ou de sphère publique et de sphère privée, ou encore d'administration et de marché, mais la frontière est en pratique bien souvent floue entre ces deux domaines que l'on peine à délimiter empiriquement. Pensons aux offices ministériels à monopoles (huissiers de justice, notaires, commissaires-priseurs, etc.) ou aux professions réglementées nécessitant l'inscription à un Ordre, un Institut ou une Chambre (architectes, avocats, experts-comptables, médecins, pharmaciens…), ou tout simplement au système d'astreinte qu'un arrêté préfectoral faisait peser sur les boulangeries parisiennes en juillet ou en août jusqu'en 2015. Ayons également à l'esprit tous les organismes mixtes comme l'AFNOR, agence regroupant des entreprises privées mais sous la tutelle publique du Ministère en charge de l'Industrie, pour l'édification des normes de production, ou bien les sociétés de droit privé et de capitaux publics, ou encore toutes les entreprises privées assumant une délégation de service public – ou même les associations privées ayant des missions de service public, comme les Fédérations départementales des chasseurs, chargées de la prévention du braconnage, de la gestion des espèces chassables, de l'indemnisation des dégâts causés par le grand gibier, etc. Cet espace stato-marchand ou stato-associatif pourrait être qualifié de « glacis public-privé ». La garantie publique sur la propriété privée et la liberté contractuelle n'épuise donc pas le rôle légitime de l'État dans l'économie, ni le spectre des formes légitimes de propriété.

3. Les différentes formes de propriété

La théorie libérale admet tout à fait la distinction de quatre types de biens (privés / publics / communs / de club) dont la nature se détermine selon deux critères croisés : la possibilité ou l'impossibilité d'en réserver l'accès aux seuls agents prêts à s'acquitter d'une contribution, et l'existence ou l'absence de rivalités d'usage, ainsi que le résume le tableau suivant (avec des exemples) :

	Avec rivalité d'usage	Sans rivalité d'usage
Accès exclusif	Bien privé (maison)	Bien de club (plage payante)
Libre accès	Bien commun (environnement)	Bien public (sécurité)

Il convient toutefois de ne pas avoir une lecture trop rigide de cette typologie, car l'inclusion d'un bien dans l'une ou l'autre des catégories ne tient pas uniquement à sa nature objective, mais aussi bien sûr à des dynamiques anthropologiques complexes ou à

des choix politiques. Ainsi, la thèse classique de la « Tragédie des communs » de Garett Hardin[1], selon laquelle ces derniers feraient nécessairement l'objet d'une surexploitation nuisant *in fine* à tous en menaçant leur existence même[2] à moins de faire l'objet d'une privatisation ou de quotas imposés par l'État, a été contredite par les travaux de la Prix Nobel d'économie Elinor Olstrom[3]. Cette dernière identifie en effet un certain nombre de conditions (notamment culturelles et institutionnelles) auxquelles une gestion durable et équitable d'un bien commun peut être assurée sans recourt à l'État ni à la privatisation. Dès lors, on peut considérer avec Michael Heller[4] que le véritable problème politique est la « tragédie des anti-communs », qui conduit à sous-employer d'innombrables biens accaparés par l'administration ou le secteur privé alors qu'ils auraient pu relever d'une gestion communautaire, comme c'était le cas après la chute de l'URSS. De la même manière, notons qu'il existe aussi des biens publics produits par des agents privés, et, inversement, des biens privés produits par la puissance publique.

Concernant le premier cas, la preuve que la gratuité est une modalité possible de la production *privée mais non marchande* de biens ou de services utiles a été donnée par le succès des sites Internet au contenu collaboratif (Wikipedia) et des logiciels libres développés pour tous les usages : système d'exploitation (Linux), navigateur (Firefox), courriel (Thunderbird), bureautique (Open Office), lecteur multimédia (VLC), etc. Il s'agit là de biens publics produits de manière non pas étatique (quoique rien ne l'empêche) mais privée ou surtout commune : il est dès lors courant de les assimiler aux biens communs, même s'ils n'en relèvent pas au sens strict puisqu'ils obéissent à un principe de libre-accès mais sans rivalité d'usage. Du moins tel est le cas une fois que ces biens sont produits, puisque l'on peut copier un programme informatique sans coût marginal, mais il y a néanmoins un coût de production initial : c'est donc l'inverse des biens communs naturels, qui constituent pour la société un donné (disponible sans coût de production) mais dont la consommation par un agent réduit la quantité disponible pour les autres, entraînant des rivalités d'usage. Comme le bénévolat ou les dons à vocation

[1] Garett Hardin, *La tragédie des communs*, Paris, PUF, 2018 (1960).
[2] Tels les biens environnementaux que l'on qualifie de « gisements » ou d'« éviers » : ressources minières et halieutiques, ou espaces d'absorptions des déchets et de la pollution – atmosphère, océan, terre...
[3] Elinor Ostrom, *La Gouvernance des biens communs : Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2010 (1990).
[4] Michael A. Heller, « The Tragedy of the Anticommons: Property in the Transition from Marx to Markets », *Harvard Law Review*, vol. 111, n° 3, janvier 1998, p. 621 à 688.

caritative, les logiciels libres constituent une production gratuite spontanée de la société civile qui fournit une contribution importante aux équilibres sociaux. Puisqu'il est impossible de miser de manière certaine sur la générosité humaine (ou toute autre motivation qui incite les agents à réaliser une telle production), l'État peut se réserver la charge de ces productions s'il les juge nécessaires au bien commun, mais il doit bien sûr laisser voire encourager toutes les initiatives émanant de la société civile. Le nécessité de recourir à la puissance publique pour produire des biens publics est donc à apprécier en fonction non pas sur la seule base de spéculations théoriques abstraites sur la nature humaine, mais en observant si les comportements sociaux effectifs suffisent ou non à répondre de manière spontanée aux besoins identifiés.

A l'inverse, il existe des biens privés par nature (avec rivalité d'usage et possibilité de restreindre l'accès en exigeant une contrepartie) qui deviennent publics par convention, car ils sont produits par la puissance publique. Ainsi, ce que Richard Musgrave nomme les biens tutélaires[1] sont des biens privés ou de club dont l'État garantit le libre accès pour tous. Leur production exige alors une mutualisation des ressources, mais cela ne contrevient pas à notre approche libérale de la justice. En effet, comme le souligne Rawls (TJ, p. 322), une fois la justice sociale établie, « il n'en résulte pas, toutefois, que les citoyens ne doivent pas décider de faire des dépenses politiques supplémentaires. Si un nombre suffisamment grand de citoyens trouve que les avantages marginaux des biens publics ont plus de valeur que ceux des biens disponibles sur le marché, il est normal que le gouvernement trouve les moyens de les leur fournir. » C'est le Département de l'arbitrage, en charge de la production des biens publics dans le respect du « critère d'unanimité de Wicksell » selon lequel « aucune dépense publique ne peut être votée sans qu'il y ait eu auparavant un accord sur les moyens de la financer, accord unanime ou presque » (p. 322), car la justice étant déjà établie, « il n'y a pas plus de justification à utiliser l'appareil d'État pour contraindre certains citoyens à payer des avantages dont ils ne veulent pas, mais que d'autres désirent, qu'à les forcer à rembourser les dépenses privées des autre » (p. 323). Toutefois, l'auteur souligne (p. 308) que le recours aux prélèvements obligatoires reste nécessaire et légitime même en cas d'unanimité, pour éviter le phénomène du passager clandestin : chacun est prêt à payer, mais uniquement s'il est sûr que les autres paieront leur part.

[1] Richard A. Musgrave, *The Theory of Public Finance*, Tokyo, Kogakusha Co. Ltd., 1959.

Les changements de catégorie opérés par les pratiques culturelles ou politiques ne concerne pas que les biens environnementaux, les logiciels libres ou les biens tutélaires, mais aussi la propriété intellectuelle. Il s'agit cette fois d'un bien en principe public, car non sujet à rivalité d'usage et dont la nature empêche d'en restreindre matériellement l'accès aux seuls agents prêts à payer, mais qui voit son accès restreint par une pure convention sous la garantie de la puissance publique, au point de devenir un bien privé ou de club. L'institution du brevet qui opère cette transformation, relève de ce que nous avons nommé le Droit Positif Pur, puisqu'il étend les droits positifs de l'inventeur au-delà de ses droits naturels par l'institutionnalisation d'un droit purement conventionnel qui n'existe que par décision souveraine de l'État, et qui n'empiète pas sur les droits naturels des autres : certes, ceux-ci se voient interdire l'usage de l'invention sans payer une contrepartie à l'inventeur, mais sans un tel dispositif contraignant, l'inventeur n'aurait pas eu d'incitation à l'innovation, et les autres n'en auraient donc pas bénéficié – de sorte que le devoir que leur fait la propriété intellectuelle ne les prive en définitive de rien. Du moins, tel est le cas si la durée du brevet est calculée de manière à inciter à l'innovation sans créer de rente de situation – ce domaine faisant l'objet d'études par les économistes néo-schumpétériens comme Philippe Aghion. Cette approche, qui cherche le degré de protection optimal pour l'ensemble de la société, nous semble *a priori* pleinement compatible avec le principe de différence, selon lequel les inégalités doivent bénéficier à tous, bien que tel ne soit pas toujours le cas en pratique (la question des brevets pharmaceutique étant à cet égard un enjeu majeur).

B. Le marché : droit naturel, régulation et limites éthiques

Venons-en à présent à la question du marché. Rawls estime que la liberté contractuelle, telle qu'elle est comprise par la doctrine du laissez-faire, ne relève des libertés de bases visées par le premier principe de justice (TJ, p. 93). Cela n'est toutefois pas nécessaire pour admettre que le marché constitue un ordre relativement juste et efficace : comme le rappelle Marc Fleurbaey, les transactions ne s'y font que si elles sont consenties, donc si elles améliorent le sort des deux parties, ce qui est conforme au principe d'autonomie comme au principe d'efficacité. En pratique toutefois, les imperfections du marché concurrentiel limitent son efficacité. Les économistes listent cinq défaillances de marché : les asymétries d'information qui biaisent les contrats, les

externalités positives et négatives qui ne sont pas intégrés dans les prix, les rendements d'échelles croissants qui mènent à un monopole naturel, l'impossibilité de financer les biens publics par le marché et l'incomplétude des marchés qui n'offrent par exemple pas de couverture contre tout type de risque. La moindre de ces défaillances peut empêcher l'émergence d'un équilibre optimal, mais rappelons que si l'existence d'un équilibre général simultané de tous les marchés est une possibilité démontré dans une économie pure sans monnaie à certaines conditions très restrictives, ce qui revient en creux à démontrer son inexistence en pratique, la convergence spontanée de l'économie vers l'équilibre sous le seul effet de la libre concurrence n'a pour sa part jamais été démontrée même dans le monde idéal des modèles néoclassiques. Rawls surestime donc totalement les résultats de cette approche lorsqu'il écrit que la théorie de l'équilibre général a montré que « la concurrence parfaite est une procédure parfaite en ce qui concerne l'efficacité » (TJ, p. 312)[1]. Une approche raisonnable de l'économie implique de rompre entièrement aussi bien avec le fantasme de l'équilibre que celui de l'optimalité, mais cela ne signifie pas que le marché soit dépourvu de vertus. En effet, cette critique ne remet pas en cause le fait que chaque transaction améliore le sort des parties prenantes, ni surtout qu'elle procède du libre consentement des agents, de leur droit naturel à contracter.

Il est clair cependant que ces deux avantages sont remis en cause si on laisse émerger des pouvoirs de marché qui réduisent l'autonomie de décision des agents. Notre approche ne saurait ignorer ce point : la justice commutative est bien souvent négligée car considérée comme triviale (supposant seulement la réciprocité, la pure égalité dans l'échange), mais comme l'avait compris Walras, rien ne sert d'instaurer une justice attributive et distributive si la domination dans l'échange détruit l'équitable répartition de la richesse sociale entre les agents (ce à quoi s'emploi justement le capital). L'État doit donc garantir l'équité des échanges au maximum de ce qu'il peut faire sans empiéter sur la juste liberté contractuelle. Cela ne suppose pas une définition substantielle de la valeur des biens échangées pour tenter d'en garantir l'égalité comme le faisaient les scolastiques : notre conception institutionnelle de la valeur l'empêche de toute façon. Il suffit en réalité d'adopter une définition procédurale de la justice commutative inspirée de Léon Walras : loin d'avoir à fixer la valeur des biens de manière autoritaire comme le

[1] Rawls admet que les conditions ne sont jamais remplies du fait des imperfections, mais il se réfère à la théorie de l'équilibre générale comme à une « conception idéale [qui] peut alors être utilisée pour évaluer les conditions existantes et comme cadre pour identifier les changements qui devraient être entrepris ».

suppose le modèle néo-communiste de Bernard Friot, l'État doit se contenter d'organiser la concurrence, qui n'est pas un ordre spontané mais une construction socio-politique[1].

Un tel critère de justice commutative inclut tout d'abord implicitement un principe de libre consentement, contrairement par exemple au troc gossénien – répartition forcée pour égaliser les utilités marginales proposée par Hermann Heinrich Gossen. Les échanges n'ont lieu que s'ils sont librement consentis par les deux parties, parce qu'ils leur sont mutuellement avantageux – sans quoi l'on entre dans le registre des transferts sociaux, qui peuvent se légitimer mais sur la base d'autres principes de justice. Toutefois, c'est à tort que les libertariens se contentent du critère de libre consentement : il ne suffit pas que l'échange soit librement consenti pour qu'il soit juste, encore faut-il qu'il prenne place en situation concurrentielle afin que tous les agents dont à tort soient *price-taker* et non *price-maker* comme disent les économistes, c'est-à-dire qu'ils ne puissent imposer un prix élevé (s'ils sont vendeurs) ou bas (s'ils sont acheteurs) au détriment de leur co-contractant. Comme la montré Edgeworth[2], il existe une infinité de prix possibles pour un contrat mutuellement avantageux (la courbe des contrats optimaux reliant tous les points de tangence deux courbes d'indifférence inversées de l'offreur et du demandeur dans la « boîte d'Edgeworth ») sans que rien prédétermine si l'échange profitera plus à l'un ou à l'autre (c'est-à-dire où se situera le prix adopté sur la courbe des contrats optimaux). Un haut degré de coalition des acteurs (par exemple syndicale) permet de peser dans le rapport de force, et confère un pouvoir de marché, de même qu'une situation de monopole ou d'oligopole[3] (ou, inversement, de monopsone ou d'oligopsone : pensons aux marges arrière de la grande distribution qui impose des prix très bas à ses fournisseurs). Inversement, plus la concurrence est forte, moins les acteurs ont de prise sur le prix, que fixe le marché lui-même selon l'offre et la demande, sans que l'une des parties puisse distordre ce prix à son avantage au détriment de l'autre. C'est pourquoi le droit de la concurrence édifié sur le modèle américain du Sherman Anti-Trust Act de

[1] Hermann Heinrich Gossen, *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs, und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln*, Berlin, R. L. Prager, 1889 (1854).

[2] Francis Ysidro Edgeworth, *Mathematical psychics: An essay on the application of mathematics to the moral sciences*, n° 10, Londres, CK Paul, 1881.

[3] L'économiste Abba Lerner en propose une modélisation simple, « l'indice de Lerner », mesurant la différence entre le prix et le coût marginal de production vers lequel la concurrence est censée faire tendre le prix de marché : l'ampleur de la marge renseigne sur le pouvoir de marché des vendeurs, donc sur le degré de monopolisation du marché.

1890[1] condamne les pratiques anticoncurrentielles comme les cartels (ententes illégales entre concurrents), la constitution de monopoles ou d'oligopoles, ou encore l'abus de position dominante, avec des effets parfois spectaculaires. L'octroi d'une licence à un quatrième opérateur de téléphonie mobile (Free) en France en 2009 par l'Autorité de régulation des télécoms a par exemple réduit drastiquement le prix des forfais, ce qui a engendré un gain annuel d'environ 1,2 milliard d'euros pour les consommateurs et la perte d'une rente d'oligopole équivalente pour les producteurs[2].

La lutte contre la domination dans le champ économique donne lieu à des droits spéciaux (de la consommation, du travail, du crédit, de la location…) destinés à protéger la partie faible contre la partie forte. Cela relève d'une approche républicaniste, jouant l'hétéronomie de l'État contre celle du dominant. Notre approche, l'institutionnalisme libéral, est pour sa part centrée sur les institutions sociale relevant du droit positif pur, soit un échelon intermédiaire entre le libre contrat privé et la contrainte publique. Il ne s'agit pas pour autant de nier la nécessité de la règlementation pour protéger les parties faibles (consommateur, salarié, débiteur, locataire…) surtout en régime capitaliste : comme Rawls le montre, elle est justifiable sous voile d'ignorance puisque l'efficacité de la coordination marchande est toute relative et la justice commutative très imparfaite. Plus généralement, l'État doit intervenir pour réduire les défaillances de marché au bénéfice de tous, par exemple en taxant les externalités négatives (comme la pollution) ou en réduisant les asymétries d'information (par exemple *via* l'obligation de contrôle technique préalable à la vente d'un véhicule). L'État doit aussi réguler l'économie par des politiques publiques (les politiques macroéconomiques relevant de ce que Rawls nomme la fonction de sabilisation, mais aussi les politiques sectorielles, la planification stratégique, etc.) tant par soucis d'efficacité que pour éviter la violence sociale des ajustements trop brutaux (dont Karl Polanyi pointe le danger pour la démocratie elle-même). Le dogmatisme anti-étatique doit être virulemment combattu : comme le montre Christophe Ramaux[3], toute économie moderne est nécessairement une économie mixte

[1] Selon John Sherman, sénateur de l'Ohio à l'origine de la loi, « si nous refusons qu'un roi gouverne notre pays, nous ne pouvons accepter qu'un roi gouverne notre production, nos transports ou la vente de nos produits. » La démocratie est donc liée au marché concurrentiel, pas au pseudo marché libre capitaliste.

[2] Toutefois, cet effet redistributif bienvenu s'accompagne d'une perte annuelle de 0,4 milliard pour les finances publiques et d'une baisse des emplois. Un monopole public aurait sans doute été ici plus adapté. Pierre-Alexandre Kopp et Rémy Prud'homme, « L'introduction de Free sur le marché des mobiles : essai d'analyse coûts-bénéfices », *Revue d'économie politique*, vol. 124, n° 3, 2014, p. 409 à 436.

[3] Christophe Ramaux, *L'État social. Pour sortir du chaos néolibéral*, Paris Fayard, 2012.

s'appuyant sur les forces conjointes et complémentaires du marché et de l'État, ce dernier passant par la régulation macroéconomique, les règlementations du type droit du travail, les dispositifs de protection sociale et les services publics.

La question des limites du marché et de la liberté contractuelle se pose aussi en termes géographiques : les barrières douanières plus ou moins ciblées pouvant se légitimer par des considérations d'indépendance stratégique, mais aussi par le soucis d'éviter le *dumping* social, environnemental et fiscal qui ruine l'équité de l'ordre économique domestique, et enfin pour permettre la régulation macroéconomique (la possibilité de mener des politiques budgétaires efficaces, nécessaires au plein-emploi, étant remise en cause par le libre-échange). Enfin, la liberté de contracter se heurte aux limites éthiques du hors-marché, c'est-à-dire aussi bien de la gratuité des services publiques ou de l'inaliénabilité de certains biens ou droits privés que le droit déclare « hors du commerce ». Comme le souligne Marc Fleurbaey[1], la préservation de certains droits inaliénables n'est pas antilibérale mais nécessaire à la sauvegarde de l'autonomie, notamment pour protéger la démocratie : le citoyen n'a ainsi pas la capacité de vendre son droit de vote. On pourrait également mentionner l'interdiction du contrat d'esclavage, ou des contrats de service dégradants portant atteinte à la dignité de la personne humaine, et donc à l'ordre public, comme le lancer de nain interdit par l'arrêt Commune de Morsang-sur-Orge rendu par l'Assemblée plénière du Conseil d'État le 27 octobre 1995. Un tel interdit est tout à fait compatible avec un libéralisme d'inspiration kantienne imposant que l'humanité présente en chacun de nous soit toujours traitée comme une fin et jamais réduite à un moyen. Kant écrivait d'ailleurs dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785) : « *Dans le règne des fins, tout a ou bien un prix, ou bien une dignité. Ce qui a un prix peut être remplacé par quelque chose d'autre ; au contraire ce qui est supérieur à tout prix, ce qui n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité.* »

Les philosophe communautariens comme Michael Sandel ont exploré davantage que les libéraux la question des limites éthiques à imposer à la marchandisation, par une approche empirique quasi-sociologique[2]. Le problème qui se pose au philosophe libéral est bien sûr de déterminer à partir de quand l'interdiction de la marchandisation fondée

[1] Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ?*, *op. cit.*, p. 190-191.
[2] Michael Sandel, *Ce que l'argent ne saurait acheter : Les limites morales du marché*, Paris, Seuil, 2014 (2000).

sur une communauté de valeur dominante dans la société risque de porter atteinte à la liberté individuelle. En la matière, la référence à la dignité humaine est un repère nécessaire, mais nécessairement sujet à interprétation : les contrats de gestation pour autrui ou de prostitution portent-ils atteinte à la dignité humaine ? Qu'en est-il de la vente d'organes ou de gamètes, de la pornographie ou de la commercialisation de drogues douces ? Les fondements objectifs semblent se dérober en une telle matière, qui ne se réduit pourtant pas à des choix strictement individuels mais engage des rapports sociaux fondamentaux qui définissent le sens même des actes évoqués. Cela nous semble justifier une approche anthropologique de type empirique pour identifier des valeurs les plus largement partagées susceptibles de fonder des interdits, mais ces derniers doivent toujours être soumis à la démocratie délibérative et ne sauraient être tranchées de manière définitive : la communauté nationale ne doit pas prétendre clore définitivement le sens des rapports sociaux.

La logique marchande peut porter atteinte à la dignité humaine, mais aussi dévoyer la logique propre à des sphères sociales non proprement économique qui fonctionnent sur d'autres principes que la réciprocité marchande, comme nous l'avons vu dans notre discussion de Bernard Friot (p. 312) avec l'exemple de la crèche de Haïfa facturant les retards des parents, qui interprètent cette sanction financière comme un service marchand, ou de l'hôpital public pratiquant la tarification à l'acte et une gestion purement comptable de la santé. Le philosophe communautarien Michael Walzer oppose à l'approche globalisante de la justice sociale de John Rawls une théorie de « l'égalité complexe » définie par l'autonomie de différentes sphères de justice régies par leurs propres critères de distribution des différents biens sociaux qui leur sont spécifiques :

> « Les biens sociaux sont d'une nature fondamentalement hétérogène, et […] la justice consiste à reconnaître cette pluralité, en refusant l'idée de principes valables pour la structure sociale tout entière. Le caractère social des biens consiste dans le fait qu'ils ont, au sein d'une société, une signification partagée. Or si nous prenons au sérieux cette dimension sociale d'un bien, c'est-à-dire si nous considérons véritablement ce qu'il signifie pour ceux pour lesquels il est un bien, nous comprenons comment, par qui et pour quelles raisons il doit être distribué. Toutes les distributions sont justes ou injustes par rapport à la

signification sociale des biens qu'elles concernent… Lorsque les significations sont distinctes, les distributions doivent être autonomes. »[1]

Une telle approche est ambivalente d'un point de vue libéral. D'un côté, le respect du pluralisme des valeurs internes à une société est tout à fait compatible avec le libéralisme : c'est même une exigence de toute approche antitotalitaire, comme l'a montré Claude Lefort. C'est également une nécessité fonctionnelle intrinsèque aux sociétés complexes qui caractérisent la modernité. Bourdieu parlerait ici de la diversité des valeurs structurant des champs sociaux distinct, et de l'importance de préserver la relative autonomie de chaque champ : le champ scientifique, qui obéit à des valeurs de vérité et de rationalité perd sa cohérence propre et donc sa raison d'être s'il est inféodé au champ économique qui l'instrumentalise et le dévoie (et de même pour le champ artistique, politique, sportif, religieux, etc.). L'autonomie des sphères de justice est donc tout à fait fondée d'un point de vue anthropologique et normatif. Toutefois, la citation de Walzer dénote une approche communautariste qui rompt avec l'ambition universaliste de la tradition libérale d'inspiration kantienne incarnée par Rawls, puisque chaque bien social doit selon l'auteur être réparti en fonction de sa signification sociale *pour une communauté donnée* : la médecine est ainsi distribuée selon les besoins dans notre société, alors que les peines et les honneurs le sont selon le mérite, et la richesse selon le succès obtenu par chacun sur le marché en fonction de ses chances et de ses qualifications.

Le risque d'abandonner l'universalisme nous concerne toutefois assez peu, d'une part parce que nous cantonnons notre recherche à la question du meilleur régime économique sans produire une théorie complète de la justice comme le fait Rawls, d'autre part parce que notre identification de la monnaie comme une institution relevant quasiment du droit positif pur nous semble autoriser l'État à définir les grandes finalités de cette institution sans porter atteinte au droit naturel (dès lors que ces finalités demeurent suffisamment ouvertes quoique délimitées). Nous proposons donc un fondement authentiquement libéral et universaliste à la possibilité pour l'État d'exclure du champ de la valeur économique (fondée par l'institution monétaire comme l'a montré André Orléan) certains domaines qui paraitront à la majorité des citoyens devoir demeurer hors marché et obéir à d'autres logiques. Ces différents domaines ne sont pourtant pas entièrement indépendants du champ économique : ainsi, bien qu'il obéisse à des principes

[1] Michael Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1999 (1983), p. 30 à 32.

solidaristes qui ne sont pas proprement économiques, le domaine de la redistribution institutionnalisée semble toujours nécessaire pour assurer la justice en matière de richesse sociale. C'est pourquoi nous nous pencherons sur ce domaine, bien qu'il soit à la marge de la question du meilleur régime économique.

II. Le plan supra institutionnel : l'État-Providence

A. Justifier l'État-Providence

Nous avons fondé notre démarche libérale sur la distinction entre les libertés fondamentales qui relèvent du droit naturel et les institutions qui relèvent du droit positif pur, mais notre approche du droit naturel s'est jusqu'à présent centrée sur les droits formels ou droits-libertés (droit *de* posséder, *de* contracter), sans prendre en compte les droits réels ou droits créances (droit *à* l'éducation, *aux* soins, *au* logement, *à* un travail ou un revenu minimum, etc.), sauf quand nous avons évoqué la nécessité de transformer le droit *de* posséder en droit *à* la propriété. Or si les premiers sont considérés comme les droits humains de première génération, les seconds relèvent des droits humains de deuxième génération qui sont tout aussi fondamentaux. La Déclaration universelle des Droits de l'Homme, adoptée par l'Assemblée Générale des Nations Unies en 1948 pour proclamer sa « foi dans les droits fondamentaux de l'homme », dispose ainsi à l'article 25 : « 1. Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté. 2. La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciale. » L'article 26-1 ajoute : « Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. (….) » De même, l'article 24 prévoit un droit « à des congés payés périodiques » pour toute personne (sans préciser de distinction entre salarié et indépendant).

Mais les droits des chacun sont des devoirs pour autrui : qui est-il juste de tenir pour débiteur des droits-créances de chacun ? Si l'on peut admettre la légitimité du droit aux congés payés, aux soins, à l'éducation, à l'alimentation, au logement, à un revenu

minimum, etc., comment doit-on les financer ? Comme nous l'avons vu au Chapitre 1 de la partie évaluative de notre recherche, Ronald Dworkin imaginait, dans son expérience de pensée des naufragés échoués sur une île déserte, la mise en place d'un marché assuranciel reflétant les préférences individuelles en matière d'aversion au risque : dotés dans la position originelle d'une contrainte budgétaire égale et ignorant quelle sera leur situation future, les acteurs décideraient librement le degré de couverture du risque, et donc de mutualisation des ressources, qu'ils souhaitent adopter. Enfin, pour neutraliser les effets des différences arbitraires de talent tout en tenant les individus pour responsables de leurs décisions, l'auteur imagine un second marché assurantiel, en supposant que les individus connaissent leurs talents mais courent le risque (identique pour tous) d'en être privés, et ignorent quel revenu ils pourront en tirer. Chacun décide alors s'il souhaite souscrire à une assurance lui garantissant un revenu minimum, dont le montant varie selon sa cotisation. Comme nous l'avions dit, l'approche dworkinienne se heurte à une limite majeure : elle constitue une métaphore dont les décisions politiques devraient s'inspirer en imaginant les préférences des agents dans une hypothétique situation originelle, et non une procédure abstraite fondant des principes de justices applicables tels quels. Or, les préférences des individus dans une situation originelle purement théorique ne sont pas connaissables par les décideurs politiques, et si on laisse chacun décider de son niveau de couverture sociale au risque de chômage ou de maladie, par exemple, les individus concrets décideront en fonction de leur situation réelle qu'ils connaissent déjà (capital humain et situation dans l'emploi, état de santé et âge, etc.). On voit mal comment s'inspirer de cette réflexion.

La question des droits humains de deuxième génération doit selon nous déplacer l'analyse des libertés individuelles vers la structure sociale elle-même : il s'agit non plus de savoir ce qu'est une action juste et légitime, mais une société juste et légitime, en intégrant les conséquences collectives des actions individuelles dans un paysage institutionnel et conjoncturel donné, qui ne saurait relever de la responsabilité individuelle. C'est pourquoi l'approche rawlsienne a ici toute sa place. La construction de principes universellement acceptables sous voile d'ignorance pour évaluer la justice de la structure de base de la société permet selon nous deux choses essentielles : la détermination du juste niveau de protection sociale et le mode de financement légitime.

Premièrement, la démarche rawlsienne permet de définir le juste degré de protection sociale à financer, en se fondant non pas sur les préférences individuelles dans une hypothétique situation originelle comme le fait Dworkin, mais sur les besoins fondamentaux devant être satisfaits par les biens premiers répartis en accord avec le principe de différence. Ainsi, selon Rawls (TJ, p. 325) :

> « Une fois accepté le principe de différence, il en découle que le minimum doit être fixé au niveau qui maximise les attentes du groupe le plus désavantagé, en prenant en compte les salaires. En ajustant le montant des transferts sociaux (par exemple le montant des allocations supplémentaires), il est possible d'augmenter ou de diminuer les perspectives des plus désavantagés, leur indice des biens premiers (c'est-à-dire les salaires, plus les transferts) et ainsi d'arriver au résultat souhaité. »

Rawls évoque (p. 315-316) l'importance d'instituer un système scolaire public ou subventionné, un minimum social, des allocations familiales ou encore un système d'assurance contre le risque de maladie ou de chômage. On peut en effet estimer que toutes ces protections sont fondées par la procédure du voile d'ignorance, et sont donc tout à fait compatible avec un libéralisme authentique puisqu'elles seraient universellement acceptées par toute personne faisant l'effort de penser en se mettant à la place de tout autre, car « il est rationnel de se protéger soi-même ainsi que ses descendants [des] aléas du marchés » qui empêchent d'avoir « un niveau de vie correct » (p. 317). Le type de prestations sociales à financer est donc défini.

Deuxièmement, cette approche permet de fonder les droits humains de deuxième génération comme relevant bien du droit naturel, et donc d'établir le droit pour l'État d'en imposer le financement par des prélèvements obligatoires. Ces derniers n'ont bien sûr rien d'incompatibles avec une philosophie libérale fondée sur des raisonnements universalistes. Rawls montre bien que même en supposant des citoyens vertueux qui seraient tous prêt à contribuer au bien public, chacun ne le ferait effectivement que s'il avait la garantie que tous les autres feraient également leur part, car la nature même des biens publics impliquent qu'une contribution individuelle est vaine si elle n'est pas suivie (TJ, p. 308) :

> « Le sens de la justice nous conduit à favoriser des systèmes justes et à y apporter notre contribution quand nous croyons que les autres, ou un assez grand nombre

parmi eux, apporteront la leur. Mais, dans des circonstances normales, on ne peut obtenir d'assurance suffisante à cet égard que s'il y a une règle contraignante effectivement promulguée. […] Il sera toujours nécessaire que l'État promulgue des règles même quand chacun est animé par le même sens de la justice. »

L'auteur fournit ainsi (p. 309 et 310) une justification libérale au recours à l'impôt pour financer les biens publics et agir sur les externalités. Cette justification peut aussi bien s'appliquer au principe d'assurance sociale obligatoire financé par une cotisation à taux administré (fixé par l'État), que celle-ci finance un organisme privé d'assurance sociale ou un organisme public jouissant d'un monopole. Notons également une remarque très pertinente de Rawls (p. 310), qui précise à propos des « biens publics de types variés depuis l'équipement militaire jusqu'aux services de santé » que « la question de la proportion des ressources publiques consacrée à leur production est distincte de celle de la propriété publique des moyens de production » de sorte qu' « une économie de propriété privée peut consacrer une fraction importante du revenu national à la production de ces biens alors qu'une société socialiste y consacre une fraction réduite et vice versa » et que « le gouvernement peut se les procurer dans le secteur privé ou public ». La distinction rawlsienne entre socialisme libéral et capitalisme d'État-Providence est dès lors légitime, et prouve que l'État-Providence n'est pas par lui-même un système anticapitaliste. Mais l'auteur nous montre également que ce système peut aussi se combiner avec un régime de socialisme libéral abolissant la propriété privée des entreprises, ou avec une démocratie de propriétaire assurant une juste répartition de la propriété privée. C'est pourquoi notre système mixte entre socialisme libéral (par l'abolition de l'actionnariat) et démocratie de propriétaire (par le partage égal des héritages) ne peut exclure une réflexion sur l'État-Providence, qui ne lui est pas opposé mais complémentaire.

B. Les différents principes de l'État-Providence

Rawls nous semble offrir une justification à la mise en place d'une institution spécifiquement à la gestion des transferts sociaux répondant aux besoins fondamentaux : la Sécurité sociale. L'équilibre de la structure d'ensemble de la société est bien sûr régie par les trois principes de justice, mais les transferts sociaux sont légitimés par référence spécifique au principe de différence (Rawls évoque ainsi « des transferts de revenus

nécessaires à l'application du principe de différence », p. 318). Or l'auteur précise qu'« il est essentiel ici que certains préceptes tendent à être associés certaines institutions » (p. 317). Les besoins sociaux fondamentaux doivent donc relever d'une institution spécifique : « Puisque le marché n'est pas fait pour satisfaire les besoins, ceux-ci devraient l'être grâce à une organisation distincte », comme la Sécurité sociale. Notons pour prolonger notre discussion de Bernard Friot que Rawls précise explicitement qu'une telle institution spécialisée dans la gestion des besoins sociaux fondamentaux n'a pas vocation à régir l'ensemble du champ économique : « Mais une fois que, grâce à ces transferts de revenus, on a atteint un minimum correct, il peut être parfaitement juste (*fair*) de déterminer le reste du revenu total grâce au système des prix ». Comment organiser concrètement le système d'État-Providence ? Partons de la distinction classique de trois idéaux-types de « capitalisme d'État-Providence » proposée par Gøsta Esping-Andersen[1] : le régime libéral (modèle beveridgien apparu dans les pays anglo-saxons), le régime social-démocrate (apparu dans les pays scandinaves), et le régime corporatiste ou conservateur (modèle bismarckien présent en Allemagne ou en France).

Le premier se fonde sur un principe de responsabilité individuelle relevant du pur libéralisme économique : il se contente d'un filet de protection minimal financé par l'impôt et réservé aux plus fragiles (personnes âgées, handicapées ou démunies) pour rendre acceptable la violence du marché dérégulé sur lequel chacun est par ailleurs libre de souscrire ou non des assurances privées complémentaires. Pensons ici au système américain sans couverture maladie obligatoire : l'assurance-santé Medicare prend en charge les personnes âgées et Medicaid les plus démunies, les autres citoyens étant des clients potentiels que se disputent des compagnies d'assurance privées en l'absence de système global unifié. Le modèle social-démocrate scandinave repose quant à lui sur un principe d'universalité : financé par l'impôt, un système unifié offre à tous les citoyens un haut niveau de protection sociale contre un large panel de risques. Ce système n'est pas antilibéral : conformément au modèle danois de flexisécurité[2], il permet même de dérèglementer davantage le droit du travail puisqu'il protège suffisamment les citoyens

[1] Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge, Polity Press, et Princeton, Princeton University Press, 1990. La traduction française du titre (*Les Trois mondes de l'État-providence*, Paris, PUF, 1990) supprime la référence au capitalisme.

[2] Concept malheureusement démonétisé en France par l'usage purement rhétorique de l'expression, destiné à faire accepter une plus grande flexibilité du travail au bénéfice du capital, sans réel soucis de sécurité, dans une optique typiquement néolibérale donc contraire au libéralisme politique authentique.

par des dispositifs publics externes généreux plutôt que par l'encadrement rigide du contrat de travail. Enfin, le modèle conservateur fondé par la monarchie chrétienne allemande et diffusée en Europe continentale repose sur un principe corporatiste et familialiste : financé non par l'impôt mais par la cotisation, il ouvre des droits aux seuls cotisants (les travailleurs et leurs familles) plutôt qu'à tous en tant que citoyens, et est organisé par types de métiers, ce qui démultiplie les caisses et les régimes spéciaux. C'est typiquement le régime Français.

Il s'agit bien sûr d'idéaux-types : en pratique, les systèmes des différents pays sont des constructions historiques complexes qui incluent bien souvent des dispositifs relevant de chacun de différents modèles, même si l'un est dominant. Ainsi, la Sécurité sociale française n'est pas financée uniquement par la cotisation, mais aussi par l'impôt (CSG), et elle offre une Couverture Maladie Universelle (CMU) aux non-cotisants. Il nous semble en réalité que les trois systèmes ne doivent pas être opposés stérilement : ils reposent en effet selon nous sur trois principes distincts mais complémentaires (assistance, universalité, assurance). Un libéralisme d'inspiration rawlsienne nous parait devoir admettre à la fois :

- L'universalité de l'accès aux biens premiers répondant aux besoins sociaux fondamentaux partagés par tous les citoyens (comme l'éducation, le logement ou le transport) : il s'agit là de services publics (écoles, routes…) ou de dotations initiales (logements) ouverts à tous, et qui doivent être financés par l'impôt ou la répartition égalitaire des héritages mutualisés.
- La spécificité des besoins d'assistance sociale que rencontrent seulement les personnes fragiles (parce que momentanément ou structurellement handicapées, malades, enceintes, chargé de famille, âgées ou encore démunies) : ces besoins doivent donner lieu à des prestations ciblées selon la situation particulière des personnes concernées, mais dont le financement doit être partagé par tous *via* l'impôt afin de compenser les aléas arbitraires qui frappent certains plus que d'autres.
- La légitimité des travailleurs à se couvrir, par mécanisme d'assurance sociale financé par la cotisation, géré par les travailleurs eux-mêmes et réservé aux cotisants, contre les risques de perte de revenu en cas de chômage, de formation, de retraite ou de maladie (il s'agit ici de penser les congés maladie et non l'accès aux

soins, qui relèvent du principe d'assistance sans rapport avec la compensation de la perte des revenus du travail).

Nous préconisons donc de conserver quelque chose des trois modèles d'État-Providence, en adoptant deux mesures libérales que le communiste Bernard Friot dénonce vigoureusement (p. 51 à 62). Premièrement, financer les prestations non-contributives (versée indépendamment de toute contrepartie, selon un principe de solidarité[1]) par l'impôt plutôt que par la cotisation sociale. Deuxièmement, concevoir les prestations contributives (versées en contreparties de cotisations, selon un principe d'assurance) non pas comme un salaire reconnaissant les personnes en dehors de l'emploi comme étant par nature des travailleurs productifs indépendamment de toute occupation effective d'un poste (logique de la cotisation-salaire défendue par Bernard Friot), mais bien comme un différé de revenu qui est la contrepartie des cotisations (éventuellement modulée par un peu de redistribution entre les différentes classes d'assurés sociaux, selon un principe de solidarité). C'est la logique libérale de la cotisation-prévoyance dénoncée par Bernard Friot. Celle-ci s'incarne admirablement dans le dispositif des comptes individuels permettant au travailleur de conserver ses droits acquis par cotisation lorsqu'il change d'employeur[2] : compte de droit aux allocations chômage, compte épargne-temps[3], compte formation, compte pénibilité, compte retraite.

C. Le régime par point et les comptes individuels

La logique du compte individuel à points prévaut aujourd'hui dans les régimes de retraites complémentaires obligatoires financés par les cotisations au-delà du plafond de la Sécurité sociale et gérés par l'ARRCO (Association pour le Régime de Retraite

[1] Selon l'IFRAP (*think tank* capitaliste farouchement antiétatique et anti-solidariste, qui se fonde ici sur les données issues de l'étude annuelle *La protection sociale en France et en Europe*), les prestations sociales non contributives représentent 17 % des dépenses totales de prestations sociales, soit plus de 60 pour un montant total de près de 125 milliards d'euros (https://www.ifrap.org/emploi-et-politiques-sociales/125-milliards-de-prestations-sociales-non-contributives-la-liste, consulté le 28/01/2021).

[2] Même s'il voit un progrès dans l'attribution des droits sociaux à la *personne* du travailleur plutôt qu'au *poste* de travail, Bernard Friot dénonce ces comptes individuels car ils ne visent pas à reconnaitre le bénéficiaire des prestations comme un travailleur méritant un salaire, mais comme un *ancien* travailleur-cotisant jouissant du *différé* de ses propres cotisations, ce que l'auteur résume par la formule : « j'ai contribué quand j'étais dans l'emploi, j'ai droit au différé de cette contribution quand je ne serai plus dans l'emploi » (*Emanciper le travail*, *op. cit.*, p. 137).

[3] Qui permet au salarié d'accumuler des droits à congé rémunéré ou de bénéficier d'une rémunération, immédiate ou différée, en contrepartie des périodes de congé ou de repos non prises ou des sommes qu'il y a affectées. Selon les conventions collectives, ce compte peut-être soldé ou transféré lorsque le salarié change d'employeur.

Complémentaire des salariés), de même que pour le régime complémentaire des cadres du secteur privé géré par l'AGIRC (Association générale des institutions de retraite des cadres). Elle pourrait être étendu à l'ensemble des retraites dans un régime à point comme celui que le gouvernement d'Edouard Philippe a tenté de mettre en place en France, et que nous soutenons. Si la réforme a été emportée par la formidable (et selon nous légitime) contestation sociale qu'elle a suscitée, cela ne nous semble pas dû au principe du régime à point en tant que tel, mais au fait que l'aile droite du gouvernement a voulu joindre à la réforme systémique une réforme paramétrique éminemment contestable (réduisant les pensions, ou augmentant la durée de cotisation). La transition vers le nouveau modèle, fondé sur d'autres principes que le précédent, était en outre susceptible de créer de graves injustices en liquidant pour certains corps de métier les avantages en termes de pensions qui compensaient jusque-là des désavantages en termes de salaire : le corps enseignant était ainsi mal payé mais bien couvert en matière de retraite, et son incertitude sur ses droits futurs a largement contribué à sa forte mobilisation – c'est bien sûr un problème auquel il faut veiller, mais nous ne nous arrêterons pas ici sur cette question de justice transitionnelle.

Enfin, certains opposants à la réforme craignaient, également à bon droit selon nous, que le pouvoir de définition de la valeur du point permette à un gouvernement néolibéral de geler à l'avenir, voire de réduire d'un seul coup à la faveur d'une crise, les retraites de toute la population uniformément (l'absence d'effets de redistribution évitant de provoquer une contestation sociale sectorielle). Ce soupçon mérite d'être pris au sérieux, car un tel projet serait parfaitement conforme aux programmes d'ajustement structurels que les néolibéraux tentent d'imposer par une stratégie du choc. Toutefois, ce risque ne concernerait pas véritablement le régime post-capitaliste que nous imaginons, du moins si l'on admet que le néolibéralisme est une idéologie au service du capital qui perdra toute vigueur avec l'abolition du capitalisme. L'importance d'une pensée systémique en termes de régime économique est ici décisive : nous ne défendrions pas forcément la même proposition de réforme de manière indépendante dans un régime capitaliste soumis à l'idéologie néolibérale.

Notre démarche consiste toutefois à proposer des institutions alternatives, sans s'arrêter à l'usage stratégique qui pourrait en être fait en contexte capitaliste : dans notre propre doctrine d'institutionnalisme libéral, le régime universel de retraite par point a

toute sa place. Rappelons que ce dernier demeure un système par répartition et non par capitalisation, puisque les pensions versées aux retraités sont financés par une cotisations sur les revenus des travailleurs actuels, et non par des dividendes et intérêts tirés des placements financiers réalisés par un fonds de pension de type capitaliste. La seule différence consiste donc à unifier tous les régimes de retraites dans un système qui clarifie la logique de cotisation-prévoyance en chiffrant les droits acquis par une comptabilité unifiée par point, qui permet en outre leur conservation lorsque le travailleur change d'employeur. Un tel système a le mérite de traiter identiquement les travailleurs de tous les secteurs, mettant fin aux avantages indus et aux jalousies inter-catégorielles qui rongent le corps social français (chacun dénonçant les privilèges de telle ou telle corporation tout en lorgnant dessus), et que l'opacité du système actuel renforce par une logique de soupçon et de préjugés.

Toutefois, si la transparence du régime par point est appréciable, son universalité est potentiellement problématique : traiter de manière uniforme des travailleurs concernés par des conditions de travail hétérogènes n'est-il pas contraire à l'équité ? L'universalisme libéral risque de sombrer dans son travers (la violence de l'abstraction aveugle aux conditions spécifiques de domination) en ignorant que les avantages conquis par les luttes sociales au fil de l'Histoire ne sont pas toujours des privilèges indus extorqués à la société à la faveur d'un rapport de force favorable : ils sont au contraire bien souvent la contrepartie (à peine suffisante voire franchement insuffisante) de la pénibilité propre à chaque métier. Toutefois, c'est justement la fonction du comptes pénibilité que de prendre en considération ces différences spécifiques, puisqu'il permet au salarié d'accumuler des points en fonctions de la pénibilité de son emploi, pour partir plus tôt à la retraite en validant des trimestres de majoration de durée d'assurance vieillesse. Le compte pénibilité lui permet aussi de partir en formation afin d'accéder à des postes moins ou pas exposés à la pénibilité, ou encore de bénéficier d'un temps partiel sans perte de salaire. La définition du degré de pénibilité de chaque poste et du nombre de points auquel il donne droit fait nécessairement l'objet de négociations sociales, qui sont bien sûr susceptibles d'être guidées par des rapports de force corporatistes et arbitraires et de nourrir suspicion et jalousie dans le reste de la société, mais un tel système, où chaque point cotisé ouvre les mêmes droits à tous, demeure plus juste et transparent que le régime actuel entièrement fragmenté. Une solution pourrait aussi être

de calculer le montant des pensions versées en fonction de l'espérance de vie non pas de la population générale, mais d'un groupe social confronté à des conditions de travail homogène, comme le recommande Thomas Piketty (l'inégalité entre ouvriers et cadres étant de ce point de vue dramatique)[1].

Reste le problème des pensions de réversion auquel le conjoint d'un cotisant défunt à droit même s'il n'a pas lui-même cotisé. Le régime par point, individualiste, fonctionne sur un principe libéral, universaliste, indifférent aux choix de vie conjugal des cotisants, qui relèvent de leur responsabilité propre. Il est cependant vrai que la conjugalité demeure un pilier anthropologique fondamental de nos sociétés, et que nombre les choix de carrière posés par de nombreux citoyens procèdent de décisions de couples. Ce problème peut être résolu grâce au concept de droit positif pur : l'État est en effet légitime à instituer s'il le souhaite un droit supplémentaire, surérogatoire par rapport au droit naturel, à toute personne qui souhaite partager ses points avec son conjoint dès lors qu'il est officiellement engagé dans une relation durable devant la Nation et la République *via* un contrat de mariage ou même simplement de PACS. Ainsi, les points cotisés par les conjoints pendant toute la durée du contrat qui les unit (soit jusqu'à leur séparation officielle ou jusqu'à la mort d'un des deux) seraient mis en partage, ouvrant droit au conjoint survivant, en cas de décès du cotisant, à la moitié de la pension correspondante.

Nous prônons donc la mise en place d'un système unifié de retraite par point déplafonné (donc sans organismes de retraites complémentaires), identique pour tous les travailleurs, et donc pleinement équitable et transparent. Ce régime à point unifié peut en outre être étendu au-delà des retraites : nous préconisons la création d'un organisme unique de gestion des différents comptes individuels de tous les travailleurs du pays, quelle que soit leur branche d'activité, leur employeur et même leur statut : salariés, indépendants et fonctionnaires auraient donc le même système d'assurance sociale afin que les droits acquis à la retraite, à la prise en compte de la pénibilité, à la formation ou aux congés payés soient conservés en cas de changement de statut ou d'employeur, ce qui flexibilisera et sécurisera les parcours professionnels. Afin d'unifier entièrement le statut des travailleurs du secteur privé et public, nous allons jusqu'à proposer de supprimer le

[1] Voir aussi Bernard Friot, *Emanciper le travail*, *op. cit.*, p. 131.

statut de la fonction public en le remplaçant par un contrat de travail identique à celui qui prévaut dans le secteur privé (avec le même degré de protection et les mêmes droits).

Ce dernier point mettrait un terme à la garantie de l'emploi à vie des fonctionnaires, car l'État n'a pas plus de raison qu'une entreprise privée de continuer à employer des travailleurs dont il peut, au bout d'un certain temps, ne plus avoir besoin. Cette proposition, qui symétrise la situation des fonctionnaires et des salariés du privé, doit diminuer le sentiment d'injustice inter-catégorielle (et son instrumentalisation politique) en traitant tout le monde de manière identique, mais elle suppose que l'État garantisse le plein-emploi par ses politiques de régulation (en conformité d'ailleurs avec à la Constitution, qui reconnait le « droit au travail »), sans quoi elle sera un facteur de précarisation. Là encore, ce type de réforme serait tout à fait malvenu en régime capitaliste néolibéral : l'abolition du fonctionnariat ne peut être pensé qu'en contrepoint de l'abolition de l'actionnariat, qui seule rend le salariat acceptable à nos yeux. Rawls estime pour sa part que la garantie d'un minimum social (en termes de biens premiers) par des transferts sociaux est plus efficace qu'un salaire minimum pour répondre aux besoins fondamentaux des citoyens les plus démunis (TJ, p. 317), et pense qu'avec un tel système, « les pires aspects de ce qu'on a appelé l'esclavage du salariat disparaissent certainement » (p. 321), mais cela ne nous semble toutefois pas suffisant. Il nous parait nécessaire, pour garantir une véritable autonomie des travailleurs face au marché de l'emploi (dont l'existence est inévitable dès lors que l'on rejette l'utopie néo-communiste de Bernard Friot), d'aller plus loin en démocratisant la gouvernance des entreprises par l'abolition de l'actionnariat (ainsi que la gouvernance des services publics), et en assurant à chacun un droit au logement effectif *via* les dotations initiales financées par le partage égal des héritages mutualisés (afin de limiter au maximum la dépendance des travailleurs à leur emploi). Nous détaillerons ces mesures dans les chapitres suivants, cette section se concentrant sur le système d'État-Providence.

D. Une nouvelle architecture institutionnelle clarifiée

Pour achever notre projet de réforme, revenons à l'idée rawlsienne d'associer chaque principe de justice à une institution spécialisée, afin de garantir la lisibilité du système aux yeux des citoyens – et des parlementaires qui votent en leur nom le budget de l'État et de la Sécurité sociale. Remarquons que cette dernière ne respecte pas du tout

cette exigence, puisqu'elle mêle des financements par cotisation et par impôt, des prestations contributives et non contributives, universelles et ciblées… Ainsi, la gratuité des soins médicaux, qui doit être garantie à tous et non aux seuls cotisants, est pris en charge par la Sécurité sociale, contrairement à l'éducation publique ou au réseau routier public, services publics ouverts à tous, financés par l'impôt et gérés par l'État. Inversement, les pensions de retraites, réservés aux cotisants, sont gérées par les caisses de la Sécurité sociale, mais pas l'allocation chômage d'aide au retour à l'emploi… On pourrait objecter que la retraite concerne (à terme) tous les travailleurs, alors que les allocations chômage constituent une prestation ciblée sur des situations spécifiques de sortie temporaire et involontaire de l'emploi. Mais la branche famille de la Sécurité sociale ne prend-elle pas elle aussi en charge des prestations ciblées sur des profils spécifiques, comme les allocations familiales (versées en fonction des ressources du ménage, du nombre d'enfants à charge et de leur âge), l'allocation adulte handicapé (sous condition d'incapacité, d'âge et de ressources) ou le RSA (pour les plus démunis en recherche d'emploi) ? La confusion règne sur les principes qui régissent cette architecture institutionnelle complexe héritée de l'Histoire et des luttes sociales.

Pour la clarifier, il convient selon nous de distinguer les prestations contributives et non contributives d'une part, et ciblées ou non-ciblées d'autre part, ce qui se traduirait par quatre dispositifs institutionnels distincts :

	Prestations contributives Financement par cotisation Réservé aux cotisants Géré par la Caisse des Travailleurs		**Prestations non-contributives** Financement par impôt Accessible sans contribution Géré par l'État	
Prestations non-ciblées non liées aux risques	**Comptes Epargne Individuels**		**Service public**	
	Principe	Exemples	Principe	Exemples
	Proportionnalité	Retraite Pénibilité Formation Épargne-temps	Universalité	Education nationale, Réseau routier
Prestations ciblées pour les personnes confrontées à un risque particulier	**Assurance Sociale**		**Assistance publique**	
	Principe	Exemples	Principe	Exemples
	Mutualisation du risque	Congé maladie Indemnités chômage	Solidarité	Soins médicaux Handicap et dépendance Allocations familiales

Commençons par les prestations contributives : elles seraient financées par des cotisations obligatoires prélevées sur les revenus du travail de tous les travailleurs (indépendants et salariés du secteur privé et public), et gérées de manière unifiée par une Caisse des travailleurs autonome de l'État. Il nous semble que la gouvernance de cette caisse ne doit inclure que les représentants des travailleurs eux-mêmes, puisqu'ils seraient les seuls à la financer et à en bénéficier : le patronat n'est donc pas concerné, pour autant que cette catégorie fasse encore sens après l'abolition de l'actionnariat. Nous recommandons également de supprimer cette fiction comptable qu'est la distinction d'une part salariale et patronale dans les cotisations sociales (c'est ici un point d'accord avec

Bernard Friot dans la critique de la feuille de paie[1]). Fusionner ces deux postes comptables en une seule cotisation renforcera la transparence du système pour tous les acteurs : seules doivent figurer le salaire brut (désormais équivalent au coût total pour l'employeur), le montant global des cotisations sociales, et le salaire net. Il convient de distinguer clairement deux logiques parmi les prestations contributives versées par la Caisse des travailleurs, selon qu'elles sont ciblées ou non.

- Les prestations contributives non-ciblées relèvent d'un *différé de salaire ou de droits épargnés* puis reversés en proportion strict de ce qui a été cotisé : leur gestion doit passer par le dispositif des Comptes Epargne Individuels (retraite, formation, temps, pénibilité).
- Les prestations contributives ciblées relèvent d'une *couverture contre le risque* de sortie involontaire de l'emploi, réservée aux cotisants mais nécessairement indépendante de la durée de cotisation préalable (donc d'une logique de points accumulés[2]) : leur gestion doit passer par un dispositif d'Assurance sociale obligatoire (contre la perte de revenu dû au chômage[3] ou à un arrêt maladie).

Ainsi, les Comptes Epargne Individuels donnent droit à chacun au différé de ses propres cotisations dans une logique de proportionnalité fondée sur le nombre de points accumulés, là où l'Assurance sociale offre aux cotisants frappés par un risque aléatoire une couverture ciblée indépendante du volume de leurs cotisations préalable. Toutes ces prestations contributives sont gérées par la même Caisse des travailleurs[4]

---

[1] Bernard Friot, *Emanciper le travail*, *op. cit*., p. 124.

[2] Sauf à mettre en place, en plus de l'assurance chômage universelle, un compte chômage individuel ouvrant droit à des indemnités en cas de départ volontaire du travailleur, afin de renforcer l'indépendance du salarié par rapport à son employeur, donc renforcer la flexibilité du marché de l'emploi pour rééquilibrer le rapport de force en faveur des travailleurs. Authentiquement libérales, les indemnités de chômage volontaire ont été introduites en France par le Président Macron, mais ont sans doute peu d'impact dans un contexte néolibéral de chômage de masse, sauf pour les catégories les plus qualifiées prête à abandonner un poste dans la certitude de pouvoir en retrouver un « en traversant la rue ».

[3] Le chômage partagé serait un dispositif complémentaire intéressant pour le maintien dans l'emploi : une entreprise confrontée à des difficultés passagères pourrait par exemple réduire le temps de travail et la rémunération de ses salariés de 10 % (plutôt que de licencier un salarié sur dix), l'Assurance sociale prenant en charge la perte de revenu (pour un coût équivalent : 10 % d'indemnisation versé à chacun des dix salariés en chômage partiel, au lieu de 100 % d'indemnisation versés à un seul chômeur à temps plein).

[4] Dont la dénomination peut bien sûr faire l'objet d'un effort de communication plus poussé : on pourrait par exemple la nommer Écureuil Astral (Épatante Caisse Unique de Répartition de l'Épargne Uniformisée et Individualisée du Labeur et d'Assurance Sociale des Travailleurs contre le Risque d'Absence de Labeur).

Venons-en à présent aux prestations non-contributives. Qu'elles passent par le versement d'allocations (handicap, famille…), le remboursement de frais pris en charge (médicament, aide à domicile…) ou encore l'accès gratuit à des services publics (hôpital, école…), ces prestations seraient toutes financées par l'impôt et gérées par l'État, alors que tel n'est pas aujourd'hui le cas des soins médicaux par exemple. Là encore, il faut distinguer au sein des prestations non contributives celles qui sont universelles et celles qui sont ciblées sur des besoins spécifiques : les premières relèvent du service public (éducation, réseau routier), les secondes d'une logique d'assistance publique (santé, handicap, dépendance, charge de famille…). Seules ces dernières relèvent de la solidarité redistributive au sens strict. Notons que la liste des prestations incluses dans chaque catégorie pourrait bien sûr être allongée, moyennant une hausse des impôts – même si la priorité est la reconstruction des services publics déjà existant mais ravagés par les politiques néolibérales comme nous l'avons montré au Chapitre 3 de la partie évaluative de notre travail.

On pourrait ainsi imaginer d'étendre l'assistance publique au remboursement des produits d'hygiène féminin, au même titre que les médicaments, car cette prestation non contributive ciblée répondrait à un besoin de première nécessité pour la population concernée. On pourrait également étendre le domaine des services publique, c'est-à-dire de la gratuité d'accès universelle, en matière de transport en commun (déjà largement subventionnés), d'eau et d'énergie (au moins dans une certaine limite de consommation) voire de l'alimentation, parce que de telles prestations non contributives à vocation universelle répondraient également à un besoin fondamental.

Nous ne mentionnons pas ici la gratuité du logement, car nous traiterons cette question plus loin comme relevant des dotations initiales permettant la répartition équitable d'un stock de patrimoine selon les principes de la justice attributive, et non de redistribution d'un flux de production par des prélèvements obligatoires sur le revenu des agents selon les principes de la justice distributive. Intéressons-nous donc plutôt ici à une proposition de Bernard Friot sur l'alimentation. Nous avons suffisamment indiqué nos réserves quant au modèle néo-communiste de l'auteur, mais ce dernier formule également de stimulantes propositions intermédiaires, destinées à faire progresser la part socialisée de la production grâce à une hausse du taux de prélèvement obligatoire. Inspiré par le modèle de la médecine libérale conventionnée et remboursée par la Sécurité sociale,

Bernard Friot propose ainsi la distribution à l'ensemble de la population de coupons alimentaires utilisables uniquement pour acheter des produits locaux issus de l'agriculture biologique dans des petits commerces indépendants conventionnés (mais soumis à la concurrence marchande, comme les médecins libéraux) : en plus de garantir l'accès à une nourriture saine et de solvabiliser une demande pour l'agriculture biologique, cela aurait le mérite de créer des milliers d'emplois et de revitaliser le commerce de proximité contre la grande distribution. Toutefois, la distribution de coupons de 100 € à 65 millions de Français tous les mois coûterait environ 80 milliards d'euros par an (soit près d'un quart du budget de l'État en 2019 ou 15 % du budget de la Sécurité sociale cette année-là). Cela représente donc un choix budgétaire conséquent.

Profitons-en pour signaler que Rawls privilégie l'impôt sur la consommation plutôt que sur le revenu « car il impose une charge en fonction de la quantité de biens qu'une personne a prélevé sur le stock commun, et non en fonction de sa contribution (en supposant, bien sûr, que le revenu correspond à une rétribution équitable du travail) » (TJ, p 319). Cet argument nous parait antilibéral : les individus ne devraient-ils pas être égaux face à l'impôt indépendamment de leurs arbitrages personnels entre épargne et consommation ? En outre, comme le savent ceux qui dénoncent la TVA comme l'impôt le plus injuste car le moins redistributif, la taxation uniforme de la consommation plutôt que de l'épargne favorise les plus riches (qui ont les moyens d'épargner) au détriment des moins favorisés, ce qui est contraire au principe de différence. La théorie rawlsienne est étonnamment indifférente à cette question comme l'auteur le souligne lui-même : « il n'est fait nulle mention du critère traditionnel d'imposition selon lequel les taxes devraient être calculées en fonction des avantages reçus ou de la capacité de payer » (TJ, p. 320).

D'ailleurs, sans exclure tout à fait la progressivité fiscale, Rawls préfère l'impôt proportionnel (p. 319). Il est vrai que la proportionnalité renforce chez les contribuables le sentiment souvent infondé qu'ils sont traités équitablement car identiquement. Le fait de soumettre l'intégralité des citoyens à l'impôt sur le revenu pour les poser comme contribuables, et donc comme citoyens à part entière, pourrait se justifier de la même manière. Mais la proportionnalité stricte de l'impôt suppose que le niveau des inégalités primaires (avant redistribution) soit très modéré pour que la société respecte le principe de différence. De plus, le sentiment de justice fiscale pourrait au contraire venir d'une

plus forte progressivité de l'impôt (la révolte fiscale des Gilets Jaunes demandait le rétablissement de l'ISF à la place de l'écotaxe) et d'un meilleur effort de pédagogie sur son sens envers les plus gros contributeurs. On peut également envisager un affinage et une clarification des tranches d'imposition, par exemple en faisant augmenter le taux de prélèvement de dix points de pourcentage à chaque fois qu'un seuil de 1 000 € mensuel supplémentaire serait franchi.

Quoi qu'il en soit, nous sommes favorables à l'impôt sur le revenu, plus transparent et plus juste que la TVA (dont ceux qui se plaignent que la moitié des ménages français ne payent pas d'impôt oublient que tous s'en acquittent en consommant…). Le niveau d'imposition, et plus largement de redistribution à viser est en partie dicté par les besoins fondamentaux à financer en termes de biens premiers, mais leur définition sera toujours ultimement affaire de choix politiques. Marc Fleurbaey a mené des travaux intéressants sur la fiscalité des revenus, en concluant qu'il existe une irréductible pluralité d'arbitrages possibles entre le principe de responsabilité individuelle et le principe de compensation des aléas, dont la compatibilité n'est jamais parfaite. Nous ne pousserons pas plus avant ces interrogations, qui relèvent des politiques publiques plutôt que des réformes institutionnelles, et sont donc à la marge de la question du meilleur régime économique. Venons-en pour achever cette annexe à une dernière proposition extra-institutionnelle : la limitation des patrimoines, manière simple et efficace de régler définitivement le problème de la dynamique inégalitaire.

III. Verrouiller les inégalités : abolir le droit à la fortune

La deuxième partie du chapitre 1 fondait notre légitimité, d'un point de vue libéral, à réformer les institutions économiques fondamentales qui structurent chacun des grands domaines du champ économique, mais comment être sûr que nos différentes réformes auront pour résultat un niveau d'inégalités compatibles avec le principe de différence ? Rien ne nous permet de l'affirmer, même si nous nous sommes concentrés sur les principaux facteurs explicatifs de la dynamique inégalitaire actuelle. Tous les dispositifs d'État-Providence que nous avons mentionnés contribueraient bien sûr eux aussi à réduire fortement les inégalités par de puissants effets redistributifs, mais rien ne nous assure que les inégalités ne demeureront pas *in fine* trop élevées.

La garantie qui nous fait défaut pourrait résider dans la justice correctrice, c'est-à-dire par une fiscalité spécifiquement destinée à réduire les inégalités et qui s'ajouterait au financement des services publics ou de l'assistance publique. C'est la solution que propose Rawls en imaginant un Département de la répartition qui « impose une série de taxes sur l'héritage et les donations et impose des restrictions aux legs. Le but de ces mesures n'est pas d'augmenter les revenus fiscaux (de procurer des ressources au gouvernement), mais de corriger la répartition de la fortune et d'éviter les concentrations de pouvoir qui pourraient fausser la juste valeur de la liberté politique et la juste égalité des chances » (TJ, p. 318). Ainsi l'auteur se contente-t-il, contrairement à nous, d'un impôt progressif sur les héritages plutôt qu'une abolition, car « l'inégalité face à l'héritage de la fortune n'est pas plus intrinsèquement injuste que l'inégalité face à l'héritage de l'intelligence [quoique] probablement plus facilement soumise au contrôle social », l'important étant qu'elle respecte le principe de différence. Dans quelle limite cette inégalité est-elle tolérable ? Là encore Rawls est muet : « Naturellement, déterminer cette limite est une affaire de jugement politique que guident la théorie, le bon sens et la simple intuition […] La théorie de la justice n'a d'ailleurs rien de particulier à dire sur ce point. Son but est de formuler les principes qui doivent régir les institutions de base. » Mais l'héritage nous apparait justement comme une institution de base, qui relève entièrement de la responsabilité politique (bien plus que l'héritage des talents) car elle procède du droit positif pur – on reviendra dans un prochain chapitre.

Quoi qu'il en soit, nous avons déjà exprimé au début du Chapitre 1 nos réserves sur la solution fiscale au problème de la justice sociale, même quand il s'agit d'une réforme aussi radicale que l'impôt sur le capital de Thomas Piketty. Faut-il dès lors renoncer à tout verrou global sur les inégalités, et se fier entièrement aux réformes spécifiques de chaque institution sous-jacente, en espérant que la répartition globale des revenus et des patrimoines qui en résultera sera juste, d'une part, et ne subira pas de déformation injuste au cours du temps, d'autre part ? Tel n'est heureusement pas le cas, car il existe une autre solution, plus originale, plus radicale et plus simple à la fois que l'impôt sur le capital : l'instauration d'une limite supérieure de patrimoine[1] – soit l'abolition du « droit à la fortune ».

[1] Définie sur la base de la nationalité, et non du pays de résidence, pour ne pas provoquer la fuite des capitaux. Les Etats-Unis utilisent déjà une méthode simple pour échapper à la concurrence fiscale des pays moins-disant : si les impôts sont plus bas dans leur pays de résidence, les citoyens expatriés payent la

A. Limiter les patrimoines

Cette idée, promue par l'économiste Philippe Richard[1], a le mérite de toucher au cœur du problème : casser définitivement la dynamique inégalitaire en plafonnant les écarts de patrimoines, et en empêchant l'accumulation d'une fortune à partir d'un certain seuil au-delà duquel la richesse excède les capacités d'usage réelles (nécessairement finies) d'une personne physique, et se mue en une forme de pouvoir – pouvoir d'achat sans limite, donc pouvoir de priver autrui de l'accès à tous les biens que l'on souhaite s'approprier, pouvoir de direction des entreprises, *via* l'actionnariat, pourvoir d'imposer ses vues au débiteur privé ou public sous la menace de l'expropriation, *via* le rapport d'endettement, pouvoir d'influencer les décisions politiques *via* le financement des campagnes, le contrôle des médias et des instituts de sondages, le lobbying, la corruption, etc. L'abolition du droit à la fortune abolit ce pouvoir du capital. La limitation des patrimoines ne signifie pas la disparition du capital comme rapport social : il sera toujours possible d'épargner de l'argent et de le placer à la banque, dans un produit financier, dans une entreprise, un bien immobilier à mettre en location, etc., de manière à retirer un profit compensant la renonciation à la consommation immédiate, la prise de risque et l'inflation. Toutefois, atteignant une limite maximale, le capital individuel n'est plus subordonné à une logique d'accumulation indéfinie, d'une part, et il n'est plus en mesure de s'assurer la capture de l'ensemble des institutions économiques pour les soumettre à la loi d'un profit sans limite. Dès lors, sans abolir le capital, on sort déjà du capitalisme, c'est-à-dire d'un régime économique où le capital règne en maître sur toutes les institutions.

A partir de quel seuil la richesse se transforme-t-elle en pouvoir ? Les estimations en la matière sont nécessairement incertaines, sans fondement véritablement objectif, et il devrait appartenir aux parlementaires de fixer la limite en s'appuyant sur divers éléments[2]. En France, le plafond de patrimoine nous semble devoir être fixé entre un et cinq millions d'euros par personne. N'est-ce pas trop restrictif ? Pour en juger, il faut ramener cette somme au pouvoir d'achat concret qu'elle représente. Certes, cinq millions représentent moins d'un vingt-millième (0,005 %) de la fortune actuelle de Bernard

différence au fisc américain. Cette méthode devrait être généralisée à tous les pays, et appliquée également à la limite de patrimoine.

[1] Philippe Richard, *Abolir le droit à la fortune*, Bruxelles, Couleur livres, 2017.

[2] Philippe Richard propose pour sa part de définir la fortune relativement à la taille de la population de la communauté nationale et du patrimoine total, en retenant le seuil au-delà duquel l'on fait partie des 1 % les plus riches : deux millions d'euros dans le cas de la France en 2017.

Arnaud, mais une telle somme suffit toute de même à posséder un appartement d'environ cent mètres carrés à Paris, un autre de même surface à Courchevel et un troisième à Saint-Tropez, ainsi qu'une voiture de luxe et un petit yacht, par exemple. On serait d'ailleurs en droit d'estimer que des véhicules de luxe et trois-cents mètres carrés de propriété dans les communes les plus prisées de France constituent un luxe excessif pour une personne seule, tant du point de vue de la pression environnementale qu'un tel niveau de vie suppose, que du point de vue de la pression sociale que cela produit : en situation de rareté (par exemple en termes de surface habitable en plein cœur de Paris), chaque appropriation réalisée par une personne située au sommet de la hiérarchie économique exclut par définition les autres membres de la société d'un droit d'accès à ces richesses (chaque dizaine de mètres carrés privatisés par le millionnaire en question empêche un étudiant ou un travailleur précaire d'habiter la capitale fut-ce dans une simple chambre de bonne).

C'est d'ailleurs ce qu'illustre le cas spectaculaire du village médiéval de Lacoste (Vaucluse), où le milliardaire Pierre Cardin a racheté à lui seul quarante-neuf maisons (il dit les collectionner « comme des timbres »), menaçant la survie démographique et commerciale de la commune de quatre-cent habitants[1]. Cet exemple caricatural est éclairant : Pierre Cardin n'est pas un héritier, mais un immigré italien fils d'agriculteurs ruinés ; il a connu la pauvreté avant de se constituer une fortune par son talent dans le domaine de la haute couture, puis un empire financier par la vente de licences (ayant transformé son nom en marque, présente sous forme de franchises dans une centaine de pays), sans que l'on puisse l'accuser d'avoir volé son argent. C'est là la preuve que la question n'est pas seulement celle des mécanismes d'enrichissement que celle de son ampleur : au-delà d'un certain seuil, la richesse devient illégitime quelle que soit son origine, car, ne correspondant plus au moyen de satisfaire un désir d'usage personnel, elle devient un simple moyen de priver les autres de l'accès aux biens et d'exercer sur eux un pouvoir hétéronome. L'abolition du droit à la fortune et l'instauration d'une limite supérieure de patrimoine permettrait donc d'abolir le pouvoir du capital, mais aussi (par exemple[2]) de restituer l'accès à la propriété privée pour des millions de dépossédés : la fortune de Bernard Arnaud suffirait à elle seule à fournir à un million de personnes un

[1] Voir le documentaire de Thomas Bornot et Cyril Montana, *Cyril contre Goliath*, Logique Nouvelle, 2019.
[2] L'usage à réaliser des fortunes récupérées par les pouvoirs publics pourra faire l'objet de décisions démocratiques. Philippe Richard envisage par exemple une gestion des fonds non par le budget de l'Etat, mais par des agences publiques indépendantes régie par une gouvernance inclusive.

logement à 100 000 €, soit (dans l'état actuel des prix) dix mètres carrés dans Paris, vingt à Bordeaux, soixante à Troyes ou cent dans certaines communes rurales.

B. Monnaie, rivalité économique et violence sociale

En bornant l'espérance d'enrichissement de tous les acteurs, cette mesure abaisserait en outre le niveau de violence de la compétition économique au sommet de la société, supprimant du même coup les effets pervers qu'un tel horizon de rivalité sans limites fait peser sur l'ensemble du corps social. Développons ce dernier point, qui nous semble décisif. Comme le souligne Alexis de Tocqueville, les révolutionnaires ont aboli la logique traditionnelle du rang, mais lui ont substitué celle de la concurrence universelle : « Ils ont détruit les privilèges gênants de quelques-uns de leurs semblables ; ils rencontrent la concurrence de tous. »[1] Une interprétation girardienne de cette nouvelle situation nous semble ici éclairante. Les sociétés d'ordre d'Ancien Régime canalisaient la violence du désir mimétique par un régime de médiation externe, c'est-à-dire selon des normes sociales perçues comme transcendantes par les acteurs, et qui déterminent les destins individuels sans être remises en cause : ces normes venaient dès lors borner ce que Durkheim appelle « l'infini du désir » en fixant pour chacun sa place définitive dans la société. A l'inverse, les sociétés démocratiques modernes se caractérisent par l'abandon de la figure du roi, de toute la hiérarchie nobiliaire et de la tripartition fonctionnelle de la société en ordres distincts : la fixation des positions sociales n'est plus prédéterminée par la naissance, mais est désormais ouverte aux luttes sociales, se déterminant en régime de médiation interne, c'est-à-dire par un jeu de hiérarchisation instable où chacun doit conquérir dans le regard d'autrui un rang social qui ne lui est pas acquis par naissance, et dont la validation risque toujours d'être remise en cause, ce qui est facteur d'incertitude et de rivalité exacerbée[2].

---

[1] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Pagnerre, 1848, tome 3, p. 277.

[2] Avec parfois les conséquences les plus dramatiques pour les perdant de cette compétition qui s'étaient trop investis affectivement dans ce jeu social donnant sens à leur vie : la crise de 2008 a par exemple poussé plusieurs milliardaires ruinés au suicide, comme l'avait fait la crise de 1929 (cf. « Face à la crise boursière, les suicides se multiplient », *La Tribune*, 7 janvier 2009 https://www.latribune.fr/actualites/economie/international/20090107trib000328622/face-a-la-crise-boursiere-les-suicides-se-multiplient.html, consulté le 11/09/2020). On pourrait aussi citer la situation d'anomie (au sens durkheimien : l'absence de normes venant borner l'infini du désir) dans laquelle plongent certains gagnants de loteries : ce n'est alors pas la ruine, mais la fortune, qui est en cause (voir par exemple « Euromillions ou loto : ils ont gagné le gros lot mais ont tout dilapidé... Histoires de ces chanceux devenus "losers" », *Atlantico*, 26 juin 2013, https://www.atlantico.fr/decryptage/764120/euromillions-ou-loto--ils-

Cette quête passe par l'accumulation, dans tel ou tel champ social dans lequel l'individu choisit de se positionner, de ce que Bourdieu nomme le capital symbolique propre à ce champ (diplôme académique, poste de pouvoir, fortune, notoriété médiatique, reconnaissance artistique, etc.). Le champ économique n'est qu'un champ parmi d'autres, mais il semble largement au cœur de la société actuelle tant les autres champs dépendent de lui pour fonctionner : le champ de la santé, celui de l'éducation, de l'art, du sport, des médias, etc., ne peuvent fonctionner sans accès à des financements, et subissent toujours davantage la loi de l'argent. De plus, la forme de valeur qui a cours dans le champ économique – la richesse sociale évaluée selon une norme monétaire – a la particularité d'être sans limite *a priori* : la richesse peut être accumulée sans fin, ce qui exacerbe la violence du désir acquisitif, le véritable moteur social de la dynamique d'inégalisation exponentielle que porte en lui le capitalisme. Les logiques de distinctions poussent les individus à déployer une consommation ostentatoire[1], une compétition somptuaire sans limite[2], mais cet étalage de richesse n'est que la face visible du problème, masquant un autre enjeu, que nous avons pointé : le pouvoir que la fortune confère aux capitalistes sur les structures productives, les médias et les institutions politiques.

Le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés démocratiques marque sans conteste un progrès de la liberté sur le plan formel, mais la liberté réelle est hypothéquée par la domination du capital, et le niveau de violence sociale est potentiellement plus élevé dans une société qui substitue à la distribution traditionnelle des places le déchaînement de la concurrence entre tous des égaux-rivaux. Deux problèmes se posent alors : en bas de la hiérarchie sociale, il convient de s'assurer que la liberté moderne n'est pas purement formelle[3] (on y reviendra dans le chapitre sur l'héritage), et au sommet, que la course à la domination a une fin, que la violence de la rivalité mimétique connait une

---

ont-gagne-le-gros-lot-mais-ont-tout-dilapide--histoires-de-ces-chanceux-devenus-losers-, consulté le 11/09/2020).

[1] Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970 (1899).

[2] Dans son discours à l'Assemblée nationale (prononcé en hémicycle à la séance du lundi 24 juillet 2017 à 16h00, pour appuyer la motion de rejet préalable du projet de loi sur le rétablissement la confiance dans l'action publique), le député LFI Bastien Lachaud prend l'exemple de la « guerre des yachts » : « Elle débute en 1997 avec le milliardaire Leslie Wexner et son yacht de 96 mètres qui était plus long de 33 mètres que son plus proche rival. Depuis, une compétition se déroule sur l'eau. Pour y tenir son rang, il faut être prêt à dépenser jusqu'à 330 millions de dollars et rivaliser d'imagination pour l'équipement intérieur. A ce jeu, le milliardaire Paul Allen est assez doué. Son yacht de 126 mètres de long est équipé d'un terrain de basquet, d'un héliport, d'une salle de cinéma et d'un sous-marin en fond de cale. »

[3] Or le régime actuel (démocratique mais capitaliste) se résume bien par la formule de Michel Clouscard : faute de moyens, pour la plupart des citoyens, « tout est permis mais rien n'est possible ».

limite. Ces deux problèmes sont en réalité très liés, comme on l'a déjà dit : les milliardaires ne peuvent atteindre un niveau d'accumulation des richesses tel que celui qui prévaut aujourd'hui qu'en détournant tout l'appareil productif et démocratique de sa finalité légitime. Pour le résumer grossièrement, la sphère financière pompe l'argent de l'économie réelle, qui manque dès lors dans les usines, les hôpitaux, les retraites, etc., ce qui avive les tensions dans toute la société. La rivalité mimétique peut bien sûr prendre la forme d'une lutte des classes de plus en plus violente, mais aussi adopter une logique de bouc émissaire, dont font souvent les frais les populations pauvres d'origine immigrée dont les « petits blancs » déclassés tiennent à se distinguer (au sens bourdieusien du terme) et sur lesquels ils se vengent de leurs souffrances sociales en votant pour l'extrême-droite – d'après Emmanuel Todd, c'est même toute la structure sociale française qui dysfonctionnait ainsi jusqu'à il y a peu, chaque classe cherchant à dominer celle du dessous, plutôt qu'à s'affranchir de la domination de l'oligarchie[1]. Borner la compétition économique en abolissant le droit à la fortune par la fixation d'un seuil maximal de patrimoine permettrait donc sans doute, en détendant la pression concurrentielle, de diminuer le niveau de violence sociale tout au long de l'échelle des revenus.

C. Limitation des richesses et libéralisme

Une telle mesure est-elle bien conforme avec notre doctrine libérale ? Il peut sembler que non, en tant qu'elle contrevient à la liberté individuelle, mais seule une conception libertarienne (et non pas libérale) de la liberté n'accepterait aucune limite. Remarquons en outre que la limite proposée est très large, permettant des écarts de richesses très substantiels et suffisant pour inciter les agents à participer à la saine émulation qui caractérise l'économie de marché (et que le capitalisme dévoie en violente compétition sans limite) : chacun est ainsi incité à déployer son travail, son énergie et son talent au service de la production de richesses qui profitent potentiellement à tous

[1] Les cadres et professions intellectuelles supérieures (CPIS) seraient elles aussi dans des logiques de distinction à force d'être paupérisées, ne votant plus pour un projet véritable mais uniquement contre le populisme pour se démarquer des milieux populaires qu'ils méprisent et persécutent de fait par des politiques antisociales. Même « l'aristocratie stato-financière » (le noyau des 1% les plus riches) ferait de même envers les CPIS (par exemple en s'attaquant à la retraite des professeurs) par frustration d'avoir moins de pouvoir que les « élites » d'autres pays auxquels ils se comparent à l'heure de la mondialisation. Emmanuel Todd, *La lutte des classes en France au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2020.

(conformément au principe de différence rawlsien) jusqu'à atteindre le seuil maximal de patrimoine au-delà duquel il est raisonnable de considérer que l'accumulation devient une captation, une concentration indue des richesses, qui en prive les autres citoyens, de sorte qu'elle nuit plutôt qu'elle ne bénéficie à tous. Du reste, la part des revenus du capital est comme nous l'avons vu au chapitre précédent majoritaire dans les revenus des plus fortunés : ce n'est donc pas leur propre contribution à la production de richesse sociale qui se voit récompensée, mais au contraire leur emprise sur les institutions collectives qui produisent les richesses que les plus fortunés ne font que détourner.

Remarquons enfin que le plafonnement des patrimoines a ceci de profondément libéral qu'une telle mesure ne consiste pas tant en l'intervention *ex post* de la puissance publique pour réallouer des richesses que le libre jeu des libertés individuelles aurait mal réparties, qu'en la définition *ex ante* d'un cadre au sein duquel ce libre jeu est susceptible de se déployer. Ainsi, ce dispositif ne constitue pas à proprement parler un *impôt* sur la fortune, même s'il peut être assimilé à une taxe à 100 % au-dessus d'un certain seuil, et à 0 % en dessous, car le sens de la mesure est tout autre – comme le sera la perception qu'en auront probablement les citoyens. Développons ce point.

La propriété étant une structure sociale très puissamment ancrée dans les esprits (du moins dans les sociétés contemporaines), elle tend à être immédiatement naturalisée dès lors qu'elle est reconnue : dès qu'une personne se retrouve propriétaire d'un bien ou d'une somme d'argent, quel qu'en soit le mode d'acquisition (revenu, loterie, héritage, donation, etc.), elle tend à ne plus questionner la légitimité d'une telle emprise. Il en découle que même les citoyens d'un État démocratique votant librement l'impôt perçoivent souvent comme injuste le fait qu'« on » leur prélève une part importante de ce qu'ils ont gagné, de ce qui est à eux – surtout par un impôt dont la vocation expresse est d'être confiscatoire. De là vient la capacité des plus fortunés à persuader l'opinion que tout impôt sur la fortune est illégitime, quand bien même il s'agit d'un faible correctif opposé à la dérive continue des inégalités que chacun condamne par ailleurs...

L'ambiguïté est du reste présente dans l'idée même d'impôt sur la fortune, qui prélève une partie conséquente du patrimoine ou du revenu des plus fortunés tout en maintenant la légitimité de leur propriété sur *le reste*, l'impôt étant défini par un taux sur une assiette dont l'existence même n'est pas remise en cause. Un seuil maximal de richesse ne se heurte pas au même écueil : loin de retirer aux uns une partie de ce qui est

pourtant par ailleurs reconnu comme leur propriété légitime, il définit un cadre, une règle du jeu égale pour tous, une limite à la propriété au-delà de laquelle elle n'est plus légitime du tout, ce qui est donc paradoxalement plus facile à admettre. Il ne s'agit pas de remettre en cause la propriété privée, mais simplement de la limiter : la propriété est sacrée, mais entre certaines bornes. Cela n'exclut bien sûr pas à nos yeux les prélèvements obligatoires nécessaires à la reproduction des conditions collectives d'existence, mais l'impôt n'aura plus de visée correctrice : cessant de « spolier » les plus fortunés au bénéfice des plus défavorisés, il ne financera plus que des services publics au bénéfice de tous et une assistance publique ciblée sur des besoins spécifiques, la limite de patrimoine contenant par ailleurs la propriété, donc les inégalités, dans des bornes légitimes.

Sanctuariser la propriété, tout en la limitant : c'est justement ce que proposait Rousseau dans son *Projet de Constitution pour la Corse*[1] (document qui nous semble devoir être pris au sérieux, un projet d'ordre constitutionnel constituant un véritable exercice de philosophie politique appliquée très semblable à ce que nous tentons de faire dans notre recherche) : « Aucune loi ne peut dépouiller aucun particulier d'aucune portion de son bien. La loi peut seulement l'empêcher d'en acquérir davantage ». La philosophe prône lui aussi une forme de limitation du droit à la fortune : « Nul ne pourra posséder plus de… de terres. Celui qui en aura cette quantité pourra par échanges acquérir des quantités pareilles, mais non plus grandes même de terres moins bonnes et tous dons, tous legs qui lui pourraient être faits en terres seront nuls. » Comme Rousseau, nous insistons sur la distinction entre limitation de la propriété et spoliation légale : la communauté politique nous semble légitime à définir un seuil maximal de richesse, mais pas à déposséder un individu au sein de ce cadre, dérive républicaniste qui nierait la liberté individuelle[2]. Rousseau est, on le sait, très critique envers la propriété privée, cause à ses yeux de toutes les injustices sociales, mais une lecture attentive de son propos montre qu'il incrimine surtout *l'illimitation* de la propriété et la spoliation d'autrui qui en est le corolaire :

[1] Jean-Jacques Rousseau, « Projet de constitution pour la Corse », in *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, La Pléiade, 1964.

[2] Dérive qui marque cependant par ailleurs le projet de Rousseau : la constitution qu'imagine le philosophe est très holiste (insistant par exemple sur les fêtes nationales) et destinée à une communauté entièrement autarcique (un seul étranger pouvant être admis tous les cinquante ans dans l'île). On décèle également une formidable méfiance envers le commerce (contre lequel il valorise l'agriculture), là où non n'incriminons pas l'économie de marché mais seulement son détournement par le capitalisme.

« Le premier qui, ayant enclos du terrain, s'avisa de dire : "Ceci est à moi" et trouva des gens assez simples pour le croire fut le vrai fondateur de la société civile. […] Vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne. […] Quand les héritages se furent accrus en nombre et en étendue au point de couvrir le sol entier et de se toucher tous, les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres. De là commencèrent à naître la domination et la servitude. »[1]

Le problème apparait donc moins avec la propriété elle-même qu'avec son accumulation privative – laquelle passe essentiellement, selon l'auteur, par l'héritage, ce qui s'explique bien sûr par le fait qu'il écrit à une époque précapitaliste : les institutions proprement capitalistes comme les entreprises se sont depuis ajoutées, comme facteurs d'inégalisation, à l'héritage, même si celui-ci demeure aujourd'hui encore un facteur essentiel, comme on l'a vu. Plus fondamentalement, c'est bien sûr l'institution monétaire elle-même qui favorise l'accumulation sans limite des richesses sociales, parce qu'elle confère une forme entièrement abstraite à la propriété, dès lors affranchie des limites physiques propres aux biens d'usages[2]. Ainsi déliée de tout usage concret, l'argent ne participe même plus à l'augmentation du bonheur, selon une étude empirique menée sur 450 000 Américains interrogés en 2008 et en 2009 par les Daniel Kahneman et Angus Deaton. Les auteurs, Prix Nobel d'Economie 2002 et 2015, montrent en effet que si la pauvreté aggrave indéniablement le malheur, l'argent ne fait pas pour autant le bonheur au-delà d'un certain seuil[3] : ainsi, gagner plus d'argent ne rend pas plus heureux au-delà d'un certain seuil, en moyenne estimé à 75 000 $ par an (58 600 € soit 4 900 € par mois). 10 % des ménages américains ont un revenu supérieur mais cela ne les « amène ni à ressentir du bonheur ni à être soulagé du malheur ou du stress, même si cette hausse des revenus continue à améliorer l'évaluation que les individus font de leur vie gagnent ».

Quoiqu'il en soit, notre objectif n'est nullement de remettre en cause la propriété privée mais son absence de limite. Cette dernière réforme se cantonne à établir un verrou

---

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Blaise Bachofen et Bruno Bernardi (éd.), Paris, Flammarion, 2008, p. 109.

[2] Rousseau lui-même perçoit que le problème réside dans la monnaie, écrivant dans son *Projet de Constitution pour la Corse* (*op. cit.*) : « Si nous pouvions nous passer d'argent et avoir tous les avantages que l'argent donne nous jouirions bien mieux de ces avantages qu'avec les richesses, puisque nous les aurions séparés des vices qui les empoisonnent et que l'argent amène avec lui. »

[3] Daniel Kahneman et Angus Deaton, « High income improves evaluation of life but not emotional well-being », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2010, vol. 107, p. 16489 à 16493.

externe : l'idéal est de changer les institutions pour qu'elles produisent elles-mêmes cette situation, et c'est ce à quoi s'attachent les prochains chapitres. Cela n'empêche toutefois pas de maintenir le verrouillage global des inégalités de patrimoines en complément des différentes réformes institutionnelles, car ces deux dispositifs se renforcent mutuellement : dans un tel régime, les capitalistes n'ont en effet plus les moyens ni l'intérêt de faire sauter le verrou global du fait des diverses réformes qui les privent de leur emprise sur les institutions, et inversement, ils n'ont plus non plus la concentration de puissance nécessaire pour abolir ces réformes institutionnelles du fait du verrou global sur les inégalités.

Conclusion

Notre projet libéral de réforme des institutions économiques fondamentales (monnaie, société, héritage) s'inscrit sur un paysage infra- et supra-institutionnel particulier. En-deçà des institutions, les piliers d'une économie de libre marché sont maintenus et même renforcés. Ainsi, loin d'abolir la propriété privée, nous entendons la généraliser – sans exclure les autres modes de propriété légitimes. Loin d'abolir le marché, nous voulons favoriser la concurrence – sans exclure les régulations publiques légitimes ni l'imposition de limites éthiques à la marchandisation. Au-delà des institutions économiques qui structurent la société civile elle-même, nous imaginons une réforme libérale de l'État-Providence, en charge de la satisfaction des besoins fondamentaux relevant des droits de l'homme de la seconde génération et des biens premiers rawlsiens. Les prestations contributives seraient gérées par une unique Caisse des travailleurs financés par les cotisations sociales, en distinguant les prestations ciblées relevant de l'Assurance sociale (contre la perte de revenu lié aux congés maladie ou au chômage) des prestations non ciblées relevant des Comptes Epargne Individuels (retraite, formation, temps, pénibilité). Les prestations non-contributives seraient pour leur part toutes regroupées au sein de l'État et financées par l'impôt, en distinguant là encore les prestations ciblées distribuées selon une logique d'Assistance publique (soins, handicap, précarité…) et les prestations non-ciblées à vocation universelles (services publics ouverts à tous tels que l'éducation publique, les réseaux routiers, etc.). Enfin, nous proposons l'abolition du droit à la fortune par la définition d'un patrimoine maximal au-

delà duquel l'accumulation de richesses serait interdite, ce qui brisera définitivement la dynamique d'inégalisation.

Chapitre 2 – La monnaie libre

Comme nous l'avons annoncé, nous centrerons notre attention dans l'ordre des échanges sur l'institution de la monnaie, et la réforme proposée consistera à désencastrer la création monétaire du marché de la dette pour rétablir la justice commutative, mais pour en arriver là, il convient de procéder par ordre. La démarche que nous suivrons dans ce chapitre sera la même que dans les deux suivants, puisque pour chaque institution retenue, nous aurons à montrer cinq éléments.

Premièrement, que l'objet social considéré (ici, la monnaie) est bien une institution au sens strict, procédant du pouvoir souverain de l'État et non du libre jeu des libertés individuelles, et relevant à ce titre de ce que nous avons appelé le « droit positif pur » (par opposition au droit positif reflétant une exigence du droit naturel de première génération).

Deuxièmement, il nous faudra montrer en quoi la définition juridique actuelle de cette institution est proprement capitaliste, au sens où elle permet que le capital s'en assure structurellement la capture et l'oriente vers la poursuite de ses propres finalités (l'accumulation du capital).

Troisièmement, nous aurons à relier la définition juridique actuelle de l'institution en question aux injustices sociales mesurées à l'échelle macroéconomique par les statistiques étudiées dans la deuxième partie de cette recherche. Nous pourrons également pointer les éventuelles incohérences internes de l'institution, sources de formes particulières d'injustices.

Quatrièmement, il nous faudra montrer qu'une redéfinition cohérente et juste de l'institution dévoyée est possible, en fournissant une proposition concrète.

Cinquièmement, enfin, nous identifierons les limites que notre focalisation sur le droit positif pur nous impose de respecter.

Appliquons désormais ce cahier des charges à l'institution monétaire. Le sujet étant assez technique, nous nous permettons de renvoyer ici le lecteur à notre thèse d'économie rédigée sur la question à l'Université Panthéon-Sorbonne[1] : nous nous

[1] Augustin Sersiron, *Monnaie et dette : désencastrer la création monétaire du marché du crédit*, thèse de doctorat en sciences économiques soutenue le 3 février 2021 à l'Université Panthéon-Sorbonne, Paris, sous la direction de Jérôme Lallement et André Orléan.

contenterons ici d'en synthétiser les principales conclusions pour les aborder en termes de philosophie politique, comme une question de justice sociale et non comme une pure question d'efficacité de la régulation macroéconomique (angle qui était celui de notre thèse d'économie), bien que les deux problèmes soient évidemment liés.

I. Le caractère institutionnel de la monnaie

Commençons par revenir sur le caractère institutionnel de la monnaie. Comme nous l'avons dit au Chapitre 2 de la première partie de notre recherche, l'ordre marchand repose tout entier sur la monnaie, qui crée l'espace de la valeur économique. L'échange marchand est certes un rapport social bilatéral, mais il repose sur ce rapport social communautaire qu'est la monnaie, figure de la totalité sociale (en l'espèce, la communauté marchande) présente au sein de chaque transaction. Il s'agit donc bien d'une institution collective. Mais l'État est-il légitime à la remanier à sa guise selon sa conception de la justice ? Emane-t-elle de lui, et procède-t-elle de son pouvoir souverain, ou nait-elle d'interactions communautaires privées indépendantes de sa volonté ? Pour répondre à cette question, il faut nous demander d'où vient la monnaie.

A la suite de Carl Menger[1], mais en recourant à la terminologie spinoziste, Frédéric Lordon et André Orléan proposent un modèle de genèse conceptuelle de la monnaie comme naissant des relations bilatérales d'échange qui se nouent sur le marché[2] – dans l'optique toutefois de montrer qu'il ne peut exister d'ordre marchand sans monnaie, contrairement à ce que pensait Menger. Cependant, la construction institutionnelle émergeant ainsi d'interactions décentralisées demeure toujours fragile, car ce que la puissance de la multitude a fait, elle peut toujours le défaire : la confiance dans la monnaie, issue d'un complexe mouvement de coalition d'affects, peut toujours s'effondrer, détruisant cette « transcendance immanente » qu'est l'institution monétaire. Un ressort essentiel de la stabilité monétaire réside selon nous dans le fait que l'État impose le cours légal de la monnaie et l'accepte pour le paiement de l'impôt, ce qui garantit à chacun un usage potentiel à ses encaisses, et génère la confiance performative qui est au cœur de la liquidité : chaque agent n'accepte tel ou tel moyen de paiement

[1] Carl Menger, « On the origin of money », *Economic journal*, n° 2, 1892, p. 239 à 255.
[2] Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », *in* Yves Citton et Frédéric. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 127 à 170.

comme monnaie que parce qu'il croit que tous les autres en feront autant plus tard, ce qui en fait un phénomène irréductiblement collectif[1].

Frédéric Lordon et André Orléan se contentent dans leur article de souligner que l'État est le mieux placé, en vertu des moyens qui sont les siens, pour opérer la capture de l'institution monétaire, et qu'il a évidemment tout intérêt à le faire : ils oublient selon nous de dire que son intervention est nécessaire pour créer une monnaie stable. C'est pourtant ce qu'illustre bien le cas des cryptomonnaies comme le Bitcoin : n'étant pas acceptées par l'État pour le paiement de l'impôt et n'ayant pas cours légal, elles ne fédèrent pas une communauté monétaire stable (le nombre d'utilisateurs pouvant varier du jour au lendemain, rien ne les obligeant à continuer à utiliser de tels moyens de paiement), de sorte que le pouvoir d'achat qu'elles offrent est tout à fait instable. L'instabilité de leur cours étant en outre une occasion de spéculation, elles sont vite devenues de simples objets de paris financiers qui accroissent encore leur volatilité. Les économistes parlent donc de cryptoactifs plutôt que de cryptomonnaie, car les trois fonctions de la monnaie leur manque : celle d'unité de compte (personne ne fait ses comptes ou n'affiche ses prix en Bitcoin), de moyen de paiement (personne ne paye ses courses, ses dettes ou ses impôts en Bitcoin) ou de réserve de valeur (cette dernière fonction existe, comme dans tout actif financier, mais assortie d'un risque bien plus important que la détention d'euros, étant donné l'instabilité du cours des cryptoactifs). La tentative libertarienne de créer une monnaie entièrement indépendante des pouvoirs publics (Etats et Banques centrales) a donc échoué.

L'intervention de la puissance publique est nécessaire pour qu'une véritable monnaie émerge – non pas pour que l'actif lui-même émerge, mais pour qu'il acquiert une stabilité minimale qui lui confère les trois fonctions de la monnaie. C'est donc l'État qui en contrôle l'émission, mais non sans contraintes. Contre la théorie knappienne de la monnaie « créature de l'État »[2], remise au goût du jour depuis quelques années par les

[1] Sur l'impossibilité d'expliquer le fait monétaire à partir de l'individualisme méthodologique, voir Augustin Sersiron, *Monnaie et dette*, thèse citée, p. 11 à 17.

[2] Pour Knapp, « la monnaie est une créature de la loi », or « la loi procède de l'État ; l'argent est donc une institution de l'État » (Georg Friedrich Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1905 ; trad. anglaise : *The State Theory of Money*, Londres, Simon Publications, 2003, préface, notre traduction). L'expression « créature de l'Etat » se trouve chez Abba Ptachya Lerner, « Money as a Creature of the State », *American Economic Review*, vol. 37, mai 1947, p. 312 à 317.

néochartalistes américains partisans de la *Modern Monetary Theory*[1], rappelons que l'État n'est pas tout-puissant sur la monnaie, comme le révèlent les cas d'hyperinflation, que Frédéric Lordon et André Orléan interprètent comme une forme de « sédition monétaire » de la part de la société civile. Les auteurs ouvrent leur article commun par l'exemple des assignats, sous la Révolution française : papier-monnaie initialement gagé sur les biens confisqués au clergé, ils ont rapidement fait l'objet d'une surémission, mais l'État a tenté d'en imposer la circulation en obligeant les citoyens à les accepter comme moyens de paiement sous peine de mort, ce qui ne les a pas empêchés de perdre 90 % de leur valeur. La stabilité monétaire repose donc sur une ligne de crête entre Bitcoins et assignats. Disons donc que si la monnaie n'est pas une créature de l'État, elle n'est viable que domestiquée par l'État, car c'est lui qui en assure le cours légal pour le règlement des achats et des dettes, et le recours obligatoire pour le paiement de l'impôt, donc en garantit l'acceptabilité universelle.

Concrètement, c'est l'article L111-1 du Code monétaire et financier qui définit l'unité de compte : « La monnaie de la France est l'euro. Un euro est divisé en cent centimes. » L'article 112-1 précise en outre que « l'indexation automatique des prix de biens ou de services est interdite » – ce qui revient à lutter contre les séditions de la société civile contre la définition de l'unité de compte. En outre, le Code civil définit la monnaie de paiement, au premier alinéa de l'article 1343-3 du Code civil : « Le paiement, en France, d'une obligation de somme d'argent s'effectue en euros », dont les pouvoirs publics définissent les règles d'émission. Ainsi, par exemple, « les pièces métalliques ayant cours légal et pouvoir libératoire destinées à la circulation en France sont fabriquées par la Monnaie de Paris » selon l'article L121-2 du Code monétaire et financier. La contrefaçon que constitue le faux-monnayage est du reste très durement réprimée par le Code pénal, qui prévoit, au premier alinéa de l'article 442-1 : « La contrefaçon ou la falsification des pièces de monnaie ou des billets de banque ayant cours légal en France ou émis par les institutions étrangères ou internationales habilitées à cette fin est punie de trente ans de réclusion criminelle et de 450 000 euros d'amende. »

[1] Larry Randall Wray, *Understanding Modern Money: The Key to Full Employment and Price Stability*, Cheltenham, Edward Elgar, 1998 ; Stephanie Kelton, *The Deficit Myth: Modern Monetary Theory and How to Build a Better Economy*, Londres, John Murray, 2020 ; Pavlina R. Tcherneva, *La garantie d'emploi : L'arme sociale du Green New Deal*, Paris, La Découverte, 2021.

Ce sont ces dispositifs juridiques, et tous ceux qui régissent l'émission et la circulation des différentes formes d'unités monétaires (pièces, billets, dépôts à vue) qui assurent concrètement l'existence d'une monnaie stable. C'est à ce titre que l'on peut considérer la monnaie comme une institution du droit positif pur. La puissance publique ne se contente pas ici de garantir des contrats privés, mais de faire advenir à l'existence sociale un objet institutionnel qui sans elle disparaîtrait, ou du moins ne saurait perdurer comme monnaie. Toutefois, cet objet institué par l'État ne se confond pas avec lui. L'État donne naissance à des encaisses monétaires qui circulent ensuite de manière autonome sous son contrôle et sa garantie, sans que tous ces flux ne relèvent de décisions administratives centralisées. La monnaie n'est donc pas un simple prolongement de l'action publique menée par l'État, elle est une institution fondamentale de la société civile, dont elle permet la division du travail et la coordination décentralisée par le marché.

Une telle coordination, toujours imparfaite, doit nécessairement être régulée par des politiques publiques : fiscales, budgétaires, règlementaires, sectorielles, mais aussi monétaires. La monnaie est donc à la fois la fille de l'État, le pilier d'un ordre civil autonome de son administration, et l'un de ses principaux outils de régulation de l'ordre marchand, puisqu'il peut contrôler la création monétaire. Toutefois, si l'État donne à la monnaie sa forme, son statut d'affect commun, il reste que sa matière, l'énergie désirante que les agents y investissent, émane toujours de la société civile, à laquelle l'État n'est pas en mesure d'imposer sa volonté mécaniquement – sans quoi, du reste, nous ne serions pas dans le registre des institutions fondamentales de l'ordre civil, mais dans le registre purement administratif, interne à l'État lui-même, soit dans une emprise totalitaire niant l'altérité de la société civile par rapport à l'État. Il en ressort que l'État ne peut mener de politiques monétaires qu'à condition de maintenir la confiance collective dans la stabilité de la valeur de l'étalon monétaire, en évitant toute surémission – car la société civile conserve la capacité à rejeter l'institution monétaire jusqu'à la détruire, typiquement par le biais de l'hyperinflation.

La monnaie est donc à la fois un bien public (l'institution de la valeur gérée par l'État) et un bien privé (les encaisses accaparables sur le marché, accumulables sous forme d'épargne, ou transférables lors des transactions). Une tension se fait ici jour entre deux objectifs différents : utiliser la monnaie pour favoriser le bien commun, la

prospérité, la dépense publique finançant des investissements stratégiques au service d'objectifs de justice et de développement (santé, écologie, éducation, patrimoine…), ou cantonner strictement la monnaie à ses fonctions économiques pour les individus, en s'assurant qu'elle garantisse les droits de tous les citoyens à égalité dans une stricte logique de justice commutative où chacun reçoit toujours une contrepartie de valeur strictement équivalente à ce qu'il cède dans l'échange. Quelle est la légitimité de ces deux approches ?

Concrètement, cela pose la question de la stabilité des prix comme objectif politique : l'inflation ou la déflation modifie la valeur réelle des patrimoines, mais aussi des flux de revenus futurs fixés par des engagements contractuels soumis à des rigidités nominales (contrats d'endettement, de travail, de location…), déformant la répartition des richesses entre créanciers et débiteurs, entre employeurs et salariés, ou encore entre bailleurs et locataires, ce qui contrevient à la justice commutative. Ainsi, par exemple, la hausse du niveau général des prix provoque un effet de répartition en faveur des débiteurs, qui voient le poids réel de leurs dettes diminuer, au détriment des créanciers, dont les intérêts perçus et le principal remboursé se dévalorise au fil du temps – et inversement en cas de déflation. Cela est-il acceptable dans notre conception de la justice ?

On est souvent tenté de penser que d'un point de vue libéral, l'État n'a pas à favoriser telle ou telle classe sociale par ses politiques monétaires : il doit au contraire s'assurer que la monnaie, qu'il institue comme clé de voûte de l'ordre marchand, garantit la stabilité des prix. C'est d'ailleurs un des objectifs officiels principaux des Banques Centrales – voire exclusif dans le cas de la BCE, conformément à la vision ordolibérale allemande consacrée par l'article 127-1 du Traité sur le Fonctionnement de l'Union Européenne[1]. Néanmoins, la crise prolongée qui frappe le capitalisme, spécialement en

[1] L'article 127-1 du TFUE dispose : « L'objectif principal du Système européen de banques centrales, ci-après dénommé "SEBC", est de maintenir la stabilité des prix. Sans préjudice de l'objectif de stabilité des prix, le SEBC apporte son soutien aux politiques économiques générales dans l'Union […]. Le SEBC agit conformément au principe d'une économie de marché ouverte où la concurrence est libre, en favorisant une allocation efficace des ressources et en respectant les principes fixés à l'article 119 ». Ce dernier ne fait qu'affirmer la même idée : il exige le « respect du principe d'une économie de marché ouverte où la concurrence est libre » (art. 119-1) par une politique monétaire dont « l'objectif principal est de maintenir la stabilité des prix et, sans préjudice de cet objectif, de soutenir les politiques économiques générales dans l'Union, conformément au principe d'une économie de marché ouverte où la concurrence est libre » (art. 119-), le tout dans « le respect des principes directeurs suivants : prix stables, finances publiques et conditions monétaires saines et balance des paiements stable » (art. 119-3). Le mandat de la BCE n'est donc pas un mandat unique, certes, mais il s'agit tout de même d'un mandat dual *hiérarchique* faisant primer l'objectif de stabilité des prix sur celui du plein-emploi, qui n'est d'ailleurs pas explicitement

Europe, depuis bientôt quinze ans, montre les limites d'une telle conception : l'économie de marché, ordre décentralisé, ne saurait être une harmonie parfaite et immuable d'intérêts contradictoires mais rigoureusement égaux, c'est un processus instable et conflictuel en perpétuelle évolution qui nécessite d'être politiquement régulé. C'est pourquoi le Congrès des États-Unis a assigné dans le *Federal Reserve Act* trois objectifs distincts à la Banque Centrale : outre la stabilité des prix, celle-ci doit viser le plein-emploi et des taux d'intérêt à long terme modérés. Il est admis par l'essentiel des économistes que ces objectifs peuvent être contradictoires, ce qui ménage un espace à l'arbitrage entre des intérêts divergents, donc à la décision publique, à une *politique* monétaire régulant l'ordre institutionnel monétaire en impactant de manière différenciée les intérêts de classe opposés définis par le capital, sous sa forme de rapport d'endettement aussi bien que de rapport salarial ou de rapport locatif.

Ainsi, une politique monétaire expansionniste sera favorable au plein-emploi, donc aux intérêts des salariés, et à des taux d'intérêts bas stimulant la croissance et réduisant le rendement du capital en faveur des débiteurs ; elle sera également susceptible de provoquer de l'inflation (quoi que l'évolution du niveau général des prix dépende de nombreux autres facteurs), ce qui compensera la dynamique inégalitaire du capital en érodant la valeur des patrimoines et en allégeant le fardeau réel des dettes. Cela peut sembler intuitivement contraire à l'esprit libéral, mais du point de vue du libéralisme politique, il convient de ne pas absolutiser la propriété privée et les contrats privés, dont la valeur économique ne découle pas seulement de la libre expression des droits naturels des individus, mais aussi de l'institution irréductiblement collective de la monnaie qui seule donne une valeur d'échange aux actifs et permet les contrats monétaires (échange marchand, salariat, prêt, etc.). Poser un choix de politique monétaire qui dégrade la valeur des patrimoines en faveur du plein-emploi et des débiteurs n'est en rien contraire à la conception libérale de la justice sociale que nous défendons d'un point de vue rawlsien : le droit au travail est essentiel chez Rawls, car chacun doit pouvoir bénéficier de la coopération sociale, donc ne pas être exclu du droit de coopérer par une dégradation des conditions structurelles et conjoncturelles qui pèsent objectivement sur le marché de l'emploi. Du point de vue de la justice comme équité, l'objectif de plein-emploi doit selon

nommé, ou tout autre objectif (de change, de croissance, etc.) dont la poursuite est très étroitement encadrée par des principes rigides.

nous primer sur celui de la parfaite stabilité des prix, sans quoi la gestion de l'institution monétaire serait sacrificielle.

Pour autant, si la régulation monétaire autorise des arbitrages aux effets asymétriques sur les différentes classes sociales, dont le principe de différence nous suggère qu'ils soient menés en faveur des plus démunis, elle ne peut favoriser certains intérêts particuliers au détriment de l'intérêt général. Le bien commun, c'est-à-dire la réalisation des conditions structurelles de la poursuite par chaque personne ou chaque groupe de ses intérêts légitimes, demeure donc le premier objectif de la politique monétaire. Cela pose des bornes à la politique monétaire, qui ne doit en aucun cas porter atteinte à l'institution elle-même : il est en effet dans l'intérêt de chacun que l'ordre marchand perdure, et il revient à la Banque Centrale de s'assurer que la monnaie, qui en est le fondement, ne soit pas ébranlée voire détruite par un phénomène susceptible de l'emporter entièrement, ce qui nuirait à tous. On peut identifier deux types de scénarios menant à une destruction pure et simple des monnaies modernes : une crise d'hyperinflation, en cas de surémission, ou au contraire une spirale déflationniste accompagnée d'une crise bancaire systémique susceptible de faire disparaitre entièrement les dépôts à vue (tout l'argent stocké sur compte-courant, sous forme scripturale, soit l'essentiel de la masse monétaire) en cas de faillites bancaires en série.

Résumons-nous : l'objectif de stabilité des prix est tout à fait louable en période de plein-emploi ; en cas de sous-emploi, des politiques monétaires modérément inflationnistes sont acceptables, en tant qu'elles concourent au respect des trois principes de justice rawlsiens, et spécialement du principe de différence ; mais rien ne légitime en revanche un régime de sur- ou de sous-émission caractérisée, qui risque d'ailleurs d'échapper à tout contrôle – ce pourquoi on parle de crise monétaire. Nous avons jusqu'ici dit des généralités sur la monnaie et les politiques conjoncturelles dont elle peut légitimement faire l'objet d'un point de vue libéral, mais qu'en est-il plus précisément de la forme institutionnelle particulière que le régime capitaliste lui confère ?

II. L'emprise du capital

La première forme que le capitalisme donna à la monnaie fut la forme métallique. Apparue en Lydie dès le VIe siècle avant notre ère, celle-ci précède bien sûr le régime capitaliste, mais si le rapport à l'or ou à l'argent était assez lâche, objet de régulations

politiques (à travers les « mutations monétaires », c'est-à-dire la redéfinition de l'unité de compte par le souverain), durant tout le Moyen-Âge, elle devint au XIXe siècle une forme rigide, à travers l'étalon-or. Comme l'explique remarquablement Karl Polanyi dès 1944 dans *La Grande Transformation*, l'idéologie sous-jacente consistait à désencastrer l'économie du social, pour en faire un ordre autonome, pleinement cohérent : une pure économie de marché libéralisée, ce qui impliquait de transformer la monnaie, mais aussi le travail et la terre, en marchandise, dont la valeur serait un donné naturel et non une construction socio-politique[1]. L'historien rappelle que ce processus social n'avait rien de spontané : c'est au contraire la nécessité d'une régulation juridique et coutumière de l'économique qui s'était spontanément fait jour d'époque en époque, y compris au XIXe siècle, dans toutes les composantes de la société civile comme de la part du pouvoir politique, quel que soit son camp (y compris chez les parlementaires britanniques les plus libéraux, qui devaient se résoudre à l'interventionnisme par pur pragmatisme, au mépris de leurs propres croyances)[2]. A l'inverse, le marché dérégulé est une construction idéologique, mise en place délibérément selon un idéal préalablement défini par des théoriciens. Or cet ordre était utopique selon Polanyi, car l'extraordinaire violence des ajustements sociaux qu'il nécessitait provoquait en réaction une demande de protection exacerbée de la population, clé des régimes autoritaires : c'est selon lui le libéralisme économique qui mena l'Europe au fascisme et à la guerre. La période 1914-1945, marquée également par la crise des années 1930, a eu raison de l'étalon-or partout sauf aux Etats-Unis, et le système de Bretton Woods mit en place un régime d'étalon-change-or, dans lequel seul le dollar demeurait théoriquement convertible sur le plan externe (c'est-à-dire en cas de demande d'autres Etats), ce qui restait d'ailleurs très hypothétique en pratique. En 1971, le gouvernement américain, incapable de maintenir la valeur de sa monnaie, abandonna cette fiction – ce qui fut légalisé en 1976 par les Accords de la Jamaïque.

Quelle fut alors la forme capitaliste de la monnaie après l'abandon de toute référence à l'or ? La monnaie de crédit, purement scripturale, créée par les banquiers eux-mêmes. Celle-ci n'est pas nouvelle non plus : à vrai dire, même à l'époque des monnaies

[1] Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1944), Paris, Gallimard, 2019 (1983), en particulier Chapitre VI p. 117 à 127, et Chapitre XVI p. 269 à 279.
[2] Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, Chapitre XII « Naissance du credo libéral », p. 199 à 2018 (en particulier p. 206 à 218).

métalliques, l'histoire monétaire fut jalonnée d'innovations successives destinées à compenser la rareté du métal précieux et à éviter les famines monétaires (récurrentes au Moyen-Âge[1]). On peut penser aux billets convertibles qui, tant qu'ils n'étaient couverts que par des réserves fractionnaires, permettaient d'étendre la masse monétaire au-delà du stock d'or (tout en la rendant plus maniable), mais aussi à toutes les formes de promesses de paiements futurs ou de mécanismes de compensations entre marchands, comme les lettres de change, développées depuis le XIIe siècle[2]. Nous ne nous étendrons pas ici sur les mécanismes précis de ces instruments à la fois monétaires et financiers : contentons-nous d'observer que, comme les banques et les Banques centrales elles-mêmes, ils sont nés dans la communauté des gros négociants et des usuriers, pour financer le commerce au long cours sans risquer de transporter physiquement de l'or et pour maquiller des prêts à intérêts (réprouvés par l'Eglise) en opérations de change. C'est dans ces mécanismes que Fernand Braudel situe les premières racines du capitalisme (bien avant, on l'a dit, que ce dernier ne devienne un véritable mode de production à part entière)[3].

Le pouvoir souverain a lui aussi joué un rôle déterminant dans le développement de la monnaie papier et scripturale (tout comme son rôle dans la frappe des pièces et la définition de l'unité de compte était crucial). Les marchands européens ont construit les premiers réseaux financiers prémodernes en s'appuyant largement sur le réseau fiscal des agents pontificaux (notamment pour le financement des croisades)[4], et l'État lui-même a été actif dans le développement et l'encadrement juridique de la Banque d'Angleterre[5] puis de la Banque de France, dont une des principales activités fut la gestion de la dette publique[6]. Cela aboutit à l'institutionnalisation progressive des promesses de paiement émises par les banques comme une forme de véritable monnaie, que l'État décréta acceptable pour le règlement de l'impôt et ayant cours légal dans la société civile – c'est-à-dire ne pouvant être refusée pour le paiement des dettes ou des achats. Les premiers

---

[1] Voir par exemple Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994 (1939), tome 1, partie 1, livre II, « IV. Le premier âge féodal : les échanges », ou, pour une analyse plus détaillée tenant notamment compte de mécanismes de compensation provisoire, Edouard Perroy « A l'origine d'une économie contractée : les crises du XIVe siècle », *Annales*, vol. 4, 1949, p. 167-182

[2] Michel Aglietta, en collaboration avec Pepita Ould Ahmed et Jean-François Ponsot, *La Monnaie entre dettes et souveraineté*, Paris, Odile Jacob, 2016, p. 120-123.

[3] Voir Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2008 (1985), p. 63 à 65.

[4] Michel Aglietta *et alii*, *La Monnaie entre dettes et souveraineté*, *op. cit.*, p. 120-123.

[5] Ludovic Desmedt, « Les fondements monétaires de la "révolution financière" anglaise : le tournant de 1696 », *in* Bruno Théret, *La monnaie dévoilée par ses crises*, vol. 1, *Crises monétaires d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, EHESS, 2007, Chapitre VIII, p. 311 à 338.

[6] Pierre Dockès, *Le capitalisme et ses rythmes, quatre siècles en perspective*, Paris, Garnier, 2017 et 2019.

dépôts bancaires étaient convertibles en or, ou en billets eux-mêmes convertibles en or, mais le développement de cette nouvelle forme institutionnelle a selon nous permis à l'humanité de comprendre progressivement que la monnaie n'était qu'une pure convention sociale dont la valeur ne devait en fait rien à son ancrage supposé dans une certaine quantité de métal[1]. Comme nous l'avons dit, ce n'est qu'en 1971 que cette autonomisation de la monnaie, donc de l'ordre de la valeur économique, par rapport à l'or, donc à l'ordre naturel, s'est pleinement achevée. Toutefois, la transition du régime métalliste au régime bancaire moderne s'est fait au prix largement inaperçu des contemporains (qu'ils soient responsables politiques ou économistes) de ce que nous nommons un *encastrement de la monnaie dans le marché de la dette*. En effet, la création monétaire passe désormais par le marché du crédit.

Arrêtons-nous un instant sur ce processus. Contrairement à ce que croient le grand public et la plupart des journalistes et dirigeants politiques[2], la monnaie moderne n'est pas créée par la « planche à billet de l'État ». 85 %[3] de la masse monétaire existe sous forme purement scripturale dans les livres de compte des banques (ce sont les dépôts à vue que chacun possède sur son compte courant) ; or ces dépôts sont initialement créés non par l'État ou la Banque Centrale, mais par les banques commerciales elles-mêmes, à partir de rien, à l'occasion de l'octroi des crédits. Ils sont convertibles en pièces et en billets dont les autorités monétaires ont le monopole d'émission, mais la banque n'est pas contrainte de les avoir en réserve avant de les prêter. Autrement dit, elle peut créer l'argent par un simple jeu d'écriture comptable, au moment même où elle le prête à son client (on dit donc que ce sont les crédits qui font les dépôts, et non l'inverse), et elle se préoccupera plus tard d'emprunter à la Banque Centrale une fraction des sommes sous forme de pièces et de billets pour couvrir les retraits d'espèces, qui demeurent de toute façon marginaux[4]. Les banques empruntent également de la « monnaie centrale » ou « base monétaire » à la Banque Centrale sous forme purement scripturale pour effectuer les règlements

---

[1] Augustin Sersiron, *Monnaie et dette*, *op. cit.*, p. 94 à 100.

[2] Voir par exemple David Clarke, « Poll shows 85 % of MPs don't know where money comes from », 27 octobre 2017, http://positivemoney.org/2017/10/mp-poll/, consulté le 29/09/2019, pour les parlementaires britanniques, ou *La Tribune de Genève* en ligne, « "Monnaie pleine" promet un nouveau monde », 01/09/2017, https://www.tdg.ch/suisse/monnaie-pleine-promet-nouveau-monde/story/16070797, pour les citoyens Suisses.

[3] Les dépôts à vue constituent 86,25 % de M1 en zone euro en juillet 2019 selon la BCE (*Bulletin économique de la BCE*, n° 8, 2019, Statistiques, tableau 5.1 « Agrégats monétaires », p. S 18).

[4] Puisque la monnaie scripturale est surtout utilisée pour des paiements directs de compte à compte, par divers instruments : carte bancaire, chèque, virement, prélèvement, paiement électronique, etc.

interbancaires quand le client de l'une fait un paiement scriptural au client de l'autre - phénomène également marginal du fait de la concentration du marché bancaire et du recours à des chambres de compensation permettant de ne régler que le solde quotidien des sommes échangées entre deux banques.

Au-delà de la technicité de ces procédures, l'important est de retenir qu'*in fine*, c'est quasiment toute la masse monétaire qui est *mise en circulation par des prêts*, quand les banques commerciales accordent des crédits (ou qu'elles achètent un titre de créance sur les marchés financiers, ce qui revient au même), de même que la Banque Centrale crée l'essentiel de la base monétaire (hors période de crise comme actuellement) en prêtant de l'argent aux banques. Cela emporte trois lourdes conséquences : l'encastrement de la création monétaire dans le rapport d'endettement, l'encastrement de la création monétaire dans un marché décentralisé (celui du crédit), et enfin la chrono-limitation de la monnaie créée.

Commençons par ce dernier point : si la monnaie est créée *ex nihilo* au fur et à mesure que les banques la prêtent, elle est également détruite au fur et à mesure des remboursements. Cela peut paraitre étrange au non-initié, mais la monnaie bancaire n'étant qu'une créance du déposant sur la banque, son remboursement revient à transférer à la banque une créance sur elle-même, qu'elle s'empresse d'annuler : loin de nourrir son bilan par des encaisses à l'actif, le remboursement dont s'acquitte le client débiteur revient pour la banque à alléger son passif en effaçant la dette qu'elle avait envers lui en tant que déposant. Dans ces conditions, la monnaie est sans cesse créée et détruite : loin d'être un stock figé, la masse monétaire résulte d'un différentiel de flux, entre les nouveaux crédits qui injectent en permanence de nouvelles encaisses dans l'économie, et les remboursements des crédits échus qui en retirent en permanence. De la variation de ces deux flux naissent les variations de la masse monétaire, ce qui pose un problème majeur : la monnaie pourrait être émise en excès si l'essor du crédit était trop rapide par rapport à la croissance de la production réelle de marchandises, alimentant une hausse des prix sous forme localisée (bulle immobilière ou financière) ou généralisée (inflation) ; ou inversement, la masse monétaire pourrait se réduire trop rapidement dans un contexte de crise de confiance en cas d'effondrement des crédits (*credit crunch*), phénomène dont les

économistes savent au moins depuis la crise de 1929[1] qu'il mène à la déflation (baisse généralisée des prix) donc à des faillites en chaîne, et à la récession (recul de la croissance) voire à la dépression (recul du niveau de la production), avec les conséquences que cela implique en termes de chômage.

Venons-en au deuxième point : l'encastrement de la création monétaire dans le marché (du crédit). Celui-ci a pour conséquence que les pouvoirs publics ne contrôlent pas directement la masse monétaire, qui est le fruit de transactions décentralisées nouées par les banques privées avec leurs innombrables clients (tous les agents débiteurs de l'économie : ménages, entreprises, administrations). La Banque Centrale n'a à cet égard qu'un contrôle très indirect : en prêtant elle-même de la monnaie centrale aux banques commerciales, elle peut agir sur les taux de refinancement qu'elle leur propose, donc, indirectement, sur les taux du marché du crédit et, plus indirectement encore, sur l'offre et la demande de prêts que les agents formuleront à ces taux… La décennie écoulée prouve l'incroyable difficulté que les Banques Centrales ont à stimuler le crédit pour relancer l'économie malgré des taux nuls, voire négatifs[2] !

Cela tient en grande partie au troisième problème que nous avons mentionné : l'encastrement de la création monétaire dans le rapport d'endettement. En effet, dans un régime où toute émission d'un euro de *monnaie* supplémentaire exige la création d'un euro de *dette* supplémentaire, il faut qu'au moins un agent soit suffisamment confiant dans sa solvabilité future, et sache en convaincre sa banque, pour qu'un crédit soit contracté et que de nouvelles encaisses soient créées. Or en période de crise, la défiance que subit chacun quant à sa propre situation future dissuade les agents de s'endetter… ce qui réduit le volume de crédit, donc la masse monétaire. C'est typiquement dans ce piège déflationniste, nommé par Keynes « trappe à liquidité », que l'économie européenne est bloquée depuis dix ans, comme l'économie japonaise avant elle, sans que tous les outils dits « non conventionnels » déployés par les Banques Centrales n'y fassent rien.

---

[1] Irving Fisher, *Booms and depressions: some first principles*, New York, Adelphi, 1932, et « La théorie des grandes dépressions par la dette et la déflation » (« The Debt-Deflation Theory of Great Depressions », *Econometrica*, 1933), *in Revue française d'économie*, vol. 3, n° 3, 1988, p. 159-182.

[2] Jézabel Couppey-Soubeyran et Fabien Tripier, « VI. Après dix ans de politique monétaire non conventionnelle, un retour à la normale est-il possible ? », CEPII éd., *L'économie mondiale 2020*, Paris, La Découverte, 2019, p. 89 à 103. Voir aussi Augustin Sersiron, *Monnaie et dette*, *op. cit.*, Chapitre VII, « La crise de l'argent-dette », p. 307 à 358.

Au-delà de la situation conjoncturelle catastrophique qui inquiète toujours plus Banquiers centraux, marchés financiers, économistes et responsables politiques, c'est la structure même de l'institution monétaire qui pose problème. Si dans sa forme ancienne, la monétisation du métal précieux était au cœur du processus, l'institution ne s'est affranchie de cette fétichisation de l'or qu'en faisant reposer sa forme scripturale moderne sur la *monétisation du capital*. En effet, les banques créent la monnaie sans réserves préalables en base monétaire émise par la Banque Centrale, mais elles ne le font pas sans règle ni contrepartie : elles ne peuvent le faire qu'au bénéfice de leurs clients débiteurs, contre une promesse de remboursement. Autrement dit, la monnaie est émise en contrepartie de l'anticipation d'un flux de revenu futur, soit un capital, comme l'ont compris Carlo Benetti et Jean Cartelier[1]. La création monétaire se fonde non plus sur un stock de métal préalable, mais sur l'escompte d'un rendement futur. C'est une nouvelle définition de la richesse sociale, moins marchande et plus capitaliste encore que la précédente, qui est retenue comme support du monnayage : non plus un stock de marchandise (métal précieux) mais l'anticipation d'un flux de revenu futur. On voit dès lors qu'un tel système repose par définition sur la croissance indéfinie et l'accumulation du capital : les banques ne créent de la monnaie que pour financer des activités rentables qui leur rapporteront des intérêts. Par ce biais, l'emprise du capital s'est logée au cœur même de la création monétaire, qu'il ordonne entièrement à ses propres finalités, purement financières, quel qu'en soit le coût social, écologique, etc. : la création monétaire ne peut financer la reconstruction écologique[2], sanitaire ou sociale du pays dès lors que les banques n'en tirent pas profit… La situation actuelle, marquée par des tensions déflationnistes durables, une précarité sociale généralisée et de vives tensions politiques, est d'ailleurs tout à fait analogue à la situation qu'avait fini par produire

[1] Carlo Benetti et Jean Cartelier, *Marchands, salariat et capitalistes*, Paris, François Maspéro, 1980.

[2] Selon le rapport « Banques : des engagements climat à prendre au 4ème degré » publié par Oxfam France en octobre 2020 (https://www.oxfamfrance.org/rapports/banques-des-engagements-climat-a-prendre-au-4eme-degre/, consulté le 10/04/2021), l'empreinte carbone des six premières banques françaises – BNP Paribas, Crédit Agricole, Société Générale, Banque Populaire Caisse d'Epargne, Crédit Mutuel et la Banque Postale – représente près de huit fois les émissions de gaz à effet de serre de la France entière, un tel mode de financement de l'économie devant conduire à un réchauffement de plus de 4°C d'ici à 2100 (soit 2,5°C de plus que l'objectif fixé dans l'Accord de Paris). La transition écologique ferait donc des actifs carbonés dont sont gorgés les bilans des banques des actifs échoués (*stranded assets*) menant les banques à la faillite, selon l'économiste Gaël Giraud, « Les banques sont intrinsèquement hostiles à la transition écologique », *interview* dans *LVSL*, 20 novembre 2019 (https://lvsl.fr/gael-giraud-les-banques-sont-intrinsequement-hostiles-a-la-transition-ecologique/, consulté le 10/04/2021).

l'étalon-or selon Karl Polanyi[1]. La forme de la monnaie a considérablement changé, mais sa gestion étant toujours subordonnée aux intérêts du capital, elle demeure un facteur de crise sociale majeure.

Ainsi, née des premières pratiques proprement capitalistes au Moyen-Âge, la monnaie de crédit a accédé au statut de véritable monnaie à part entière par son institutionnalisation par l'État, ce qui a progressivement libéré la création monétaire de toute référence à l'or, mais l'a encastrée dans le marché de la dette : le capital étant désormais le support du monnayage, il s'est assuré le contrôle de l'institution. N'étant plus un monopole du pouvoir public, la création monétaire est abandonnée au marché, et suppose désormais un accroissement permanent du stock de dette de l'économie, qui pèse sur le niveau de confiance des agents, donc sur leur propension à s'endetter, pesant sur la création monétaire au point de générer des tensions déflationnistes socialement dévastatrices (pressions à la baisse sur les salaires, précarisation de l'emploi, chômage, baisse des dépenses publiques…) tout en laissant de dangereuses bulles financières gonfler en permanence.

III. De la dette comme domination contraire à la justice commutative

Nous avons montré comment le capital s'était emparé de l'institution fondatrice de l'ordre marchand qu'est la monnaie, en se greffant au cœur-même de la création monétaire qu'il soumet à sa logique propre. Passons de ce constat positif à une interrogation normative : comment cela participe-t-il aux injustices sociales inhérentes au capitalisme ? A l'évidence, la capture de la création monétaire par le capital participe à la dynamique globale d'inégalisation propre au régime actuel, et dont nous avons montré qu'elle violait les principes de justice rawlsiens. Peut-on cependant aller plus loin, en identifiant le type d'injustice spécifique que génère ce dispositif institutionnel ?

Si l'encastrement de la monnaie dans le marché de la dette atteint la sphère de la production, en tant que mode capitaliste de financement de l'économie, c'est d'abord l'ordre du marché qui s'en trouve perverti. En effet, le respect de la justice commutative exige que chacun reçoive autant que ce qu'il donne dans l'échange, et donne autant que ce qu'il reçoit, or le mode actuel de création monétaire viole ce principe puisque les

[1] Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 203.

banques ont la capacité de prêter de l'argent *qu'elles ne possèdent pas*, mais qu'elles créent pour l'occasion. Ainsi, elles achètent des créances sans rien céder véritablement en échange, et en tirent un revenu (les intérêts, et non le principal, qui est détruit lors du remboursement), ce qui revient à un transfert sans contrepartie.

On objectera que la monnaie étant une pure convention sociale, chaque nouvelle émission se fait nécessairement *ex nihilo*, donc en attribuant un pouvoir d'achat sans contrepartie au bénéficiaire. Cela est vrai, mais alors pourquoi l'attribuer aux banques, plutôt qu'à chaque citoyen à part égale ? Pensons ici au jeu du Monopoly : dans cette économie fictive mais fonctionnelle, chaque agent se voit attribuer des encaisses sans contrepartie, et personne n'est lésé puisque ces dotations initiales se font à parts égales. Cette mise en circulation de la monnaie prend place *avant* que les échanges ne commencent : elle se situe donc *en amont* de la justice commutative. A l'inverse, dans le système actuel, il n'y a pas de dotations monétaires initiales : c'est comme si l'on jouait une partie de Monopoly où les agents devraient s'endetter pour créer la monnaie à chaque fois qu'ils veulent réaliser une transaction. Un stock de dette fictive apparaîtrait ainsi, ne correspondant à aucun transfert d'épargne et rendant la partie très instable[1], alors que cet endettement n'est pas véritablement nécessaire pour que les échanges marchands aient lieu (puisque le jeu fonctionne aussi bien, et même mieux, avec un mode d'émission sans contrepartie, tel que les règles normales le prévoient). Tous les agents deviendraient ainsi sans raison débiteurs de la Banque, laquelle se retrouverait créancière de chacun non pas parce qu'elle aurait renoncé à des sommes d'argent pour les prêter aux joueurs, mais simplement parce qu'elle est l'émettrice de la monnaie et emploie ce monopole pour extorquer des intérêts aux agents non financiers.

Tel est le système qui prévaut dans le monde réel : ce sont les banques qui bénéficient de la création monétaire, au détriment de leurs clients. Certes, une banque ne

[1] Le jeu du Monopoly, inventé en 1931 par Charles Darrow, ingénieur au chômage pendant la Grande Dépression, s'inspire du *Landlord's Game* créé en 1904 par la secrétaire et artiste Elizabeth Magie pour montrer la « nature antisociale du monopole » sur le sol, telle que l'explique l'économiste Henry George dans *Progress and Poverty* (1879), puisque la victoire y est atteinte quand les autres joueurs ont tout perdu, rendant la poursuite du jeu *de facto* impossible (Philippe Romon, « Monopoly à deux têtes », *Libération*, 9 février 1985, réédité en ligne le 19 février 2010, https://www.liberation.fr/societe/2011/02/19/monopoly-a-deux-tetes_716048/, consulté le 12 avril 2021). Ce jeu de société illustre selon nous plus largement le caractère antisocial du régime capitaliste fondé sur la concentration progressive des richesses, mais nous remarquons que la monnaie y est libre de dette : un mode d'émission fondé sur la dette ferait de tous les joueurs des débiteurs dès le début du jeu, ce qui provoquerait leur ruine et la fin de la partie encore plus rapidement !

crée pas d'encaisses pour son propre compte, puisqu'elle les remet à l'emprunteur ; mais ce dernier devra rembourser son crédit, de sorte que rien ne lui est véritablement offert, tandis que la banque, elle, a obtenu une créance en échange de son prêt, qui ne lui a pourtant rien coûté (puisqu'elle a créé *ex nihilo* l'argent prêté). Le remboursement du principal ne l'enrichira pas – l'obligeant à procéder à de la destruction monétaire – mais les intérêts, eux, financeront ses profits : ainsi, c'est la banque qui capte les revenus de l'activité d'émission, à savoir les intérêts que le client emprunteur doit lui céder.

La distorsion de la justice commutative par le monnayage du capital tient donc paradoxalement à l'existence d'une contrepartie comptable (la créance) à la création monétaire : c'est elle qui permet au banquier d'en tirer profit. Au lieu d'assumer que la monnaie est un pouvoir d'achat intrinsèquement conventionnel, dont la valeur ne procède pas d'un quelconque bien mis en réserve, le mode d'émission qui prévaut aujourd'hui la met en circulation *en échange d'une créance*. Tel est à nos yeux le carcan dont la monnaie fiduciaire ou scripturale ne s'est toujours pas affranchie depuis son apparition : les nouvelles encaisses monétaires ne sont toujours créées et mises en circulation que face à une contrepartie comptable, autrefois l'or, aujourd'hui la promesse d'un remboursement. On pourrait au premier abord y voir une manière d'assurer la justice commutative : en effet, n'est-ce pas le moyen de faire que nul ne dispose d'un pouvoir d'achat s'il n'a d'abord cédé quelque chose en contrepartie (cas de la monnaie-or) ou s'il se contraint lui-même à rembourser la somme plus tard (cas de l'argent-dette) ? Mais cela revient à penser que la monnaie naît des échanges au lieu de les fonder : c'est là une profonde incohérence de notre mode actuel d'émission.

En réalité, la monnaie ne tire pas sa valeur d'un actif en contrepartie duquel elle a été émise, mais de son acceptabilité future dans les échanges marchands. Ce point est essentiel. L'argent n'acquiert de valeur que sur fond d'horizon indéfini des échanges : chaque vendeur accepte d'être payé avec un simple bout de papier ou un chiffre inscrit sur un compte parce qu'il a l'assurance qu'il pourra à l'avenir faire valoir le pouvoir d'achat purement conventionnel de cette encaisse auprès d'un autre vendeur, qui lui-même l'acceptera comme moyen de paiement pour les mêmes raisons, et ainsi de suite. La valeur actuelle de la monnaie vient du fait que chacun est convaincu qu'elle sera toujours acceptée à l'avenir : cette fonction de réserve de valeur est absolument primordiale. Dit autrement, la confiance collective dans la continuité indéfinie de l'ordre

marchand fondé sur l'institution monétaire est au cœur de cette même institution. Il est dès lors contradictoire d'encastrer la monnaie dans la dette, qui lui confère une durée de vie limitée : dans un tel système, la monnaie est sans cesse détruite par les remboursements, et doit être sans cesse recréée par de nouveaux emprunts.

Quel effet cela a-t-il sur la justice commutative ? Aucun pouvoir d'achat n'est mis en circulation de manière définitive, de sorte que nul n'est bénéficiaire de la création monétaire à titre permanent : l'emprunteur pour qui les encaisses sont créées devra les rembourser, et la banque qui les lui a mises à disposition devra les détruire. C'est justement cela qui impose que cet emprunteur n'ait pas pu accéder à un bien sans rien rendre à la société en échange, mais tel n'est pas le cas de la banque qui, elle, capte des intérêts sur le prêt de sommes qu'elle ne possédait pas, et qu'elle extorque au débiteur. Même si la monnaie était mise en circulation par des prêts à taux zéro, donc sans que la banque en tire profit, cela aurait tout de même un coût pour l'emprunteur, qui se voit chargé d'un fardeau d'endettement à rembourser : avec ou sans intérêts, une dette est une charge pour le débiteur, qui se voit placé sous la dépendance du créancier. Au prétexte d'assurer l'égalité par la réciprocité, on introduit donc en réalité un rapport social d'inégalité au cœur même de la création monétaire. Approfondissons ce point.

Ainsi que l'explique l'anthropologue David Graeber[1], la dette procède en théorie de la suspension temporaire de la réciprocité, et donc de l'égalité de statut, qui est au principe de l'échange marchand. Elle crée donc une situation de domination, qui ne relève pas de la pure hiérarchie statutaire, car elle est censée être toujours provisoire : une dette doit en principe pouvoir être remboursée, de sorte qu'elle existe entre deux citoyens libres et égaux, et non entre un maître et son esclave, structurellement inégaux. Il serait par exemple exagéré de considérer la dette comme un rapport de subordination, comme l'est juridiquement le rapport salarial, car le débiteur n'est pas placé sous les ordres du créancier comme le salarié est sous les ordres de l'employeur. Pourtant, la dette constitue bien une situation précaire où l'égalité est remise en cause : nous proposons de la penser comme un rapport de dépendance.

L'Histoire longue de l'humanité est peuplée d'innombrables cas d'asservissement pour dette sous formes diverses (esclavage pour dette, péonage, mise en gage, *truck*

[1] David Graeber, *Dette. 5 000 ans d'Histoire*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2013 (2011), Chapitre 5, « Bref traité sur les fondements moraux des relations économiques », en particulier p. 147-148.

system, prison pour dette…). L'expression « se libérer d'une dette » exprime bien cette réalité violente du rapport d'endettement, dont un philosophe comme Rousseau avait conscience, lui dont le *Projet de Constitution pour la Corse*[1] précisait : « Nul ne pourra être mis en prison pour dettes et même dans les saisies qu'on pourra faire dans la maison d'un débiteur on lui laissera outre les hardes pour se couvrir, sa charrue, ses bœufs, son lit, et ses meubles les plus indispensables. » Au-delà de la servitude, on peut en effet également évoquer toutes les formes de dépossession matérielle qui s'opèrent en toute légalité par la dette quand celle-ci autorise le créancier à s'approprier le bien du débiteur insolvable (aux Etats-Unis, plus de six millions de ménages sont expulsés entre 2006 et 2013[2]). Ces phénomènes de spoliation ne concernent pas que les individus, tout comme les phénomènes d'asservissement : pensons à la mise sous tutelle d'entreprises ou d'Etats censément souverains par leurs créanciers.

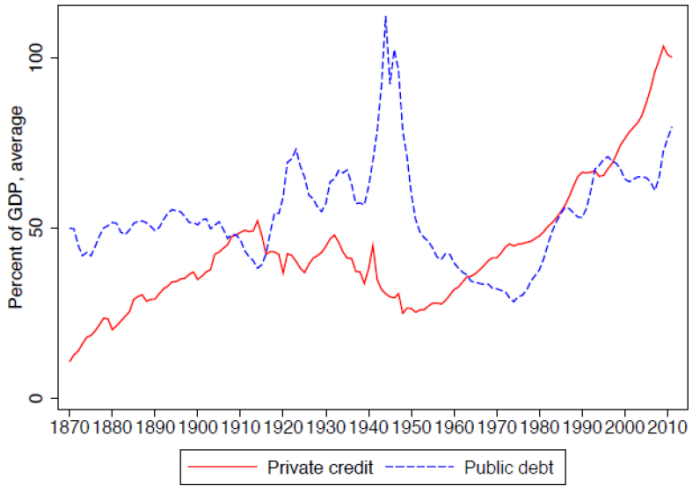
A cet égard, l'exemple le plus édifiant est sans doute celui de la Grèce, soumis par la « troïka » (FMI, BCE, Commission européenne) à d'absurdes baisses des dépenses publiques qui, brisant la croissance, n'ont fait qu'aggraver le ratio dette / PIB en vertu de l'effet multiplicateur : après neuf plans d'austérité adoptés entre 2009 et 2015, le ratio d'endettement public atteint des sommets, passant de 126,7 % du PIB à 175,9 % selon Eurostat, car le PIB a chuté de plus de 25 % (de 237,5 milliards d'euros en 2009 à 177,3 en 2015)[3]. Les impôts directs sur la population ont progressé en moyenne de 53 % alors que les revenus des ménages ont chuté de 20 à 30 %. En contrepartie d'un troisième plan « d'aide », le Premier Ministre Alexis Tsípras accepte à l'été 2015 de nouvelles mesures d'austérité pourtant rejetées par référendum par le peuple souverain. En 2018, la BCE a gagné 7,8 milliards d'euros d'intérêts sur les sommes prêtées à la Grèce entre 2012 et 2016, tandis que le ratio d'endettement public a encore augmenté de cinq points, atteignant désormais 181,2 % du PIB. Outre l'explosion de la pauvreté ou du taux de suicide, on assiste à une privatisation généralisée d'actif publics bradés aux créanciers : infrastructures de transport (vente du

[1] Jean-Jacques Rousseau, « Projet de constitution pour la Corse », in *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, La Pléiade, 1964.
[2] Sumit Agarwal, Gene Amromin, Itzhak Ben-David, Souphala Chomsisengphet, Tomasz Piskorski et Amit Seru, « Policy intervention in debt renegotiation: Evidence from the Home Affordable Modification Program », *Journal of Political Economy*, 2017, vol. 125, n° 3, p. 654 à 712. Le chiffre de 10 millions de propriétaires expulsés en dix ans entre 2006 et 2016 est également souvent avancé.
[3] Augustin Sersiron, *Monnaie et dette : désencastrer la création monétaire du marché du crédit*, *op. cit.*, Annexe I, p. 59 et suivantes.

réseau ferré, cession de nombreux aéroports, vente de ports et marinas), réseaux de distribution d'eau, d'électricité et de gaz, îles, terrains en bord de mer, hôtels publics…

Sans parler des rachats d'actifs sous-évalués, notons que le gain lié aux seuls intérêts de la dette payés par la Grèce entre 2010 et 2017 s'est élevé pour l'Allemagne à un total de 2,9 milliards d'euros. *In fine*, c'est donc un pays ruiné qui assure des milliards de transferts envers les pays les plus riches de la zone euro, *via* le versement d'intérêts. Dans ces conditions, il semble impossible de concevoir le rapport d'endettement comme respectant la justice commutative : loin d'être toujours un moyen de préserver l'équilibre, la réciprocité et l'égalité de statut dans l'échange, c'est bien souvent un instrument d'asservissement et de spoliation. Un philosophe politique authentiquement libéral, attaché à la liberté individuelle autant qu'à la souveraineté démocratique, ne peut dès lors que s'alarmer de l'ampleur de la dette publique et privée qui atteint aujourd'hui partout dans le monde des montants historiquement inégalés – sauf en temps de guerre – et ce, bien avant la crise sanitaire de 2020, comme le montre ce graphique regroupant les données de dix-sept pays développés[1] :

Figure 1. Private credit and public debt in advanced economies since 1870



On constate donc une irrésistible dynamique de l'endettement privé, suspendue uniquement par les deux guerres mondiales et la crise des années 1930 : la dette publique, jusque-là stable, prend alors le relai pour atteindre des sommets, et ne sera réduite que par l'inflation et la forte croissance de la Reconstruction. Mais depuis le tournant néolibéral de la fin des années 1970, les deux augmentent pour atteindre des niveaux astronomiques.

[1] Òscar Jordà, Moritz Schularick et Alan M Taylor, « Sovereigns versus Banks: Crises, Causes and Consequences », CEPR Discussion Paper 9678, 2013. La dette du secteur financier n'est pas incluse.

Une part du problème s'explique bien sûr par l'explosion des inégalités : les ménages dont les revenus ont cessé de croître avec les gains de productivité (captés par les actionnaires) ont davantage recouru à l'endettement, de même que les entreprises désormais financiarisées, ou les Etats qui n'ont eu de cesse de diminuer les impôts et de mettre en marché leur dette qui croît avant tout par le jeu des intérêts cumulés. Cependant, un tenant de l'institutionnalisme libéral se doit de s'interroger sur les facteurs proprement institutionnels qui favorisent l'endettement généralisé, à commencer par le mode d'émission monétaire lui-même.

Une part du stock de dette qui pèse sur l'économie (la part égale à la masse monétaire) n'a pas été financée par une épargne, mais par création monétaire par les banques. Dans l'opinion commune, toute dette vient du fait qu'un agent économique aurait renoncé à une dépense et avancé l'argent à un autre, qui le dépenserait à sa place avant de le rembourser avec des intérêts – lesquels dédommagent la renonciation à la consommation immédiate et le risque pris par le créancier. Pourtant, les crédits bancaires financés par création monétaire ne proviennent d'aucune épargne préalable : ce sont de pures fictions comptables créant artificiellement des dettes qui n'expriment aucune réciprocité relevant de la justice commutative. Ces dettes-là n'opèrent aucun transfert entre agents : elles sont seulement nécessaires *pour que la monnaie existe* (du moins dans le mode d'émission actuel). Du reste, si chacun remboursait ses dettes, alors la masse monétaire serait entièrement détruite : à vrai dire, il y a tout juste assez de monnaie en circulation pour que l'État l'emploie à rembourser la moitié de sa dette avant qu'elle ne disparaisse[1]. C'est pourquoi de nouveaux emprunteurs doivent en permanence prendre le relai de ceux qui viennent de rembourser, quand ce n'est pas un même agent (l'État) qui fait rouler sa dette perpétuellement.

On voit bien que la dette financée par création monétaire ne respecte pas la justice commutative puisqu'elle jette un agent (fût-t-il souverain) dans la dépendance de l'autre sans que ce dernier n'ait rien cédé en échange, puisqu'il a créé *ex nihilo* ce qu'il prête,

[1] La moyenne mobile sur trois mois des ressources résidentes incluses dans la masse monétaire M1 s'élève en octobre 2020 à 1 369 milliards d'euros selon la Banque de France (« Evolutions monétaires France - Octobre 2020 », https://www.banque-france.fr/statistiques/monnaie/evolutions-monetaires-france, mise en ligne le 26/11/2020, consulté le 09/12/2020), la dette publique au sens de Maastricht s'établissant pour sa part à 2 380 milliards fin 2019 selon l'INSEE (*Informations rapides*, n° 72, paru le 25/03/2020), avant d'augmenter considérablement en 2020 du fait de la crise sanitaire, dans des proportions qui ne sont pas encore définitivement connues à l'heure où nous achevons cette thèse.

sans renoncer à rien. Dans ce cas, ce privilège exorbitant achève d'inscrire le rapport d'endettement dans la logique de la pure hiérarchie statutaire qui n'a rien à voir avec l'égalité de statut constitutive de l'échange marchand, et dont le respect est l'objet de la justice commutative : l'emprunteur fait face non pas à un autre agent statutairement identique qui aurait simplement fait des arbitrages consommation/épargne ou épargne/investissement différents et complémentaires des siens à l'instant *t*, mais à une banque qui a le pouvoir de créer la monnaie à partir de rien, là où lui est contraint d'en passer par elle pour accéder à la liquidité. L'asymétrie est ici permanente, et inscrite dans le droit, de sorte qu'on ne peut maintenir le fantasme d'une restauration de l'égalité de statut lors du remboursement (comme on peut théoriquement le faire, avec mauvaise foi, quand un prolétaire emprunte à un milliardaire).

La dimension hiérarchique d'un système de paiement scriptural est bien sûr inévitable : il faut que le pouvoir d'émission revienne à une seule institution, ou du moins à un ensemble d'institutions unifié par une Banque Centrale, pour assurer la cohérence du système des règlements, qui volerait en éclat si chacun pouvait battre monnaie à loisir sans règle ni tutelle. Le scandale vient ici du fait que le monopole d'émission est concédé à des banques privées, dont les actionnaires tirent un revenu du fait de faire peser sur tous les autres agents un fardeau d'endettement en contrepartie de prêts qui n'ont pourtant rien coûté à ces banques. Nous avons dit au chapitre précédent, ainsi que dans l'Annexe 1, que l'échange marchand est un rapport social agonistique opposant des intérêts contradictoires susceptibles d'entraîner une domination si le contexte structurel, conjoncturel ou situationnel de l'interaction permet l'émergence d'un rapport de force profitable à l'une des parties au détriment de l'autre : c'est ce qui justifie selon Léon Walras que l'État doive intervenir pour organiser la concurrence en empêchant la formation de monopoles ou, quand ceux-ci sont inévitables, en s'assurant qu'ils soient publics[1]. Or il semble que l'on oublie toujours d'appliquer cette maxime libérale à l'institution qui est au fondement même des échanges marchands : la monnaie. Plutôt que d'être abandonné au marché de la dette, le pouvoir de création monétaire devrait faire l'objet d'un *monopole public* au bénéfice de la collectivité, ou au bénéfice de chacun de

[1] Alain Béraud, « Walras et l'économie publique », *Œconomia*, *History, Methodology, Philosophy*, 2011, vol. 1, n° 3, p. 351 à 392 ; Jean-Pierre Potier, « Le socialisme de Léon Walras », *L'Économie politique*, vol. 51, n° 3, 2011, p. 33 à 49.

ses membres traités de manière égale, par une dotation monétaire sans dette en contrepartie.

On pourrait croire que le système bancaire est neutre vis-à-vis de la répartition, parce qu'il traite tous les agents à égalité, chacun pouvant non seulement devenir actionnaire d'une banque dotée du pouvoir d'émission, mais surtout en bénéficier en tant qu'emprunteur ; mais il est illusoire d'imaginer que tous les citoyens sont égaux face au rapport d'endettement. Un mode d'émission qui repose sur le monnayage du *capital* des agents favorise indéniablement les possédants. Le régime actuel n'est donc pas plus égalitaire que celui qui autorisait chaque détenteur d'or à se présenter à l'hôtel des monnaies pour y faire frapper ses lingots en pièces : encore faut-il s'interroger sur la répartition de l'or entre les agents !

Certains sont tout simplement exclus du crédit, faute d'avoir un revenu suffisant ou un patrimoine à offrir en garantie aux banques pour obtenir un prêt. Inversement, il arrive aussi que la position de débiteur, loin d'être un privilège réservé aux possédants, se transforme en piège pour les plus démunis : certains tombent dans le rapport d'endettement non par choix mais au contraire faute d'alternative, sans pouvoir de négociation dans le rapport de force qui leur est très défavorable. C'est typiquement le cas des ménages insolvables, souvent immigrés et très mal informés, qui ont obtenus les fameux crédits *subprimes* à taux variables aux Etats-Unis, avant de se voir expulsés par millions pendant la crise (après avoir travaillé pendant des années à rembourser en vain une part de leur crédit) du fait de la remontée des taux auxquels ils ne savaient souvent même pas qu'ils avaient consenti.

Regardons à présent du côté des plus riches : l'encastrement de la création monétaire dans la dette au sein du mode d'émission actuel est propice à la formation de bulles spéculatives au profit exclusif des plus aisés, du fait d'une spirale auto-entretenue que les économistes nomment « accélérateur financier » ou « cycle de crédit »[1]. La création monétaire régie par le marché de la dette provoque une hausse du cours des actifs (biens immobiliers, titres financiers, etc.), valorisant notamment ceux que les demandeurs de crédits offrent en garantie aux banques (sous forme d'hypothèque ou de collatéral) pour obtenir un prêt. Dès lors, les banques acceptent d'octroyer davantage de crédits,

[1] Nobuhiro Kiyotaki et John Moore, « Credit Cycles », *Journal of Political Economy*, 1997, vol. 105, n° 2, p. 211 à 248.

donc augmentent le rythme de la création monétaire, ce qui gonfle en retour la valeur des actifs, et ainsi de suite. Ce mécanisme détourne les flux d'argent frais de l'économie réelle pour les orienter vers la sphère financière ou immobilière, où la bulle gonfle le patrimoine des plus riches (y compris ceux qui n'ont rien emprunté) sans profiter aux plus démunis, qui, précarisés, sont toujours plus éloignés du marché du crédit. Les économistes dénoncent depuis longtemps déjà le fait que les politiques monétaires dites « non conventionnelles » déployées depuis la crise des *subprimes* pour stimuler le crédit n'ont pas relancé la croissance de l'économie réelle et l'emploi, mais ont eu un effet à la hausse très important sur le patrimoine des plus riches, ce qui participe directement à l'augmentation des inégalités – et se traduit très concrètement par l'éviction des métropoles des ménages incapables de suivre la hausse continue des prix des logements entretenue par la bulle immobilière.

En outre, la bulle finit toujours par éclater : le retournement subit de la confiance inverse alors le cercle vicieux, qui va cette fois de la baisse du prix des actifs à la baisse du volume de crédit – choc qui, pour sa part, transmet ses effets délétères à l'économie réelle. Comme nous l'avons évoqué plus haut, ce mécanisme peut aller jusqu'à menacer la confiance dans la monnaie elle-même qui, sous sa forme actuelle, n'est rien d'autre que des créances sur le système bancaire : les dépôts risquent de disparaître en cas de faillite généralisée. C'est ce qui pousse les agents financiers à prêter aux Etats à perte, en concédant des taux d'intérêt négatifs, plutôt que de laisser l'argent dormir sur leurs comptes en banque… où ils risqueraient de tout perdre.

Ce problème vient d'une autre contradiction intrinsèque à la monnaie de crédit : la confiance collective qui est au fondement de l'institution monétaire se trouve ici encastrée dans la confiance bilatérale qui unit le déposant à sa banque, et la banque à ses propres débiteurs. Cela oblige les Etats à sauver les banques de la faillite à chaque crise quel qu'en soit le coût, pour protéger les dépôts des citoyens tenus en otage par les gestionnaires des comptes, or cela fait peser la responsabilité de leurs mauvaises décisions d'investissement sur les pouvoirs publics. Les profits sont privatisés, mais les pertes collectivisées : cette violation de la justice commutative élémentaire entraîne un risque que les économistes nomment « aléa moral », c'est-à-dire l'incitation faite aux banques dites *too big to fail* de prendre des risques excessifs, en matière spéculative, puisqu'elles n'auront pas à en subir les conséquences.

Tous ces problèmes s'enracinent ultimement selon nous dans le fait que la monnaie, qui est un préalable institutionnel aux échanges marchands, est traitée par le régime capitaliste comme si elle devait au contraire en naître, ce qui pervertit la justice commutative. Un mode de création monétaire encastré dans le marché de la dette, créant artificiellement des rapports de dépendance entre agents, est contraire à la justice commutative qui devrait pourtant être au fondement de l'institution monétaire, pilier de l'ordre marchand. Il convient à présent de formuler une proposition d'alternative concrète et viable.

IV. L'alternative libérale : une monnaie libre de dette et exogène au marché

La justice commutative est trop souvent négligée, car perçue comme triviale, comme si la réciprocité dans l'échange était nécessairement assurée, mais nous voyons bien ici qu'il n'en est rien : les transactions contractées sur le marché de la dette sont un moyen (parmi d'autres, comme la vente en situation de monopole, le salariat, etc.) pour un agent de s'accaparer ce qui devrait revenir à un autre. Nous ne pouvons donc faire l'impasse sur cette question, car rien ne sert de soumettre la transmission et la production de la richesse sociale à la justice attributive et distributive si la répartition des richesses qu'elle opère est immédiatement pervertie quand prennent place les échanges – ou, avant même qu'ils ne prennent place, quand est créée la monnaie nécessaire à ces échanges ! Ce dernier point est essentiel : la clé du problème réside dans le fait de tirer toutes les conclusions du fait que la monnaie est *préalable* à l'échange, qu'elle fonde, de sorte qu'elle ne doit pas en naître. Autrement dit, la création monétaire ne doit pas relever d'un processus d'échange, mais d'une attribution sans contrepartie : de ce fait, elle relève en réalité de la justice attributive, qui prend place en amont de la justice commutative, qu'elle conditionne.

Pour être plus précis, elle relève des deux. D'une part, comme nous l'avons dit en début de chapitre, toute création monétaire nette (toute augmentation de la masse monétaire) est susceptible d'avoir un effet sur le niveau général des prix et la valeur des patrimoines et des contrats, profitant aux uns au détriment des autres indépendamment de la répartition des nouvelles encaisses : le problème d'arbitrage entre stabilité des prix et plein-emploi relève de la justice commutative. D'autre part, cependant, la mise en circulation des encaisses, affectées à tel ou tel agent, pose un problème de justice

attributive. Si comme nous le pensons, la création monétaire est ce qui permet une création de valeur à venir qu'elle anticipe nécessairement, et non ce qui rémunère une création de valeur préalable qu'elle ne ferait que reconnaître *ex post*, alors elle ne doit pas avoir de contrepartie et ne relève pas de la réciprocité propre à l'échange marchand. La monnaie est la condition des échanges : il en résulte que si la *circulation* monétaire doit être soumise au principe de réciprocité (à la justice commutative), tel n'est pas le cas de *mise en circulation* initiale de la monnaie (sans quoi la création monétaire se fait au bénéfice de l'émetteur et au détriment du bénéficiaire-débiteur, et de manière provisoire, refluant sans cesse vers lui lors des remboursements). Si elle n'obéit pas au principe de réciprocité, puisqu'elle est *condition de possibilité* de la réciprocité, quel principe doit alors suivre la création monétaire ? Ne rémunérant aucune production, aucun mérite, aucun renoncement, aucune participation à la coopération sociale, dont elle est au contraire l'indispensable préalable, la monnaie créée doit selon nous être répartie dans le respect du souci de stricte égalité qui caractérise la justice attributive.

La création monétaire est le moyen d'inclure chaque citoyen dans la coopération sociale, car la monnaie est l'institution qui socialise les individus dans un cadre commun pour les unir en une seule et même communauté marchande, au sein de laquelle les échanges peuvent avoir lieu. C'est par l'égalité d'attribution que chacun se voit ainsi posé comme membre de la communauté monétaire : c'est d'ailleurs cette solution intuitivement trouvée par le jeu du Monopoly (ou bien d'autres jeux de société) qui est venue en tête à Ronald Dworkin pour résoudre la question de la répartition égalitaire des ressources inégalement désirées[1], mais elle s'impose même en l'absence de toute ressource préalable à la production. Sans monnaie, pas d'échange, et pas de financement : une économie monétaire de production (expression keynésienne consacrée) repose sur l'anticipation du produit à venir par la création monétaire qui permet de réaliser les investissements et les embauches nécessaires à la mise en œuvre du processus productif. Comment acheter des machines et des matières premières, et payer des salariés et sous-traitants, si l'on ne dispose pas d'argent ? La monnaie est bien un préalable, et doit de ce fait relever de la justice attributive.

[1] Ronald Dworkin, « What Is Equality? Part 2: Equality Of Resources », *Philosophy And Public Affairs*, vol. 10, automne 1981, p. 283 à 345, en particulier p. 285 et p. 289.

On objectera toutefois que si la logique de l'avance s'impose aux dépenses productives, celles-ci pourraient alors être financées par l'emprunt de sommes déjà existantes et épargnées par certains agents, prêts à la mettre en disposition de l'entreprise à titre provisoire moyennant intérêt. Mais cela ne fait que décaler la question : d'où vient initialement l'argent qui circule par le prêt ? Il faut bien qu'il ait une origine, et que la quantité en circulation augmente en suivant le rythme de la croissance de la production – ou plutôt : en l'anticipant, puisque la croissance de la masse monétaire est nécessaire au financement de la croissance de la production réelle. La création monétaire continue dont vit l'économie et qui lui est nécessaire pour ne pas tomber dans la spirale déflationniste doit *in fine* reposer sur une attribution sans contrepartie comptable : c'est en circulant dans l'échange marchand qu'elle suscitera (en solvabilisant un surcroît de demande) que la monnaie trouvera sa contrepartie *marchande*, plutôt que de trouver dans une créance, un lingot d'or ou tout autre actif mis en réserve, une contrepartie *comptable*. Pour ne favoriser aucun agent sans justification, cette attribution « gratuite » de monnaie doit se faire de manière strictement égalitaire.

Concrètement, nous proposons ici de recourir au dispositif bien connu de l'allocation universelle, promu par les tenants de l'*helicopter money* comme Jézabel Couppey-Soubeyran[1] ou Daniel Cohen[2] : un chèque d'un montant égal signé annuellement, ou mensuellement, à tous les citoyens sans condition (de revenu, d'âge, de richesse, d'emploi, etc.) par l'Institut d'Emission (il convient ici de ne plus parler de Banque Centrale puisque, ne procédant plus à des prêts, l'autorité monétaire qui crée la monnaie ne joue plus un rôle de banquier). La situation concrète des individus n'est pas considérée, car il ne s'agit pas d'une mesure budgétaire de transfert entre agents à des fins de justice correctrice ou réparatrice palliant les inégalités, mais d'une mesure monétaire préalable à toute répartition. Par conséquent, le montant de l'enveloppe globale à répartir à parts égales entre tous les citoyens est déterminé à chaque période par l'Institut d'Emission en fonction de critères macroéconomiques (plein-emploi, stabilité des prix, évolution du change, etc.) définis par une charte politique octroyée par le Parlement. Cela

[1] Jézabel Couppey-Soubeyran, *La « monnaie hélicoptère » contre la dépression dans le sillage de la crise sanitaire*, Note de l'Institut Veblen, avril 2020 (https://www.veblen-institute.org/La-monnaie-helicoptere-contre-la-depression-dans-le-sillage-de-la-crise.html, consulté le 30/08/2020).
[2] Daniel Cohen, « Il est ridicule de se priver d'investissements publics », interview par Dominique Seux et Jean-Marc Vittori, *Les Echos*, 5 septembre 2019 (https://www.lesechos.fr/monde/enjeux-internationaux/il-est-ridicule-de-se-priver-dinvestissements-publics-1129339, consulté le 30/08/2020).

implique que les encaisses allouées chaque mois aux ménages n'ont aucune raison de correspondre à un « revenu de base » dégageant chacun de la contrainte de travailler – même si l'allocation monétaire assouplit cette contrainte. Imaginons pour simplifier que l'on augmente la masse monétaire de 5 % par an par exemple en espérant produire ainsi 2,5 % de croissance et 2,5 % d'inflation à vitesse de circulation de la monnaie inchangée : cela ferait une enveloppe d'environ 70 milliards à répartir, soit un chèque de 1 000 € annuel par personne, ou 85 € par mois : rien de semblable à un « revenu d'existence » (ce qui n'exclut pas *a priori* la possibilité d'en mettre un en place par d'autres financements, mais tel n'est pas ici notre objet).

En outre, cela signifie que le Trésor public n'est pas récipiendaire des sommes créées : la création monétaire ayant vocation à réguler l'économie, et non à financer le budget de l'État, celui-ci ne peut en devenir dépendant. L'Institut d'Emission pourrait avoir une gouvernance démocratique, mais il doit rester relativement indépendant du pouvoir exécutif. Cette remarque pourra surprendre de la part d'un économiste keynésien, mais elle n'implique nullement de renoncer aux politiques keynésiennes : il s'agit simplement de limiter la tentation de la surémission pour le gouvernement. En régime néolibéral, l'indépendance de la Banque Centrale est clairement la traduction d'un choix politique en faveur de la stabilité des prix quel qu'en soit le coût en termes de chômage : dans un mode d'émission exogène[1] tel que nous l'imaginons, nous concevons plutôt l'indépendance de l'autorité monétaire comme un moyen d'empêcher tout dérapage inflationniste de politiques monétaires favorables à l'emploi. Quoiqu'il en soit, la réforme institutionnelle que nous proposons se situe en amont des débats de politique monétaire qui opposent keynésiens et néolibéraux : il s'agit de résoudre une question structurelle et non conjoncturelle, qui en outre relève de la justice sociale plus que de l'efficacité économique (bien que la réforme envisagée améliorerait aussi grandement le pouvoir de régulation des autorités monétaires en les affranchissant des canaux de transmission habituels, par le marché du crédit).

Imposer à la création monétaire de ne passer que par l'allocation universelle, sans concourir au budget de l'État, n'enferme-t-il pas dans une vision trop individualiste de

[1] Le terme est polysémique et contesté, car toute monnaie doit répondre à des besoins endogènes à l'économie. Toutefois, un mode d'expression politique et centralisé de ces besoins sociaux peut être substitué au mode marchand et décentralisé qui prévaut aujourd'hui : c'est en ce sens que nous qualifions d'exogène (au marché de la dette) le mode de création monétaire que nous imaginons.

l'économie, ne laissant pas de place au financement de projets collectifs, comme on en fait souvent le reproche aux libéraux ? N'y a-t-il pas là un risque de dépolitiser encore davantage la monnaie ? Et distribuer les encaisses aux ménages seuls ne risque-t-il pas de privilégier la consommation au détriment de l'investissement (même si l'on peut attendre un effet indirect de l'augmentation de l'épargne sur l'investissement *via* la baisse du taux de marché), et donc le consumérisme sur la transition écologique ? Pour éviter ces écueils, il suffit d'imagine un autre canal de transmission des encaisses créées par l'Institut d'Emission, complémentaire de l'allocation universelle : la subvention des investissements stratégiques qui profitent à tous.

Concrètement, on peut imaginer que l'Institut d'Emission remette les sommes à un réseau de Caisses[1] départementales de développement durable (CDDD), dont la gouvernance inclurait l'ensemble des parties prenantes du territoire : élus locaux, Chambres du Commerce et de l'Industrie, fédérations syndicales, associations citoyennes (de défense de l'environnement, des consommateurs, des riverains, du patrimoine…), antenne locale de la Caisse des Dépôts et Consignations, etc. Ces organismes représentent la collectivité, de sorte que leur remettre les sommes créées par l'Institut d'Emission ne viole pas l'égalité des citoyens que prône la justice attributive : il s'agit là de leur attribuer en commun, plutôt qu'individuellement, les nouvelles encaisses, afin qu'ils procèdent à des choix collectifs, et non individuels, d'affectation. Chaque mois, les différentes CDDD alloueraient de manière transparente leur enveloppe de subvention à différents projets publics, privés ou associatifs du territoire, sélectionnés selon des critères ESG (Environnementaux, Sociaux et de Gouvernance). Ces critères seraient politiquement définis par un programme de reconstruction sociale, écologique, sanitaire et patrimoniale fixé par le Parlement à l'échelle nationale, mais dont la déclinaison locale permettrait l'allocation fine des ressources au plus près des besoins.

On retrouve ainsi un financement démocratique de projets collectifs, y compris publics, sans passer directement par le budget de l'État. Ecoles, universités, hôpitaux, maternités, musées, monuments, bureaux thermiquement isolés, centrales solaires ou géothermiques, gares et réseaux ferrés pourront ainsi être construits ou restaurés sans dette – comme les CHU avaient été financés par subventions, pendant les Trente Glorieuses. Le secteur privé ou associatif pourrait également bénéficier des sommes : le

[1] Et non banques, puisqu'il s'agit de distribuer des subventions, et non des prêts.

fait de distribuer ces encaisses sans contrepartie permet à des acteurs privés de viabiliser des investissements à fortes externalités positives qui sont écologiquement ou socialement rentables, mais pas économiquement, par exemple parce qu'ils visent à réduire des externalités négatives (pollution, gaspillage…) sans générer de flux de revenus monétaires. Cependant, il convient de ne pas rompre la stricte égalité de la justice attributive, lorsqu'une entreprise particulière bénéficie de fonds pour dépolluer son processus de production, ou qu'un ménage donné obtient un financement pour réaliser l'isolation thermique de sa maison. La solution est simple : pour n'avantager personne, le surplus de valeur ajoutée par la subvention publique doit revenir à la CDDD, qui devient copropriétaire de l'actif (entreprise, immobilier, véhicule, etc.) à hauteur de sa participation – et touche une somme proportionnelle si le bénéficiaire revend son bien, ce qui lui permet de financer de nouvelles subventions[1]. Sans recréer la moindre relation d'endettement, les CDDD disposent ainsi d'un outil de guidage souple de l'économie, permettant aux pouvoirs publics de réorienter l'appareil productif vers les objectifs de la reconstruction, pour réparer les ravages sociaux et environnementaux causés par le capitalisme.

En outre, la transition monétaire d'un mode d'émission endogène, encastré dans le marché du crédit, à un mode exogène, libre de dette et autonome du marché, permettrait d'effacer la moitié de la dette publique, qui est purement fictive, ce qui redonnerait également des marges de manœuvre budgétaire à l'État. Pour le comprendre, résumons le raisonnement quelque peu technique, détaillé dans notre thèse d'économie, qui explique la transition. Tout d'abord, la réforme que nous proposons nécessiterait que les pouvoirs publics retrouvent le monopole de la création monétaire, et empêchent donc les banques de financer des crédits par création monétaire. Notons immédiatement que cela ne contrevient pas au droit naturel, tout d'abord parce que les banques, en tant que sociétés commerciales, sont des institutions émanant du droit positif pur, comme on le verra. Mais surtout, les dépôts à vue qu'elles créent n'acquièrent le statut de véritable monnaie, accepté pour tout type de paiement, que parce qu'ils sont convertibles en monnaie d'État, au pair, à la demande, immédiatement et sans coût (sans quoi la monnaie bancaire serait

[1] Idée émise indépendamment de la création monétaire par Éric Le Boucher, « L'Etat pourrait aider massivement les ménages à isoler leur maison, en en devenant propriétaire à due proportion et en récupérant sa mise lors de la revente », *Les Echos*, 14 mai 2020 (https://www.lesechos.fr/idees-debats/editos-analyses/on-a-trouve-un-vaccin-economique-pour-le-monde-dapres-1202904, consulté le 30/08/2020).

cantonnée à la sphère de circulation interne à la banque, c'est-à-dire aux transactions entre ses clients uniquement). Or ce contrat social de convertibilité repose sur l'acceptation de la monnaie bancaire par le Trésor Public pour le règlement de l'impôt, sur la réglementation bancaire qui crée la confiance par des ratios de fonds propres et de réserves de liquidités obligatoires, sur la garantie publique des dépôts par l'État, sur le rôle de prêteur en dernier ressort de la Banque Centrale qui refinance les banques dans sa propre monnaie pour les retraits d'espèces et les paiements interbancaires (qui rendent les monnaies bancaires inter-convertibles), etc. Autrement dit, *ce n'est qu'en vertu d'une décision souveraine de l'État que les banques commerciales peuvent émettre de la véritable monnaie*, ainsi que le rappellent des économistes comme Victoria Chick[1], Daniela Gabor ou Jakob Vestergaard[2].

Non seulement la monnaie ne peut exister sans que l'État ne lui confère une forme stable, ainsi que nous l'avions dit en début de chapitre, mais le fait que le passif émis par les banques commerciales accède à ce statut de monnaie procède également d'une décision souveraine. Or ce qui relève du droit positif pur peut être réformé sans porter atteinte au droit naturel : l'État peut donc légitimement retirer aux banques le droit de créer de la monnaie. Cela revient d'un point de vue comptable à leur imposer une couverture intégrale des dépôts à vue par une épargne préalable en monnaie de la Banque Centrale. Or le passage de réserves fractionnaires (les réserves obligatoires des banques à la Banque Centrale sont aujourd'hui de 1 %) à des réserves entières suppose que la Banque Centrale crée de la monnaie pour racheter aux banques commerciales des titres de dette publique jusqu'à un montant égal à la totalité des dépôts à vue.

C'est la proposition du *100 % money* que l'économiste libéral Irving Fisher avait proposé en 1935 comme solution à la Grande Dépression[3], et qui est aujourd'hui connue par le concept de « monnaie pleine » (au sens d'une monnaie bancaire pleinement couverte par la monnaie de la Banque Centrale). Dans le cas français, la Banque Centrale, possédée par l'État, en viendrait alors à détenir 1 400 milliards d'euros de créances sur

---

[1] Victoria Chick, « The current banking crisis in the UK: an evolutionary view », *Financial crises and the nature of capitalist money*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013, p. 148 à 161.
[2] Daniela Gabor et Jakob Vestergaard, « Towards a theory of shadow money », Institute for New Economic Thinking, *INET Working Paper*, avril 2016.
[3] Irving Fisher, *100 % Monnaie*, André Tiran et Marc Laudet (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2019 (1935). Pour l'édition anglaise, voir *100% Money* (1935), *in* William Joseph Barber (ed.), Robert W. Dimand et Kevin Foster (ass. ed.), James Tobin (ed. consultant), *The Works of Irving Fisher*, vol. 11, Londres, Pickering & Chatto, 1996.

l'État, soit environ la moitié de la dette publique. Cette dette que l'État se doit à lui-même est bien sûr une absurdité, une pure fiction comptable reflétant le fait que la monnaie avait jusqu'ici été mise en circulation par des prêts plutôt que par des dons. La Banque Centrale pourrait dès lors effacer ces créances publiques qu'elle détient[1], sans faire défaut de paiement auprès d'un quelconque créancier privé, sans augmenter la masse monétaire au risque de provoquer de l'inflation (il s'agit simplement d'augmenter la *couverture* de la masse monétaire en monnaie de la Banque Centrale) et sans augmenter les impôts ou réduire les dépenses publiques pour la rembourser au risque que cette austérité n'aggrave la récession, comme en Grèce.

La Banque Centrale devient alors l'Institut d'Emission, qui émet la monnaie en dehors de toute dette : elle met les nouvelles encaisses en circulation sans contrepartie, en créditant les comptes de dépôts des banques dont les déposants se voient affecter ces encaisses par allocation universelle ou subvention aux investissements. La monnaie est ainsi injectée dans l'économie sans qu'aucune dette supplémentaire ne soit créée, et dans des proportions souverainement déterminées par l'autorité monétaire, et non plus par le marché, ce qui permet une régulation accrue de l'économie, et un fléchage des sommes vers la reconstruction écologique et sociale.

Notre projet de réforme institutionnelle est un mixte entre plusieurs propositions qui ont émergé avec force dans le débat public ces dernières années : le financement de la reconstruction écologique et sociale par la création monétaire, la monnaie hélicoptère (mise en circulation de la monnaie libre de dette), le « *100% money* » (couverture intégrale des dépôts à vue restituant à l'autorité monétaire le monopole des émissions), l'annulation de la dette publique détenue par la Banque Centrale. Ces propositions sont aujourd'hui âprement débattues au sein même du courant hétérodoxe : en France, elles sont combattues par certains économistes keynésiens comme Henri Sterdyniak, bien que d'autres voix keynésiennes la défendent avec force, comme celles de Gaël Giraud ou Jézabel Couppey-Soubeyran. On pourrait nommer « métadoxe » ce nouveau courant qui va au-delà du clivage classique entre orthodoxie et hétérodoxie, en cherchant un

[1] Elles peuvent être remplacées à l'actif de son bilan par un nouveau poste comptable *ad hoc* si l'on tient à respecter la règle de l'équilibre du bilan, quoiqu'elle n'ait aucune pertinence pour une Banque Centrale comme le reconnait la BRI (Banque des Règlements Internationaux, la Banque Centrale des Banques Centrales). On peut ainsi créer le poste « réserves en monnaie centrale », figurant la monnaie comme actif net que la Banque Centrale garde en réserve sous forme digitale, car elle ne sort jamais de son bilan, ne servant qu'aux règlements interbancaires.

changement structurel dans une réforme du mode d'émission lui-même plutôt qu'une simple régulation conjoncturelle dans un cadre inchangé.

Ces auteurs admettent toutefois des compromis importants avec le mode actuel de création monétaire, n'envisageant leurs réformes que comme un complément plutôt qu'une alternative radicale : nous allons plus loin qu'eux, en affirmant que l'émission exogène, c'est-à-dire (pour nous, car le terme est polysémique et polémique) à la fois libre de dette et autonome du marché, doit être le seul mode de création monétaire. En effet, en tant que philosophe politique pensant en termes d'institutions et de régime économique, il nous semble que la tâche nous incombe de concevoir un changement radical véritablement structurel, qui rompe définitivement avec l'emprise du capital sur la création monétaire. L'Histoire dira si ce projet est utopique, ou si c'est au contraire l'espace du compromis qui se referme sous nos yeux à mesure que le capitalisme s'enfonce dans la financiarisation délétère, mais il nous semble clair qu'il ne peut y avoir de réelle sortie du capitalisme sans abolition complète et définitive du pouvoir de création monétaire des banques commerciales, qui tiennent en otage l'institution fondatrice des échanges marchands et du financement de l'économie monétaire de production. Or tel est bien l'objet de notre recherche : imaginer une alternative au capitalisme.

V. La finance privée : autonomie, régulation ou abolition ?

L'exposé rapide de notre proposition pourrait laisser croire que nous prônons une emprise complète des pouvoirs publics sur les circuits de financement de l'économie, dans un centralisme jacobin dont la tendance totalitaire ne serait pas moindre que celle du projet néo-communiste de Bernard Friot. Que le lecteur se rassure : nous ne nous écartons pas ici de notre ligne libérale ! Précisons en effet que si les banques se verraient privées du pouvoir de créer la monnaie, elles n'en demeureraient pas moins les gestionnaires des moyens de paiement et, surtout, les collectrices d'épargne et pourvoyeuses de prêts qu'elles sont déjà – à cette différence près qu'aucun crédit ne sera plus financé par création monétaire. Comme les caisses d'épargnes, les banques ne feront plus que prêter les dépôts à terme que leurs clients leur auront eux-mêmes prêtés à cette fin. Seules les nouvelles encaisses créées chaque mois par l'Institut d'Emission seraient allouées par les circuits publics évoqués plus haut : dans le cas français, les 70 milliards d'euros annuels à considérer représentent à peine un cinquième du budget général de

l'État en 2019 (sans compter celui des collectivités locales ni de la Sécurité sociale). Cette somme représente seulement 12 % de l'investissement total à financer dans toute l'économie au cours d'une année[1] : l'essentiel des investissements (500 milliards d'euros) se financerait donc par épargne, comme aujourd'hui[2]. Nous sommes bien loin d'une économie soviétoïde entièrement planifiée, mais la reprise en main par l'État de la création monétaire lui confèrerait une force de frappe importante, ainsi qu'un puissant outil de guidage souple des investissements cofinancés par épargne *via* l'effet de levier que son action produirait. Il lui est bien sûr loisible d'encadrer les circuits de financements privés par divers biais (plafonnement des taux d'intérêts, subvention de prêts à taux bonifiés, garantie publique, défiscalisation de certains produits d'épargne…) pour orienter l'épargne vers des objectifs de développement durable, mais notre proposition s'est concentrée sur une réforme de l'institution monétaire elle-même, pour rompre l'emprise du capital sur son mode d'émission.

Tout malentendu étant dissipé, c'est à présent le reproche adverse qui risque de nous être fait : notre approche n'est-elle pas trop complaisante avec la finance privée, dont elle ne remet nullement en cause l'existence ? Ne conviendrait-il pas de l'abolir purement et simplement ? La finance de marché dérégulée nous semble en effet à dépasser radicalement, car elle est source d'une instabilité chronique dont les ravages sociaux, en 1929 comme en 2008, ne sont plus à démontrer. Plusieurs solutions doivent être mises en place, la plus importante étant celle proposée par Frédéric Lordon[3] : la fin de la cotation en continu des titres financiers, soit la fermeture de la bourse. En obligeant les détenteurs d'actifs à les conserver au moins jusqu'à la prochaine ouverture périodique des marchés financiers, cette mesure mettrait fin à la course effrénée à la liquidité par laquelle le capital en vient à soumettre toute l'économie à la dictature du court-terme.

---

[1] La Formation Brute de Capital Fixe s'élève en effet à 573 milliards d'euros en 2019 selon l'INSEE, même s'il s'agirait bien sûr de notre point de vue de l'augmenter.

[2] Rien n'empêche par ailleurs d'augmenter le budget des CDDD en instaurant une cotisation investissement comme le préconise Bernard Friot. Contrairement à l'auteur, nous ne pensons pas que l'intégralité de l'investissement puisse être financé par subvention, mais Bernard Friot admet lui-même (*op. cit.*, p. 148) qu'au lieu de cibler immédiatement la collectivisation de 15 % de la valeur ajoutée *via* cette cotisation (qui financerait tout l'investissement, hors autofinancement et création monétaire), on pourrait viser un premier objectif à 5 % du PIB (soit 100 milliards d'euros). Nous estimons qu'une cotisation à 2,5 % (financement mutualisé s'ajoutant à la création monétaire) serait déjà un pas énorme. La part de subvention doit selon nous rester marginale par rapport au crédit (et à l'autofinancement) : elle n'a pas vocation à devenir la norme, car les investissements économiques doivent rechercher la rentabilité sous la sanction du marché (la subvention ne venant qu'ajuster le mécanisme marchand là où il est défaillant, pour intégrer les externalités écologiques, sociales, géostratégiques, etc.).

[3] Frédéric Lordon, « Et si on fermait la Bourse... », *Le Monde diplomatique*, février 2010, p. 1, 8 et 9.

Une telle réforme n'aurait rien d'antilibéral : les bourses de valeurs prennent la forme de sociétés commerciales, qui relèvent du statut d'institution du droit positif pur comme on le verra au chapitre suivant, de sorte que leur règlementation ou leur abolition n'empiète nullement sur les droits naturels des individus.

Toutefois, les transactions hors-marché, scellées par des contrats de gré à gré sans mise en concurrence centralisée, demeureraient possibles, car elles relèvent de la liberté contractuelle sans médiation institutionnelle. Comme toute liberté, celle-ci n'est pas absolue, et l'État peut la règlementer ou la réguler pour éviter des abus de position dominante, les activités risquées génératrices d'externalités négatives pour l'ensemble de l'économie, ou tout simplement la dérive des inégalités contraires aux principes de justice rawlsiens. De nombreux dispositifs complémentaires peuvent à ce titre être déployés pour encadrer la finance, véritable cœur du capitalisme, ce qui semble raisonnable quoique la justification en soit moins directe d'un point de vue libéral : contrôle des capitaux empêchant leur fuite à l'étranger, taxe Tobin sur les transactions financières, interdiction de la vente à découvert d'actifs ou de contrats d'assurance, interdiction de l'achat de produits d'assurance contre un risque auquel on n'est pas exposé ou contre lequel on est déjà couvert[1], contrôle étroit des produits dérivés… La finance purement spéculative peut être éliminée pour peu que la volonté politique soit présente.

La réforme de la création monétaire que nous avons proposée restreindrait également drastiquement la sphère financière : le « *100% money* » effacerait une part considérable de dette publique qui sert aujourd'hui de support à d'innombrables produits financiers échangés sur les marchés, et priverait les banques *too big to fail* de leur chantage au refinancement en sanctuarisant les dépôts à vue sans sauver leur hébergeur en cas de faillite, ce qui les inciterait à davantage de prudence. Il reste que les banques tiennent en otage les livrets d'épargne et autres dépôts à terme de tous les petits épargnants, qui sont placés dans des prêts aux ménages ou aux entreprises censés être non risqués, mais sont tout de même exposés en cas de faillite provoquée par les activités de

[1] Nous pensons ici aux CDS (*Credit Default Swap*) que l'on peut acheter pour se couvrir contre un risque auquel on n'est pas exposé, ou se couvrir plusieurs fois contre le même risque – comme si l'on s'assurait dix fois sur la maison du voisin en pariant sur un incendie que l'on peut d'ailleurs soi-même déclencher – et ce sans que le vendeur ait l'obligation de provisionner le risque contre lequel il nous assure… Les CDS jouèrent un rôle essentiel dans la crise de 2007 car le volume d'engagements contractés par les spéculateurs sur le fondement des crédits hypothécaires de ménages peu solvables était douze fois plus important que le marché sous-jacent, atteignant 60 000 milliards de dollars avant la crise des *subprimes* ! (Marc Chesney, « Il faut réformer les bombes financières que sont les CDS », *Les Echos*, 30/03/2009).

marché et d'investissement de la banque : pour éviter tout chantage au refinancement, on peut imposer la séparation des banques de prêts et des banques d'affaire (comme l'avait fait le Glass Steagall Act après la crise de 1929). Cette réforme ne contrevient nullement au droit naturel, puisque les banques, en tant que sociétés commerciales, relèvent du droit positif pur.

Nous avons donc moyen d'abolir trois dispositifs du droit positif pur qui concourent à l'emprise du capital sur la finance privée qu'elle détourne vers la spéculation (la couverture partielle des dépôts à vue par réserves fractionnaires, la cotation en continu des titres financiers et la fusion des banques de prêts et des banques d'affaire), tout en règlementant par ailleurs les activités de gré à gré les plus porteuses d'externalités négatives pour l'économie. Mais ne faut-il pas aller beaucoup plus loin encore ? Faudrait-il par exemple interdire le prêt à intérêt plutôt que de le règlementer ? Plus généralement, ne faudrait-il pas interdire toutes les formes de capital, c'est-à-dire de ce rapport social par lequel l'argent produit de l'argent (y compris par exemple les contrats de location), même quand elles ne passent pas par des institutions du droit positif pur mais par de simples relations contractuelles bilatérales entre agents ? Après tout, comment prétendre dépasser le capitalisme sans abolir le capital ? Rappelons cependant que le capitalisme n'est pas un simple rapport social, mais un régime économique, défini par la centralité du rapport capitaliste qui s'assure la capture de toutes les institutions économiques fondamentales : il est donc tout à fait possible d'abolir le capitalisme sans abolir le capital, en se contentant de le priver de son emprise sur les institutions. Cela évite assurément de céder à la tentation totalitaire d'un contrôle centralisé de toutes les transactions privées, négation de l'autonomie de la société civile, mais cela sera-t-il suffisant pour briser la dynamique d'inégalisation inhérente à l'accumulation et à la concentration du capital ?

Il convient ici de distinguer les intérêts simples ou composés, dont la dynamique linéaire ou exponentielle ouvre deux perspectives sans commune mesure : 1 € placé à un taux de 5 % par an par Christophe Colomb ou Léonard de Vinci vers l'an 1500 aurait rapporté 26 € cinq siècles plus tard si les intérêts n'étaient pas eux-mêmes placés [X = 1 + (0,05*500)], mais près de quarante milliards d'euros si les intérêts étaient réinvestis dans la capitalisation au fur et à mesure jusqu'à l'an 2000 [X' = (1+0,05)^500]. Dans le premier cas, on a multiplié la mise initiale par deux en vingt ans (ce qui est déjà appréciable), par trois vingt ans plus tard, par quatre-vingt ans après, par cinq au bout de

quatre-vingt ans, etc., selon une logique linéaire. Dans le deuxième cas, on multiplie la mise initiale par deux en quinze ans, par trois moins de huit ans plus tard, par quatre en attendant encore six ans, par cinq seulement quatre ans après, etc., selon une logique exponentielle. Il n'aura fallu que trente-trois ans aux intérêts cumulés pour parvenir à un montant équivalent à la somme de tous les intérêts simples sur quatre-vingt ans, et l'écart de vitesse s'accroît à mesure que s'accélère la dynamique cumulative tandis que la dynamique simple conserve toujours le même rythme. On comprend donc que l'injustice du capitalisme provient essentiellement des intérêts composés : c'est eux qu'il nous faut cibler.

Pourquoi un agent renoncerait-il aux intérêts composés ? Etant donné le coût d'opportunité faramineux que cela représente, un tel comportement ne s'expliquerait sans doute que par l'incapacité de l'agent à épargner et placer chaque mois les nouveaux flux d'intérêts simples qu'il perçoit, parce qu'il les consomme intégralement à chaque période. Ramenons les choses à l'échelle d'une vie humaine par un exemple concret : il faut ici imaginer un ménage de jeunes retraités de la classe moyenne supérieure qui, ayant épargné en moyenne 250 € par mois pendant quarante ans, ont accumulé un capital de 120 000 €, qu'ils ont placé dans un livret d'épargne, de l'immobilier locatif ou encore une obligation d'entreprise. Au taux de 5 % par an, ce capital leur rapporte un flux de revenu constant de 500 € par mois qu'ils destinent à la consommation : loin d'épargner tout ou partie de cette somme pour la faire fructifier encore davantage, nos retraités l'utilisent comme une rente à dépenser, un complément de revenu courant s'ajoutant à leurs 4 000 € de retraite cumulée mensuelle (dont 2 500 € vont au loyer de leur appartement parisien de 75 mètres carré, soit un reste à vivre de 2 000 € mensuels pour deux, rente comprise). A l'inverse, si les intérêts étaient capitalisés au lieu d'être consommés, notre couple aurait alors augmenté son flux de revenu mensuel de manière cumulative tout en refusant d'en profiter, se contentant de ses retraites, avec un reste à vivre de 1 500 € mensuels pour deux. En renonçant ainsi à 500 € de dépenses courantes par mois pendant vingt ans (soit un total de 120 000 €), nos retraités auront accru leur patrimoine de près de 200 000 € en deux décennies, et mourront riches de près de 320 000 € au total.

On voit donc que le capital produit dans le premier cas une rente entièrement consommée, dans le deuxième cas une dynamique d'accumulation, où les 120 000 € euros initiaux ont peu à peu produit 120 000 € supplémentaires qui, capitalisés au fur et

à mesure, auront eux-mêmes produits des intérêts, qui en produisent à leur tour, soit 80 000 € de plus par itération. On peut penser avec Marx qu'une telle dynamique exponentielle n'est pas soutenable (sur le plan économique, social et écologique), et nous avons en tout cas montré qu'elle n'est pas compatible avec le principe de différence, mais tel n'est pas le cas des intérêts simples. Le principe de la rente hérisserait tout marxiste ou néo-communiste, mais notons qu'elle ne participe pas d'une dynamique d'inégalisation croissante par la concentration et l'accumulation continue du capital : loin de s'enrichir au cours du temps, le ménage imaginé garderait en effet dans le premier cas *le même patrimoine* et *le même flux de revenu* à chaque période. Dès lors, d'un point de vue rawlsien, cette forme de capital ne pose pas problème puisqu'elle est neutre sur les inégalités. La rente n'est donc pas à nos yeux problématique dès lors que la justice attributive et distributive est assurée en amont (*via* des dotations initiales égales et des salaires et retraites équitables tout au long de la vie) et qu'aucun pouvoir de marché ne vient distordre la justice commutative (en extorquant des intérêts injustifiables, par exemple). Autrement dit, la rente ne doit pas venir d'un monopole sur certaines ressources attribuées de manière inégales dans les dotations initiales, ou d'un excès de revenu dans la distribution des flux de valeur ajoutée, ou encore d'une position dominante permettant de construire un pouvoir de marché en privant autrui de l'accès légitime à des liquidités s'il ne cède pas aux exigences illégitime du créancier.

Définie comme un flux de revenu *issu d'un capital mais non capitalisé*, la rente nous semble tout à fait justifiable d'un point de vue libéral, dès lors que le capital qui la fonde procède d'arbitrages entre épargne et consommation permettant aux agents de lisser leur revenu courant tout au long de leur cycle de vie. Cette allocation inter-temporelle des ressources est opérée par des contrats librement consentis, donc mutuellement avantageux. Abolir le capitalisme n'exige pas de supprimer toute forme de capital, et donc de mettre sous étroite surveillance bureaucratique toute l'épargne des ménages pour s'assurer qu'ils n'en tirent aucun bénéfice (loyers, intérêts, profits) par des contrats bilatéraux (location, prêt, investissement). Le capital (l'argent qui fait de l'argent) est justifié dès lors qu'il nourrit une rente destinée à la dépense, et non un rendement lui-même capitalisé selon la logique des intérêts composés. Le problème est bien sûr que cela dépend du comportement de chacun… Comment s'assurer que la rente ne devienne pas

elle-même un capital, sans pour autant instaurer un contrôle bureaucratique généralisé de l'usage que chacun fait de son capital et de ses revenus ?

La réponse de l'institutionnalisme libéral consiste à dire que le risque que le rentier se transforme en capitaliste dépend moins des décisions individuelles des agents que du paysage institutionnel dans lesquelles ces dernières prennent place. Plutôt que de contrôler les décisions de chacun, il suffit donc de supprimer l'emprise du capital sur les institutions centrales de l'économie qui concourent directement à la dynamique inégalitaire de concentration et d'accumulation du capital. La justice commutative n'exige donc pas que le prêt à intérêt soit aboli en tant que tel : il a toute sa place dans une économie de marché post-capitaliste, dès lors qu'elle prend place entre agents réellement égaux, de sorte que l'intérêt reflète simplement la complémentarité des préférences inter-temporelles et de l'aversion au risque opposé des agents, et non un rapport de dépendance et de domination (ce qui n'est pas le cas lorsque le prêt procède du pouvoir de création monétaire du créancier). Contrairement à Bernard Friot ou aux théologiens médiévaux[1], nous ne préconisons pas l'interdiction du prêt à intérêt, mais seulement la réforme des institutions du droit positif pur comme la création monétaire par le crédit. Cela risque bien sûr d'être insuffisant, car le capital est toujours prompt à se doter de nouvelles formes institutionnelles inattendues pour poursuivre sa propre croissance exponentielle atélique. C'est pourquoi nous avons proposé en annexe du chapitre précédent (p. 382) d'instaurer par sécurité une limite maximale de patrimoine qui brise net toute dynamique d'inégalisation cumulative qui pourrait renaître de la créativité juridique et sociale du capital. Couplées à un tel verrouillage du niveau global des inégalités, les réformes institutionnelles préconisées suffiront selon nous à abolir l'ordre capitaliste, donc à changer pleinement de régime économique.

[1] Notons que Bernard Friot est lui-même catholique, et son approche peut être interprétée comme une forme modernisée et laïcisée de la doctrine thomiste interdisant le prêt à intérêt et toute forme de capital. Cela pourrait laisser croire que l'autorisation du prêt à intérêt serait intrinsèquement anticatholique, hier comme aujourd'hui, mais cela nous semble faux. Son interdiction au Moyen-Âge procédait selon nous d'une théologie de la gloire, c'est-à-dire de la manifestation irréfragable de la vérité divine autorisant l'Eglise (telle qu'elle se concevait après la réforme grégorienne, au fondement du droit public que les Etats modernes reprendront) à administrer les comportements individuels et les contrats privés pour imposer à chacun le respect de la vertu révélée. Selon des théologiens comme Christophe Théobald et Gaël Giraud, le concile Vatican II invite à réinvestir à l'inverse la théologie de la kénose, c'est-à-dire du retrait de Dieu qui, loin d'imposer sa toute-puissance en se laissant contempler directement, se voile et ménage ainsi un espace à la liberté humaine : cette approche est compatible avec le libéralisme politique (c'est-à-dire avec l'autolimitation par l'Etat de son pouvoir souverain respectueux de la liberté individuelle) et invite selon nous à concentrer les réformes sur les *institutions* et non sur les *contrats*, sur les *structures* de la société civile fondées par l'Etat et non sur les *choix individuels*.

Conclusion

L'ordre marchand repose tout entier sur la monnaie, qui seule permet les échanges décentralisés. Or celle-ci est une institution du droit positif pur, puisque seul l'État lui confère une forme stable. C'est en outre par décision souveraine que les pouvoirs publics délèguent leur pouvoir de création monétaire aux banques commerciales, ce qui les autorise donc à en récupérer le monopole sans empiéter sur la liberté contractuelle relevant du droit naturel. Or ceci serait souhaitable, car le système actuel repose sur l'encastrement de la création monétaire dans le marché de la dette, qui assure l'emprise du capital financier sur cette institution qu'il réordonne à ses propres finalités, n'acceptant comme fondement du monnayage que le capital, notamment sous sa forme la plus liquide, ce qui nourrit bulle spéculative et tensions déflationnistes. Surtout, ce mode d'émission viole la justice commutative en conditionnant la création monétaire, qui devrait être un préalable aux échanges, à l'alourdissement du fardeau de l'endettement qui pèse sur certains agents, sans correspondre à aucun transfert véritable.

Ce que le pouvoir souverain a fait, il peut le défaire, en restituant le monopole de la création monétaire à un Institut d'Emission, qui mettrait les nouvelles encaisses en circulation en dehors de toute dette, dans des quantités et selon une affectation répondant non pas aux caprices du marché mais à des critères politiques de régulation économique. La monnaie entrerait désormais dans l'économie par allocation universelle ou par subvention aux investissements stratégiques, permettant la reconstruction sociale, écologique et sanitaire du pays. Elle continuerait de circuler librement dans les circuits d'épargne privés, reposant toujours sur le prêt à intérêt, mais la finance de marché serait entièrement mise au pas, pour enrayer toute dérive spéculative inhérente à la logique capitaliste. Ainsi brisera-t-on l'emprise du capital sur les institutions fondamentales de la sphère monétaire et financière sans tomber dans une économie entièrement planifiée et centralisée. Les individus seront toujours libres de procéder à des arbitrages entre épargne et consommation ou investissement, et à des choix de prêts et d'emprunts à intérêt reflétant leurs préférences inter-temporelles et leur degré d'aversion au risque. Ces contrats bilatéraux médiatisés par le système bancaire et financier seront susceptibles de leur ménager une rente, mais pas une accumulation exponentielle du capital susceptible de violer les principes de justice rawlsiens.

Chapitre 3 – L'entreprise partenariale

Nous avons traité de la monnaie, institution fondamentale de la circulation de la richesse sociale par l'échange marchand, mais il n'est de circulation que si la richesse a d'ores et déjà été produite. Penchons-nous donc à présent sur le domaine de la production de la richesse sociale et sur l'institution fondamentale qui l'ordonne : l'entreprise. Nous quittons donc ici le domaine de la justice commutative, pour entrer dans celui de la justice distributive. Nous reprendrons les mêmes étapes de raisonnement qu'au chapitre précédent, correspondant à la structure logique d'une analyse en termes d'institutionnalisme libéral. Cela présente toutefois l'inconvénient de conduire à des parties de tailles très inégales, exigée par la complexité du sujet abordé dans ce chapitre – tant sur le plan philosophique que juridique ou économique.

Dans un premier temps, nous montrerons que notre objet d'étude constitue bien une institution du droit positif pur, procédant du pouvoir souverain de l'État et non d'abord du libre jeu des libertés individuelles. Puis nous expliquerons comment le capital s'assure juridiquement l'emprise sur cette institution. Nous analyserons ensuite les mécanismes par lesquels cette emprise du capital sur l'entreprise génère des injustices sociales. Dans une quatrième partie, qui exigera de très longs développements, nous formulerons une proposition normative pour refonder la société commerciale sur une base non capitaliste, en abolissant l'actionnariat pour le remplacer par une gouvernance collégiale de l'entreprise par l'ensemble des parties prenantes : cela passera par une reformulation de l'article 1832 du Code civil qui institue la société, et par une réflexion sur le schéma institutionnel nécessaire pour faire advenir une authentique responsabilité sociale d'entreprise. Enfin, dans une dernière partie, nous reviendrons brièvement sur les limites de notre approche en termes d'institutionnalisme libéral, en évoquant notamment la question du sens du travail.

I. La société commerciale, une institution du droit positif pur

A. L'entreprise : nœud de contrat ou structure collective ?

Comment penser l'entreprise ? A l'évidence, elle est plus que le marché, mais comment expliquer cet îlot d'organisation stable au sein de l'océan des contrats d'échange

qui se nouent et se dénouent de manière fluide au quotidien ? La théorie néoclassique de la firme[1] comprend deux volets principaux. Le premier est la théorie des coûts de transaction, qui conçoit l'entreprise comme un moyen de coordination moins coûteux que le marché (toujours premier dans cette approche), marché dont elle pallie justement les imperfections : dans un monde où l'information n'est pas entièrement accessible sans coût de recherche, où la négociation des contrats génère en elle-même des frais et où le risque ne peut être parfaitement maîtrisé, la coordination par les seuls contrats d'échange est impossible car elle supposerait une redéfinition permanente et coûteuse des engagements. Le second volet, indissociable, de l'approche néoclassique de la firme, est la théorie de l'agence, qui réduit l'entreprise à un simple « nœud de contrats » tissés autour d'un contrat entre un principal, l'actionnaire, et son agent, le mandataire social, qui lui-même déploie toute une chaîne d'engagements envers d'autres agents, salariés, fournisseurs, clients, et autres parties prenantes.

Sans être entièrement erronée, une telle conception de la firme n'est pas à elle seule satisfaisante. Il est évident que l'entreprise répond à la nécessité de réduire, par des engagements de longue durée et une gestion pérenne des droits de propriété, les inévitables « coûts de transaction », et évident qu'elle vit d'innombrables liens contractuels avec ses partie prenantes. Toutefois, cette approche, enfermée dans un individualisme méthodologique trop étroit, nous semble très insuffisante pour rendre véritablement compte de la dimension organisationnelle de l'entreprise, que met en avant la théorie des conventions[2], introduite dans les sciences de gestion notamment par les travaux de Pierre-Yves Gomez[3]. Ni holiste, ni individualiste, cette approche est interactionniste, c'est à dire ouverte aux effets d'émergence de faits sociaux proprement collectifs à partir d'interactions bilatérales. Appliquée aux organisations, elle s'avère compatible avec la théorie des coûts de transaction, mais rompt assez radicalement avec

[1] Voir notamment Michael C. Jensen et William H. Meckling, « Theory of the firm: Managerial behavior, agency costs and ownership structure », *Journal of financial economics*, 1976, vol. 3, no 4, p. 305 à 336.

[2] Au sens non pas juridique mais social du terme : les juristes utilisent les mots « contrat » et « convention » comme de strictes synonymes, renvoyant à un *libre accord de volonté*, mais il est ici au contraire question de convention sociale, c'est-à-dire d'une norme sociale née des interactions inter-individuelles et *s'imposant* en retour à chacun.

[3] Voir Pierre-Yves Gomez, « Normalisation et gestion des entreprises : une approche conventionnaliste », *Revue d'Economie Industrielle*, 75, 1996 ; Pierre-Yves Gomez et Brittany Jones, « Conventions: an interpretation of deep structure in organizations *Organization Science* », 11 (6), 2000 ; ou encore Pierre-Yves Gomez, « Sciences de gestion et conventions : de nouveaux cadres pour l'analyse critique », *in* Taskin, Laurent et de Nantieul, Matthieu, *Perspectives critiques en management : Pour une gestion citoyenne*, De Boeck Université, 2011, p. 49-94.

la théorie de l'agence en refusant de réduire l'entreprise à une somme de relations contractuelles bilatérales entre des agents atomisés.

Une organisation est en effet plus qu'un simple agrégat d'individus reliés par des contrats : elle dispose d'une véritable structure hiérarchique et fonctionnelle, d'une culture d'entreprise, de conventions d'organisation, mais aussi de conventions de qualité des produits, de conventions de prix, etc. La prise en compte de la nature proprement conventionnelle, sociale, de toutes ces pratiques émanant de processus interactifs complexes (et non de choix d'optimisation parfaitement rationnels), nous invite à rompre avec l'idée néoclassique de perfection des marchés, dont l'incomplétude pourrait être surmontée par de simples contrats entre individus. Nous proposerions donc de définir l'entreprise avant tout comme un *collectif* de travail, spécialisé dans la production de biens ou de services marchands d'un certain type, doté d'une organisation du travail permettant par diverses conventions sociales[1] la division des tâches et l'articulation des différents métiers sous l'égide d'une structure de décision unifiée, et jouissant d'un patrimoine commun comportant notamment des outils de production, des locaux, un réseau de partenaires, une culture commune et des savoir-faire partagés.

Notons qu'il est ici question de rapport social communautaire, collectif, insérant plusieurs individus dans une même communauté d'intérêt et d'action : l'entreprise ne se réduit pas à un simple nœud de relations bilatérales, car elle est la figure d'une totalité sociale locale qui fait la médiation entre les individus qui la composent. Elle n'a bien sûr pas d'existence substantielle, mais elle a néanmoins une existence structurale, comme un affect commun, un ensemble partagé de dispositions à sentir, penser et agir d'une certaine façon qui permet aux individus de se coordonner, comme le langage. Cependant, elle est plus qu'un simple code : c'est un corps social, une structure hypostasiée par les représentations ordinaires que chacun se fait d'elle. L'entreprise est ce tout unifié, ce corps dont les salariés sont membres, ou avec qui les partenaires traitent, comme si elle existait en soi comme une entité irréductiblement collective. Cela relève assurément d'une illusion fétichiste, mais c'est sur cette illusion que repose tout entier le mode de coordination spécifique que permet l'entreprise. Ce fait social insère l'individu dans une organisation au sein de laquelle il est théoriquement remplaçable, et qui dépasse donc sa

[1] La dimension conventionnelle de l'organisation n'excluant bien sûr pas qu'elle soit porteuse d'effets de rationalisation des processus productifs : il s'agit simplement de pointer que l'organisation sociale n'est pas uniquement le fruit de décisions libres et optimales.

personne : les clients, fournisseurs, sous-traitants, services fiscaux, etc., ne traitent pas avec tel ou tel salarié en propre, mais avec l'entreprise dont il est membre et qu'il représente toute entière.

Les théoriciens du droit ont depuis longtemps tenté de penser l'entreprise comme une organisation collective, en particulier avec le concept d'institution forgé par le doyen Maurice Hauriou[1], en s'appuyant fortement sur la sociologie durkheimienne. Sans nous appesantir sur cette théorie, notons que le droit n'en constitue qu'un élément parmi d'autres, un moment du processus d'institutionnalisation – contrairement à ce qui prévaut dans d'autres approches institutionnalistes comme celle de l'italien Santi Romano[2], contemporain d'Hauriou, qui assimile droit et institution dans le concept d'ordre juridique. Plus précisément, Hauriou conçoit le droit comme cette structure qui permet de pérenniser l'impulsion initiale donnée par les fondateurs à l'institution, soit une étape nécessaire à la *durabilité* de la structure sociale, qu'elle codifie dans des règles partagées. L'auteur admet en effet que le collectif n'existe pas sans que chaque conscience individuelle intériorise et fasse sienne son « idée d'œuvre » (c'est-à-dire son projet, son objet, sa raison d'être), mais le degré d'implication de chacun est très variable, et sans le droit pour structurer les processus qui maintiennent l'existence de l'institution, sa puissance s'étiolerait. Résolument réaliste, Hauriou a une conception assez hiérarchique de l'institution, distinguant le cercle restreint de ceux qui ont l'intuition de « décisions exécutoires » à réaliser, du groupe intermédiaire qui les délibère pour les mettre en forme, et du vaste ensemble des membres de l'institution qui se contentent d'adhérer à la vision offerte et de la mettre en œuvre – rôle tout de même indispensable au maintien de l'institution. Le droit n'est pas premier dans ce processus, mais il lui est nécessaire, car sans lui l'institution ne saurait préserver sa cohérence et sa puissance d'action dans la durée.

Le concept d'Hauriou s'accorde assez bien avec notre conception spinoziste de la science sociale, faite de puissances individuelles coalisées par des affects communs en une puissance collective, mais il est trop large pour notre objet d'étude, s'appliquant aussi bien à l'entreprise qu'à l'État, la collectivité locale ou la famille, que l'on perçoit pourtant

[1] Fondateur de l'école de la puissance publique qui constitue, avec l'école du service public du doyen Léon Duguit (également disciple de Durkheim), l'un des deux principaux piliers de la doctrine publiciste qui s'élabore à la fin du XIXe et au début du XXe siècle (respectivement à l'Université de Toulouse et à l'Université de Bordeaux).

[2] Santi Romano, *L'ordre juridique*, Paris, Dalloz, 1975 (1918).

intuitivement comme des objets très hétérogènes. Une différence de taille oppose notamment la famille aux autres institutions évoquées : elle ne dispose pas de la personnalité juridique, alors que tel est le cas des collectivités et des établissements publics (personnes morales de droit public) ou des associations et des sociétés (personnes morales de droit privé), la personnalité morale se définissant comme « l'aptitude d'un groupement de personnes ou d'un ensemble de biens à être sujet de droit »[1]. Approfondissons ce point crucial pour notre concept de droit positif pur, qui met selon nous à jour une limite de l'approche d'Hauriou, dont le penchant sociologique nous semble diluer trop fortement l'apport tout à fait spécifique du droit dans la constitution d'une société.

B. La société commerciale : contrat ou personne morale ?

Remarquons que nous avons ici dépassé la notion d'entreprise pour introduire celle de société[2]. En effet, comment le droit traduit-il cette mécanique sociale si particulière qu'est l'entreprise, qui n'a en tant que telle aucune existence légale[3] ? En instituant un dispositif juridique adapté : la société civile ou commerciale[4]. Nous étudierons le cas du droit français, mais les autres législations sont tout à fait comparables, en particulier le droit américain étudié par Jean-Philippe Robé[5]. L'article 1832 du Code civil français dispose :

---

[1] Anne Paynot-Rouvillois, « Personne morale », *in Dictionnaire de la culture juridique*, Denis Alland et Stéphane Rials (dir.), Paris, PUF, 2003, p. 1153.

[2] Pour une analyse de la distinction entre entreprise et société, voir aussi Daniel Bachet, *Les Fondements de l'entreprise. Construire une alternative à la domination financière*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2007.

[3] Bien qu'elle ait une existence jurisprudentielle, comme le note Axel Gosseries : « la jurisprudence française fait appel dans le domaine du droit social à une notion d'intérêt de l'entreprise depuis la fin des années 80 ce qui suggère que l'entreprise est sans doute à considérer comme une réalité juridique » au contraire de ce qu'affirment certains juristes comme Jean-Philippe Robé. Axel Gosseries, « La propriété peut-elle justifier la primauté actionnariale ? », *in* B. Rogé (ed.), *L'entreprise, formes de la propriété et responsabilités sociales*, Paris, Lethielleux, 2012, p. 439 à 467.

[4] La différence se situe dans l'objet social : la société civile exerce une activité civile n'impliquant pas d'actes commerciaux (lesquels sont régis par le droit du commerce et non par le droit civil commun). Utilisée pour les activités libérales, immobilières ou encore agricoles, elle réunit des associés n'ayant pas le statut de commerçants (avocats, médecins, architectes…), et dont la responsabilité est illimitée : contrairement à ce qui prévaut dans la plupart des sociétés commerciales, les associés doivent répondre personnellement des dettes de leur société, laquelle relève d'ailleurs en principe de l'impôt sur le revenu et non de l'impôt sur les sociétés. Notre recherche portera sur la société commerciale, bien plus centrale.

[5] Jean-Philippe Robé, « The Legal Structure of the Firm », *Accounting, Economics and Law*, 1(1), 2011, p. 60 sq.

« La société est instituée par deux ou plusieurs personnes qui conviennent par un contrat d'affecter à une entreprise commune des biens ou leur industrie en vue de partager le bénéfice ou de profiter de l'économie qui pourra en résulter.

Elle peut être instituée, dans les cas prévus par la loi, par l'acte de volonté d'une seule personne.

Les associés s'engagent à contribuer aux pertes. »

On retrouve bien ici l'idée de mise en commun, mais on fait immédiatement face à trois difficultés. Premièrement, la nature juridique de la société n'est pas définie. Deuxièmement, la communauté de patrimoine, d'activité, de gains ou de pertes dont il est ici question existe entre les associés (les actionnaires, dans le cas d'une société par action) et non entre les salariés que l'on désigne ordinairement comme les « membres » d'une société. Troisièmement enfin, elle peut être instituée par une seule personne, sans association. Ces trois points révèlent une tension à l'œuvre dans le droit civil, entre deux conceptions possibles de la société, comme contrat ou comme personne morale. La société se limite-elle à un accord de volonté entre associés, un simple contrat d'association à but lucratif, ou désigne-t-elle une réalité plus complexe résultant de ce contrat mais dépassant le cadre bilatéral pour atteindre le statut d'institution ? Il se trouve qu'aucune de ces deux réponses n'est satisfaisante, car chacune exclut au moins un type de société : l'EURL ou la SASU ne sont pas des contrats, la société en participation n'est pas une personne morale. Détaillons ces différents points, pour montrer qu'il est impossible de fournir une définition juridique cohérente de la société : cette question est pour nous décisive, car le concept de droit positif pur que nous proposerons pour penser la société ne peut s'appliquer qu'à la personne morale, et non au contrat – on y reviendra.

Commençons par revenir au fait que cette contradiction prospère sur un vide juridique : l'absence de définition légale de la société, dont la nature n'est pas précisée par l'article. La version de l'article 1832 qui était en vigueur du 1er juillet 1978 au 12 juillet 1985 posait clairement une définition de la société comme un contrat[1] entre des associés, mais la reformulation du premier alinéa nous indique désormais seulement qu'elle est *instituée par contrat* – ou, ajoute le deuxième alinéa, par *l'acte de volonté d'une seule personne*. Ce dernier cas renvoie à l'Entreprise Unipersonnelle à Responsabilité

[1] « La société est un contrat par lequel deux ou plusieurs personnes conviennent de mettre en commun des biens ou leur industrie, en vue de partager le bénéfice ou de profiter de l'économie qui pourra en résulter. […] »

Limitée (EURL) introduite par la loi de 1985, ou à la Société par Actions Simplifiée Unipersonnelle (SASU) qui existe depuis 1999 : il ne peut dans ces deux cas précis être question de considérer la société comme un contrat, pas plus que dans le cas d'une société *devenue* unipersonnelle à la suite du rachat de l'ensemble des parts sociales par un seul associé. Toutes ces sociétés unipersonnelles constituent en revanche une personne morale : contrairement à la notion de contrat, une telle qualification ne suppose pas nécessairement une pluralité de sujets à l'origine de l'acte de fondation de la société. Il semble donc que la nature juridique de la société soit implicitement celle d'une personne morale permettant de ne plus exercer d'activité commerciale en nom personnel : cette définition est applicable aussi bien dans le domaine d'exception des EURL et SASU que dans le domaine commun des SARL (Société à Responsabilité limitée), SAS (Société par Actions Simplifiée) et autres SA (Société Anonyme). Pourtant, si l'article 1842 du Code civil va dans ce sens en principe, il admet tout de même une exception :

> « Les sociétés autres que les sociétés en participation visées au chapitre III jouissent de la personnalité morale à compter de leur immatriculation.
>
> Jusqu'à l'immatriculation, les rapports entre les associés sont régis par le contrat de société et par les principes généraux du droit applicable aux contrats et obligations »

L'exception de la société par participation, précisée par l'article 1871[1], est problématique : elle « n'est pas une personne morale » selon le Code civil, et ne se laisse donc interpréter que comme un contrat. Du reste, même lorsque la personnalité juridique prévaut, ce qui demeure le principe de droit commun, ce n'est qu'à compter de l'immatriculation : avant que cette condition soit remplie, la société en formation ne peut être pensée que comme le « contrat de société » qui produit des effets à partir du moment où il est conclu. Faut-il dès lors définir la société comme un contrat ? Comme nous l'avons vu, une telle définition se heurterait elle aussi à des exceptions : l'EURL et la SASU. Il est vrai que ces dernières ne sont pas pensées comme la norme : créées par le droit relativement récemment pour lutter contre le recours à des prête-noms par les entrepreneurs individuels jusque-là contraints de s'associer pour créer une société, elles sont pensées à partir du modèle initial à plusieurs associés, comme en atteste l'emploi de

[1] Dont l'alinéa 1er, dispose : « Les associés peuvent convenir que la société ne sera point immatriculée. La société est dite alors " société en participation ". Elle n'est pas une personne morale et n'est pas soumise à publicité. Elle peut être prouvée par tous moyens. »

l'oxymore « associé unique » par le deuxième alinéa de l'article L-223-1 du Code du commerce consacré aux SARL (« Lorsque la société ne comporte qu'une seule personne, celle-ci est dénommée "associé unique" »). Il est clair pour le législateur que la notion de société est en principe liée à celle d'association, donc de contrat entre plusieurs associés. Pourtant, les exceptions que nous avons mentionnées existent bel et bien, et mettent en échec les juristes qui tentent de réduire la société à un contrat.

Ainsi, le droit français ne permet pas de définir de manière cohérente la notion de société, car elle recouvre des réalités différentes qui ne peuvent être assimilés dans une même catégorie juridique sans contradiction. D'un point de vue philosophique, c'est la constitution d'une personne morale qui nous semble être l'élément le plus intéressant, de sorte que le concept visé par l'emploi du terme « société » dans la suite de notre recherche exclura les sociétés en participation (modèle du reste très minoritaire et tout à fait marginal dans le fonctionnement de l'économie), mais s'appliquera à toutes les autres formes juridiques qualifiées par la loi de « sociétés ». Pourquoi la notion de personne morale est-elle essentielle à nos yeux ? Qu'ajoute-t-elle à un simple contrat ?

Identifions cette spécificité par contraste avec la société en participation qui en est justement dépourvue. A propos de cette dernière, l'article 1872 aliéna 1 dispose qu' « à l'égard des tiers, chaque associé reste propriétaire des biens qu'il met à la disposition de la société », et l'article 1872-1, alinéa 1, dispose : « Chaque associé contracte en son nom personnel et est seul engagé à l'égard des tiers. » A l'inverse, constituant une véritable personne juridique, la personne morale est dotée d'un patrimoine propre et d'une liberté contractuelle : elle est un sujet de droit à part entière, capable d'embaucher des salariés, de conclure des contrats d'achat à des fournisseurs ou des contrats de vente avec des clients, mais aussi d'agir en justice. Elle est aussi considérée comme une entité en propre par le fisc et les autres administrations publiques au même titre qu'une personne physique exerçant la profession d'artisan ou de commerçant : inscrite au Registre du commerce et des sociétés, elle est identifiée par sa dénomination, l'adresse de son siège social, ainsi que par une immatriculation attribuée par le Greffe du tribunal de commerce *via* les Centre de Formalité des Entreprises, qui délivrent également le numéro SIREN et le code APE attribués par l'INSEE, et l'identification fiscale assignée par le Service des impôts des entreprises (SIE).

C'est là un fait tout à fait remarquable, qu'il convient de ne pas sous-estimer : un ensemble de personnes distinctes (puisque le principe demeure la société à plusieurs associés) est considéré par l'administration publique, mais aussi par les tiers de la société civile (personnes physiques ou autres personnes morales : sociétés, associations, etc.) comme une seule et même personne, avec son identité propre, son intérêt propre (défini par l'objet social inscrit dans les statuts), sa volonté propre, son patrimoine propre, sa propre capacité juridique et responsabilité civile ou pénale. Sans la société, l'entreprise en serait réduite à être ce que la théorie de l'agence croit si naïvement qu'elle est : un simple nœud de contrats privés, reposant entièrement sur une personne, l'homme d'affaire qui endosse la responsabilité de tous ces contrats. On imagine à quel point le développement de l'entreprise serait limité sans la personnalité juridique de la société :

> « [The businessman] would then own the assets and liabilities directly – be the indisputable owner of the business – with all the pleasant ensuing consequences: unlimited liability, no partitioning of the personal and business assets, fragility of the business since the cluster of contracts connecting the property rights would be centered on an individual person potentially affected by all the incidents of life (sickness, divorce, death, etc.). »[1]

Par l'institution de la société, c'est toute la force du collectif qui est hypostasiée dans une entité unique. Même quand il s'agit d'une société unipersonnelle, le dispositif demeure tout à fait remarquable, puisqu'il consiste à reconnaître l'existence d'une personnalité juridique légalement distincte de la personne physique qui lui a donné naissance.

Comment cela est-il possible ? A l'évidence, pas par la seule volonté des associés : ceux-ci sont liés par un contrat, qui est pour eux contraignant (selon l'article 1134, aliéna 1, du Code civil, « les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites »), mais qui n'engage pas les tiers. Nul n'a par lui-même, pas plus que par convention avec un associé, le pouvoir de contraindre l'État ou les autres acteurs de la société civile de le considérer comme agissant au nom d'une personne collective, ou d'une personne individuelle distincte de lui-même mais n'émanant d'aucune autre personne physique... C'est donc de l'extérieur que les associés reçoivent ce droit qui ne

[1] Jean-Philippe Robé, « The Legal Structure of the Firm », *Accounting, Economics and Law*, 1(1), 2011, p. 60.

procède pas de leur seule volonté contractuelle. D'où vient donc la personnalité morale, ce phénomène juridique étrange mais décisif pour la structuration de la société civile moderne ?

C. L'origine de la personne morale : un dispositif du droit positif pur

Cette question, qui sera déterminante pour mobiliser notre concept de droit positif pur, est déjà ancienne : elle a nourri de vifs débats philosophiques parmi les juristes européens à la fin du XIXe siècle[1], notamment du fait du « rapide développement des sociétés commerciales, instrument d'élection du capitalisme moderne » selon Philippe Malaurie[2]. La doctrine oppose classiquement deux approches : la théorie de la fiction et la théorie de la réalité. Selon la première, la personnalité morale constituerait une fiction car le concept de personne tel qu'il fut initialement théorisé au XIXe siècle par Savigny, fondateur de l'école historique du droit, se déduit de l'existence d'une volonté propre, d'une liberté morale qui fonde l'aptitude à être de sujet de droit. Cette théorie de la volonté (*Willenstheorie*) amalgame donc le sujet de droit ou la personne juridique au sujet moral, qui se confond évidemment avec l'homme lui-même : « tout droit est la sanction de la liberté morale inhérente à chaque homme. Aussi, l'idée primitive de personne ou sujet de droit se confond avec l'idée d'homme, et l'identité primitive de ces deux idées peut se formuler en ces termes : chaque individu, et l'individu seulement, a la capacité du droit »[3].

---

[1] On peut même trouver les prémices de cette controverse dans la « querelle des universaux » qui opposa au XIVe siècle le nominalisme, défendu notamment par le franciscain Guillaume d'Ockham, au réalisme, porté en particulier par le dominicain Thomas d'Aquin, notamment sur la question du statut ontologique des ordres religieux, et plus précisément sur la question de l'existence de l'ordre franciscain et de son droit à posséder d'immenses richesses alors que ses membres faisaient individuellement vœux de pauvreté. Cette controverse illustre d'ailleurs le rôle des institutions, des organismes collectifs (en l'occurrence, les monastères qui précèdent les entreprises), dans la concentration de la richesse au Moyen-Âge – et bien avant, dès les « grands organismes » (temples et palais) structurant l'économie palatiale de la Haute Antiquité en Mésopotamie ou en Egypte.

[2] « La « plasticité » de la personnalité morale et la variété des personnes morales ont toujours suscité la curiosité des juristes. Surtout à la fin du XIXe siècle où apparurent en France et en Allemagne de remarquables travaux : une des plus belles controverses que le droit ait connues, qui mettait en cause des questions fondamentales : les notions de personnes et de patrimoine et les rôles de l'État, de la volonté et des intérêts dans l'activité juridique. L'ampleur du débat s'expliquait peut-être par la vivacité qu'avait pris alors le conflit entre l'Église et l'État (la question des congrégations, celle de l'école et la séparation de l'Église et de l'État) ; peut-être aussi, mais moins consciemment, par le rapide développement des sociétés commerciales, instrument d'élection du capitalisme moderne. Les auteurs avaient proposé de nombreuses analyses, dont on dit aujourd'hui qu'elles avaient plus un aspect philosophique qu'un intérêt pratique, ce qui dans le milieu juridique contemporain n'est pas un compliment. » Philippe Malaurie, « Nature juridique de la personnalité morale », *Defrénois*, octobre 1990, vol. 110, n° 19, p. 1068.

[3] Friedrich Carl von Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, t. 2, Berlin, Veit, 1840, p. 2.

Il est toutefois classiquement opposé au juriste prussien que certains individus sont qualifiés par le droit de personnes physiques alors qu'elles n'ont pas de volonté propre ni de capacité juridique : ainsi de la personne en état végétatif, de l'aliéné, ou de l'*infans*, dont le respect des droits est assuré par des dispositifs que certains juristes conçoivent comme des « prothèses de volonté ». Comme le souligne Jean-Luc Aubert, l'attribution de la personnalité juridique est « indépendante du niveau de conscience de la personne »[1]. Il nous semble dès lors que la personnalité juridique se laisse davantage concevoir, conformément à son étymologie mise en avant au début du XIXe siècle par le jurisconsulte Toullier[2], comme le masque (*persona*) par lequel on entre en *relation* de droit avec autrui, on endosse un *rôle* pour devenir un *acteur* juridique, un sujet de droit, abstraction faite de l'individualité de l'homme que l'on est. En réalité, la notion de sujet juridique suppose seulement deux éléments : d'une part l'existence d'une entité ayant un intérêt et la capacité d'expression de cet intérêt (fut-ce par une prothèse de volonté), et d'autre part l'existence d'une norme reconnaissant à cette entité des droits subjectifs et le droit de les exercer. La personne juridique est ainsi classiquement définie par les juristes comme le point d'imputation de droits et d'obligations par une norme. Ainsi conçue « de manière purement juridique » dirait Philippe Malaurie, elle ne suppose pas la conscience de soi propre à la personne humaine : pourquoi, dès lors, ne s'appliquerait-elle pas à un collectif[3] ? Parce qu'un collectif n'est qu'une abstraction dépourvue de matérialité, répondront les partisans de la théorie de la fiction : il faut donc poser la *fiction* d'une entité matérielle préexistante (identifiée par sa dénomination, localisée par son siège social, etc.) à laquelle la loi puisse s'appliquer, faute de quoi la norme resterait inerte – sauf à la considérer comme entièrement performative, ce qui serait surestimer le pouvoir de la loi, en faisant un ordre performatif déconnecté de toute réalité matérielle.

Toutefois, les partisans de la théorie de la réalité retournent l'argument, estimant que l'indispensable matérialité qui constitue l'ancrage de la personne morale n'est pas

---

[1] Jean-Luc Aubert, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Paris, Armand Colin, 7e éd., 1998, p. 189.

[2] Charles-Bonaventure-Marie Toullier, *Le Droit civil français suivant l'ordre du Code*, t. 2, 5e éd., Paris, Renouard, 1830, n° 167.

[3] « Le [Code civil] a de la personne, même physique, une conception désincarnée et abstraite : un être plus défini par le droit que par la nature ; elle n'est pas un individu fait d'une âme et d'un corps, mais le titulaire de droits et d'obligations qui peut exercer une activité juridique ; à cet égard, la définition est la même pour les personnes et les personnes morales. La personne est ainsi comprise de manière purement juridique », Philippe Malaurie, *Les personnes, les incapacités,* Cujas, Paris, 1999, p. 21.

une fiction mais au contraire une réalité : une réalité institutionnelle, organisationnelle, technique, sociologique, qui est le support de la personnalité morale. La question sous-jacente est pour nous essentielle, car elle déterminera la possibilité de mobiliser ou non notre concept de droit positif pur : la personnalité juridique est-elle une création de la loi, ou le simple reflet dans la loi d'une réalité matérielle qui s'impose au législateur ? La théorie de la réalité penche dans le deuxième sens, et est rejointe par la jurisprudence. En effet, selon un attendu de principe de l'arrêt *Comité d'établissement Saint-Chamond* rendu par la deuxième chambre civile de la cour de cassation le 28 janvier 1954, « la personnalité civile n'est pas une création de la loi ; […] elle appartient, en principe, à tout groupement pourvu d'une possibilité d'expression collective pour la défense d'intérêts licites, dignes, par suite, d'être juridiquement reconnus et protégés ». On objectera cependant qu'il ne s'agit là que d'une norme jurisprudentielle, une décision juridique, et qu'aucune réalité ne s'impose au juge ou au législateur, comme l'illustre le cas tragique de l'esclavage légal, qui procède du refus de reconnaître une personnalité juridique à certains êtres humains. Toutefois, le terme reconnaître que nous avons ici employé suppose l'idée d'une réalité préalable qu'il est loisible au droit de reconnaître ou non – et n'est-ce pas au nom de cette réalité, la nature commune des êtres humains qui les distingue des autres corps, que la personnalité juridique leur a finalement été reconnue à tous quand l'esclavage a été aboli ? Il semble donc qu'il existe là une certaine réalité matérielle qui appelle une reconnaissance juridique, laquelle peut toutefois être refusée par le droit positif : la personnalité juridique suppose un support matériel, mais elle est plus que cette réalité, qui ne suffit pas par elle-même pour établir un sujet de droit. Dès lors, peut-elle être étendue à des entités collectives comme les entreprises, bien que celles-ci n'aient à l'évidence pas le même support matériel qu'une personne physique ?

Comme nous l'avons dit plus haut, une entreprise est une réalité sociale objectivable d'ordre non pas substantiel mais structural : c'est un affect commun coalisant les conatus individuels en une puissance de la multitude selon une structure observable par tout sociologue. Celle-ci repose sur un mécanisme psychologique fondamental présent dans toute culture humaine : le fétichisme, soit la tendance à hypostasier les représentations sociales et à attribuer une volonté à une projection symbolique du groupe. Ce fétichisme n'est pas une création du droit : il en est au contraire le support. La personnalité morale nous apparait comme la reconnaissance juridique de ce mécanisme

de psychologie sociale, qui permet de le rationaliser en faisant d'une croyance infondée une décision performative assumée. La performativité dont il est ici question n'est pas toute puissante : sans la tendance spontanée au fétichisme des êtres humains, le droit serait probablement impuissant à soutenir en chacun l'idée d'une personne morale qui ne serait alors qu'une pure fiction rationnelle désincarnée, une croyance délibérée assumée comme tel – ce qui explique que la jurisprudence ait pu croire, à tort selon nous, que la personnalité juridique ne naissait pas du droit lui-même mais lui préexistait. Inversement, sans la reconnaissance juridique de sa personnalité morale, l'entreprise serait une construction sociale bien fragile à l'époque moderne, caractérisé par le désenchantement et la rationalisation du monde comme l'a montré Max Weber : c'est le droit qui permet de substituer une légitimité légale-rationnelle à la légitimité traditionnelle, en conférant à l'entreprise une existence juridique objective, dont l'État garantit au besoin les effets par l'emploi de la force publique sanctionnant la norme juridique, comme le relevait Carré de Malberg[1]. C'est ainsi le droit qui assure à l'institution sa pérennité, comme le notait Hauriou, mais plus fondamentalement son objectivité auprès de l'ensemble de la société : chacun, quel que soit ses propres croyances et son degré de proximité avec les membres d'une entreprise, peut s'appuyer sur la certitude que celle-ci existe bel et bien, sous la forme de la société, qui étant juridiquement opposable, autorise à entrer sans risque dans une relation contractuelle avec une entité structurale comme s'il s'agissait d'une entité substantielle.

La personnalité morale émane donc bien de l'État, pour qui elle constitue un excellent moyen d'accompagner, d'encadrer, de rationaliser et de renforcer les processus sociaux spontanément à l'œuvre dans la société civile. Ainsi, dans l'ordre marchand, l'entreprise ne reçoit sa personnalité morale qu'en vertu d'une décision souveraine de l'État, qui décide en instituant la société de reconnaitre et d'assumer la réalité du fétichisme social constitutif de son être structural pour la faire accéder à l'existence juridique[2]. Tous les institutionnalistes ne seraient pas d'accord avec cette approche : un tenant du pluralisme juridique comme Santi Romano[3] perçoit chaque institution comme

[1] Raymond Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, CNRS Éditions, 1920.
[2] Pour prendre une métaphore théologique, disons que l'entreprise n'accède pas à ce plan d'existence supérieur qu'est le plan légal par ses propres forces, tel le Christ faisant l'Ascension, mais y est élevée par le pouvoir souverain de l'Etat, telle la Vierge faisant l'Assomption, c'est-à-dire, étymologiquement, étant assumée par Dieu.
[3] Santi Romano, *L'ordre juridique*, Paris, Dalloz, 1975 (1918).

un ordre juridique créant par lui-même son propre espace normatif – et il est vrai qu'une société commerciale génère ses propres règles et sanctions internes – mais vis-à-vis des tiers, seule la puissance souveraine de l'État peut instituer un collectif comme une personne morale à part entière. C'est ce qu'avait compris un tenant du monisme juridique comme Raymond Carré de Malberg[1] : toutes les personnes juridiques autres que l'État lui-même sont subordonnées à lui, ne pouvant parvenir à l'existence que dans la mesure où elles remplissent les conditions fixées par l'État. Il n'y a de personnalité juridique que consentie par l'État. Cela n'enlève rien au fait qu'il faut une réalité sociale matérielle préalable sur laquelle ce pouvoir souverain de l'État peut s'exercer, car la loi seule n'est pas performative : elle ne peut à elle seule créer une personne physique, sans être humain préalable, et ne peut pas non plus créer de personne morale sans une réalité matérielle préalable (d'ordre cette fois structural et non plus substantiel, comme on l'a dit). En effet, le dispositif légal de la société commerciale ne serait qu'une coquille vide et inerte si les acteurs de la société civile ne s'en emparaient pas parce qu'elle répond à leurs attentes profondes. Pourtant, c'est bien ultimement par décision de l'État, figure de la totalité sociale dans l'ordre politique et juridique, qu'une association sociale à but lucratif (une entreprise) ou non lucratif (ce que l'on nomme classiquement une association) accède à la personnalité juridique et devient un sujet de droit à part entière[2] : la société ne nait pas spontanément du marché, mais d'un acte souverain, car elle n'est pas un simple contrat, mais une institution.

La différence entre personne physique et morale tient donc à la différence de substrat matériel préalable : substantiel dans un cas, structural dans l'autre. Cela emporte une grande différence en termes de philosophie du droit : là où la reconnaissance de la personnalité juridique par le droit positif est une exigence du droit naturel dans le cas de

---

[1] Raymond Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, CNRS Éditions, 1920.

[2] Certains auteurs opposeront ici l'argument suivant : « Si l'Etat est vraiment l'auteur de la personnification, comment expliquer qu'il soit lui-même une personne morale ? On ne peut sortir de cette impasse qu'en opposant l'Etat personne à l'Etat puissance [...], distinction inacceptable aux yeux de nombre de publicistes qui insistent au contraire sur la nécessité d'étendre le concept de personne morale à l'Etat agissant comme puissance commandante » (Anne Paynot-Rouvillois, « Personne morale », *Dictionnaire de la culture juridique*, Denis Alland et Stéphane Rials (dir.), Paris, PUF, 2003, p. 1155). Toutefois, si l'on considère l'Etat comme le fétiche qui a ceci de particulier qu'il est reconnu par l'ensemble des citoyens, alors on comprend qu'il puisse se conférer à lui-même la personnalité morale, ce qui est l'attribut de la souveraineté. Là où une société ou une association ne représente qu'un collectif particulier, l'Etat est la figure de la totalité sociale : lui seul est donc en capacité de conférer à un groupement particulier une existence objective reconnue par tous, comme un fait social transcendant les rapports sociaux bilatéraux pour s'imposer à tous de l'extérieur.

la personne physique, tel n'est pas le cas pour la personnalité morale. Celle-ci demeure en effet d'ordre surérogatoire du point de vue du droit naturel : l'entité collective qui se voit attribuer une personnalité n'ayant ici d'existence que comme structure mentale partagée, elle ne peut se prévaloir d'un quelconque droit naturel – en tant que construit social, elle n'a d'ailleurs rien de naturel, et ne dispose pas de la conscience morale qui fonde l'idée de sujet de droit d'un point de vue jusnaturaliste. Elle n'est pas non plus un *produit* de l'exercice des droits naturels comme la liberté contractuelle : comme nous l'avons dit, elle est bien plus que cela, puisqu'elle pose l'existence d'une entité juridique autonome s'imposant comme une réalité objective pour l'ensemble des citoyens indépendamment de tout contrat qu'ils pourraient signer avec les associés. Par conséquent, le droit naturel ne peut rien fonder dans ce domaine : rien n'oblige *a priori* l'État à reconnaître une personnalité juridique à des collectifs. Le concept de droit positif pur devient ici déterminant : la personne morale est un dispositif surérogatoire du point de vue du droit naturel.

Ainsi la société qui confère une forme juridique à la grande, moyenne et petite entreprise relève du droit positif pur. Il en va d'ailleurs de même pour d'autres dispositifs essentiels pour la très petite entreprise, bien que cette question soit moins centrale pour notre recherche. Nous pensons ici au patrimoine d'affectation, qui offre à l'entrepreneur le droit exorbitant d'organiser l'insaisissabilité de ses biens personnels[1] sans pour autant constituer une société, donc une personne morale distincte de sa personne physique, ce qui est en rupture avec l'article 2284 du Code civil, qui dispose : « Quiconque s'est obligé personnellement, est tenu de remplir son engagement sur tous ses biens mobiliers et immobiliers, présents et à venir. » Conformément à la doctrine élaborée par Charles Aubry et Charles Rau au XIXe siècle, le droit commun est régi par le principe de l'unicité du patrimoine, qui affecte à chaque personne un et un seul patrimoine compris comme une universalité où l'actif répond du passif. Dès lors, l'institution performative d'un deuxième patrimoine qui n'est celui d'aucune personnalité juridique relève selon nous d'une décision souveraine de l'État étendant la liberté des agents économiques au-delà

[1] Outre l'insaisissabilité de droit de sa résidence principale, l'entrepreneur individuel dispose de deux outils pour se protéger des poursuites de ses créanciers professionnels : l'insaisissabilité sur déclaration de ses immeubles personnel, et le statut d'entreprise individuelle à responsabilité limitée (EIRL) permettant à l'inverse l'affectation expresse de certains biens à un patrimoine professionnel séparé du patrimoine personnel qui est dès lors insaisissable (art. L. 526-6 et suivants du Code de commerce).

du droit naturel[1]. De la même manière, nous interprétons le fonds de commerce comme l'institution du droit positif pur par laquelle un ensemble d'éléments mobiliers[2] corporels (marchandises et matériels) et incorporels (clientèle, achalandage, droit au bail commercial, enseigne et nom commercial, autorisations administratives, marques, brevets et logiciels) est réuni dans ce que l'État autorise à considérer comme un seul et même bien meuble, composite, matérialisant la position de vente du commerçant par rapport à sa clientèle.

Tous ces dispositifs, qui étendent les droits des citoyens au-delà de ce qu'exigerait le seul droit naturel, sont institués par la puissance souveraine. Leur raison d'être n'est pas de garantir une liberté fondamentale, mais d'accroître la puissance d'agir collective des agents économiques par souci du bien commun. L'existence de la société commerciale sert évidemment le bien commun, en accompagnant le développement économique au-delà de ce que permettraient les seuls contrats entre personnes physiques : c'est en réalité toute l'économie moderne qui repose sur ce dispositif. Pourtant, dans sa forme juridique actuelle, cette institution est largement dévoyée, car inféodée aux intérêts du capital au détriment du bien commun.

II. L'emprise du capital sur l'entreprise

Il nous faut à présent montrer en quoi la définition juridique actuelle de la société commerciale est proprement capitaliste, car comme le dit Jean-Philippe Robé[3] :

> « Il n'est plus possible de faire l'économie d'une théorie *juridique* de l'entreprise qui, seule, permettra de comprendre la nature des rapports entre l'entreprise, son environnement (au sens large) et donc le droit positif. »

A rebours de l'interprétation marxiste, il s'agit selon nous de penser l'infrastructure juridique qui détermine la superstructure économique, c'est-à-dire l'organisation du pouvoir au sein de l'entreprise et les conséquences que cela a en termes de rationalité à l'œuvre, donc de partage de la valeur ajoutée, d'externalités négatives, d'effets de pouvoir, d'aliénation, etc. Cela nous mène d'ailleurs, contrairement à Marx, à

[1] C'est d'ailleurs notamment pour restreindre cette exception au principe d'unicité du patrimoine que l'EURL a été instituée par la loi de 1985, permettant aux entrepreneurs individuels de limiter le risque qu'ils encourraient en créant une personne morale à part entière plutôt qu'un patrimoine d'affectation.
[2] Les immeubles ne font pas partie du fonds de commerce.
[3] Jean-Philippe Robé, « L'entreprise en droit », *Droit et société* n°29, 1995, p.117-136, p.130.

nous concentrer sur la critique de l'actionnariat plutôt que du salariat, qui ne nous semble pas poser problème en lui-même. Notre approche institutionnaliste, qui nous pousse à dépasser l'analyse des simples rapports sociaux bilatéraux, nous permet d'identifier le dispositif juridique de l'actionnariat comme la véritable clé de voute de l'emprise du capital sur la sphère de la production, dont il structure les relations économiques. Pour autant, cela n'empêche pas forcément de percevoir ce dispositif juridique comme émanant lui-même historiquement des rapports techniques de production, dont les rapports sociaux ne seraient que le reflet superstructurel : autrement dit, ce serait le contrôle privatif sur les moyens collectifs de production que la détention du capital monétaire offrait aux premiers industriels qui les aurait mis en position de faire consacrer par le droit des sociétés naissant leur position de pouvoir par l'institutionnalisation de l'actionnariat.

Il n'est nul besoin de réactiver la dialectique marxiste d'inspiration hégélienne pour admettre que l'interaction fonctionne dans les deux sens. Quelle que soit les explications sociohistoriques que l'on donne de l'émergence de l'actionnariat, l'on peut par exemple admettre que les rapports économiques ainsi institués ont en retour un effet d'influence sur le droit lui-même, comme on l'a étudié à propos du lobbying, de la mise en concurrence des univers règlementaires nationaux par les multinationales, etc. Toutefois, l'importance radicale d'un dispositif comme l'article 1832 du code civil nous semble largement sous-estimée par la tradition marxiste, et de manière générale, l'analyse juridique de l'économie nous semble, en dernière analyse, bien plus pertinente que l'analyse économique du droit à laquelle se livrent d'ailleurs aussi les penseurs néolibéraux du courant *Law and Economics*.

Revenons au premier alinéa de l'article 1832 : « La société est instituée par deux ou plusieurs personnes qui conviennent par un contrat d'affecter à une entreprise commune des biens ou leur industrie en vue de partager le bénéfice ou de profiter de l'économie qui pourra en résulter. » La finalité de la société est ici clairement énoncée : le bénéfice (ou l'économie de moyens, dans les rares cas où la société ne vise qu'à mettre en commun les ressources de quelques associés pour réaliser des économies d'échelle sans pour autant rechercher de profit commun). Le droit civil assigne donc un but exclusif à l'institution de la société commerciale : enrichir les associés – c'est-à-dire les actionnaires dans le cas des sociétés par action, forme hégémonique de la grande entreprise. Le bien commun est à l'évidence entièrement absent de la définition-même de

la société, dont la forme actuelle permet aux détenteurs du capital social de s'assurer structurellement la capture de cette organisation collective qu'est l'entreprise, afin de l'orienter entièrement, et en toute légalité, vers la poursuite exclusive de leur propre finalité : l'accumulation du capital. L'entreprise appartient à ses propriétaires comme une simple chose, en négation de sa nature sociale collective.

Un juriste comme Jean-Philippe Robé nous opposera cependant que la notion de propriété de l'entreprise n'est qu'une erreur de l'opinion courante, car elle n'a aucune signification légale : « pour le droit positif, l'entreprise ne peut que se décomposer en un circuit de contrats non reconnu officiellement en tant que tel. […] L'entreprise n'existe pas en tant que telle en droit et il n'est donc pas possible pour qui que ce soit d'en être "propriétaire" »[1]. Nous avons cependant vu que le véhicule juridique de l'entreprise est la société commerciale, mais là encore, la considérer comme l'objet d'un droit de propriété est juridiquement absurde : en tant que personne morale, la société commerciale est un *sujet* de droit et non un *objet* de droit, de sorte qu'elle ne peut être possédée comme un bien. Ce sont en réalité les parts sociales (les actions dans le cas d'une société par action) qui font l'objet de droits de propriété pour les associés (les actionnaires). La qualification du pouvoir de l'actionnaire comme un droit de propriété est donc erronée, ainsi que le soulignent des auteurs comme Lynn Stout[2], Daniel Greenwood[3] ou Jean-Philippe Robé. Ce dernier défend l'idée que la société n'est pas légalement contrôlée par l'actionnaire, car elle n'a pas pour finalité de servir leurs intérêts, contrairement à ce qu'affirme Milton Friedman, mais un intérêt autonome propre à la société elle-même : l'intérêt social. Les dirigeants des grandes entreprises ne sont pas les agents des actionnaires, comme le prétend la théorie de l'agence, mais des mandataires sociaux, c'est-à-dire les mandataires de la société elle-même : c'est donc sa finalité propre (la poursuite de son objet sociale) qu'ils doivent servir. D'un point de vue strictement juridique, la société a donc selon Jean-Philippe Robé une autonomie de volonté, de sorte que sa soumission à la rationalité actionnariale constitue une hétéronomie illégitime :

---

[1] Jean-Philippe Robé, *L'Entreprise et le Droit*, Paris, PUF, 1999, p.85.

[2] Lynn Stout, « Bad and Not-So-Bad Arguments for Shareholder Primacy », *Southern California Law Review*, 75, 2002, p. 1189-1209.

[3] Daniel Greenwood, « Introduction to the Metaphors of Corporate Law », *Legal Studies Research Paper Series* (University of Utah) (available through SSRN), 2005.

> « Le droit des sociétés *donne donc le moyen de l'autonomisation de la rationalité de l'entreprise*, professionnalisée, par rapport aux rationalités extérieures, qu'elles soient celles des actionnaires, des salariés, voire même de l'État (ou des Etats, s'agissant des entreprises multinationales structurées en groupe de sociétés) où elle est implantée, vis-à-vis desquelles il y a un découplage. »[1]

A en croire le juriste, la maximisation du profit des actionnaires ne serait donc pas déductible du dispositif juridique de la société dans le droit positif actuel, au contraire. Les actionnaires ne sont pas propriétaires de l'entreprise, ni de la société, ni même des actifs de l'entreprise : Jean-Philippe Robé souligne que si les actionnaires ou leurs supposés représentants (qui sont en fait les mandataires de la société elle-même) font un usage privé, et non social, des actifs de la société, alors ils se rendent coupables de détournement de bien social. L'actif de la société ne leur appartient pas, pas plus que son passif : ils ne sont pas responsables sur leurs biens propres, pas même sur leurs actions, de rembourser les créances de la société. Le juriste va jusqu'à affirmer que les actionnaires n'ont même aucun droit sur les profits de l'entreprise : l'actionnaire ne peut disposer que des dividendes qui lui sont versés, si toutefois il a été décidé que des dividendes seront versés.

En réponse au juriste Jean-Philippe Robé, le philosophe Axel Gosseries admet toutefois que le contrôle de l'entreprise par les actionnaires puisse être considéré comme une relation de propriété, même si c'est en un sens plus large que le sens strict défini par le droit[2] :

> « Robé, Stout et d'autres ont sans doute raison de prétendre que si l'on s'en tient à un concept *juridique* de propriété au sens plein du terme, l'actionnaire ne peut être considéré comme propriétaire de la société/entreprise. Cette stratégie a cependant un prix. Elle ne tient que par rapport à un concept précis de propriété. […] Si un non juriste souhaite caractériser la réalité à laquelle il est confronté aux moyens de concepts de propriété ou d'entreprise un peu plus lâches […], les arguments invoqués par Robé et Stout ne lui parleront pas. […] Il n'est donc nullement dénué de pertinence de *décrire* une situation à travers des concepts qui

[1] Jean-Philippe Robé, « L'entreprise en droit », art. cit., p.129.
[2] Axel Gosseries, « La propriété peut-elle justifier la primauté actionnariale ? », *in* B. Rogé (ed.), *L'entreprise, formes de la propriété et responsabilités sociales*, Paris, Lethielleux, 2012, p. 439 à 467.

ne collent pas parfaitement au langage *juridique*, comme le font Putterman, Hansmann ou Boatright. »

Ces trois auteurs notent que les actionnaires jouissent à la fois d'un pouvoir de contrôle sur l'entreprise et d'une mainmise sur le profit résiduel, ce qui leur est assimilable à une forme de propriété[1]. Le sens courant va dans le même sens : on parle fréquemment des propriétaires d'une entreprise, ou de rachat ou de revente d'entreprise. Bien sûr, il ne s'agit pas de propriété de l'entreprise ou de la société au sens le plus strict, au sens juridique (puisqu'il est impossible d'être propriétaire d'une personne morale, la société, ou d'une entreprise qui n'a pas de définition juridique), mais cette conception plus large de la propriété n'en est pas moins pertinente : une conception trop étroite de la propriété empêcherait de saisir la réalité de la relation entre l'actionnaire et l'entreprise.

Jean-Philippe Robé reconnait lui-même que l'idéologie néolibérale a mené à la toute-puissance des apporteurs de capitaux (avec les effets que nous détaillerons dans la section suivante). Pourtant, il maintient que la primauté actionnariale ne découle pas du droit des sociétés en tant que tel, et ne peut avoir d'explication proprement juridique. Cela nous semble discutable, car rien, dans le droit des sociétés, n'interdit véritablement que l'intérêt social de la société soit assimilé à l'intérêt des actionnaires, ni que les mandataires sociaux se comportent comme leurs agents. C'est même au contraire la conséquence logique de la définition juridique non pas de telle ou telle société particulière, dotée d'un objet social orienté vers un projet d'entreprise défini, mais de l'institution générique de la société, telle qu'elle est prévue par le Code civil, avec pour finalité exclusive le profit des associés : rappelons que selon l'article 1832, la société est instituée par les associés « en vue de partager le bénéfice ou de profiter de l'économie qui pourra en résulter. »

C'est ce qui justifie le droit des actionnaires sur les profits de l'entreprise, mais aussi plus largement leur pouvoir sur la société, dont ils peuvent définir ou modifier l'objet social, ou qu'ils peuvent tout simplement décider de résilier (récupérant ainsi les capitaux investis plus ou moins d'éventuels *boni* ou *mali* de liquidation). Puisque les actionnaires sont les seuls à avoir le droit de vote en Assemblée Générale, ils sont en

[1] Louis Putterman, « The Firm as Association versus the Firm as Commodity. Efficiency, tights and ownership », *Economics & Philosophy*, 4(2), 1988, p. 243 à 266 ; Henry Hansmann, *The Ownership of Enterprise*, Cambridge, Harvard University Press, 1996 ; John Boatright, « Employee governance and the ownership of the firm », *Business Ethics Q.*, vol. 14, n° 1, 2004, p. 1 à 21.

mesure de choisir des administrateurs et donc un mandataire social qui favorisent leurs intérêts (ils décident en outre indirectement de sa rémunération, ce qui l'incite encore plus à agir dans l'intérêt des actionnaires), et de se verser des dividendes conséquents sur le profit de l'entreprise (bien au-delà de la rémunération du capital à sa productivité marginale). Dès lors, les actionnaires contrôlent *de facto* l'entreprise et les profits sans véritablement violer le droit, même s'ils ne peuvent *de jure* la réduire entièrement à un simple bien patrimonial dont ils auraient la jouissance sans commettre d'abus de bien social. Le raisonnement formaliste de Jean-Philippe Robé risque de minimiser les effets de pouvoir et leur impact sur la réalité des flux matériels de richesse. En pratique, avec la définition juridique actuelle de la société, la rationalité de l'entreprise est nécessairement réduite à la rationalité actionnariale.

L'idée que la propriété des parts sociales se confond en réalité avec la propriété de l'entreprise elle-même nous semble d'ailleurs résister à une analyse proprement juridique. En effet, on retrouve bien dans le dispositif juridique des parts sociales les trois composantes du droit de propriété que constituent 1) l'*usus* (droit d'usage du bien), 2) l'*abusus* (droit d'aliéner le bien en le détruisant ou en le cédant à autrui) et 3) le *fructus* (droit sur les fruits produits par le bien).

1) En définissant l'objet social de l'entreprise (c'est à dire de l'ensemble des activités, déterminées par les statuts, que la société peut exercer, le programme qu'elle entend poursuivre) et en choisissant son mandataire social ou ses administrateurs (qui nomment eux-mêmes le dirigeant et contrôlent sa stratégie), les associés peuvent bel et bien lui assigner l'usage de leur choix, affectant son actif et le travail de ses salariés à la poursuite de telle ou telle finalité *qui leur sera plus profitable qu'une autre* : ils disposent donc du droit d'*usus*.
2) Ils peuvent également aliéner l'entreprise, c'est-à-dire la fermer en dissolvant la société (ils sont même susceptibles, *via* leur contrôle sur les dirigeants, de faire fermer chaque filiale ou établissement pour en démanteler les usines et les expédier dans un pays où le coût du travail est moins élevé), ou la revendre, c'est-à-dire revendre les parts sociales *et tous les droits correspondants* : ils jouissent donc du droit d'*abusus*.
3) Enfin, les associés disposent du résultat net de la société, qu'ils peuvent choisir de laisser en réserve dans l'entreprise pour augmenter ses fonds propre (soit le capital

qu'ils détiennent[1]) ou se faire verser directement sous forme de dividendes : ils jouissent donc d'un droit de *fructus*.

Il nous semble donc que les droits des associés leur confèrent en pratique l'équivalent d'un véritable droit de propriété sur l'entreprise, si incohérent cela soit-il du point de vue du droit des personnes morales, qui sont en théorie sujets de droit et non objets de droit. Axel Gosseries souligne lui aussi que la propriété d'une entreprise est à entendre en un sens très fort, qui donne de réels pouvoirs aux actionnaires sur l'entreprise, mais il en déduit pour sa part que leurs droits ne se limitent pas à la propriété comme droit réel (*usus*, *abusus*, et *fructus*), se rapprochant plutôt d'une forme de souveraineté (la lisière entre propriété et souveraineté n'étant pas si nette, comme le soulignait déjà le marxiste analytique Gerald Cohen, ce qui mène paradoxalement à relativiser la dimension problématique de la propriété de l'entreprise en tant que tel selon Axel Gosseries). Toutefois, en repartant de la distinction, classique en droit des sociétés, entre droits politiques et patrimoniaux des associés, on constate selon nous que c'est justement la conjonction des deux qui, donnant presque tout pouvoir aux détenteurs des parts sociales, en fait les propriétaires de l'entreprise : c'est parce qu'ils jouissent à la fois de droits patrimoniaux (droit au bénéfice, droit de cession) *et de droits politiques* (droit de définir l'objet social de la société, d'en désigner les administrateurs ou mandataires sociaux dont ils fixent la rémunération[2], etc.), que les associés peuvent en pratique réduire en toute légalité la société à une simple propriété, un bien soumis au droit d'*usus*, d'*abusus* et de *fructus*.

On voit donc bien qu'en dépit des sophistications juridiques, la possession des parts sociales masque une propriété réelle des associés sur la société commerciale, leur donnant le droit de disposer de l'entreprise comme d'un bien, dont le seul but légal est d'accroître leur richesse en générant du profit. Il y a là selon nous une forte incohérence du droit civil, qui institue un sujet de droit collectif, pour finalement le réduire à un objet de droit aux mains des capitalistes, sans l'assumer explicitement. L'intermédiation de cette propriété par les parts sociales (qui seules sont véritablement possédées par les actionnaires au sens juridique) ne fait que masquer cette contradiction interne du droit des

[1] La hausse du patrimoine de l'actionnaire se concrétise par une plus-value latente sur le cours de ses actions ou, en cas de liquidation de la société, par une augmentation du capital qui lui est remboursé (l'actif de l'actionnaire étant le passif de la société).

[2] Selon la forme de l'entreprise, cela peut passer par l'Assemblée Générale des actionnaires qui élit un Conseil d'Administration, lequel choisit le mandataire social et fixe sa rémunération.

sociétés, mais sans l'éliminer pour autant : le droit positif actuel réduit l'entreprise à une simple chose, un objet de droit, puisque les pouvoir qu'il donne aux associés leur permet de substituer leur volonté à la volonté propre de la société, l'empêchant d'être pleinement une personne morale (on y reviendra). C'est donc bien le droit des sociétés et ses contradictions qui est la racine de la rationalité actionnariale (que la théorie économique suppose être celle de l'entreprise). Là se situe la véritable emprise du capital sur l'institution de la société commerciale, qui devient la chose des capitalistes.

Notons que seuls certains des apporteurs de capitaux détiennent ce droit exorbitant de propriété de l'entreprise : les associés (ou actionnaires) détenteurs des parts sociales (actions), et non les créanciers obligataires, détenteurs d'obligations (créance cessible portant un intérêt fixe, contrairement aux dividendes dont le montant varie en fonction du résultat de l'entreprise), et les banquiers, qui fournissent un crédit bancaire (créance non cessible) à la société (sans parler des autres créanciers que sont les salariés en attente du versement du salaire qui leur est dû pour les journées déjà travaillées, des fournisseurs en attente du règlement de leurs factures, des clients ayant déjà payé et attendant la livraison de leurs achats, du fisc réclamant le paiement de l'impôt, du bailleur exigeant son loyer, etc.).

L'actionnariat (ou plus largement, le contrôle de la société par les détenteurs des parts sociales, qu'il s'agisse ou non d'actions) n'est qu'un dispositif capitaliste parmi d'autres, comme les obligations, le crédit bancaire, le contrat de location, ou tout type de rapport social par lequel l'argent produit de l'argent, le capital avancé produit des bénéfices (intérêts, loyers, dividendes, plus-value…), mais il occupe une place centrale dans le régime capitaliste, car c'est lui qui soumet l'entreprise, institution de la production de la richesse sociale, au contrôle du capital. Cela confère à ce dernier une entière maîtrise sur les processus productifs, la finalité et les conditions du travail, la qualité des produits, etc. : c'est toute la vie économique qui se trouve ainsi placée sous sa tutelle.

Cette pression actionnariale exerce une hétéronomie sur l'entreprise : elle lui impose des objectifs de rentabilité qui lui sont exogènes, selon une logique purement financière. Le juriste Jean-Philippe Robé dénonce d'ailleurs lui-même cette hétéronomie propre au capitalisme au nom même de la doctrine libérale, qui prise l'autonomie[1]. Nous

[1] Rencontre entre Jean-Philippe Robé et Pascal Salin sur la propriété, l'entreprise et l'Etat, émission « Echec et mat » enregistrée le 15 juin 2011, organisée par *Enquêtes et Débats*, http://www.enquete-

sommes donc ultimement en accord profond avec cet auteur, notre seule opposition se réduisant à une interprétation du droit : Jean-Philippe Robé considère que l'hétéronomie actionnariale, qu'il atteste empiriquement, n'est pas juridiquement fondée, là où nous avons tenté de montrer qu'elle est pleinement en accord avec le droit actuel des sociétés, le problème étant selon nous que le régime en vigueur est lui-même porteur de dispositions injustes et contradictoires avec les principes fondamentaux du droit des personnes morales. Contrairement à Jean-Philippe Robé, nous estimons que la définition juridique de la société doit être modifiée pour permettre l'émancipation de l'entreprise de l'emprise du capital, condition d'une véritable autonomie (on y reviendra), mais comme lui, nous considérons que la notion d'hétéronomie est tout à fait centrale pour dresser une critique du capitalisme d'un point de vue authentiquement libéral.

Nous pouvons ici nous référer à Castoriadis[1], qui utilisait ce concept pour penser à l'autonomisation des institutions dont le fonctionnement s'impose aux individus comme un fait naturel, par une clôture de l'imaginaire, dès lors qu'ils oublient qu'elles sont créées, instituées. L'actionnariat, qui n'est qu'une institution sociale, impose aux entreprises, de manière exogène donc hétéronome, un unique objectif : la maximisation du profit. Cela produit au sein de l'entreprise, dans sa gestion même, une rationalité maximisatrice parfaitement autotélique, qui réduit l'entreprise à un automate, à une mécanique autonome et inhumaine, incapable d'effectuer une prise en charge éthique du processus productif, ni même de lui assigner une quelconque finalité autre que l'accumulation elle-même. Dès lors, l'entreprise échappe à la volonté autonome de ses parties prenantes. La rationalité capitaliste se révèle absurde et amorale du point de vue de l'entreprise qui la subit, c'est-à-dire de tous ses membres, mais aussi de la société elle-même, comme personne juridique. La rationalité capitaliste, visant le court-terme dans sa forme financiarisée, peut même s'opposer à la logique économique interne de l'organisation, en réduisant excessivement les dépenses d'investissement, de travail ou de recherche et développement pour dégager des profits immédiats.

Quelles en sont les conséquences en termes de justice sociale ? En quoi la formulation actuelle de l'article 1832 du Code civil participe-t-elle des injustices dont

---

debat.fr/archives/echec-et-mat-pascal-salin-et-jean-philippe-robe-sur-la-propriete-lentreprise-et-letat, consulté le 8 juin 2014.

[1] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975. L'auteur se prononce d'ailleurs en faveur de l'autogestion des entreprises, mais aussi de l'égalité de salaire et l'abolition de toute structure hiérarchique dans l'entreprise, ce en quoi nous sommes en désaccord.

nous avons montré, dans la partie évaluative de notre recherche, que le régime capitaliste était porteur ? Cette étape normative de notre raisonnement est bien sûr essentielle, car, comme le rappelle Axel Gosseries dans sa discussion des thèses de Jean-Philippe Robé, la question positive de savoir si le droit des sociétés consacre ou non le pouvoir des actionnaires sur l'entreprise n'emporte par elle-même aucune conclusion normative sur la légitimité d'une telle emprise du capital :

> « Il est évidemment tentant d'établir dans le domaine des *faits* le caractère non-fondé d'une thèse normative, celle de la primauté de l'actionnaire. Mais cette stratégie se heurte ici à des difficultés sérieuses. Surtout, supposons acquise la thèse selon laquelle l'actionnaire ne serait pas le propriétaire de l'entreprise. Elle laisse ouverte la possibilité de continuer à défendre la thèse de la primauté de l'actionnaire sur le plan *normatif* cette fois. »

Il nous faut donc interroger le bienfondé de la propriété des entreprises dans une optique normative, d'inspiration toujours libérale (au sens politique du terme, qui est au fondement de la légitimation théorique des sociétés démocratiques), et non pas marxiste comme c'est le cas le plus souvent. Comme nous l'avions annoncé, nous ne pouvons ici nous appuyer sur Rawls, car s'il soulève lui-même explicitement la question dans sa *Théorie de la justice*, l'auteur reconnait ne pas pouvoir y apporter de réponse :

> « *En tant que conception politique, la théorie de la justice comme équité ne comporte aucun droit naturel de propriété privée des moyens de production (bien qu'elle comporte un droit à la propriété personnelle nécessaire à l'indépendance et à l'honnêteté des citoyens) ni de droit naturel à des entreprises possédées et gérées par des travailleurs.* »[1]

Le recul historique dont nous bénéficions nous permet toutefois d'affirmer que l'entreprise capitaliste est intrinsèquement injuste, comme nous allons tenter de le montrer.

III. L'entreprise capitaliste, foyer d'injustices structurelles

L'entreprise organise presque toute la sphère de la production de biens et de services marchands, qui génère l'essentiel des revenus primaires : c'est donc l'institution

[1] John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009 (1971), Préface de l'édition française, p. 14.

fondamentale de la justice distributive. Pourtant, sous sa forme capitaliste, elle semble distordre structurellement la distribution des revenus au bénéfice de l'actionnaire. Les statistiques étudiées dans la deuxième partie de notre recherche nous ont permis de mesurer l'ampleur de l'injustice sociale à l'échelle macroéconomique : tentons à présent d'identifier plus clairement les mécanismes sous-jacents à l'échelle microéconomique. Le joug de l'actionnariat pèse d'abord sur la constitution de la valeur ajoutée, puis sur sa répartition. Rappelons que la valeur ajoutée, calculée pour des besoins comptables et fiscaux, est définie par l'INSEE comme le solde du compte de production, égal à la valeur de la production diminuée de la consommation intermédiaire : elle correspond donc à l'accroissement de valeur réalisé par une entreprise, qui lui permet de vendre les biens et services qu'elle a produits à un prix supérieur à celui des biens et services acquis auprès d'autres entreprises et utilisés dans le processus de production (matières premières, énergie, produits semi-finis…).

A. L'augmentation de la valeur ajoutée : pouvoir de marché et externalités négatives

Afin de maximiser la valeur ajoutée, donc le profit des actionnaires, l'entreprise peut accroître son volume de vente en augmentant ses parts de marchés, ou augmenter sa marge : la logique capitaliste pousse à la constitution d'une position oligopolistique, voire monopolistique, ou de cartels (entente illicite pour fausser la concurrence) qui confère à l'entreprise un pouvoir de marché lui permettant d'imposer à une clientèle captive des prix abusivement élevés ou aux fournisseurs des tarifs injustement bas. En effet, la logique inhérente au capitalisme se réduit uniquement à la maximisation des profits, or la concurrence diminue les profits[1]. Dès lors, l'entreprise capitaliste, si elle est gérée rationnellement, recherche frénétiquement la constitution d'un monopole ou, si elle ne parvient pas à dépasser le stade de l'oligopole, d'un cartel avec ses concurrents. L'entreprise capitaliste fait donc peser une menace permanente sur le marché concurrentiel lui-même.

[1] La théorie néoclassique suppose même qu'à long terme les profits soient nuls, seule l'innovation permettant, en rétablissant une situation de monopole, de maintenir des profits. C'est bien sûr une vision très simplificatrice qui suppose la concurrence pure et parfaite, la transparence de l'information, la rationalité des agents, etc., mais qui dénote aussi, au-delà de son schématisme, une difficulté de cette théorie à penser la valeur ajoutée de l'entreprise elle-même.

C'est précisément ce qui a mené l'État américain (puis de nombreux autres à sa suite) à protéger la concurrence par des dispositifs légaux comme le Sherman Anti-Trust Act dès 1890. Même si les ententes anticoncurrentielles sont depuis illégales, elles constituent un phénomène récurrent dans l'historie du capitalisme (notamment depuis le célèbre cartel mondial Phœbus par lequel les principaux producteurs mondiaux de lampes à incandescence comme General Electric ou Philips s'entendirent entre 1924 et 1939 pour tenter d'empêcher l'arrivée de nouveaux concurrents, se répartir des marchés en chasse gardée, et limiter la durée de vie des ampoules). Ces questions sont au centre de la politique de la concurrence de l'Union Européenne, qui interdit les fusions d'entreprises créant une position monopolistique, mais aussi les cartels entre entreprises : l'article 101 du Traité sur le Fonctionnement de l'Union Européenne interdit les ententes entre concurrents (sauf exceptions favorables au progrès technique et qui profitent aux clients sans permettre d'éliminer la concurrence), en particulier les ententes visant à fixer en commun les prix des produits, limiter la production, ou encore se répartir entre concurrents les marchés ou les sources d'approvisionnement. Cela n'empêche pas pour autant l'existence d'un réel pouvoir de marché des entreprises en situation d'oligopole ou d'oligopsone, comme l'ont montré les théoriciens de la concurrence monopolistique, notamment M. Kalecki. On peut penser ici aux « marges-arrières » de la grande distribution, captées sur la marge des petits producteurs de produits agricoles, au mépris de toute équité puisque le critère walrassien de justice commutative procédurale (que nous avons évoqué en Annexe p. 360) est violé.

Une autre manière de gonfler artificiellement la valeur ajoutée de l'entreprise au service de l'actionnaire consiste à ne pas assumer l'intégralité des coûts de production réels : c'est le cas chaque fois que l'entreprise génère des externalités négatives[1]. Si celles-ci peuvent exister même en l'absence de propriété des entreprises, ou au contraire être internalisées même au sein d'une entreprise capitaliste, elles sont évidemment décuplées par la rationalité actionnariale qui ne vise que la maximisation du profit. Elles

[1] Le concept d'externalités négatives, mis au jour par Pigou (qui propose de les corriger par une taxe : la taxe Pigou), renvoie à des coûts que génère, pour une personne tierce, la production d'un bien par une entreprise : l'entreprise n'ayant pas à supporter elle-même ces coûts, elle ne les intègre pas dans son programme d'optimisation. Dès lors, le prix de revient des produits n'inclut pas tous les coûts réels que leur production génère, il existe des coûts cachés qui ne sont ni compensés ni même consentis par ceux qui les subissent.

peuvent même permettre à l'entreprise de dégager des profits sans créer de valeur, comme l'explique Jean-Philippe Robé[1] :

> « Les méthodes comptables utilisées pour rendre compte de l'activité de l'entreprise et de ses conséquences sont incapables de donner des indications sur le niveau réel de richesse créée via les opérations de l'entreprise. […] [Au nom de la maximisation de la valeur actionnariale, certaines externalités] sont volontairement produites par les entreprises : en externalisant un coût sur l'environnement social ou naturel, la production d'externalités se traduit en profits constatés comptablement. Dans nombre de cas, une balance objective de la valeur créée par l'activité de l'entreprise, prenant en compte l'ensemble des coûts et bénéfices générés, mettrait en évidence que les profits dégagés ne correspondent pas à une création de valeur. […] Il peut y avoir création de « valeur actionnariale » par simple « externalisation » de coûts. »

Dressons une rapide typologie illustrée des différentes externalités négatives qui découlent de la propriété des entreprises, en gardant à l'esprit que leur apparition n'est pas systématique, mais qu'elle demeure très fréquente, car procédant de la rationalité capitaliste elle-même : en effet, si l'entreprise est en réalité constituée avant tout de personnes humaines dont l'éthique individuelle peut mettre un frein à la maximisation du profit si le coût social leur apparait trop élevé, rien dans la rationalité propre à l'entreprise capitaliste (telle que la suppose la théorie économique et le droit lui-même) ne la pousse à internaliser ses externalités négatives en l'absence de contrainte externe.

Les externalités négatives touchent tout d'abord la santé des clients. La rationalité capitaliste axée sur la maximisation du profit peut en effet mener l'entreprise à tromper le consommateur par de la publicité mensongère, à ne pas respecter ses engagements contractuels sur la qualité du produit vendu, voire à violer purement et simplement la loi elle-même. Le consommateur fait structurellement face à un problème d'asymétrie d'informations concernant la qualité et l'éventuelle toxicité de la marchandise qu'il achète, puisqu'il n'en maîtrise pas les conditions de production. Si l'économie des

[1] Jean-Philippe Robé, « Pour en finir avec Milton Friedman. Misère de la théorie de l'agence », *in* Antoine Lyon-Caen et Quentin Urban (dir.) *La crise de l'entreprise et de sa representation*, , Paris, Dalloz, 2012, p. 11 à 31, p.29-30, traduction de « Being done with Milton Friedman », *Accounting, Economics, and Law*, 2012, vol. 2, no 2.

conventions a mis au jour l'existence de « conventions de qualité »[1] censées résoudre un tel problème, ces dernières peuvent être violées sans que les conséquences en soient dévoilées avant des années. Songeons ici aux innombrables scandales sanitaires dans le secteur de la santé avec la mise en circulation de médicaments inefficaces voire toxiques (Mediator, prothèses PIP, Dépakine, Remdesivir, etc.) parfois en toute connaissance de cause de la part des laboratoires pharmaceutiques (avec des morts ou des nourrissons autistes à la clé…), ou dans le secteur agroalimentaire, lui aussi au cœur de scandales récurrents (vache folle, OGM, bœuf aux hormones, poulet chloré, huile de palme, viande de cheval de Roumanie découverte à grande échelle dans les lasagnes au bœuf et autres plats préparés en Europe en 2013, lait infantile Lactalis contaminé à la salmonelle, etc.).

Les pratiques mises en cause n'ont rien d'épiphénoménal ou d'anecdotique : elles sont au contraire révélatrices de la rationalité hétéronome que l'actionnariat impose aux entreprises au détriment des consommateurs, dont la santé est délibérément sacrifiée sur l'autel du profit. Il ne s'agit bien sûr pas ici de céder à la facilité consistant à imputer au capitalisme en tant que tel l'ensemble des scandales sanitaires susceptibles de survenir dans tout régime économique du fait d'aléas techniques, d'effets secondaires imprévus d'exposition à certaines substances, etc. Toutefois, nombreux sont les exemples où la pression financière exercée par les capitalistes pousse l'entreprise à provoquer des catastrophes sanitaires par négligence, voire par fraude délibérée (les frais d'indemnisation anticipés étant moins élevés que les profits escomptés), ou à mener des opérations de lobbying pour retarder la prise de conscience, comme dans le cas de l'amiante en France[2].

Les grandes entreprises sont à l'origine d'externalités négatives à l'égard de leurs clients, mais aussi de tiers avec lesquels elles n'entretiennent aucune relation économique ou juridique, car ils ne sont ni co-contractants, ni contributeurs, ni parties prenantes d'aucune sorte. C'est le cas à l'échelle locale lorsque des riverains d'une usine sont affectés par la pollution qu'elle génère, ou par un accident industriel causé par sa

[1] Voir Pierre-Yves Gomez, *Qualité et théorie des conventions*, Paris, Economica, 1994, ou André Orléan, *L'Empire de la valeur*, *op. cit.*, p.95 et suivantes.

[2] Selon l'INRS, les maladies liées à l'amiante représentent en 2010 la deuxième cause de maladies professionnelles et la première cause de décès liés au travail (hors accidents du travail). A l'origine, son utilisation dans la construction n'était pas considérée comme dangereuse pour les occupants des bâtiments, de sorte qu'elle n'était pas condamnable ; mais le lobbying des industriels (et des syndicats défendant l'emploi) a retardé la prise de conscience politique, et la réponse légale et judiciaire adéquate. Même une fois le risque connu, des abstentions délictuelles ont continué à mettre des vies en danger.

négligence comme l'explosion de l'usine chimique AZF de Toulouse. C'est aussi le cas à l'échelle mondiale quand la pollution de l'environnement participe au réchauffement climatique, par exemple lorsque Volkswagen réduit frauduleusement les émissions de gaz à effet de serre (le CO_2 et le NO_X, également nocif pour la santé) de certains moteurs installés sur quelques onze millions de véhicules[1] (scandale dit du *dieselgate*). Sur le plan environnemental, on pourrait également mentionner l'épuisement des ressources naturelles par la pression extractiviste exercée par les entreprises capitalistes (pensons aux ressources halieutiques menacées par la surpêche), ou le gaspillage à grande échelle induit par le consumérisme qu'entretient la publicité, ou par les politiques d'obsolescence programmée[2] issues de la rationalité capitaliste.

Au-delà de ces mauvaises pratiques et de l'externalisation de certains coûts, c'est l'objet social-même de l'entreprise, défini par l'actionnaire, qui peut être intrinsèquement nocif, vidant de sens le travail des salariés : c'est typiquement le cas des fabricants de cigarettes qui, par des campagnes publicitaires de grande ampleur menées dès les années 1920[3], se sont constitué de vastes marchés en empoisonnant leur propre clientèle, tout en finançant de fausses études pour semer le doute sur la toxicité du tabac[4]. L'emprise du capital sur la recherche pharmacologique et la presse scientifique est d'ailleurs un enjeu dont la crise du coronavirus a montré l'ampleur et l'actualité, minant la confiance des citoyens dans les institutions médicales, le champ médiatique et la démocratie elle-même.

Les externalités négatives affectent l'environnement et les personnes extérieures à l'entreprise (clients, riverains), mais aussi bien sûr, en interne, les salariés eux-mêmes,

---

[1] Nicolas Buzdugan, « Scandale Volkswagen : les marques et les pays les plus touchés », *L'Obs*, 1er octobre 2015 (https://www.nouvelobs.com/economie/20151001.OBS6896/infographies-scandale-volkswagen-les-marques-et-les-pays-les-plus-touches.html, consulté le 12/07/2021).

[2] Cette dernière consiste à réduire artificiellement la durée de vie des produits pour entretenir la demande et maximiser les profits , que cela passe par l'obsolescence technique (baisse de la qualité voire mort programmée du produit dans le cas de l'informatique ou de l'électroménager), par l'obsolescence sociale (campagnes marketing visant à créer des effets de mode, des innovations inutiles ou des versions améliorées du produit qui poussent les clients à les renouveler bien avant qu'ils soient matériellement inutilisables) ou encore par la fixation d'une date de péremption arbitrairement courte sur un produit alimentaire (avec parfois jusqu'à six mois d'écart entre deux lieux de vente pour le même produit).

[3] Soit dès l'invention des relations publiques par Edward Bernays, double neveu de Freud et auteur en 1928 de *Propaganda : Comment manipuler l'opinion en démocratie*, Paris, Zones / La Découverte, 2007, qui mit ses techniques de manipulation de l'inconscient des masses au service d'American Tobacco pour faire adopter la cigarette aux femmes (Robert L. Heath et W. Timothy Coombs, *Today's Public Relations : An Introduction*, Newbury Park, Sage, 2006, p. 42 ; voir aussi Bernard Stiegler, *De la misère symbolique*, Paris, Galilée, 2009).

[4] Erik M. Conway et Naomi Oreskes, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press, 2010.

dont la détérioration de la santé au travail constitue un coût caché fréquent des processus productifs capitalistes : prenons ici l'exemple des TMS (Troubles Musculo-Squelettique), premier poste de dépense de la Sécurité Sociale au titre des maladies professionnelles. Ces douleurs articulaires très handicapantes qui frappent durablement les poignets, les coudes, les épaules, le dos ou encore les genoux des travailleurs manuels, en particulier dans la manutention, à force d'exécuter une tâche répétitive stimulant incessamment les mêmes zones du corps, constituent bien un coût masqué du processus productif. Or l'exigence de rentabilité imposée par les actionnaires mène à une recherche permanente de gains de productivité, légitimant l'imposition de cadences de travail infernales. Ainsi, l'équipement des caisses de supermarché en lecteurs lasers de codes-barres a permis de multiplier par trois le volume de produits manipulées par une même caissière en un temps défini, le portant à une tonne par heure, mais au prix de TMS dont la douleur sera supportée par le salarié, et le coût de traitement pris en charge par la collectivité, *via* la Sécurité Sociale.

Le documentaire *La mise à mort du travail de Jean-Robert Viallet (2009)*[1] fournit un autre exemple spectaculaire : celui des convoyeurs de charriots élévateurs dans les entrepôts d'une entreprise logistique, dont le parcours est réaménagé par des consultants envoyés par un fonds d'investissement après le rachat de l'entreprise. En rapprochant de deux mètres seulement certaines étagères de stockage, le temps de trajet de chaque déplacement de palette s'en trouve réduit de quelques dizaines de secondes : cela n'a l'air de rien, mais multiplié par le nombre de trajets effectués chaque heure par le manutentionnaire, puis par le nombre d'heure de travail quotidien, par le nombre de jours travaillés dans l'année, par le nombre de salariés de chaque entrepôt, et par le nombre d'entrepôts détenus par les entreprises du fond d'investissement, cela finit par dégager des millions d'euros d'économie, au bénéfice de l'actionnaire. Toutefois, le coût caché de cette augmentation du profit, c'est l'augmentation de la cadence et la routinisation

[1] Le premier épisode, intitulé « La Dépossession », revient sur la financiarisation des entreprises et son impact sur l'organisation du travail pour dégager des profits capables de rembourser les dettes des fonds d'investissements qui rachètent des entreprises par LBO (Leverage Buy Out) pour les restructurer et les revendre après remboursement de la dette, donc avec un effet de levier considérable. Le deuxième épisode, « L'Aliénation », met en lumière les techniques de mobilisation totale des travailleurs au service des intérêts financiers, notamment par toutes les opérations de team building et les discours qui poussent le salarié à aimer l'entreprise – ce qu'elle ne lui rendra évidemment jamais – donc à s'investir énormément dans son travail, dans une forme d'aliénation qui lui masque son intérêt objectif par manipulation psychologique. Le troisième épisode, « La Destruction », en montre l'impact dévastateur sur la santé physique et mentale des salariés.

extrême des tâches effectuées, qui, en multipliant les gestes répétés à l'identique dans des temps de plus en plus courts, génère là aussi des TMS qui grèveront la santé physique et mentale du salarié jusqu'à la fin de ses jours.

Nous nous sommes ici concentrés sur les atteintes corporelles et leurs répercussions psychiques, mais il faut également penser aux dégâts directement psychologiques provoqués chez les salariés par le stress induit par la pression financière que le capital exerce sur les entreprises. Les employés de bureaux et les cadres n'échappent pas à cette réalité, qui ne concerne pas que les travailleurs manuels. C'est la thématique bien documentée de la souffrance psychique au travail[1], qui toucherait en France, au milieu des années 2010, 480 000 salariés[2]. Les suicides liés à la vie professionnelle en sont bien sûr la face émergée (pensons à l'exemple de France Telecom) bien qu'ils soient difficiles à quantifier. L'on sait en revanche que 3,2 millions de travailleurs, soit 12,6 % de la population active, seraient en risque élevé de *burn out* en France[3].

La vieille thématique de l'aliénation du travailleur, à qui échappe l'objet et les recettes de la production, mais aussi les conditions de travail, était déjà illustrée à l'époque fordiste par *Les Temps Modernes* de Charlie Chaplin, mais elle est loin d'avoir disparu dans la société de service dirigée par les GAFAM : les conditions de travail des salariés d'Amazon, transformés en cyborgs par les équipements électroniques qui leur dictent les commandes et les cadences, sont bien connues, de même que la mesure à la seconde près des temps de pause et le contrôle étroit du verbatim des agents de plateforme téléphonique dont le travail se trouve entièrement désubjectivé. Ainsi que le note très justement Pierre-

[1] C'est ce que le monde des affaires range d'ordinaire sous la catégorie de « risques psycho-sociaux » (RPS), et qui sont de plus en plus pris en compte par les grandes entreprises car ils génèrent un risque financier (indemnisation) et un risque pour l'image de marque de l'entreprise comme pour la mobilisation des salariés dans leur travail (sans parler des risques de conflits sociaux). Dans une rationalité capitaliste ne cherchant que la maximisation du profit, un tel risque ne doit bien sûr pas être éliminé si cela nuit à la rentabilité de l'entreprise, il doit être « géré » de manière optimale, comme tout risque

[2] Imane Khireddine, Audrey Lemaître, Julie Homère, *et al.* (Groupe MCP 2012), « La souffrance psychique en lien avec le travail chez les salariés actifs en France entre 2007 et 2012, à partir du programme MCP », *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire*, 2015, n° 23, p. 431 à 438.

[3] Cabinet Technologica, *Etude clinique et organisationnelle permettant de définir et de quantifier ce qu'on appelle communément le Burn Out*, février 2014. Notons que l'épuisement professionnel n'est pas la seule cause du mal-être au travail : il existe par exemple l'aliénation inverse du *bore out*, ce sentiment d'ennui et d'inutilité psychiquement destructeurs menant à ce que les psychologues considèrent comme une forme de « démission intérieure ». Ce mal est notamment induit par le phénomène massif des *bullshit jobs* identifié par l'anthropologue David Graeber (*Bullshit jobs*, Paris, Les liens qui libèrent, 2018) : des emplois vides de sens au point que même ceux qui les occupent ne parviennent pas à les justifier.

Yves Gomez[1], le travail humain comporte toujours une dimension objective (l'objet produit, devant répondre à des standards techniques), mais aussi une dimension subjective (personnelle) et intersubjective (le travail comme lien social, en particulier dans ce collectif de production qu'est l'entreprise), que la pression actionnariale tend à escamoter au service d'objectifs purement quantitatifs. Réduit à sa dimension objective, à la production chiffrable de richesse pour l'actionnaire, le travail se trouvé vidé de toute gratuité, de toute dimension sociale, de toute autonomie et finalement de tout sens, et le salarié paye de sa santé mentale et physique le coût caché de l'augmentation des profits, dont il ne profite guère dès lors que les gains de productivité générés par l'accélération des cadences sont captés par l'actionnaires : la caissière de supermarché, le conducteur de chariot élévateur ou le manutentionnaire d'Amazon produisent plus dans le même temps de travail, au détriment de leur santé, mais sans gagner davantage.

B. Le partage de la valeur ajoutée : définition procédurale de l'exploitation et captation du profit résiduel issu non du capital mais de l'entreprise comme institution

Notons que nous sommes ici passés de la question de la constitution de la valeur ajoutée à celle de sa répartition. C'est en effet la valeur ajoutée qui constitue l'assiette de la répartition des revenus primaires, et le partage entre travail et capital, biaisé en faveur de ce dernier par la structure actionnariale de l'entreprise qui confère tous pouvoirs aux détenteurs du capital social, est un terrain privilégié de la constitution du profit, donc de la lutte des classes. Ici, les intérêts du salarié et de l'actionnaire, loin de converger dans la maximisation de la valeur ajoutée au détriment éventuel du client ou du fournisseur, s'opposent frontalement : tout ce qui est gagné par l'un est perdu par l'autre. Ici se fait jour la vieille thématique marxiste de l'exploitation. Cependant, le concept tel qu'il est forgé par Marx est problématique à nos yeux, puisqu'il repose tout entier sur la théorie de la valeur travail que nous avons rejetée au nom d'une conception non pas substantielle mais institutionnelle de la valeur marchande. Nous pouvons néanmoins proposer une reformulation en termes procéduraux et non substantiels de l'exploitation à partir du critère walrassien de justice commutative que nous avons évoqué en Annexe 1 (p. 360) : si l'échange marchand n'est équitable qu'à condition de prendre place en situation

[1] Pierre-Yves Gomez, *Le travail invisible*, Paris, François Bourin, 2013.

concurrentielle, afin qu'aucune des parties n'ait de contrôle sur le prix de marché, alors l'exploitation correspond à la rémunération faussée du travail par un employeur exerçant un pouvoir de marché pour faire pression sur les salaires afin d'augmenter le profit. C'est typiquement le cas en présence d'un chômage de masse, qui offre à l'employeur (l'entreprise inféodée aux intérêts du capital) un pouvoir de négociation supérieur à celui du salarié sur le marché du travail, ou quand la liberté de circulation des capitaux lui permet de délocaliser la main d'œuvre dans un pays à moindre coût.

Notons immédiatement que notre définition procédurale de l'exploitation n'exclut pas la rémunération du capital, car en rompant avec la théorie de la valeur-travail, nous n'attribuons pas toute la valeur ajoutée produite par l'entreprise aux seuls salariés, comme le fait Marx. La justice commutative exige selon nous que chaque partie prenante du processus productif soit indemnisée à hauteur de sa *contribution* : qu'il s'agisse du travail ou du capital, les facteurs de production devraient donc être rémunérés à leur productivité marginale. Ainsi, d'un point de vue libéral, et bien que la notion de mérite ne puisse recevoir de définition pratique satisfaisante comme le note Rawls, il semble légitime que le salarié perçoive un revenu correspondant à sa contribution personnelle à la valeur ajoutée, sans exclure une rémunération équivalente de l'épargnant qui met son capital au service de l'entreprise. La contribution personnelle d'un salarié est bien sûr très difficile à identifier, puisque la productivité individuelle dépend de l'organisation collective du travail ainsi que le notait déjà Proudhon avec l'exemple de l'obélisque (on y reviendra), mais la théorie néoclassique montre (dans une analyse positive et non normative) qu'en situation concurrentielle, le prix de marché des facteurs de production tend à converger vers leur productivité marginale, sans quoi il serait irrationnel pour l'employeur d'embaucher un salarié supplémentaire, ou au contraire de ne pas l'embaucher. Dans une économie au plein-emploi (condition bien sûr essentielle), le salaire de marché et la libre fixation des taux d'intérêt assure donc en théorie le respect de la justice distributive.

Le devoir de l'État est donc d'assurer le plein-emploi pour priver les entreprises du pouvoir de marché qui permet aujourd'hui aux actionnaires de spolier les salariés en s'accaparant tous les gains de productivité, ainsi que nous l'avions vu dans la partie évaluative de notre recherche. Il est également important de favoriser la concurrence sur le marché des fonds prêtables, pour éviter que quelques épargnants occupant une position dominante n'extorquent des intérêts usuriers. Notons que s'ils sont en position dominante

sur le marché des places fiscales, les capitalistes peuvent aussi spolier le fisc lui-même, en le privant de la part de valeur ajoutée qu'il devrait légitimement prélever (en plus de la TVA) par l'impôt sur le bénéfice des sociétés : en effet, en régime de libre circulation des marchandises et des capitaux, le capital est souverain en tant qu'il peut mettre en concurrence les Etats en localisant ses profits chez le moins-disant fiscal, notamment par la technique de la manipulation de ce que l'on nomme les « prix de transfert » entre les entreprises d'un même groupe[1]. L'absence de règles communes à l'ensemble des Etats permet donc aux actionnaires de biaiser en leur faveur le partage de la valeur ajoutée *via* le *dumping* social et fiscal (sans parler du *dumping* environnemental ou sanitaire qui intervient dans la constitution de la valeur ajoutée).

Toutefois, il ne suffit pas de lutter contre l'exploitation du travail et l'évasion fiscale pour assurer un partage équitable de la valeur ajoutée : la justice distributive impose aussi selon nous de remettre en cause la captation par l'actionnaire du profit résiduel de l'entreprise, véritable angle mort de l'analyse néoclassique. Expliquons-nous. Les économistes néoclassiques traitent travail et capital comme deux facteurs de production formellement égaux, rémunérés à leur prix de marché, soit à leur productivité marginale ; or ils oublient de considérer l'entreprise comme un acteur à part entière. L'entité collective n'apporte-t-elle pas une organisation du travail, un savoir-faire industriel et commercial, une marque et un capital social (réseau de clients, fournisseurs, sous-traitants, partenaires…), qui apportent un surcroît de valeur par rapport à l'apport du travail ou du capital ? Les facteurs de production acquièrent une plus grande productivité quand ils sont combinés par une même entité collective, sans quoi, du reste, l'entreprise serait une institution inutile et chacun resterait travailleur indépendant plutôt que salarié. Selon notre approche institutionnaliste, il convient donc de ne pas imaginer un unique marché où travailleurs et détenteurs de machines se rencontreraient, mais plusieurs marchés sur lesquels se présente l'entreprise elle-même : le marché du travail, où elle recrute des salariés, le marché des machines, celui des matières premières, des fournitures, de l'énergie, etc., et enfin le marché des capitaux où elle emprunte des

[1] Cet enjeu est considérable, car le commerce intra-firme constitue la moitié des transactions internationales (Max de Chanterac et Cécile Renouard, « Pour une fiscalité déterritoralisée des multinationales », *in* Gaël Giraud et Cécile Renouard (dir.), *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2012 (deuxième édition), proposition 15, p. 311-328). Notons que l'accord sur la taxation des multinationales adopté au G20 Finances de Venise en juillet 2021 s'attaque enfin à ce problème, quoiqu'en prévoyant un taux d'imposition encore bien trop faible.

financements. L'agencement particulier qu'elle parvient à faire de ces différents facteurs de production est en lui-même un facteur de création de valeur ajoutée, qui n'est imputable en propre ni au travail ni au capital, mais à l'entreprise comme institution.

Or l'analyse économique standard occulte les faits institutionnels au profit des seuls rapports d'échange, de sorte qu'elle confond implicitement l'entreprise et le détenteur de capital. Dès les travaux de Léon Walras, l'entrepreneur n'est qu'une coquille vide sans intérêt propre, son rôle pouvant revenir indifféremment au travailleur ou au détenteur du capital, comme s'il était indifférent de considérer que c'est le propriétaire des outils de production qui loue les services du salarié ou que c'est le travailleur qui loue les services de la machine. Ces deux situations n'ont pourtant rien à voir, dès lors qu'on admet la contribution de l'entreprise elle-même, comme structure de production, à la constitution de la valeur ajoutée. Ce déni de réalité prospère notamment sur le fait que le concept néoclassique de capital amalgame le capital physique (les moyens de production : machines, véhicules, etc.) et le capital financier (les fonds employés pour acheter le capital physique, mais aussi payer les salariés), or le premier est détenue par la société en tant que personne morale, là où le second appartient aux actionnaires, aux prêteurs obligataires et aux banquiers, extérieures à l'institution – différence qui n'apparait bien sûr que si l'on se dote du concept d'entreprise comme institution, et non comme nœud de contrats.

Il y a donc un vide dans la théorie économie standard, ou plutôt une contradiction, soulevée lors de la controverse cambridgienne des années 1960[1]. La rémunération des facteurs à leur productivité marginale fonctionne sous la clause « *ceteris paribus* » dans la théorie marshallienne : le prix de marché du capital est égal à sa productivité marginale *toutes choses égales par ailleurs* (donc à quantité de travail fixe), et le prix de marché du travail est égal à sa productivité marginale toutes choses égales par ailleurs (donc à quantité de capital fixe). Or rien n'assure *a priori* que les deux coïncident : en effet, rien n'assure que le surplus dégagé par l'employeur une fois les salaires payés est égal à la productivité marginale du capital. Le profit ne peut être simultanément défini comme la

[1] Controverse entre Cambridge en Angleterre (autour de Piero Sraffa et Joan Robinson) et Cambridge aux Etats-Unis (autour de Paul Samuelson et Robert Solow), qui se termina par une victoire de l'école hétérodoxe, Samuelson reconnaissant que la fonction de production néoclassique était logiquement incohérente, car trop simplificatrice. C'est pourtant elle qui continue d'être enseignée dans tous les manuels, car elle est conforme à l'intuition et éclaire la réalité de manière schématique : les économistes n'ont pas réussi à en proposer une version aussi simple mais plus satisfaisante.

productivité marginale du capital et un résidu après versement des salaires. En pratique, il est bien évident que le profit des entreprises est généralement supérieur à la productivité marginale du capital (au prix de marché du capital) : en effet, les entreprises se financent essentiellement par emprunt bancaire ou obligataire pour réaliser un effet de levier au bénéfice de l'actionnaire, parce que le rendement retiré de l'activité économique est supérieur au taux d'intérêt exigé par les banques, c'est-à-dire au prix de marché du capital financier. La rentabilité économique est supérieure à la rentabilité financière exigée par les apporteurs de capitaux : c'est la preuve qu'il reste un surplus dans l'entreprise lorsqu'on rémunère les facteurs de production à leur productivité marginale.

Cela s'explique sans peine. Rémunérer les facteurs de production à leur productivité marginale signifie que chaque unité de travail ou de capital mobilisée est rémunérée à hauteur de la contribution de la *dernière* unité employée : l'entreprise gagne alors la différence entre la productivité moyenne des facteurs de production et leur productivité marginale[1]. Ce surplus dégagé par l'entreprise n'est pas censé rémunérer le travail ni le capital selon le critère walrassien de justice commutative, et selon l'analyse marginaliste néoclassique. Mais à qui échoit-il ?

A l'évidence, ce profit résiduel est entièrement capté par les apporteurs des capitaux, et plus précisément par les *actionnaires*, qui disposent du résultat net de l'entreprise à chaque fin d'exercice comptable, quand bien même celui-ci dépasserait la productivité marginale des capitaux qu'ils ont apportés[2]. Autrement dit, si l'entreprise les traitait comme des financeurs externes, acteurs de marché détenteurs d'obligations ou banquiers ayant accordé un crédit, elle serait alors en mesure de mettre en concurrence les actionnaires afin de ne pas les rémunérer au-delà de ce que leurs capitaux lui apportent. Or, puisque ce sont eux qui possèdent l'entreprise et nomment ses dirigeants, les actionnaires ne peuvent être mis en concurrence, et captent donc tout profit résiduel

[1] La productivité marginale est décroissante donc inférieure à la productivité moyenne. En effet, les facteurs de production sont de moins en moins rentables, mais l'entreprise en emploie toujours des unités supplémentaires tant qu'elles rapportent plus qu'elles ne coûtent, et jusqu'à celle qui n'est plus rentables du tout : la dernière unité est donc nécessairement la moins productive, donc moins productive que la moyenne. Cependant, comme les facteurs de production sont supposés homogènes, chaque unité est substituable aux autres sur le marché, donc chacune est payée au prix de la dernière unité employée. L'entreprise gagne donc la différence entre productivité moyenne et marginale.

[2] Sans thématiser comme nous ce qui différencie le profit de l'actionnaire de la simple rémunération du capital à sa productivité marginale, nombre d'auteurs qui s'interrogent sur la nature de l'actionnariat conçoivent le profit auquel il donne droit comme un simple résidu. C'est ce que révèle l'usage de l'expression « residual revenues » par J. Boatright, de « residual earnings » par H. Hansmann et de « the residual » par L. Putterman (voir Axel Gosseries, article cité).

dégagé par l'entreprise. Proudhon livre une remarquable analyse de cette emprise spoliatrice que le capital exerce sur le collectif :

> « Le capitaliste, dit-on, a payé *les journées* des ouvriers : pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois *une journée* qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car, cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée. Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqsor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? Cependant, au compte du capitaliste, la somme des salaires eût été la même. Eh bien, un désert à mettre en culture, une maison à bâtir, une manufacture à exploiter, c'est l'obélisque à soulever. »[1]

L'exemple de l'obélisque montre bien que la mise en commun des efforts, rationnellement ordonnée, produit un surplus[2] qui, n'étant attribuable à aucune des parties prenantes en particulier[3], doit être considérée comme une propriété *collective*. Or le capitaliste l'accapare abusivement. Proudhon admet comme nous que le capitaliste doit être rémunéré pour avoir mis ses biens à disposition de l'entreprise collective (p. 244) :

> « Que vous ayez un droit partiel sur le tout pour les fournitures que vous avez faites et les subsistances que vous avez procurées, rien n'est plus juste : vous avez contribué à la production, vous devez avoir part à la jouissance. Mais votre droit

---

[1] Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Livre de Poche, 2009 (1840), p. 247-248. Le salarié perçoit donc un salaire supérieur au revenu qu'il aurait en tant qu'indépendant, mais néanmoins inférieur à la productivité moyenne du travail (p. 150) : « Séparez les travailleurs l'un de l'autre, il se peut que la journée payée à chacun surpasse la valeur de chaque produit individuel : mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Une force de mille hommes agissant pendant vingt jours a été payée comme la force d'un seul le serait pour cinquante-cinq années ; mais cette force de mille a fait en vingt jours ce que la force d'un seul, répétant son effort pendant un million de siècles, n'accomplirait pas : le marché est-il équitable ? »

[2] Un tel surplus n'est pas accidentel mais structurel dans l'entreprise, qui n'existe pas sans ce « concours de travaux et de talents si divers » qu'exige « la plus chétive industrie » (p.248).

[3] Le fait que l'effort individuel s'insère dans un processus collectif empêche d'identifier la contribution de chacun au résultat final. Proudhon va jusqu'à estimer que tous les travailleurs doivent être payés autant, mais une telle conception nous parait diluer la responsabilité individuelle dans le collectif, donc déresponsabiliser les agents au risque du *free riding*. De plus, cela ne répond pas aux exigences de la méritocratie. Même si l'identification de la contribution de chacun et le calcul de la productivité marginale demeurent toujours approximatifs, on peut estimer avec la théorie néoclassique que le salaire de marché en est une approximation acceptable (en situation de plein-emploi). Elle l'est en tout cas bien plus que l'égalité arithmétique des salaires : la justice exige l'égalité géométrique pour donner à chacun ce qui lui revient, comme le dit Aristote dans *L'Ethique à Nicomaque*. Il est donc à la fois bien plus juste et bien plus raisonnable d'individualiser les salaires en fonction du mérite, et pour cela de conserver notre critère de prix en libre concurrence, que de succomber à l'utopie égalitariste.

n'annihile pas celui des ouvriers, qui, malgré vous, ont été vos collègues dans l'œuvre de produire. »

Ce droit des ouvriers qui demeure même après versement des salaires porte sur la part attribuable au collectif en tant que tel. Il est injuste que les ouvriers n'aient pas été rétribués pour le surplus collectivement dégagé (p. 251) :

> « Lorsque vous avez payé toutes les forces individuelles, vous n'avez pas payé la force collective ; par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collective que vous n'avez point acquis, et dont vous jouissez injustement. »

La justification spontanée d'un tel privilège (souvent impensé) consiste à le présenter comme la contrepartie du risque supérieur assumé par l'actionnaire, dont la rémunération n'est pas fixe, contrairement au détenteur d'obligation ou à l'octroyeur de crédit bancaire, mais varie en fonction du résultat. Cet argument n'est pas dénué de valeur, mais sa portée doit immédiatement être relativisée. En effet, cela justifie-t-il que l'actionnaire ait tout pouvoir sur l'entreprise ? Si c'est la prise de risque qui doit fonder le pouvoir (ce qui est d'ailleurs discutable), alors les autres parties prenantes devraient elles-mêmes avoir des droits politiques à faire valoir dans la gouvernance de l'entreprise, car elles aussi assument toujours un risque : risque de perte d'emploi pour le salarié et risques professionnels (accident du travail, maladie professionnelle), risque de ne pas être payé pour le fournisseur ou le sous-traitant, risque de ne pas être livré ou de recevoir un produit défaillant voire dangereux pour le client, risque sanitaire ou environnemental pour le riverain, etc.

Qui plus est, le risque purement patrimonial qu'encourt l'actionnaire de ne pas gagner de dividende, voire de réaliser des pertes, n'est pas nécessairement plus important que le risque professionnel encouru par salarié ou le risque sanitaire encouru par le consommateur final d'un produit : perdre son emploi, subir un accident du travail ou un empoisonnement affecte l'individu dans sa personne, ses moyens de survie, son corps, sa santé mentale, etc. Le risque patrimonial de l'actionnaire est du reste minimisé par la financiarisation de l'économie, les produits d'assurance couvrant les risques de baisse des cours, et le développement extrême de la liquidité des marchés d'actions permettant de se désinvestir immédiatement de son placement. Quand le *trading* à haute fréquence réalisé par des logiciels automatiques permet d'acheter un titre pour le revendre une seconde plus tard, l'exposition au risque de l'actionnaire n'est-il pas ridiculement plus

faible que celui du salarié qui a fait toute sa carrière dans l'usine de la même entreprise cottée, en s'exposant à des produits toxiques, des postures douloureuses, des efforts usants, etc. ? Pourtant, au-delà des quelques restrictions qu'imposent la règlementation sociale et les négociations avec des syndicats aujourd'hui très affaiblis, c'est bien l'actionnaire qui décide ultimement seul du destin de l'entreprise : un fonds d'investissement l'ayant rachetée peut dans l'année délocaliser ses établissements à l'étranger pour augmenter ses profits avant de la revendre deux ans plus tard, mettant au chômage des salariés ayant quinze ans d'ancienneté, qui se retrouveront peut-être du jour au lendemain sans perspective dans une région sinistrée par la désindustrialisation.

Le capital étant dans un rapport purement patrimonial à l'entreprise dont le dispositif de l'actionnariat lui assure la capture institutionnelle, il demeure extérieur aux finalités, aux valeurs, aux affects, à la culture, à la réalité humaine et sociale de l'organisation qu'il contrôle : le propriétaire de l'entreprise ne connait que la loi de l'accumulation autotélique, donc finalement atélique, du capital. L'investisseur individuel, notamment s'il est l'actionnaire principal et de longue date, voire le fondateur et le patron d'une entreprise, peut bien sûr s'investir à titre personnel dans l'organisation ; il peut être porteur de valeurs diverses d'ordre éthique ou religieuse ou d'une sensibilité affective qui le pousseront à modérer son exigence de profit, à payer équitablement ses impôts, à se soucier des conditions de travail, de la qualité des produits, des externalités environnementales du processus productif, etc., mais ces préoccupations sont extrinsèques à son statut d'actionnaire. Rien n'impose structurellement un tel comportement, qui, surérogatoire et coûteux, constitue l'exception plutôt que la règle. La norme demeure donc l'*hétéronomie* du capital qui pèse de tout son poids sur l'entreprise, quel qu'en soit le coût humain et environnemental – jusqu'à budgétiser les licenciements illégaux en arbitrant entre coût des indemnisations prudhommales (aujourd'hui plafonnées) et économies réalisées sur la masse salariale, ou à mettre en balance le coût d'un rappel de produit ou d'une condamnation pour fraude environnementale avec les peines et indemnités à verser en cas d'un éventuel procès mené par des clients sciemment intoxiqués ou des pouvoirs publics abusés.

Il ne s'agit pas ici de diaboliser les individus, ni même d'incriminer une classe sociale, mais de mettre en cause une structure institutionnelle. La valeur actionnariale qui est juridiquement la raison d'être de la société commerciale crée mécaniquement une

pression financière sur l'entreprise, au détriment de l'ensemble des parties prenantes non-capitalistes et de l'environnement. Le discours sur la responsabilité sociale de l'entreprise (RSE) n'a jamais enrayé le processus d'inégalisation, de précarisation, de casse sociale, sanitaire, environnementale et fiscale intrinsèque au capitalisme. La moralisation du capitalisme est impossible, car le problème est institutionnel avant d'être moral, puisque l'impératif catégorique du profit est structurellement inscrit dans l'article 1832 du Code civil comme le seul qui fonde la société commerciale. Pensons ici à l'exemple emblématique d'Emmanuel Faber, grand chantre français de la RSE qui fut finalement démis de ses fonctions de PDG par les actionnaires du groupe Danone en 2021 quand le plan de licenciement massif qu'il avait mené s'est avéré insuffisant pour restaurer la valeur actionnariale de l'entreprise ébranlée par la crise sanitaire. Les meilleures intentions affichées par un individu, si vertueux soit-il, sont sans effet dès lors qu'elles entrent en contradiction avec la fonction que lui assigne l'institution qu'il sert. Comment pouvons-nous dès lors réformer cette institution pour l'émanciper pleinement de l'emprise du capital ?

IV. L'entreprise libérée

A. Quel type de solution ? Assurer les conditions institutionnelles d'une vraie RSE

1. Rapport de force syndical, nationalisation ou règlementation : des solutions hétéronomes

La pression actionnariale n'a pas été sans provoquer de réactions du corps social, dont les forces vives se sont structurées de diverses manières pour s'opposer à elle, en exerçant d'autres pressions externes sur l'entreprise : celle des syndicats de travailleurs, des coopératives ou fédérations de petits fournisseurs, des associations de défense des consommateurs ou des riverains, des organisations de protection de l'environnement, etc. Comme le notait Karl Polanyi dans le cas des mouvements d'oppositions historiques au libre-échange, ce type de résistances à l'hétéronomie actionnariale sur les entreprises émerge spontanément de la société civile, sans obéir à une idéologie unifiée ni à un plan d'action préétabli. Il s'agit de mouvements de réactions, qui ont obtenu des conquêtes sociales significatives, mais dont la puissance peut également refluer quand les circonstances permettent à nouveau à celle du capital de se déchaîner. Les syndicats de

travailleurs ont certes permis d'augmenter le pouvoir de négociation des salariés sur le marché de l'emploi, à mesure que leur degré de coalition progressait, et d'aboutir ainsi à des conventions collectives protectrices, mais l'engagement syndical a largement décliné en régime néolibéral, car la fin du plein-emploi rend dangereux la mobilisation pour le salarié, qui est dès lors tenté de profiter des fruits de la lutte syndicale sans y participer : c'est le problème du *free riding* analysé par Mancure Olson dans *Logiques de l'action collective*[1]. Plus fondamentalement, confier la fixation du salaire juste au pur rapport de force plutôt qu'à la délibération rationnelle n'a de sens que si on croit à une rationalité immanente à la lutte des classes, ce qui est cohérent avec le paradigme marxiste, mais pas avec le cadre criticiste que nous nous sommes donnés dans cette recherche. Nous nous écarterons donc ici de certains auteurs qui misent beaucoup sur la voie syndicale (pensons notamment à la place du *Trade Union State* dans la « démocratie de propriétaires » de James Meade[2]).

Une autre réponse, politique cette fois, a consisté à poser l'État, garant de l'intérêt général et détenteur du pouvoir de coercition, en arbitre de ces luttes. Pour tenter de protéger le travailleur, le consommateur, l'épargnant, le débiteur ou encore l'environnement, cette voie républicaniste ou socialiste a historiquement misé sur la capacité de l'État à encadrer les relations qui se tissent au sein de la société civile *via* des lois sociales, des normes sanitaires et écologiques, des règlementations financières prudentielles, etc. Il existe d'autres dispositifs (comme la fiscalité incitative ou dissuasive, les assurances obligatoires, la prise en charge par la Sécurité Sociale, etc.), mais sur le plan proprement juridique, le cœur de l'édifice de protection repose sur l'édiction de droits spéciaux dérogatoires aux principes libéraux du droit civil : droit social, droit de la consommation, droit de la location, droit bancaire et financier, droit de l'environnement, etc.

Ainsi, pour garantir un statut décent au salarié, le droit du travail établit un régime d'exception, en rupture avec le principe d'égalité devant la loi qui régit le droit commun des contrats, lorsqu'il impose plus d'obligations à la « partie forte » du contrat qu'à sa « partie faible », afin d'éviter les « clauses léonines », c'est-à-dire prédatrices,

[1] Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, Presses universitaires de France, 1978.
[2] James E. Meade, *Efficiency, Equality and Property-Owning Democracy*, Londres, G. Allen et Unwin, 1964. Voir sur ce point Catherine Audard, *La Démocratie et la raison*, *op. cit.*, p. 399.

imposées par l'employeur[1]. Aux yeux de certains économistes, ces règlementations du contrat de travail rigidifient le marché de l'emploi et pèsent sur le niveau de l'emploi, ce que réfutent les tenants d'une approche keynésienne. Les auteurs libéraux dénoncent aussi la perversion de la logique de statut qui s'opère au bénéfice des salariés privilégiés au sein de l'entreprise : c'est la thèse de la segmentation du marché du travail[2] entre des *insiders* très protégés (en CDI) et des *outsiders* en situation précaire qui servent de variable d'ajustement (CDD, intérimaires, stagiaires, sous-traitants…). Ces difficultés procèdent à nos yeux de la définition *substantielle* par la règlementation d'un salaire minimal juste, d'un temps de travail juste et des justes conditions de travail et de licenciement : par nature, une définition substantielle et non procédurale de la justice commutative manque de souplesse pour s'adapter aux situations concrètes – ce qui pousse d'ailleurs les cocontractants à contourner voire à violer la loi, par exemple en ne déclarant pas leur contrat de travail.

Au-delà des effets secondaires injustes en termes de rigidité, le recours à la contrainte externe n'est pas toujours efficace pour forcer les entreprises à rémunérer à leur juste valeur les facteurs de production, à pratiquer des prix équitables et à internaliser les externalités négatives qu'elles génèrent. Les nombreux scandales sociaux, sanitaires ou environnementaux que nous avons évoqués en témoignent. Revenons sur l'exemple de la viande de cheval retrouvée en 2013 dans les lasagnes et autres plats préparés vendus en Europe comme ne contenant que de la viande de bœuf : le mensonge sur le contenu des viandes utilisées par l'industrie agroalimentaire n'a rien de nouveau, puisqu'en 1906, le journaliste d'investigation Lipton Sinclair révélait déjà aux Etats-Unis un scandale similaire sur la viande en conserve dans son roman *La Jungle*, ce qui avait poussé Théodore Roosevelt à faire immédiatement adopter une loi sur l'hygiène alimentaire et chimique (le *Pure food and Drug Act* de 1906) dans le cadre de sa politique du *Big Stick* prônant la fermeté contre les grandes firmes. Des dispositifs similaires existent bien sûr en Europe, mais la fraude à la viande de cheval de 2013, portant sur environ 4,5 millions de plats préparés, nous permet de mesurer combien l'efficacité de la contrainte externe est limitée. Des vides juridiques sont fréquemment employés par l'industrie

[1] Voir Alain Supiot, *Le droit du travail*, Paris, PUF, 2006.
[2] Assar Lindbeck et Dennis Snower, « Insiders versus outsiders », *Journal of Economic Perspectives*, vol. 15, n°1, 2001, p. 165 à 188.

agroalimentaire pour augmenter les dividendes de ses actionnaires[1], mais dans ce cas précis, outre l'absence d'obligation d'information du consommateur pour les aliments transformés, c'est surtout le manque de moyens des autorités de contrôle qui est en cause – comme le révèlent la Cour des comptes française, ou avant elle la Cour des comptes britannique selon qui aucune analyse n'avait été menée sur la présence de viande de cheval au Royaume-Uni depuis dix ans[2].

Le contrôle est évidemment ardu quand la chaîne de valeur comporte de nombreux intermédiaire dans des pays différents, comme dans notre exemple, mais la fraude n'est pas le seul point faible de la contrainte règlementaire : l'existence d'entreprises multinationales capables de pratiquer le *law shopping*, c'est-à-dire la mise en concurrence juridique des Etats dont la souveraineté est limitée à un territoire donné, exerce une pression à la baisse sur le niveau d'exigence des normes. Le juriste Jean-Philippe Robé[3] doute dès lors de la possibilité même de lutter contre les externalités négatives par la contrainte légale ou fiscale :

> « Dans une économie globalisée, c'est l'ensemble du système d'allocation de l'autorité, de répartition des prérogatives et des ressources, qui est affecté par les décisions des entreprises. Les entreprises globales mettent en concurrence les Etats pour qu'ils leurs fournissent un environnement normatif qui leur convient et le contenu du droit étatique doit être adapté s'ils veulent rester des lieux concurrentiels de localisation d'une partie au moins de l'activité économique. »

Des accords supranationaux ou un processus de démondialisation des échanges pourraient peut-être venir à bout de ce problème, mais l'auteur soulève un autre argument, bien plus fondamental pour nous car d'ordre philosophique, contre l'approche règlementaire[4] : celle-ci consiste finalement à opposer l'hétéronomie de la puissance publique à l'hétéronomie que le capital actionnarial fait peser sur l'entreprise, au lieu de favoriser une véritable autonomie. Une pensée authentiquement libérale ne peut se satisfaire de cette solution, qui ne fait que rajouter une contrainte externe supplémentaire (et souvent inefficace ou insuffisante) sans rendre possible une réelle responsabilité des

---

[1] Voir l'ouvrage de la journaliste d'investigation Anne de Loisy, *Bon appétit ! Quand l'industrie de la viande nous mène en barquette*, Paris, Presses de la Cité, 2015, p. 136-137.
[2] *Ibid.*, p. 148-149.
[3] Jean-Philippe Robé, « Pour en finir avec Milton Friedman. Misère de la théorie de l'agence », art. cit., p. 28.
[4] 15 juin 2011, débat cité entre Jean-Philippe Robé et Pascal Salin.

agents qui, s'ils sont libres, conscients et rationnels, sont en théorie capable de s'autocontraindre. Mais dans le cas d'une personne morale, organisation collective qui n'a d'existence que structurale et non substantielle, comment supprimer l'hétéronomie actionnariale et garantir une véritable autonomie de l'entreprise ? La solution envisagée par la France à la Libération puis à nouveau en 1981 a consisté à nationaliser les grandes entreprises des secteurs stratégiques, pour que l'État, ainsi mis aux commandes de ces gigantesques organisations de droit privé mais de capitaux publics, oriente leur activité vers l'intérêt général, tel que conçu par le Commissariat Général au Plan : c'est la structure d'économie mixte des Trente Glorieuses qui a assuré le succès du régime fordiste, tant sur le plan de l'efficacité productive que de la justice sociale.

Un actionnariat public favorise sans doute une moindre pression financière, permettant par exemple de trouver des solutions pour internaliser les externalités négatives au prix d'une baisse des profits. C'est ce qu'illustre l'exemple contemporain du groupe La Poste, ancienne administration publique (Direction générale de la Poste du Ministère des Postes, des Télécommunications et de l'Espace) devenue au 1er janvier 1991 une entreprise de droit privé mais de capitaux publics, ayant des missions de service public. A Wissous, près d'Orly, la grande Plateforme Industrielle de Courrier (PIC) a fait appel à des médecins du travail au moment de designer les postes de travail non encore automatisés pour éliminer le risque de troubles musculosquelettiques (TMS)[1]. La contenance des différents casiers dans lesquels l'agent de tri postal répartit les enveloppes (une dizaine d'emplacements différents disposés sur le bureau de l'agent) a ainsi été sciemment réduite pour qu'ils soient remplis plus rapidement, obligeant l'agent à se lever régulièrement pour les vider dans les différentes caisses correspondantes : de cette manière, il n'est plus immobilisé sur sa chaise pendant des périodes trop longues, ce qui, après plusieurs années, conduirait fatalement à des douleurs dorsales. Une telle conception vise justement à internaliser les externalités négatives, en réduisant la cadence de travail, donc la productivité horaire du travailleur, au détriment de la rentabilité de l'entreprise pour l'État actionnaire et la Caisse des dépôts et consignations – qui diminue, mais reste positive.

[1] Informations recueillies lors d'une visite de site pendant un stage ouvrier réalisé en tant qu'agent de tri postal à la PPDC Paris Brune (plate-forme de préparation et de distribution du courrier) en 2012 dans le cadre de mon cursus à l'ESSEC.

*Si La Poste d*emeure une entreprise rentable (malgré le déclin du courrier physique) c'est notamment grâce à l'héritage de son monopole historique et à ses technologies de pointe dans la gestion de flux de courrier, mais aussi grâce à la fermeture régulière de bureaux de poste, à des suppressions de postes (50 000 annoncés en décembre 2016[1]) et à une pression financière qui pèse toujours sur les conditions de travail des agents même si elle est sans doute moindre que celle subie par les entreprises à capitaux privés. Certains sont d'ailleurs partisans d'un retour à l'ancien statut juridique d'administration publique entièrement déliée de tout impératif de rentabilité – et non encore exposée à l'ouverture à la concurrence, perçu comme préparant une privatisation intégrale. Au-delà de la question de savoir si la collecte et la distribution du courrier doivent être organisées avec ou sans monopole, sous la forme d'administration publique employant des fonctionnaires sans exigence de rentabilité, d'entreprise publique rentable employant des salariés, d'entreprise(s) à capitaux privés mais conservant une mission de service public, ou de secteur entièrement privé, le changement de statut intervenu au début des années 1990 nous interpelle sur la fragilité de ces constructions institutionnelles, sensibles aux changements d'orientation politique des gouvernements. Il en va de même pour les entreprises nationalisées à la Libération ou au début des années 1980 : l'Histoire a montré que ce processus était réversible, puisqu'elles ont à nouveau été privatisées par la suite. En outre, l'étatisation du capital ne préjuge pas de l'usage qui en sera fait, au service du développement ou, par exemple, d'une économie de guerre. Les nationalisations ne sont pas en elles-mêmes gage de démocratisation : ainsi, dans le régime autoritaire chinois, l'État possède aujourd'hui la moitié des entreprises[2]. L'hétéronomie ne disparait pas si l'on se contente de substituer un actionnaire public à l'actionnaire privé. Une doctrine authentiquement libérale exige selon nous d'aller à la racine du problème, en remettant en cause l'idée même de propriété des entreprises en tant que structure de pouvoir intrinsèquement hétéronome.

---

[1] « La Poste : des suppressions de postes dues à la baisse des envois de courriers », France Info, 08/12/2016 (https://www.francetvinfo.fr/economie/crise/la-poste-des-suppressions-de-postes-dues-a-la-baisse-des-envois-de-courriers_1959743.html, consulté le 12/08/2021).

[2] « La puissance publique détient actuellement 30 % de tout ce qu'il y a à posséder en Chine (10 % de l'immobilier, 50 % des entreprises) » Thomas Piketty, « Face au régime chinois, la bonne réponse passe par une nouvelle forme de socialisme démocratique et participatif », *Le Monde*, 10 juillet 2021 (https://www.lemonde.fr/idees/article/2021/07/10/thomas-piketty-face-au-regime-chinois-la-bonne-reponse-passe-par-une-nouvelle-forme-de-socialisme-democratique-et-participatif_6087784_3232.html, consulté le 10/07/2021).

2. Les coopératives, revendication oubliée du mouvement ouvrier et troisième voie promue par de grandes figures du libéralisme autant que du socialisme

Soulignons d'ailleurs que la tradition libérale (qu'il s'agisse du libéralisme politique ou même du libéralisme économique) n'a rien à voir avec la défense de l'entreprise capitaliste comme objet de propriété. Certes, le libéralisme politique a dès l'origine accordé une place essentielle à la propriété privée, par exemple chez John Locke dans son *Second Traité du Gouvernement Civil*, mais celle-ci concernait la terre et le fruit du travail humain, et non les entreprises capitalistes, évidemment inexistantes ou marginales à l'époque. On objectera que dans l'économie agraire du XVIIe siècle, la propriété foncière peut être considérée comme un moyen de production essentiel, dont le rôle est aussi important que l'est l'entreprise aujourd'hui. Pour autant, cela ne justifie pas une propriété de l'entreprise, car si la terre est un bien, objet de droit, la société commerciale est quant à elle une personne, sujet de droit, ainsi qu'on l'a vu. En outre, la doctrine lockéenne vise en première approche la propriété privée de la terre *pour tous* : chacun aurait un droit naturel de propriété foncière car c'est le moyen d'assurer, par son travail, sa propre conservation qui est, selon Locke comme selon Hobbes, un devoir naturel (envers le Dieu créateur dont chacun reçoit son être). La « clause lockéenne » prévoit ainsi qu'un individu ne peut s'approprier de terres que s'il laisse à tout autre une égale possibilité de le faire – ou, en situation de rareté, s'il compense son privilège en mettant plus, grâce à son travail, à la disposition des non-propriétaires que ce qu'ils auraient pu gagner en étant eux-mêmes propriétaires. La propriété privée est légitimée de manière fonctionnelle, et doit être accessible à tous ou, au moins, profiter à tous. On retrouve donc un raisonnement comparable à celui de Rawls, qui ne fait pas de la propriété privée des moyens de production un droit naturel, mais qui exige que les inégalités dans sa distribution respectent le principe de différence. Rawls exige la propriété privée du fruit de son travail même en régime de socialisme libéral, mais sans que cela ne suppose une propriété privée des moyens de production collective. En tant que philosophie politique, le libéralisme ne requiert donc pas la propriété des entreprises.

De même, en tant que doctrine économique, le libéralisme ne doit pas être assimilé à une défense du capitalisme, mais simplement de l'économie de marché, c'est-à-dire de la liberté des échanges (liberté d'entreprendre contre les barrières à l'entrée de type corporatiste, libre fixation des prix par le jeu de la concurrence contre administration des

prix, libre circulation des marchandises contre protectionnisme et taxation des transports), et non de la propriété des entreprises. Cette question était bien sûr marginale dans l'économie de la boutique et de l'atelier du siècle des Lumières qui a vu l'émergence du libéralisme économique, mais rien ne permet de penser que la défense de l'actionnariat soit déductible de cette doctrine : au contraire, Adam Smith se montrait hostile aux grandes firmes, pensant qu'elles nécessitaient de confier la gestion à un tiers qui, ne gérant pas son propre argent, serait nécessairement amené à en faire un usage sous-optimal. L'auteur a méconnu l'extraordinaire potentiel de l'entreprise moderne, ainsi que les moyens de « responsabiliser » ses dirigeants (par exemple en indexant une part de leur rémunération sur les bons résultats de l'entreprise), mais retenons-en surtout qu'il est impossible de faire du père-fondateur du libéralisme économique un partisan du capitalisme. Locke et Smith ne sont d'ailleurs pas les seuls grands fondateurs du libéralisme que l'on peut fortement éloigner de toute apologie du capitalisme. Nous pouvons également citer John Stuart Mill, grand théoricien de l'utilitarisme, ou Léon Walras, père fondateur de la théorie économique néoclassique et de l'analyse en équilibre général. Il s'agit indéniablement de deux auteurs majeurs de la tradition libérale, qui se prononcent en faveur de la libre concurrence plutôt que du contrôle étatique sur l'économie de marché (car comme l'écrit Mill : « si la concurrence a ses inconvénients, elle en prévient de plus grands » [1]). Pourtant, ils envisagent tous deux la socialisation de la terre (principal facteur de production dans l'économie encore majoritairement agricole qu'ils analysent) et l'organisation des entreprises sur le modèle des coopératives. Ainsi, selon Mill :

> « L'usage de la terre dans l'agriculture, doit sans doute, à l'époque où nous sommes, être nécessairement exclusif. Il doit être permis de récolter au même individu qui a labouré et semé ; mais la terre pourrait être occupée pendant une saison seulement, comme parmi les anciens Germains, ou partagée de nouveau, périodiquement, à mesure que la population augmente, ou bien encore l'État pourrait être le propriétaire général, et les cultivateurs, les tenanciers, soumis à sa nomination par bail ou de gré à gré. »[2]

[1] John Stuart Mill, *Principes d'économie politique avec quelques-unes de leurs applications à l'économie sociale*, tome I, Paris, Guillaumin et cie, 1854, p. 383.
[2] *Ibid.*, p. 263-264.

L'usage privatif de la terre n'est donc légitimé que de manière relative (« à l'époque où nous sommes ») comme moyen de rémunérer le travail, la propriété demeurant quant à elle tournante ou même collective[1], comme chez John Locke, Thomas Paine ou Henry George. Quant à la question des entreprise, John Stuart Mill défend la solution coopérative[2] :

> « Si l'humanité fait des progrès, la forme d'association que l'on doit espérer de voir prévaloir à la fin n'est pas celle qui peut exister entre un capitaliste comme chef et des ouvriers qui n'ont aucune part à la direction, mais l'association d'ouvriers placés dans des conditions d'égalité, possédant en commun le capital au moyen duquel ils font leurs opérations et travaillant sous la direction de gérants élus par eux et qu'ils peuvent révoquer. »

Ces solutions préfigurent celles envisagées par Léon Walras. Ce dernier défend en effet la nationalisation de toutes les terres agricoles, qui seraient louées par l'État aux cultivateurs[3], du fait qu'elles ont cette spécificité d'être un bien rare (c'est-à-dire, pour Walras, à la fois utile et limité en quantité, ce qui correspond à sa définition de la richesse sociale) mais de n'être pas « industriellement reproductible » contrairement aux autres biens : la terre génère donc des positions de monopole incompatibles avec le libéralisme. Walras distingue complètement la question de la juste définition de la propriété en amont des échanges, de la question de la justice des échanges eux-mêmes. Une telle conception montre bien que le libéralisme économique, dont Walras demeure l'auteur de référence pour l'économie moderne, ne suppose absolument pas la propriété privée de tous les moyens de production. Sur la question plus particulière des entreprises, Walras est loin d'être chantre de la propriété privée : toute société disposant d'un monopole naturel (comme les chemins de fer) doivent être monopoles publics, et pour l'entreprise standard, l'auteur s'est prononcé en faveur des coopératives[4]. De la même manière que Mill met en

---

[1] La pleine propriété ne pourrait avoir qu'une justification fonctionnelle, pour inciter l'agriculteur à faire des dépenses de mise en valeur de la terre sur longue durée (*ibid.*) : « Un propriétaire ne voudra pas exposer son travail et ses déboursés, si ses successeurs et lui-même n'en retirent pas d'avantage. S'il entreprend des améliorations, il doit avoir devant lui une période de temps suffisante pour en tirer profit ; et pour lui assurer en tout cas cette période de temps, on a pensé que son bail devait être perpétuel. »

[2] John Stuart Mill, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, tome II, p. 375.

[3] Léon Walras, *Études d'économie sociale*, *in Œuvres économiques complètes*, vol. 9, Paris, Economica, 1990

[4] Léon Walras, *Les Associations populaires coopératives*, *in Œuvres économiques complètes*, vol. 6, Paris, Economica, 1990, p. 11-67, et p. 111 et suivantes ; ou *Études d'économie sociale*, *in Œuvres économiques complètes*, *op. cit.* vol. 9, p. 205. Voir aussi, pour un commentateur, Marcel Boson, *La pensée sociale et coopérative de Léon Walras*, Paris, Institut des études coopératives, 1963.

avant les « influences civilisatrices » de l'association par contraste avec le conflit qui oppose deux classes aux intérêts contraires dans le modèle capitaliste[1], Walras accorde lui aussi une grande importance à la paix sociale que son modèle libéral anticapitaliste permet de favoriser, au point qu'il postule au prix Nobel de la paix. Cela n'a rien d'anecdotique dans ce XIXe siècle dont les violents conflits sociaux inspirèrent à Marx sa vision de l'histoire comme histoire de la lutte des classes[2]. L'historien Pierre Dockès insiste sur ce point après avoir résumé l'idéal économique walrassien, marqué par la disparition de toute forme de grande entreprise capitaliste, par l'absence de monopole privé et par des salaires justes puisque déterminés en situation concurrentielle :

> « Finalement, "sur le terrain de la production", l'économie rationnelle sera composée de petites entreprises individuelles, de quelques coopératives, de services publics et de monopoles naturels gérés par l'État (ou concédés). Le salariat n'aura pas disparu, mais les salaires fixés à l'équilibre concurrentiel seront satisfaisants pour peu que les salariés puissent s'instruire et s'associer sans entraves, que l'État intervienne en restant strictement dans son rôle, réglementant la durée du travail et organisant le marché du travail de façon à y garantir le fonctionnement de la libre concurrence. Ce sera la fin de la lutte des classes, ce phénomène caractéristique de nos sociétés éloignées de l'Idéal social. » [3]

On voit donc à quel point ces pères fondateurs du libéralisme politique et économique que sont Locke, Smith, Mill et Walras ne sont pas partisans du capitalisme, et lui trouvent même des vices, en particulier les conflits sociaux qu'il produit ou les

---

[1] « Jusqu'à ce jour ceux qui vivent de leur travail n'ont eu d'autre alternative que de travailler chacun pour soi ou pour un maître ; mais les influences civilisatrices et meilleures de l'association, en même temps de l'économie, et la fécondité de la production en grand, peuvent être obtenues sans diviser les producteurs en deux camps de sentiments et d'intérêts opposés, où un grand nombre soient les serviteurs d'un seul qui fournit les capitaux, et n'aient d'autre intérêt dans l'entreprise que celui de gagner leur salaire avec le moins de travail possible. […] Les rapports de patron à ouvrier seront remplacés par l'association sous une ou deux formes : association temporaire en certains cas des ouvriers avec l'entrepreneur, dans d'autres cas, et à la fin dans tous, association des travailleurs entre eux. » John Stuart Mill, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, tome II, p. 370-371.

[2] Le concept de la lutte des classes n'est en réalité pas inventé par Karl Marx comme il le reconnait dans une lettre de 1852 : « Ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert ni l'existence des classes dans la société moderne, ni leur lutte entre elles. Bien longtemps avant moi, des historiens bourgeois avaient décrit l'évolution historique de cette lutte des classes, et des économistes bourgeois en avaient analysé l'anatomie économique », Karl Marx, *Sociologie critique*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Payot, 2008, p. 85. On pense en particulier à François Guizot, *L'Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, Langlet, 1838.

[3] Pierre Dockès, « Léon Walras et la conciliation des vérités », Actes du 4e colloque de l'Association internationale Walras, *Les Cahiers du CERAS*, Hors série n° 4, avril 2005, p. 169 à 188.

rentes de monopole qu'il tend à construire. L'histoire de la pensée permet même de dessiner une opposition fondamentale entre libéralisme et capitalisme. La défense des coopératives crée même une claire convergence avec la voie autogestionnaire ou mutualiste promue par les auteurs anarchistes, libertaires et fédéralistes comme Pierre-Joseph Proudhon. Dans son ouvrage posthume *Théorie de la propriété* (1871), Proudhon affirme que « la propriété, c'est la liberté », ce qui semble renier sa formule initiale « la propriété, c'est le vol », mais dès le mémoire *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840) d'où provient cette célèbre phrase, l'auteur admet que l'ambivalence de la propriété, et prône moins son abolition que sa généralisation : « le partage de la propriété », car « si la propriété est partagée, toutes les conditions seront égales ; il n'y aura plus ni grands capitalistes ni grands propriétaires. »[1] On est donc proche de la « démocratie de propriétaire » de Rawls, mais Proudhon montre que l'égalisation des dotations initiales (que Rawls évoque par la taxation de l'héritage, et sur laquelle nous reviendrons au chapitre suivant) ne suffit pas à assurer la dispersion des capitaux[2].

L'auteur défend la participation des salariés aux bénéfices de l'entreprise, à ce surplus produit collectivement. Il le conçoit même comme « un droit naturel, nécessaire, inhérent au travail, inséparable de la qualité de producteur jusque dans le dernier des manœuvres » selon Proudhon[3]. Ce point demeure discutable, car il renvoie finalement à la théorie de la valeur travail. Dans notre conception procédurale de la justice distributive, nous admettons qu'une part du profit des entreprises capitalistes excède en effet la juste rémunération des capitaux à leur productivité marginale, mais nous ne pouvons en déduire qu'elle doit revenir aux travailleurs seuls, puisqu'elle est attribuable à l'entreprise comme institution, donc à l'ensemble de ses parties prenantes pris solidairement. Il faut selon nous considérer le profit résiduel comme relevant d'une propriété collective de l'entreprise, et non d'une propriété actionnariale ou salariale. Dès lors se pose une question d'ordre non pas patrimonial, mais politique : qui devrait être habilité à disposer

[1] Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Livre de Poche, 2009 (1840), p. 249.
[2] L'auteur développe une argumentation intéressante (p. 246 à 249), partant d'une situation d'égalité parfaite dans les dotations initiales pour démontrer que des injustices surviennent dans le processus productif lui-même, du fait que la détention du capital financier place le capitaliste en situation d'employeur et lui permet de capter le surplus dégagé par le collectif en tant que tel.
[3] P. 243. L'auteur souligne que c'est question de justice, et non de générosité. Ni d'efficacité, ajouterions-nous, comme c'est le cas pour les pratiques actuelles d'intéressement et de participation qui ne visent qu'à aligner les intérêts des salariés sur ceux des actionnaires, conformément à la théorie de l'agence, tout en conservant abusivement la majeure partie du surplus aux apporteurs de capitaux.

de ce surplus et selon quel processus de gouvernance ? Derrière la question du droit de propriété se pose en réalité la question du pouvoir de décision dans une institution collective, question qui dépasse celle du surplus collectif et de l'exploitation, mais concerne aussi bien sûr notamment l'organisation du travail et l'aliénation, le travail n'étant pas libre tant qu'il est placé « sous la direction de chefs élus par le capital » comme le note Jean Jaurès, qui défend lui aussi la voie coopérative à la suite de nombreux auteurs socialistes :

> « Pour que le travail soit vraiment libre, il faut que tous les travailleurs soient appelés pour leur part à diriger, il faut qu'ils participent au gouvernement économique de l'atelier, comme ils participent par le suffrage universel au gouvernement politique de la cité. […] [En régime capitaliste,] les travailleurs ne concourent ni à déterminer le but du travail, ni à régler le mécanisme d'autorité sous lequel le travail s'exécute. C'est dire que le travail est doublement serf, puisqu'il va à des fins qu'il n'a point voulues, par des moyens qu'il n'a point choisis. Ainsi, le même système capitaliste qui exploite la force de travail de l'ouvrier attente à la liberté du travailleur. Et la personnalité du prolétaire est diminuée, comme sa subsistance. »[1]

Un tel socialisme jauressien ou proudhonien, défendu au nom de la liberté, est bien sûr compatible avec le libéralisme politique authentique, c'est-à-dire celui de la synthèse libérale-socialiste de Walras ou de Rawls, dont notre institutionnalisme libéral se veut l'héritier. Militant syndical, Pierre Rosanvallon consacre d'ailleurs dans les années 1970 un ouvrage à cette troisième voie que peut constituer l'autogestion[2], avant de relire ce thème, en tant qu'historien du libéralisme dans les années 1980, comme un « concept-relai » ayant permis la conversion d'une partie de la gauche (PS, CFDT…) à la doctrine libérale[3] – voire néolibérale selon certains auteurs critique de l'héritage libéral-libertaire de mai 68. Il est en tout cas certain qu'au-delà des doctrines philosophiques et politiques promues par les différents auteurs que nous avons cités, la voie coopérative a également été promue sur le plan des luttes sociales par le mouvement syndical, avant que celui-ci ne se résolve au jeu néolibéral du « dialogue social ». Durant l'effervescence

[1] Jean Jaurès, « Le but », *Études socialistes*, recueil publié par Charles Péguy dans les *Cahiers de la quinzaine*, vol. 3, n°4, 1901, p. 127-128.
[2] Pierre Rosanvallon, *L'Âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1976.
[3] Pierre Rosanvallon, « Mais où est donc passée l'autogestion ? », *Passé Présent,* 4, 1984.

de mai 1968, la jeune CFDT publie ainsi, le 16 mai, un communiqué confédéral affirmant qu'« à la monarchie industrielle et administrative, il faut substituer des structures démocratiques à base d'autogestion. » La résolution finale du 35e congrès confédéral de la CFDT (ex-CFTC), ouvert le 6 mai 1970 à Issy-les-Moulineaux, consacre le choix du socialisme autogestionnaire. La brochure *Syndiqué à la CFDT, pourquoi ?* publiée en 1975[1] le définit ainsi : « C'est une organisation de la société qui permettrait à tous, hommes et femmes, Français et immigrés, jeunes et vieux, d'épanouir au maximum leur personnalité et d'avoir le maximum de responsabilité dans tout ce qui les concerne. La CFDT pense qu'elle devrait être fondée sur trois piliers :

- La propriété sociale des moyens de production et d'échange : les entreprises, au lieu d'appartenir à quelques-uns, appartiendraient à la collectivité. C'est la condition première : car qui croira que les travailleurs pourraient, collectivement, décider de la façon dont marchent les entreprises si celles-ci continuent d'appartenir à une minorité privilégiée ?
- L'autogestion : cela signifie qu'hommes et femmes s'administreront eux-mêmes, décideront eux-mêmes de leur destin dans tous les domaines de leur vie. Ainsi, dans les entreprises, il ne s'agit pas de retirer le pouvoir aux représentants du capital pour le donner à de hauts fonctionnaires, sans que rien d'autre soit changé. Il ne s'agit pas de remplacer une domination par une autre. Les travailleurs doivent pouvoir prendre directement les décisions qui conditionnent leur vie de travail, désigner eux-mêmes ceux qui sont chargés de diriger l'entreprise et d'appliquer ces décisions, contrôler en permanence la façon dont ça se passe. Et ce n'est pas une utopie, la CFDT l'a démontré.
- Enfin, la planification démocratique. Car, bien entendu, dans le monde moderne, on ne peut pas imaginer des îlots d'autogestion isolés, où chacun prendrait ses décisions sans tenir compte des voisins. Tout se tient, il faut un plan d'ensemble. Mais celui-ci doit être élaboré démocratiquement, dans de larges discussions à tous les échelons, avec la participation de tous ; et il doit, dans ses objectifs, permettre la plus large décentralisation des pouvoirs. »

[1] Citée par le syndicaliste Théo Roumier, « Quand la CFDT voulait le socialisme et l'autogestion », *A celles et ceux qui luttent et qui résistent* (blog Mediapart), 25 mars 2019 (https://blogs.mediapart.fr/theo-roumier/blog/230319/quand-la-cfdt-voulait-le-socialisme-et-l-autogestion, consulté le 06/08/2021).

Laissant de côté la question de degré de planification nécessaire à la bonne marche de l'économie, remarquons que comme nous, la CFDT de l'époque considère que l'hétéronomie actionnariale ne doit pas être remplacée par l'hétéronomie étatique, mais par l'autogestion de l'entreprise, permise par une propriété sociale, et non pas privée ou publique, des moyens de production. Cette dernière fait échos au thème actuellement très en vogue des « communs », que nombre d'intellectuels et de militants opposent à la privatisation du monde ou à la gestion bureaucratique des biens par l'État, sur fond de crise sociale et écologique. Nous ne fondons pas notre critique de l'actionnariat sur une telle argumentation, car les moyens de production constituent au sens strict non pas des communs mais des biens privés, selon le double critère de rivalité et d'excluabilité (voir Annexe p. 356). Au-delà de cette typologie fournie par l'analyse économique, il s'agit également de biens privés au sens juridique le plus strict : des biens inscrits dans le patrimoine d'une personne juridique précise de droit privé (la société commerciale) et non pas laissés en libre-accès à tous les membres d'une communauté qui en régulent la consommation par un ensemble de règles partagées, comme les biens communs étudiés par Elinor Olstrom[1]. Le modèle des communs correspond essentiellement à l'usage direct d'une ressource mise en partage dans une société traditionnelle par une petite communauté solidaire fortement consciente de son identité et des règles d'accès que chacun doit respecter, sans médiation institutionnelle structurée du type d'une organisation formalisée par le droit des personnes morales (entreprise, association, État, établissement public). Les sociétés modernes des pays développés, marquées par un haut degré de division du travail et de spécialisation des tâches, se caractérisent au contraire par de très longues chaînes d'interdépendance anonymes tissée de rapports sociaux fonctionnels et non personnels, au sens où l'on noue de brèves relations instrumentales (d'ordre commercial, juridique ou administratif) avec d'innombrables inconnus auquel on ne porte aucun intérêt personnel, et dont on ignore souvent l'identité, sans sentiment communautaire cohésif : ces relations sont médiatisées par des organisations très structurées, qui gèrent l'accès de chacun aux ressources communes selon des règles juridiques formalisées, de sorte que la question centrale est moins celle de la régulation de l'accès aux biens que celle des formes institutionnelles du pouvoir.

[1] Elinor Ostrom, *La Gouvernance des biens communs : Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2010 (1990).

Si les moyens de production des entreprises modernes ne sont pas de simples ressources communes en libre accès (comme les poissons d'un étang géré comme un bien commun par une petite communauté villageoise ou tribale en Afrique), mais des biens privés appartenant à la société commerciale (comme des machines, des immeubles, des véhicules, des ordinateurs, etc.), alors la question centrale est celle de l'organisation du pouvoir dans l'entreprise : la question de l'autogestion plus que celle de la propriété sociale, pour reprendre les termes de la CFDT. Toutefois, il est clair que l'entreprise constitue un échelon d'organisation intermédiaire entre l'individu et l'État, une sphère sociale à mi-chemin entre la sphère privée et la sphère publique, et l'on peut certainement interpréter le dispositif de la personnalité morale comme une traduction institutionnelle d'une communauté d'usage des moyens de production par les travailleurs (communauté fondée sur des rapports sociaux fonctionnels d'ordre professionnel, et non des rapports sociaux personnels de voisinage ou d'appartenance tribale), et considérer la propriété sociale de l'entreprise comme un bien commun des parties prenantes – dont l'usage privatif est du reste juridiquement sanctionnée en tant qu'abus de bien social. En ce sens, notre critique de l'actionnariat peut être vue comme une traduction institutionnelle du mouvement des communs à l'échelle de l'entreprise, dont l'idéal autogestionnaire des années 1970 était en quelque sorte une préfiguration, bien qu'il n'ait pas abouti.

Le socialisme autogestionnaire a été promu à la CFDT dans une optique révolutionnaire par Frédo Krumnow (secrétaire général d'HaCuiTex, la fédération du secteur Habillement, Cuir, Textile), ou dans une optique réformiste – qui l'emportera – par Edmond Maire (à la tête de la fédération de la Chimie, puis de la CFDT)[1]. Ce dernier, d'ailleurs conseillé par l'universitaire et syndicaliste Pierre Rosanvallon, écrit en 1975 : « Il ne saurait y avoir d'autogestion que socialiste. On peut à la rigueur gérer ce qui ne nous appartient pas, mais il est par définition impossible d'autogérer la propriété d'autrui. L'autogestion est une activité sociale qui ne peut s'appliquer qu'à la propriété sociale. C'est donc d'une société différente de la nôtre dont nous parlons – d'une société socialiste

[1] Pour l'histoire de la CFDT, voir notamment Nicolas Defaud, *La CFDT (1968-1995). De l'autogestion au syndicalisme de proposition*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009. Voir aussi Frank Georgi, « Mai, le mouvement social et l'autogestion (1968-2007) », dans *Vingtième siècle, revue d'histoire* n° 98, avril-juin 2008, et « L'autogestion, utopie libertaire ou utopie libérale ? », dans *1968, entre libération et libéralisation : La grande bifurcation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

» visant « l'épanouissement des personnes, dans le travail et dans le loisir »[1] : là encore, de telles revendications sont profondément compatibles avec notre doctrine libérale. Rompant avec les revendications purement quantitatives de la lutte syndicale traditionnelle contre l'exploitation, la CFDT s'ouvre à de revendications qualitatives centrées sur la lutte contre l'aliénation (ce qui l'ouvre aux préoccupations écologiques, ou à l'attention à la situation particulière des femmes ou des travailleurs immigrés). Toutefois, les réformistes qui dirigent la plateforme misent sur une stratégie politique pour imposer l'autogestion, en décidant le soutien de la CFDT à l'Union de la gauche et en luttant contre les révolutionnaires prônant l'autogestion des luttes sociales. L'échec de électoral de la gauche aux législatives de 1978 mène le syndicat à rompre l'année suivante avec cette stratégie au congrès de Brest (c'est le « recentrage politique »), pour s'orienter désormais vers le « dialogue social », qui a historiquement mené à accompagner les contre-réformes antisociales du néolibéralisme, et à abandonner progressivement l'idéal autogestionnaire (réduite à une vague démarche participative des salariés) et la référence socialiste (abandonnée en 1988 à Strasbourg lors du 41e congrès).

Le modèle de troisième voie ne s'est donc pas imposé en France, ni d'ailleurs à l'étranger en dehors de la Yougoslavie de Tito (la cogestion allemande, bien moins radicale, ne pouvant pour sa part pas être assimilée à de l'autogestion). Il a toutefois été expérimenté avec succès : outre l'expérience yougoslave d'entreprises autogérées en contexte d'économie planifiée puis de libre marché[2] pendant des années, on peut mentionner le cas des coopératives et mutuelles, et le modèle temporaire des « grèves productives », dont l'exemple emblématique fut celle de l'usine horlogère Lip à Besançon en 1973-1974 contre le plan de licenciement massif prévu par le patronat. La CFDT est alors bien sûr avec la CGT aux côtés du comité de lutte qui organise la relance de la production pour financer la grève, selon le célèbre slogan « on fabrique, on vend, on se

[1] Jacques Julliard et Edmond Maire, *La CFDT d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1975, dernier chapitre « Vers le socialisme autogestionnaire ».

[2] Des années 1950 au milieu des années 1960, une planification étatiste centralise la collecte d'information et les commandes adressées aux entreprises autogérées, puis de 1965 à 1971, les collectifs ouvriers définissent eux-mêmes la production et les prix pour répondre à une demande décentralisé (socialisme de marché), ce qui crée toutefois des tensions économiques et sociales menant à une contreréforme (resocialisation des banques permettant une planification contractuelle) avant la crise des années 1980 ouverte par le deuxième choc pétrolier, la mort de Tito, les conflits nationalistes puis la chute du bloc communiste.

paie » : ainsi fut faite la démonstration pratique de la viabilité du modèle autogestionnaire et de l'inutilité sociale des capitalistes, avant que les grévistes ne soient défaits par l'État.

L'idéal a toutefois survécu, et est défendu de différentes manières par de nombreux auteurs contemporains, comme Marc Fleurbaey, Thomas Piketty, Bernard Friot ou encore Richard Wilkinson et Kate Pickett. Comme James Meade en son temps (et John Rawls à sa suite[1]), ces derniers en appellent ainsi à accroître la démocratie dans la sphère économique par des incitations fiscales à la démocratisation des entreprises, à renforcer la représentation des employés dans les conseils d'administration et à encourager la multiplication des coopératives et mutuelles[2]. Ils imaginent même une loi obligeant l'entreprise à donner chaque année 2 % des dividendes de la société à une organisation salariale, de sorte qu'après vingt ans, les salariés deviennent actionnaires majoritaires – ce qui mettrait par exemple fin au problème des délocalisations.

Nous sommes évidemment favorables au fait d'associer étroitement les salariés à une gestion collégiale des entreprises, mais le pouvoir attribué aux travailleurs nous semble trop développé dans les coopératives où chacun d'eux bénéficie d'une part des profits et du pouvoir au sein de l'entreprise *à l'exclusion des autres parties prenantes*, ce qui empêche par exemple de résoudre le problème des pratiques commerciales abusives vis-à-vis des clients ou des fournisseurs, celui de l'évasion fiscale ou celui des externalités négatives touchant d'autres objets que la santé des travailleurs. Remarquons par exemple que les représentants des actionnaires privés sont minoritaires au Conseil d'Administration l'entreprise Volkswagen (où les administrateurs salariés occupent 50 % des sièges et le Land de Basse-Saxe 20 %), ce qui ne l'a pas empêché d'être au cœur du scandale du *dieselgate* déjà évoqué (p. 464). Défendue par de grands auteurs libéraux comme socialistes, la voie coopérative a selon nous le tort de ne pas remettre radicalement en cause la notion même de propriété des entreprises (pas plus que ne le fait la nationalisation), se contentant de la rendre égalitaire et indissociable de la condition de salarié. Ne faut-il pas aller plus loin, en reconnaissant qu'une personne morale ne peut être objet de droits, et donc être appropriable, et en incluant les autres parties prenantes dans la gouvernance de l'entreprise ?

---

[1] James E. Meade, *Efficiency, Equality and Property-Owning Democracy*, Londres, G. Allen et Unwin, 1964 ; John Rawls, *La Justice comme équité : une reformulation de la théorie de la justice*, *op. cit.*, §52, p. 242. Voir sur ce point Catherine Audard, *La Démocratie et la raison*, *op. cit.*, p. 399 et 403.

[2] Richard Wilkinson et Kate Pickett, *Pourquoi l'égalité est meilleure pour tous*, Paris, Les petits matins (en partenariat avec l'Institut Veblen), 2013.

La solution semble en effet non pas de soumettre l'entreprise à un propriétaire supposé vertueux (l'État dans le cas des nationalisations, les travailleurs dans le cas de la coopérative) ni à une règlementation stricte qui ne brise pas l'hétéronomie, mais de permettre une véritable autonomie de l'entreprise comme collectif, ce qui suppose d'abolir l'actionnariat et de faire en sorte « que le pouvoir de décision sur leurs affaires communes soit partagé de façon démocratique », selon la formule de Marc Fleurbaey[1]. Comme nous allons le voir, telle est selon nous la condition de possibilité d'une véritable responsabilité sociale d'entreprise qui sorte des discours pour s'incarner en acte. Plutôt que dénigrer cette thématique éculée comme un simple paravent médiatique du capitalisme, une stratégie de communication des multinationales soucieuses de redorer à peu de frais leur image – ce qu'elle est aujourd'hui assurément[2] –, nous ferons le pari de la prendre au sérieux pour en déduire des conséquences résolument anticapitalistes, et en faire le fer de lance de la lutte contre l'actionnariat.

3. Au-delà de la coopérative : la gouvernance collégiale des entreprises par toutes les parties prenantes, condition d'une véritable RSE

La pratique managériale et la théorie académique ont développé une conceptualisation stricte de la Responsabilité Sociale des Entreprises (RSE) en la distinguant d'une part de la philanthropie, qui relève du surérogatoire, et d'autre part de l'entreprenariat social, qui ne concerne pas toutes les entreprises, mais seulement celles qui visent moins la création de valeur économique dans une perspective lucrative que la résolution d'un problème social particulier au moyen d'une entreprise rentable. La notion de RSE a connu des évolutions, mais la Commission Européenne en a donné une nouvelle définition le 25 octobre 2011 (à propos de la stratégie de l'Union Européenne pour 2011-2014) : la RSE n'est plus définie comme un ensemble de règles supplémentaires ou comme une action volontaire des entreprises, mais comme la maîtrise par l'entreprise de

[1] Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ? L'alternative du XXIe siècle*, Paris, Grasset, 2006, p. 45-46.
[2] Bien que l'inculcation dans les firmes du discours sur la RSE, qui s'étoffe au fil des scandales majeurs comme celui du Rana Plaza ou du Diesel Gate, finisse par produire des effets performatifs sur la culture d'entreprise, les décisions stratégiques, les comportements individuels et même les procédures, qui intègrent de plus en plus les enjeux ESG (environnementaux, sociaux et de gouvernance), fût-ce retraités dans les termes parfois cyniques du capitalisme (comme la gestion – optimale par rapport au profit ? – des « risques psychosociaux », largement pris en compte par les grandes entreprises après le scandale des suicides chez France Telecom). Même la « finance responsable » (fonds ESG, obligations vertes, etc.), avec toutes ses limites, connait un essor spectaculaire (le marché tutoyant désormais le millier de milliards d'euros), reflet des préoccupations de la société civile que les entreprises sont contraintes d'intégrer au moins en partie pour gérer leur image et réduire la dissonance cognitive de ses salariés.

ses impacts, « la responsabilité des entreprises vis-à-vis des effets qu'elles exercent sur la société »[1] :

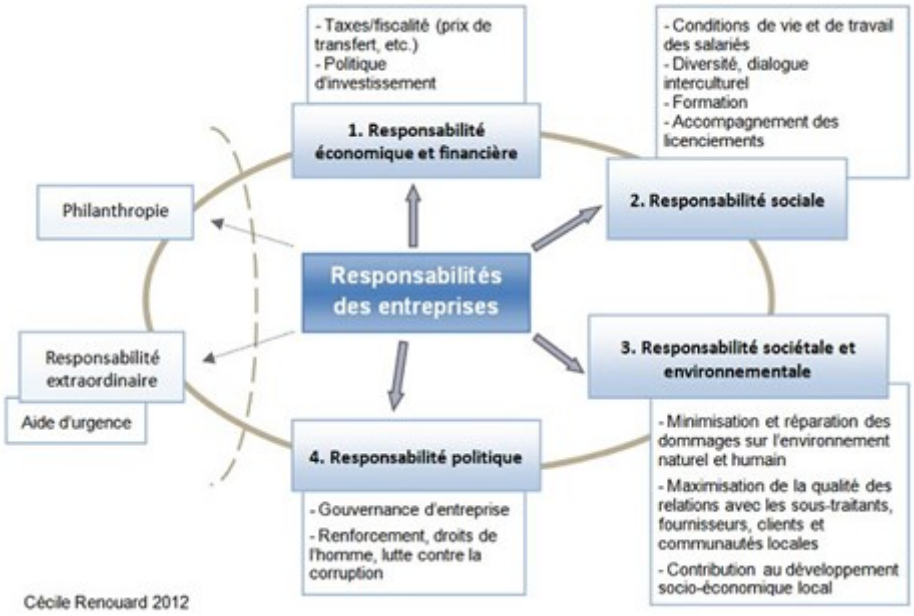
> « Les entreprises doivent engager, en collaboration étroite avec leurs parties prenantes, un processus visant à intégrer les préoccupations en matière sociale, environnementale, éthique et droits de l'Homme et de consommateurs dans leurs activités commerciales et leur stratégie de base, ce processus visant :
>
> - A optimiser la création d'une communauté de valeurs pour leurs actionnaires/propriétaires, ainsi que pour les autres parties prenantes et l'ensemble de la société
> - A recenser, prévenir et atténuer les effets négatifs potentiels que les entreprises peuvent exercer […] y compris dans leurs chaînes d'approvisionnement. »

Ce texte ne soulève pourtant pas la difficulté de l'inégal rapport de force entre les parties prenantes, comme le souligne Cécile Renouard, et ne remet pas en question la propriété des entreprises, estimant qu'elle est compatible avec une véritable responsabilité éthique des entreprises. Cependant, il a le mérite d'exiger l'inclusion des parties prenantes dans le processus de gouvernance et la prise en compte de l'intérêt des parties prenantes et de la société dans la définition des objectifs de l'entreprise. De plus, il souligne l'importance de la responsabilité envers les fournisseurs et sous-traitants. Cécile Renouard se prononce également en faveur de l'extension de la responsabilité sociale des entreprises à l'ensemble de la chaîne de valeur, dont la longueur au sein des économies mondialisées risque sans cela de diluer toute responsabilité individuelle, ce qu'elle illustre par l'exemple du circuit de fabrication des lasagnes à la viande de cheval (p.18).

La Responsabilité Sociale des Entreprises est définie par Cécile Renouard comme regroupant quatre pôles, résumés par le schéma ci-dessous[2] : la responsabilité économique et financière (concernant essentiellement le partage de la valeur ajoutée, y compris avec les pouvoirs publics *via* les impôts qui ne doivent pas faire l'objet d'évasion fiscale), la responsabilité sociale (envers les salariés : au-delà de la juste rémunération, il s'agit aussi des conditions de travail, de l'accompagnement des licenciements, etc.), la responsabilité sociétale et environnementale (dans laquelle il faudrait inclure non

[1] Cécile Renouard, *Ethique et entreprise*, Ivry, Ed. de l'Atelier, 2013, p.95-96.
[2] Cécile Renouard, *op. cit.*, p.60.

seulement l'internalisation des externalités et l'utilité sociale de l'activité – ce qui interdit par exemple toute activité spéculative – mais aussi la limitation des risques que l'entreprise fait peser sur la société) et enfin responsabilité politique (gouvernance d'entreprise, absence de corruption, respect des droits de l'homme, préservation des biens communs). S'y ajoutent deux responsabilités à titre subsidiaire : la philanthropie, et la responsabilité extraordinaire (aide d'urgence).



La RSE semble donc la solution à tous les problèmes que nous avons évoqués : le pouvoir de marché des entreprises et l'injuste partage de la valeur ajoutée qui en résulte, donc les inégalités injustes à l'échelle macroéconomique, mais aussi l'aliénation au travail, la menace que le capitalisme fait peser sur la démocratie et sur la paix sociale, et toutes les formes d'externalités négatives et d'hétéronomie. La responsabilité sociale des entreprises n'est donc pas un concept flou, mou ou faible, mais au contraire un projet éthique d'une exigence radicale, qui serait à même de combattre à la racine tous les maux générés par l'actionnariat. Cécile Renouard s'oppose aux conceptions de la RSE qui en font une préoccupation naturellement seconde des entreprises. Ainsi, Archie Carroll[1] propose de représenter les différents degrés de devoirs d'une entreprise par une pyramide dont la base est le profit, dont le deuxième échelon est le respect de la loi, dont le troisième niveau seulement est le comportement éthique, et dont le sommet serait la philanthropie. Une telle vision, naturellement condamnée par Cécile Renouard (p.40), fait du profit la

[1] Archie B. Carroll, « The Pyramid of Corporate Social Responsibility : Toward the moral managemebt of Organisational Stakeholders", *Business Horizons*, Juillet-Août 1991, p.39-48.

base de la rationalité de l'entreprise, le respect de la loi n'étant lui-même que second, et le respect des devoirs éthiques envers les parties prenantes ne venant bien sûr qu'en troisième position. Au contraire, Cécile Renouard estime que la maximisation du profit, de la valeur actionnariale (*shareholder value maximization*), ne devrait pas être l'objectif de l'entreprise, qui devrait se préoccuper de la valeur créée pour l'ensemble des parties prenantes (*stakeholder value*). Un article co-écrit avec l'économiste Gaël Giraud[1] montre en outre que même la théorie économique néoclassique ne peut être considérée comme légitimant l'objectif de maximisation du profit, et qu'une taxe Pigou est insuffisante pour internaliser les externalités négatives générées par les entreprises capitalistes : c'est la structure juridique de l'entreprise qui doit être modifiée, pour permettre une authentique responsabilité sociale des entreprises.

En effet, Cécile Renouard, qui a étudié par de nombreuses enquêtes de terrain les pratiques effectives de plusieurs multinationales en matière de RSE, montre l'insuffisance des appels à l'éthique dans l'entreprise capitaliste actuelle. L'éthique des affaires se retrouve immédiatement prise dans une logique mercantile de communication (voir *Ethique et entreprise*, Chapitre 2 le « marché de l'éthique ») ou dans un manque d'efficacité (voire dans des actions contre-productives) quand l'entreprise se mêle de projets de développements qui ne concernent pas son corps de métier. C'est pourtant un immense potentiel qui est ainsi gâché, car comme le répète Cécile Renouard, les entreprises sont objectivement les mieux placées pour relever la plupart des grandes défis liés aux enjeux ESG (environnementaux, sociaux et de gouvernance) aussi bien en justice sociale qu'en justice mondiale. En effet, non seulement elles sont responsables de la grande majorité des problèmes en question (injustices scandaleuses dans le partage de la valeur ajoutée, pollution à grande échelle, corruption, etc.) comme nous l'avons montré, mais en plus elles possèdent un pouvoir financier, un savoir-faire pratique, une culture d'efficacité, un réservoir de compétences diverses (y compris des plus hautes qualifications), et une connaissance directe du terrain qui leur confère un pouvoir de contribution au développement durable sans commune mesure avec celui des ONG, des Etats ou des particuliers. Cependant, l'ampleur des injustices, des phénomènes d'aliénation, d'exploitation, de domination, d'externalités négatives ou d'hétéronomie

[1] Gaël Giraud et Cécile Renouard, « In search of an alternative to shareholder value maximization », 2011.

diverse révèle un grave déficit de responsabilité sociale des entreprises capitalistes, qui empêche la libération de tout ce potentiel au service du bien commun.

Dans le régime actuel, l'entreprise est entièrement soumise à la rationalité actionnariale qui ne vise que la maximisation du profit, ou plus exactement de la valeur actionnariale (incluant à la fois les profits et les plus-values latentes que le cours des actions). L'intérêt objectif de tous les membres de l'entreprise est aligné sur celui des actionnaires par des mécanismes incitatifs (fortes rémunérations qui traduisent un salaire d'efficience supérieur au salaire de marché, intéressement au résultat, participation au capital) et dissuasifs (menace de perdre une partie de sa rémunération, de voir sa carrière freinée, ou même de perdre son emploi). Si l'entreprise est peuplée de personnes humaines éthiquement responsables, leur conscience morale n'a pas voix au chapitre dans l'exercice de leurs fonctions, tant l'entreprise a su trouver des motivations contraires à l'éthique pour mobiliser la force de travail des salariés au service de l'actionnaire. Cécile Renouard révèle que cela mène à des situations de dissonance cognitive quasi-schizophrénique, où des managers d'entreprises pétrolières lui confient en privée que le modèle de croissance actuel mène l'humanité à la catastrophe, mais la prient de ne jamais répéter qu'ils ont tenu de tels propos, et continuent à œuvrer à cette catastrophe collective qui les effraie pourtant. Les auditions menées par le Parlement américain à la suite de la crise des *subprimes* révélaient des mécanismes similaires.

En outre, les quelques motivations éthiques qui peuvent subsister ne tiennent pas longtemps face à un raisonnement conséquentialiste, qui met en lumière non seulement l'inutilité d'une action isolée, mais aussi le danger pour l'entreprise de faire preuve d'une responsabilité sociale lorsqu'elle est en concurrence avec d'autres firmes qui n'en feront rien[1]. C'est donc bien une réforme *institutionnelle* de *toutes* les entreprises qui est nécessaire pour leur permettre de déployer une responsabilité sociale sans laquelle il semble impossible de faire face aux défis de notre époque. Ainsi, il s'agit maintenant de rechercher une alternative à l'entreprise capitaliste dont la forme de gouvernance permettrait une authentique responsabilité sociale des entreprises. L'émergence d'une telle RSE nous semble indissociable de la collégialité de la gouvernance d'entreprise, qui doit selon nous inclure l'ensemble des parties prenantes pour assurer l'autonomie de la

[1] David Vogel, *Le Marché de la vertu. Possibilités et limites de la responsabilité sociale des entreprises*, Paris, Economica, 2008.

structure institutionnelle, laquelle est la condition du respect de la justice distributive. Pour s'en convaincre, menons un raisonnement de type transcendantal, qui remonte de l'enjeu visé jusqu'aux conditions de possibilité de son traitement.

La section III (p. 459 à 475) consacrée aux conséquences de l'emprise du capital sur l'entreprise dans le régime actionnarial nous a permis de dégager trois sources d'injustices sociales qui lui sont liées : le pouvoir de marché de la grande entreprise en situation de monopole ou d'oligopole sur le marché des facteurs de production comme sur celui des biens et services ; l'existence d'externalités négatives ; la captation du profit résiduel par l'actionnaire. Remarquons d'abord que ces trois enjeux ne sauraient être résolus par des règles automatiques imposées de l'extérieur : la pratique de prix de vente et d'achat équitables, l'internationalisation des externalités négatives et le juste partage du profit résiduel relève nécessairement de prises de décisions en situation, qui engagent donc un questionnement d'ordre éthique (on y reviendra). Autrement dit, le respect de la justice distributive ne peut procéder que d'une contrainte interne, et non externe, de l'institution en charge de la production, de sorte qu'il requiert une véritable responsabilité sociale de l'entreprise (RSE). Nous avons déjà évoqué le fait que cette notion n'est qu'illusoire en régime capitaliste, car l'entreprise est soumise à l'hétéronomie actionnariale, là où la responsabilité morale suppose l'autonomie de la volonté. Réinvestir massivement l'éthique pour résoudre les problèmes de justice sociale exige de ne pas réduire la société commerciale à un simple automate[1] orienté vers l'accumulation mécanique du profit, mais de la doter d'une véritable capacité de délibération qui prenne en compte l'intégralité de l'information sur les coûts réels de la production, son impact social et environnemental, les revendications légitimes de chacun en termes de partage du profit, etc.

Il faut permettre la prise en charge éthique du processus productif par la société commerciale, mais comment faire de cette dernière un véritable sujet moral, capable de réfléchir aux conséquences de ses propres actes et de faire preuve d'une véritable autonomie (au sens propre, d'une capacité de l'entreprise à se donner à elle-même ses propres lois), alors qu'elle n'est qu'une entité structurale, artificielle ? L'obstacle n'est pas insurmontable : comme le montre Philip Pettit, un groupement est à certaines

[1] Au livre III du *Capital*, Marx appelle « capital-automate » le capital financier qui est censé produire de l'argent par lui-même indépendamment de la production réelle dans laquelle il peut ou non s'investir. L'entreprise financiarisée qui prévaut aujourd'hui relève selon nous de cette logique.

conditions digne d'être qualifié, comme un individu, de sujet intentionnel et de personne institutionnelle[1]. Selon nous, l'émergence d'une responsabilité chez une personne morale suppose d'adapter son schéma institutionnel au type de décision qu'elle doit prendre afin de construire une capacité de jugement éclairé, réflexif, rationnel, analogue à celle des personnes physiques : il nous semble que seule une procédure de gouvernance dialogique entre plusieurs personnes physiques représentants divers intérêts légitimes soit à même de reproduire dans l'espace institutionnel d'une personne morale le processus délibératif qui, dans le for interne des personnes physiques, leur permet de fonder leurs décisions en conscience et de se comporter comme des sujets libres et responsables de leurs actes. Appliquée à la société commerciale, la question de l'éthique des organisations devient celle des conditions institutionnelles d'une authentique RSE, et la seule réponse nous semble être l'inclusion de l'ensemble des parties prenantes dans la gouvernance de la firme, car elles seules peuvent, par leurs discussions, donner naissance à une responsabilité proprement collective de l'entreprise.

Nous reviendrons plus en détail dans une prochaine sous-partie (p. 519) sur les différentes procédures de démocratie représentative, de démocratie délibérative et de justice constitutionnelle que nous envisageons pour permettre une telle réflexivité de la structure de décision des entreprises post-capitalistes. Contentons-nous pour l'instant de souligner que nous nous appuyons ici sur la théorie des parties prenantes d'Edward Freeman [2]. Contre la théorie de l'agence, dont il trouve trop restrictive la vision de la finalité de l'entreprise, le philosophe américain estime que celle-ci n'est pas de maximiser le profit des actionnaires, mais de répondre aux besoins des différentes parties prenantes. En effet, une entreprise ne peut être considérée comme la simple émanation de ses actionnaires : elle n'existe que comme le fruit de la collaboration entre diverses parties prenantes, c'est-à-dire tous ceux qui ont un intérêt légitime impliqué dans l'activité de l'entreprise – salariés, clients, fournisseurs, collectivités locales où l'entreprise s'implante, etc. Tous ont des intérêts légitimes en jeu en tant que contributeurs, ou simplement en tant que personne affectée par l'activité de l'entreprise (*all affected interests principle*), de sorte que cette dernière ne doit pas tenir compte uniquement des intérêts des apporteurs de capitaux : elle est investie d'une responsabilité sociale envers

[1] Philip Pettit, « Collective Persons and Powers », *Legal Theory*, 2002, vol. 8, n° 4, p. 443 à 470.
[2] Robert Edward Freeman, *Strategic management: A stakeholder approach*, Cambridge University Press, 2010.

chacune de ses parties prenantes. L'approche de Freeman se veut purement positive, et pèche par son inaptitude à admettre que la valeur actionnariale est objectivement la seule finalité légale de l'entreprise capitaliste. Toutefois, elle prend une tout autre puissance si on la transpose sur le plan normatif, en assumant comme un idéal non encore réalisé le fait de rendre le droit des sociétés conforme à la réalité sociale, institutionnelle, de l'entreprise – qui est, elle, indéniablement collective, quoiqu'indéniablement soumise à la capture actionnariale en régime capitaliste. Pour assurer la coïncidence entre la structure institutionnelle et la réalité sociale de l'entreprise, il faut un dispositif permettant à tous les intérêts en présence d'être pris en compte le mieux possible. Une théorie sommaire des motivations suggère en effet de miser sur l'intérêt des administrateurs de l'entreprise, et non uniquement sur des motifs éthiques : la meilleure solution pour que l'entreprise soit responsable envers chacun est donc une forme de démocratie représentative permettant à toutes les parties prenantes de défendre leurs propres intérêts au sein même de l'organisation.

La collégialité de la gouvernance d'entreprise se justifie en termes conséquentialistes, comme condition de possibilité de la RSE, mais aussi en termes déontologique, comme un droit des personnes concernées. En effet, il ne suffit pas que des actionnaires paternalistes prennent en compte l'intérêt des parties prenantes pour que leur pouvoir sur l'entreprise soit légitime : même si l'entreprise se montrait socialement responsable et traitait équitablement ses parties prenantes, la justice sociale exigerait encore que celles-ci soient véritablement *associées* aux prises de décisions qui les concernent, pour rompre avec l'hétéronomie actionnariale. Cela dérive logiquement du principe d'autonomie que Marc Fleurbaey définit ainsi (*Capitalisme ou démocratie*, *op. cit.*, p. 92) : « *toute décision doit être prise par ceux qu'elle concerne, et le pouvoir de décision doit être réparti en proportion des intérêts en jeu*. Le principe de base, en matière de partage du pouvoir, n'est donc pas l'égalité mais la proportionnalité. » D'un point de vue authentiquement libéral, ce ne sont pas uniquement les apporteurs de capitaux (comme en régime actionnarial) ni les seuls travailleurs (comme dans le modèle des coopératives), mais bien l'ensemble des parties prenantes qui doivent être associés aux décisions. Marc Fleurbaey va jusqu'à considérer l'autonomie, la participation active par chacun aux décisions qui le concernent, comme un devoir, qui peut d'ailleurs se révéler coûteux en termes de responsabilité, de stress, de temps, etc. La représentation n'est pas

simplement un moyen efficace de défendre les intérêts légitimes des parties prenantes, c'est pour chacune d'elle[1] un droit et un devoir de rester maître de son destin, donc d'avoir accès à l'information, d'être juge de son propre intérêt et de pouvoir influencer directement toute décision qui la concerne. Cela aura des conséquences sur leurs destins individuels, mais aussi sur le destin collectif de l'entreprise, et sur son comportement en tant qu'organisation. C'est donc également selon nous une question de liberté et de responsabilité proprement collective : les parties prenantes d'une entreprise doivent être collégialement responsables de leur destin collectif.

Ceci étant posé, revenons à la justification conséquentialiste de la gouvernance collégiale, c'est-à-dire à l'espoir que celle-ci aboutisse en pratique à la suppression des injustices sociales. L'intégration de représentants des différentes parties prenantes dans le processus de gouvernance de l'entreprise nous semble la seule réponse efficace aux trois types d'injustice qui gangrènent l'entreprise capitaliste, en mettant l'institution en charge de la production en situation de poser des choix respectant la justice distributive. En effet, la présence de représentants de toutes les *personnes affectée*s au Conseil d'Administration garantit l'internalisation des externalités négatives dans le processus de production, et la présence de représentants de tous les *contributeurs* garantit la pratique de prix équitables par l'entreprise qui renonce à abuser de son pouvoir de marché, et le juste partage du profit résiduel.

Prenons l'exemple des externalités négatives que le processus productif fait peser sur l'environnement ou sur la santé ou la sécurité des travailleurs, des consommateurs et des riverains : le meilleur moyen de s'assurer qu'elles soient internalisées par l'entreprise (c'est-à-dire prises en compte et éliminées ou au moins compensées) n'est-il pas de faire figurer dans son Conseil d'Administration des représentants d'associations de défense de l'environnement, des salariés, des consommateurs ou des riverains afin de de contraindre de l'intérieur l'entreprise à intégrer ces enjeux dans sa prise de décision ? Cela suppose de rompre radicalement avec la structure actionnariale des firmes capitalistes. Les externalités négatives peuvent bien sûr exister même en l'absence de propriété des entreprises, ou au contraire être internalisées même au sein d'une entreprise capitaliste, mais elles sont évidemment décuplées, voire dans certains cas créées, par la rationalité

[1] L'auteur ne cite que l'exemple des salariés qui doivent avoir leur mot à dire sur la finalité et l'organisation de leur travail, mais l'argument vaut selon nous pour les autres parties prenantes, qui ont eux aussi un droit naturel à prendre part au processus de décision.

actionnariale qui ne vise que la maximisation du profit comme l'a compris la théorie de l'agence, qui réduit l'entreprise à un nœud de contrats et affirme la primauté actionnariale[1] : les dirigeants des entreprises ne seraient que les agents nommés par les actionnaires et n'auraient pour mission que de favoriser leurs intérêts, c'est-à-dire de maximiser le profit de l'entreprise. Cette théorie amène nécessairement à une conception de la responsabilité des entreprises du type de celle présentée en 1970 par l'économiste libertarien Milton Friedman[2], chef de file du courant monétariste et principale référence du tournant néolibéral des années 1980. Selon Friedman, la seule et unique responsabilité de l'entreprise est de maximiser les profits de ses actionnaires, ce qui est censé profiter à tous, et tout dirigeant qui s'écarterait de cet objectif au nom d'autres principes éthiques commettrait une grave injustice, en dépensant l'argent qui n'est pas le sien d'une manière que n'aurait pas souhaité son propriétaire. Les problèmes sociaux, environnementaux, etc., ne relèveraient pas de la responsabilité des entreprises, mais de celle de l'État. Une telle théorie suppose évidemment que l'entreprise ne produit aucune externalité négative, car elle prend en compte l'intégralité de l'information sur un marché parfait et respecte les droits de propriétés parfaitement définis, comme le souligne Jean-Philippe Robé[3] :

> « Cette théorie simpliste de Milton Friedman sur la division du travail entre gouvernance « privée » et gouvernance « publique » est fondée sur deux hypothèses implicites, clarifiées depuis lors. La première est que les *contrats* qui relient les contributeurs de ressources à l'entreprise via la société commerciale sont supposés parfaits, c'est-à-dire qu'ils intègrent parfaitement l'ensemble de l'accord éclairé entre des parties égales ; et la seconde est que nous vivons dans un *univers normatif parfait* qui intègre les demandes « sociales » et, notamment, internalise dans les coûts de production des produits ou des services (et donc *in fine* dans les prix) *via* des normes impératives (lois, règlements, impôts, etc.) l'ensemble des « externalités négatives » dont il a été décidé qu'elles devaient être internalisées »

Une telle théorie de la responsabilité est en effet hermétique à la notion d'externalités négatives, dont nous avons pourtant exploré la pertinence théorique et

[1] Voir notamment Michael C. Jensen et William H. Meckling, « Theory of the firm: Managerial behavior, agency costs and ownership structure », *Journal of financial economics*, 1976, vol. 3, no 4, p. 305-360.
[2] Milton Friedman, « The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits », *New York Times*, 19 septembre 1970.
[3] Jean-Philippe Robé, « Pour en finir avec Milton Friedman », art. cit., p.27.

empirique. C'est le fait de la négliger complètement qui permet à Milton Friedman et à d'autres auteurs comme Michael Jensen, William Meckling ou Pascal Salin, de restreindre considérablement le champ de la responsabilité de l'entreprise, qui ne consisterait plus qu'à maximiser le profit. L'entreprise n'a de responsabilité qu'envers l'actionnaire. Au-delà, la seule responsabilité qu'admet Pascal Salin, auteur proche de l'anarcho-capitalisme, est celle du propriétaire sur l'entreprise, et non celle de l'entreprise à l'égard des tiers. Ainsi, dans le débat qui l'oppose à Jean-Philippe Robé le 15 juin 2011 (rencontre citée), l'économiste rejette le concept d'externalité négative et valorise la propriété des entreprises comme seul principe de responsabilité, invitant d'ailleurs paradoxalement à « revenir au capitalisme pour éviter les crises »[1]. Selon Pascal Salin, la crise des *subprimes* s'explique en effet par la dilution de la responsabilité provoquée par la dilution du lien de propriété qui intervient lorsque les chaînes d'intermédiation financière s'accroissent, comme c'est le cas en régime néolibéral. La propriété actionnariale directe est donc ici valorisée contre la multiplication des « contrats d'agence », par lesquels le « principal » (le propriétaire) confie la gestion de son patrimoine et de ses intérêts à un « agent » (manageur, courtier, etc.). De tels contrats sont porteurs d'un risque d'« aléa moral » : l'agent est porté à prendre des risques excessifs, puisqu'il ne mise pas son propre capital, mais celui du principal[2]. A l'inverse, un lien direct, patrimonial, de l'actionnaire à l'entreprise, le mène à se soucier du long terme et à éviter les prises de risque excessives. Ainsi, sans rejeter nécessairement toute idée de responsabilité, la position libertarienne ou anarcho-capitaliste tente de la fonder non pas sur l'existence d'un sujet de droit (la société commerciale), mais au contraire sur l'existence d'un objet de droit (le capital) : fondée sur la propriété plutôt que sur la liberté, la responsabilité ne s'applique pas aux actes posés par l'entreprises et dont elle pourrait devoir rendre compte, mais se réduit à la gestion du risque encouru par l'actionnaire. Or ce dernier se limite uniquement à ses propres intérêts financiers dans cette logique purement patrimoniale, qui n'exclut en aucun cas que l'entreprise soit cause de nuisances sociales injustes envers les tiers. Jean-Philippe Robé souligne d'ailleurs que le dispositif

[1] Pascal Salin, *Revenir au capitalisme, pour éviter les crises*, Paris, Odile Jacob, 2010.
[2] Selon la théorie de l'agence, cela est rendu possible par les asymétries d'information, c'est-à-dire le fait que le principal ignore les risques que son agent lui fait courir.

des parts sociales confère encore moins de responsabilité juridique envers les tiers à l'actionnaire que n'en aurait un véritable propriétaire[1] :

> « Un propriétaire, en effet, est responsable sur la totalité de son patrimoine des dommages causés par ses actes et ses choses. N'étant propriétaire que de titres représentatifs du capital social emportant limitation de responsabilité, l'actionnaire n'est responsable en rapport avec la conduite des affaires de l'entreprise que de ce dont il est propriétaire : les actions. Et les actions sont des actifs financiers incorporels insusceptibles de générer un dommage. Il n'y a donc aucune responsabilité qui puisse remonter de l'activité de l'entreprise via la société vers l'actionnaire. »

L'actionnaire est donc un « irresponsable » selon J.-P. Robé : c'est la société elle-même qui est responsable, non pas sur les biens de l'actionnaire (jamais elle ne dédommagera qui que ce soit d'un dommage éventuel en lui transférant la propriété des actions de l'actionnaire, qu'elle-même ne possède pas), mais sur son propre actif (les actions sont un passif pour la société, et non un actif). Bien sûr, en cas de faillite, l'actionnaire perd sa créance sur la société, mais cela signifie qu'il encoure un risque, et non qu'il endosse une responsabilité pour les actes de la société. Il convient donc de ne pas confondre risque et responsabilité. D'un point de vue authentiquement libéral, et non libertarien, les rapports sociaux engagés dans cette organisation collective qu'est l'entreprise ne sauraient être réduits à un simple actif patrimonial porteur de risque, mais doivent donner lieu à une véritable responsabilité : celle-ci appelle l'internalisation des externalités négatives qui, loin d'être liberticide, est simplement la condition de la justice commutative bien comprise. En outre, elle est gage d'efficacité sociale car elle révèle le coût social caché d'une activité. Une théorie économique libérale se doit de contenir une théorie de la justice commutative qui intègre le coût réel de l'activité pour que la production reflète objectivement les préférences des agents à contrainte budgétaire réelle. Or la valeur marchande est une pure construction sociale qui ne saurait admettre de définition substantielle, dans notre conception institutionnelle (reprise à André Orléan) en rupture avec les théories de la valeur travail ou utilité. Dès lors, aucune règle préétablie ne saurait définir substantiellement le juste coût social de la production, et aucune bureaucratie étatique ne saurait prévoir l'ensemble des externalités négatives que

[1] Jean-Philippe Robé, « Pour en finir avec Milton Friedman », art. cit., p.21.

l'entreprise devrait être contrainte à internaliser. C'est donc l'inclusion des personnes affectées dans une gouvernance collégiale qui permettra que ces enjeux soient systématiquement intégrés dans le processus de décision.

Cette solution ne vaut pas seulement pour l'internationalisation des externalités négatives, mais aussi pour les deux autres sources d'injustices que nous avons relevées : le juste partage du profit résiduel, et la pratique de prix équitable. Le profit résiduel étant par définition un surplus qui ne peut être affecté en propre à aucun de ceux qui ont contribué à la production de valeur marchande, mais procède de l'entreprise en tant que collectif, il va de soi que seule une décision collégiale de l'ensemble des contributeurs est légitime à en disposer. Quant à la pratique de prix d'achat et de vente équitables, nous retombons directement sur un problème de justice commutative, dont seule une définition procédurale est à nos yeux acceptable. Prenons l'exemple de la juste rémunération du travail salarié. Nous avons gardé de Marx le concept d'exploitation sans en reprendre la définition, qui repose sur la théorie substantialiste de la valeur-travail : nous préférons une définition normative qui ne condamne pas le salariat intrinsèquement, mais qui n'accepte pas pour autant tout niveau de rémunération au seul prétexte qu'il serait librement consenti du point de vue formel. C'est le critère procédural de la rémunération au prix de marché en situation concurrentielle, donc en l'espèce la rémunération du travail à sa productivité marginale, qui nous semble le plus en adéquation tant avec la théorie institutionnelle de la valeur qu'avec le cadre de pensée libéral que nous nous donnons. Toutefois, un tel critère de justice commutative d'inspiration walrassienne n'est pas respecté dès lors que la concurrence n'est pas parfaite – or elle ne l'est jamais : c'est un idéal-type chez Walras, un principe d'intelligibilité de la logique à l'œuvre dans les échanges marchands, mais jamais parfaitement réalisé dans le monde sensible. Le respect de ce critère n'aura donc rien d'automatique : ultimement, il appartient à l'entreprise de l'appliquer ou non, car il ne s'imposera pas à elle par une pression concurrentielle parfaite. Il s'agit donc d'un critère de choix éthique, dont le respect suppose une authentique responsabilité sociale de l'entreprise : plutôt que de miser sur la lutte syndicale, qui abandonne la fixation des salaires à l'arbitraire d'un pur rapport de force, ou sur la contrainte juridique, qui impose l'hétéronomie d'un cadre rigide inadapté aux situations particulières en fantasmant un État omniscient et vertueux, mieux vaut donc s'interroger sur les conditions de possibilité d'une véritable RSE.

Il est clair que si des représentants des salariés siégeaient au Conseil d'Administration des entreprises avec un poids décisif sur les décisions adoptées, alors ils refuseraient les stratégies de délocalisation ou d'externalisation des travailleurs qui permettent de supprimer des postes et d'exercer une pression à la baisse sur les salaires des postes restants. La contrainte interne que les entreprises pourraient s'imposer à elles-mêmes au nom de leur responsabilité sociale pourrait les mener à adopter volontairement le critère de justice commutative procédurale que nous avons évoqués (la rémunération à la productivité marginale) pour calculer les salaires justes par référence à une situation hypothétique de plein-emploi qui confèrerait aux salariés un pouvoir de négociation égal. Ainsi, notre définition de l'exploitation permet de définir le marché concurrentiel comme critère procédural de justice commutative, sans même que la concurrence pure et parfaite ne soit nécessairement applicable : il suffit de s'y référer comme à une situation hypothétique, par une expérience de pensée, pour qu'elle fournisse un aiguillon éthique (la rémunération à la productivité marginale). Le même raisonnement vaut pour les prix d'achat et de vente pratiqués envers les fournisseurs, sous-traitants et clients par une entreprise en situation de monopsone ou oligopsone, ou au contraire de monopole ou oligopole. Le partage équitable de la valeur ajoutée entre entreprises et à l'intérieur de l'entreprise suppose que l'institution renonce elle-même à exercer son pouvoir de marché pour dégager des marges abusives. Cependant, de telles pratiques ne verront le jour que si les entreprises deviennent réellement responsables, c'est-à-dire capable de s'auto-contraindre, or pour qu'une structure institutionnelle soit autonome, c'est-à-dire capable de s'imposer à elle-même sa propre loi afin de ne pas nuire aux intérêt légitimes des divers parties prenantes avec lesquels elle interagit, il faut que ceux-ci soient intégrés dans son processus de gouvernance.

Ainsi, l'inclusion de l'ensemble des parties prenantes dans une gouvernance collégiale semble bien constituer la clé de l'ensemble des enjeux de justice distributive que l'entreprise doit assumer pour faire montre d'une véritable RSE, mais pour lui conférer une telle autonomie morale, quelle réforme juridique précise est nécessaire ?

4. Changer la loi : quelle définition légale de la société ?

Nous avons avancé l'idée que pour le philosophe politique, les enjeux de pouvoir au sein de l'institution priment sur la question de la destination des biens supposés « communs », mais qui relèvent en réalité du patrimoine privé de la société commerciale.

Nous avons également laissé entendre qu'il appartient aux parties prenantes d'édicter elles-mêmes, collégialement, les règles et les principes que l'entreprise doit suivre pour se montrer socialement responsable, plutôt que de laisser l'État la soumettre à l'hétéronomie d'une règlementation publique exogène et rigide. Tout cela rapproche notre conception de l'entreprise idéale de la notion d'ordre juridique, c'est-à-dire d'organisation sociale productrice de droit, que propose l'institutionnaliste italien Santi Romano[1] :

> « Toute force, quand elle est effectivement sociale et se trouve donc organisée, se mue par elle-même en droit. Si, comme il arrive, elle se heurte à une autre institution, on peut bien y voir une raison de lui dénier le caractère juridique ou de la considérer tout simplement comme anti-juridique pour cette institution… mais elle est au contraire un ordre juridique quand on la considère, non plus de ce point de vue, à partir de cette relation, mais en soi, en tant qu'elle maîtrise et réglemente ses éléments propres. »

Ainsi que nous l'avons vu, les institutionnalistes comme Maurice Hauriou pensaient l'Institution comme productrice de droit et d'une organisation interne, mais Santi Romano va plus loin en affirmant que toute institution sociale (et pas uniquement l'État) peut être appréhendée, par les effets structurants qu'elle génère, comme un ordre juridique à part entière, même si elle n'est pas reconnue comme telle par le droit positif étatique. Il y a là une défense du *pluralisme* juridique, auquel nous préférons l'approche *moniste* de Carré de Malberg, comme nous l'avions expliqué (p. 448), puisque par définition, les dispositifs juridiques que nous conceptualisons comme relevant du droit positif pur (typiquement, la société commerciale) sont souverainement institués par l'État : c'est de lui, et de lui seul, qu'ils tiennent leur capacité à édicter des règles performatives. Certains auteurs contemporains d'inspiration anarchiste comme Pierre Dardot et Christian Laval[2] espèrent dépasser l'individualisme et la privatisation du monde par une réhabilitation des communs *sans État* : récusant la catégorie du public aussi bien que du privé, ils misent tout sur une gestion communautaire, collégiale, inclusive, des ressources communes contre la bureaucratie et le pouvoir hétéronome de l'État dont ils espèrent le dépérissement. Contre cette illusion, nous tenons à rappeler que les

[1] Santi Romano, *L'ordre juridique,* Paris, Dalloz, 1975, p.32.
[2] Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au* XXI*e siècle*, Paris, La Découverte, 2014 ; *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020.

organisations sociales modernes de la société civile qui constituent l'échelon institutionnel intermédiaire entre l'individu et l'État permettent la gestion des communs (sociétés commerciales, associations loi 1901, établissements publics hospitaliers ou universitaires, etc.) ne sont que des dispositifs du droit positif pur souverainement institués par l'État qui seul en garantit l'effectivité.

Toutefois, penser l'existence des personnes morales comme procédant de la loi n'exclut pas de les considérer comme des ordres normatifs en un sens proche de celui de Santi Romano. Ce concept a en effet le mérite d'appréhender les organisations de la société civile comme productrice de droit – quoi qu'à nos yeux en un sens dérivé par rapport au droit étatique, source ultime de la *potentia multitudinis* qui fonde l'ordre juridique. L'État n'est en effet pas la seule institution à édicter des règles pour normer les comportements des sujets qu'elle régit, en leur reconnaissant divers droits et devoirs objectivés par leur codification et par les procédures d'application des règles qui en assurent le respect : outre les divers ordres juridiques nationaux, il existe des ordres juridiques supranationaux (ONU, OMC, UE, etc.), transnationaux (les multinationales, les ONG ou les Eglises, par exemple) ou même infranationaux (collectivités territoriales, établissements publics spécialisés du type université, hôpital ou autre, mais aussi sociétés, associations, syndicats, partis politiques…). Ces ordres normatifs divers, publics, privés ou mixtes, sont en relation et s'influencent les uns les autres comme le souligne Santi Romano en mettant l'entreprise sur un plan analogue à celui de l'État (ce que nous ne ferions pas)[1] :

> « L'organisation d'un établissement industriel [est] capable… de former un ordre de droit objectif, attribuant à certaines personnes un pouvoir de commandement sur d'autres par là subordonnées aux premières. […] On est bien en présence de deux ordres juridiques, l'un interne et propre à l'entreprise, l'autre celui de l'État. Le premier n'est pas reconnu comme tel par le second, mais certains faits et certains rapports que le premier retient et règlemente sont pris en considération par le second, qui le réglemente donc à son tour, d'ailleurs de manière différente. »

Les ordres juridiques peuvent aller jusqu'à entrer en concurrence les uns avec les autres : c'est typiquement le cas des multinationales qui rivalisent aujourd'hui avec les Etats, et les mettent en concurrence pour la production d'univers normatifs qui leur soit

[1] Santi Romano, *L'ordre juridique,* Paris, Dalloz, 1975, p.146-148.

favorables, comme le répète souvent Jean-Philippe Robé, mais ce fait empirique indéniable est à déplorer d'un point de vue normatif, puisqu'il empêche l'internalisation des externalités par la contrainte légale ou fiscale, comme le note le juriste[1] :

> « Dans une économie globalisée, c'est l'ensemble du système d'allocation de l'autorité, de répartition des prérogatives et des ressources, qui est affecté par les décisions des entreprises. Les entreprises globales mettent en concurrence les Etats pour qu'ils leurs fournissent un environnement normatif qui leur convient et le contenu du droit étatique doit être adapté s'ils veulent rester des lieux concurrentiels de localisation d'une partie au moins de l'activité économique. »

Jean-Philippe Robé estime que « pour que l'action de l'entreprise aille dans le sens du bien commun, il est nécessaire de créer les conditions normatives encadrant l'exercice de son pouvoir »[2]. Si l'objectif qu'il vise est ultimement le même que le nôtre (« l'autonomie de la rationalité de l'entreprise » enfin émancipée de la rationalité actionnariale), l'auteur envisage la question en termes de « contrôle » externe (là où nous préférons, en changeant la structure-même de la société commerciale, miser sur sa transformation interne, comme nous le verrons). La réponse du juriste à l'excès de pouvoir des multinationales qui privent les Etats de leur souveraineté consiste en effet à relégitimer le pouvoir de contrôle des Etats, qu'il considère comme parfaitement compatible avec la doctrine libérale qui est la sienne (et la nôtre), arguant même que le libéralisme exige le contrôle du pouvoir[3] :

> « Dans le cadre d'une société libérale démocratique, le pouvoir, parce qu'il donne la capacité d'influer sur la vie d'autres que soi-même, doit être contrôlé dans son usage. C'est donc le maintien d'une société libérale qui est en jeu. Les Etats – démocratiques ou non – n'ont plus les moyens de leur mission. »

Il est vrai que la capacité de l'État à contrôler de l'extérieur le pouvoir des entreprises est limité, tout comme la capacité qu'aurait à le faire un autre ordre juridique non étatique (un syndicat ou une association de consommateur, par exemple). En outre, si défendre l'autonomie agents est bien un objectif libéral, le faire en opposant l'hétéronomie de l'État à celle du capital nous semble relever d'une approche

---

[1] Jean-Philippe Robé, « Pour en finir avec Milton Friedman. Misère de la théorie de l'agence », article cité, p.28.
[2] Jean-Philippe Robé, « L'entreprise en droit », art. cit., p. 130.
[3] *Ibid*., p.134.

républicaniste. C'est donc plutôt sur la contrainte *interne* qu'un libéral doit miser, c'est-à-dire sur la responsabilisation de l'entreprise plutôt que sur son contrôle externe. Là encore, Jean-Philippe Robé partage finalement ce point de vue (p.133) :

> « Pour restaurer les idéaux du libéralisme, il n'y a aucune raison de nationaliser (ce qui aurait d'ailleurs des dehors de paradoxe…) ni de commander aux entreprises ; cette voie est de toute façon sans espoir dans une économie ouverte. Quant à une démocratisation « par le bas », ce serait un paradoxe que de tenter de l'imposer ; la seule chose qui puisse être faite de l'extérieur consiste à créer les moyens de son éventuel (auto)-développement, qui ne pourra provenir que d'actions internes aux entreprises. Ce qu'il convient de mettre en place, à tous les niveaux, ce sont les procédures de contrôle de l'usage du pouvoir. »

Si nous adhérons à l'idée d'un nécessaire auto-développement de procédures internes contrôlant l'usage du pouvoir au sein des entreprises, il nous semble parfaitement utopique d'attendre des entreprises capitalistes, telles que le droit positif les définit actuellement, l'émergence spontanée de tels dispositifs institutionnels limitant l'immense pouvoir qu'elles concentrent et organisant une responsabilité radicale. En revanche, rien n'interdit d'espérer leur émergence dans la société telle qu'elle pourrait être juridique redéfinie. Contrairement à Jean-Philippe Robé, nous estimons en effet que l'État a le pouvoir d'imposer la forme institutionnelle qu'il souhaite aux sociétés, puisque celles-ci ne procèdent pas de la simple « force sociale organisée » qu'évoquait Santi Romano, mais bien du droit positif pur : si l'entreprise acquiert un pouvoir si considérable, et si elle constitue véritablement un ordre juridique concurrent des Etats, c'est parce qu'elle recourt au véhicule juridique de la société, dont nous avons déjà expliqué qu'il constitue une pure institution juridique performative, que l'État a tout pouvoir de définir. Fort des enseignements de la théorie positive du droit des sociétés que nous avons étudiés en début de chapitre, nous devons à présent entrer dans une théorie normative du droit, c'est-à-dire réfléchir au droit des sociétés non pas uniquement tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être.

Dans une optique finalement très dworkinienne, nous pouvons tenter de restituer sa cohérence au système juridique, en le débarrassant de cette contradiction profonde que constitue l'actionnariat, dispositif dont nous avons montré qu'il réduit la société commerciale à la propriété de l'actionnaire, donc au statut d'objet de droit, alors qu'en tant que personne morale, elle est au contraire en principe un sujet de droit. Comme l'écrit

Axel Gosseries, « En droit, une personne, qu'elle soit physique ou morale, ne saurait faire l'objet d'un droit de propriété. »[1] Cependant, le philosophe relève que ce point de l'argumentation mérite une attention plus fine qu'il n'y parait. « Acheter ou vendre une personne *physique* n'est pas conceptuellement ou pratiquement impensable, puisque ce fut pratiqué dans le passé. Mais c'est évidemment moralement et juridiquement condamnable en raison d'arguments normatifs substantiels qui ne font plus douter grand monde aujourd'hui. » Ce raisonnement était déjà présent chez Walras, qui admettait qu'il est tout à fait possible en pratique de faire d'un homme une marchandise et de lui fixer un prix, et donc d'en faire un objet d'étude pour l'économie d'un point de vue positif (pour analyser par exemple les déterminants du prix de l'esclave et son rendement), mais que du point de vue normatif de l'économie comme science morale, cela est inacceptable. Toutefois, Axel Gosseries souligne que cet argument normatif ne suffit pas en tant que tel à disqualifier la propriété des entreprises : « Pourtant, si l'on peut accepter l'assimilation *juridique* des personnes physiques et morales, sur le plan éthique, les raisons qui nous conduisent à rejeter l'appropriabilité des personnes *physiques* ne valent pas nécessairement et automatiquement dans le cas des personnes morales. Que l'on rejette fermement l'esclavage ne nous oblige donc pas nécessairement à abandonner l'idée selon laquelle, *de lege ferenda*, la société anonyme puisse avoir un(e) propriétaire »

Axel Gosseries a raison de nous mettre en garde contre « l'assimilation automatique des personnes morales aux personnes physiques », confusion que dénonce d'ailleurs la jurisprudence française[2], et qui, si elle était faite, risquerait de renforcer la primauté actionnariale, comme c'est le cas aux Etats-Unis où les entreprises peuvent indirectement participer au financement des campagnes électorales (*via* les Super-PACs) au nom d'une prétendue liberté d'expression des personnes morales. Il nous semble cependant que la notion de propriété d'un sujet de droit, qu'il s'agisse d'une personne morale ou physique, n'est pas seulement un scandale du point de vue normatif, mais aussi une pure contradiction dans les termes. En effet, dès lors qu'elle est possédée par une autre, une personne perd son autonomie puisque son propriétaire lui impose une hétéronomie. Or l'autonomie de la volonté nous semble être une dimension constitutive

[1] Axel Gosseries, « La propriété peut-elle justifier la primauté actionnariale ? », art. cit.
[2] Ainsi par exemple, selon un arrêt rendu par la première Chambre civile de la Cour de cassation le 16 mai 2018, « si les personnes morales disposent, notamment, d'un droit à la protection de leur nom, de leur domicile, de leurs correspondances et de leur réputation, seules les personnes physiques peuvent se prévaloir d'une atteinte à la vie privée au sens de l'article 9 du code civil ».

de la notion de personne : c'est par exemple la thèse de Harry Frankfurt[1], qui distingue la volonté de premier ordre (les désirs spontanés) d'une volonté de second ordre (issue d'une réflexivité morale capable de contrôler les désirs de premier ordre). La notion même de sujet, que ce soit en droit ou en philosophie, suppose à la fois une volonté autonome et une responsabilité, qui vient justement du fait que le sujet est capable d'un retour réflexif sur sa propre volonté. Bien sûr, un sujet de droit peut perdre sa responsabilité et sa liberté s'il est reconnu comme juridiquement incapable (dans le cas des enfants, des malades mentaux ou des victimes d'addictions par exemple), mais ils ne demeurent des sujets et des personnes qu'en un sens dérivatif. Quand l'entreprise fait l'objet d'un rapport de propriété, elle est littéralement possédée, au même sens qu'une personne physique peut être dite possédée par un démon en théologie : cela signifie qu'elle est aliénée, qu'elle devient autre qu'elle-même, puisqu'à sa volonté propre et à sa rationalité propre se substituent celles de l'actionnaire. On voit donc que l'hétéronomie actionnariale n'est pas source d'aliénation seulement pour les salariés, mais aussi pour la société elle-même. Au point d'ailleurs que le professeur de droit Joel Bakan[2] considère la société commerciale comme présentant un comportement antisocial, voire psychopathe, sa recherche du profit par externalisation des coûts pouvant être assimilée, du point de vue de sa personnalité, à une pathologie mentale l'empêchant de tisser des relations saines avec ses parties prenantes.

Nous touchons là une autre dimension de la notion de personne : la personnalité suppose, outre la subjectivité (c'est-à-dire à la fois la liberté, la réflexivité, la rationalité et *in fine* la responsabilité), une capacité relationnelle : une véritable capacité d'entrer en relation (sociale, juridique, économique, etc.) avec d'autres personnes. Certains auteurs comme Peter Strawson[3] soulignent que la capacité d'entrer dans une relation personnelle est une condition nécessaire pour qu'une autre personne puisse vous attribuer légitimement une responsabilité : si elle ne constate pas une telle capacité chez celui qui lui fait subir un dommage, par exemple parce qu'il est aliéné, alors la personne affectée devrait suspendre son ressentiment spontané en tant qu'il n'est pas adéquat, puisque

[1] Harry G. Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, n°68, 1971, p. 5 à 20.
[2] Joel Bakan, *The corporation: The pathological pursuit of profit and power*, New York, Simon and Schuster, 2005. Voir aussi son adaptation cinématographique dans le documentaire canadien *The Corporation* (Jennifer Abbott et Mark Achbar, 2003).
[3] Peter Frederick Strawson, *Freedom and resentment and other essays*, New York, Routledge, 2008.

l'individu en question n'est pas capable d'entrer véritablement en relation avec elle. Il semble en aller de même avec les sociétés : leur incapacité à entrer véritablement en relation avec leurs parties prenantes nous mène à les considérer non comme d'authentiques personnes morales capables d'une réelle responsabilité, mais à les traiter comme des objets, en leur opposant une contrainte externe, que ce soit par le rapport de force avec les autres parties prenantes (par exemple dans les négociations collectives) ou par la contrainte légale (quand l'État force l'entreprise à internaliser ses externalités négatives, par exemple).

Pour bien mesurer à quel point il semble absurde que l'entreprise puisse relever de la propriété, imaginons qu'une société rachète l'intégralité de ses parts sociales (ce qui serait théoriquement possible puisqu'une société est une personne morale, un sujet de droit capable de détenir des actifs comme n'importe quelle personne juridique) : elle s'appartiendrait alors à elle-même ! Mais quel sens cela peut-il bien avoir ? L'idée de « s'appartenir à soi-même » peut sembler être synonyme de liberté dans l'optique de l'individualisme possessif qui est selon Macpherson au fondement du libéralisme politique[1] : une société qui se rachèterait elle-même s'émanciperait alors de l'hétéronomie actionnariale, comme un esclave affranchi, ce qui suppose du reste que la propriété est bien une aliénation. En pratique cependant, il n'y aurait plus aucune structure de décision dans l'entreprise : en effet, le mandataire social devrait être nommé par (et rendre des comptes à) des administrateurs qu'il a lui-même nommés, au nom de la société qu'il dirige et qui est son propre (et unique) actionnaire. La structure de la prise de décision, donc de la rationalité et de responsabilité, devient circulaire, sans fondement. On voit donc à quel point la notion de propriété de soi n'est pas assimilable à celle de liberté, et qu'il faut abolir la structure même de l'actionnariat pour que la société puisse enfin être une authentique personne morale, c'est-à-dire à la fois autonome, responsable et en relation.

Nous proposons de rompre radicalement avec toute idée de propriété des entreprises, et toute forme de pouvoir actionnarial qui soit assimilable de près ou de loin à une forme de propriété (au sens le plus large), mais cela n'est-il pas liberticide ? Abolir l'actionnariat ne porte-t-il pas gravement atteinte à la liberté d'entreprendre et de

[1] Crawford Brough Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971 (1962).

contracter qui est au fondement du droit civil ? Il serait évidemment très problématique pour une philosophie libérale d'aboutir à une telle conclusion, mais rappelons que la société commerciale n'émerge pas spontanément des échanges marchands comme un simple nœud de contrat sur le marché : c'est une institution juridique qui relève du droit positif pur, de sorte que sa redéfinition n'empiète sur aucun droit naturel, fût-ce sur la liberté contractuelle. Rien n'empêche les personnes de signer librement toute forme de contrat privé, mais nul ne pourrait créer de personne morale si l'État n'avait pas institué ce dispositif, qu'il peut dès lors façonner comme il l'entend sans que cela diminue la liberté naturelle de quiconque. D'autant plus que nul n'est obligé de recourir à une telle institution : si les entrepreneurs le font, c'est parce qu'elle leur offre un degré de liberté supplémentaire, surérogatoire du point de vue du droit naturel, même s'ils doivent pour cela en passer par le cadre formel imposé par le législateur. Il est tout à fait loisible à l'État de fixer des termes indérogeables, dans tout acte de fondation d'une société commerciale, pour exclure toute forme d'emprise du capital sur l'entreprise. L'État a indéniablement le droit de le faire d'un point de vue libéral, mais a-t-il le devoir de le faire pour garantir la justice sociale ?

Nous avons montré qu'abolir l'actionnariat assurerait la cohérence interne du système juridique, mais cet argument, convainquant du point de vue d'une théorie interprétativiste du droit inspirée de Ronald Dworkin, ne doit pas en faire oublier un autre, plus décisif à nos yeux car relevant non pas de la philosophie du droit, mais bien de la philosophie de la justice sociale qui demeure l'objet de notre recherche : il s'agit, en renouant cette fois avec notre référence initiale à John Rawls, de rappeler que l'actionnariat viole les critères de la justice comme équité. Insistons sur le fait qu'une institution juridique comme la société commerciale ne peut avoir de justification que *fonctionnelle* puisque, artificiellement mise en place par une décision souveraine de l'État comme tout dispositif du droit positif pur, elle vise par nature à répondre à une finalité sociale donnée. Elle s'évalue dès lors de manière conséquentialiste selon que ses effets s'avèrent ou non propices au bien commun : la seule finalité légitime en vue de laquelle un État démocratique institue un tel montage ne peut en effet être, d'un point de vue libéral, que le bien commun et non le service d'intérêts particuliers. Notons bien qu'il ne s'agit pas pour nous de supposer que tous les droits reposent sur une telle justification fonctionnelle : les droits naturels, qui ne sont pas à proprement parler *institués* par le

contrat social, qu'ils précèdent, mais seulement *garantis* par lui selon John Locke, conservent une justification essentielle, déontologique, et non fonctionnelle, conséquentialiste – sans quoi on pourrait les remettre en cause au seul motif qu'ils ne produisent pas les effets escomptés, ou que d'autres moyens permettent d'obtenir les mêmes effets. D'un point de vue libéral, la liberté contractuelle ou la propriété du fruit de son travail ne doivent pas pouvoir être remis en cause quels que soient leurs effets sociaux, puisqu'ils ne se justifient pas sur la base de leurs conséquences sociales.

Il nous faut ici admettre qu'une certaine interprétation républicaniste de Locke[1] considère que le droit de propriété lui-même repose sur une justification fonctionnelle, comme s'il s'agissait d'une institution instrumentale mise en place comme moyen de garantir le droit naturel qu'a chaque individu de remplir son devoir naturel d'autoconservation. Selon cette lecture, si un autre moyen le permettait, la propriété privée de la terre ou du fruit de son travail ne serait alors plus justifiée chez Locke. De même, le libéralisme économique ne serait justifié par Adam Smith que de manière fonctionnelle, conséquentialiste, en vantant les bienfaits collectifs qui résultent de la libre poursuite par chacun de ses intérêts particuliers : dès lors, rien n'interdirait de restreindre la liberté contractuelle si cela favorisait davantage la prospérité collective. Nous ne partageons pas ces interprétations républicanistes, qui laisse théoriquement l'État libre d'abolir la propriété privée ou la liberté contractuelle au nom de la conservation ou de la prospérité : nous estimons que la propriété privée et la liberté contractuelle peuvent être comprises comme relevant au moins en partie d'un droit naturel absolu de l'individu. Pour autant, il ne peut évidemment pas en être de même pour la propriété des entreprises, puisque la société commerciale n'est qu'une institution du droit positif pur ne pouvant exister à l'état de nature, puisqu'elle procède d'une décision souveraine de l'État et non de l'exercice d'une liberté naturelle. D'un point de vue authentiquement libéral, la forme institutionnelle du véhicule juridique de la firme doit donc se fonder sur, et uniquement sur, une justification *fonctionnelle* : elle doit profiter à tous, et non uniquement aux apporteurs de capitaux. Le seul argument qui pourrait justifier l'actionnariat serait donc son éventuelle capacité à satisfaire le principe de différence rawlsien. Or un tel argument n'est pas acceptable, comme nos recherches empiriques l'ont montré : la maximisation

[1] Proposée notamment par *Jean-Fabien Spitz, par exemple dans John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001.

de la valeur actionnariale induite par la propriété des entreprises, loin de profiter à tous les membres de la société, ne bénéficie qu'aux actionnaires et nuit à l'ensemble des parties prenantes, contribuant à générer un niveau d'inégalité injustifiable à l'échelle macroéconomique, ainsi qu'un ensemble d'externalités négatives injustes. Dès lors, rien n'empêche de reformuler la définition de la société commerciale pour abolir l'actionnariat : c'est même une exigence normative d'un point de vue libéral.

Ainsi, même en ayant une lecture plus classique, et donc plus radicale, des pères fondateurs du libéralisme politique et économique que celle proposée par les républicanistes – autrement dit, même en sanctuarisant la propriété privée et la liberté contractuelle comme des droits naturels – l'abolition de l'actionnariat s'avère profondément compatible avec le libéralisme. Comment procéder concrètement ? Comme nous l'avons dit, si l'entreprise capitaliste est dotée d'une rationalité actionnariale visant uniquement la maximisation du profit (comme le prévoit d'ailleurs la théorie économique), cela vient du droit lui-même, de la définition juridique de la société par l'article 1832 du Code civil français, qui fait du profit le but (unique) de la société, et non un simple moyen. C'est donc cet article du droit qu'il convient de réformer pour affranchir l'entreprise de l'hétéronomie actionnariale qui pèse sur elle et qu'elle fait peser en retour sur toutes ses parties prenantes faute d'une véritable responsabilité sociale. Pour empêcher les apporteurs de capitaux de contrôler l'entreprise au point de se comporter comme ses véritables propriétaires, le juriste Daniel Hurstel propose de substituer à l'article existant une formulation nouvelle qui permette une véritable reconnaissance légale de la notion d'entreprise :

> « La société est instituée par deux ou plusieurs personnes qui conviennent par un contrat d'affecter à une entreprise commune des biens ou leur industrie en vue de poursuivre un projet d'entreprise qui respecte l'intérêt général, financé au moyen du profit. »[1]

La finalité de la société ne serait donc plus de « partager le bénéfice ou de profiter de l'économie qui pourra en résulter », comme dans la version actuelle de l'article, mais de « poursuivre un projet d'entreprise ». Le profit ne serait dès lors plus vu comme une fin, mais comme un moyen, ce qui permet de rompre avec la logique d'accumulation

[1] Daniel Hurstel, « Organiser la société commerciale à partir du projet d'entreprise plutôt qu'à partir du profit », *in* Gaël Giraud et Cécile Renouard (dir.), *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2012 (deuxième édition), proposition 2, p.45-60, p.49.

autotélique du capital. En outre, rien ne présage dans cette définition que le profit doive revenir aux apporteurs de capitaux, puisqu'il est un moyen de financer le projet d'entreprise : cela permet de penser l'existence d'un profit résiduel attribuable à l'entreprise elle-même, après rémunération du capital (et des autres facteurs de production) à leur productivité marginale (et après internalisation de tous les coûts cachés, bien sûr), conformément à notre approche walrassienne de la justice commutative augmentée de la théorie proudhonienne du surplus de valeur apporté par la coordination collective du travail. En outre, la reconnaissance légale de l'entreprise permettrait à celle-ci de viser la maximisation de la *stakeholder value* et non de la *shareholder value*, comme le montrent Gaël Giraud et Cécile Renouard[1]. Nous approuvons l'idée de reformuler ainsi l'article 1832 pour définir la société à partir du projet d'entreprise (donc potentiellement des intérêts en jeux de toutes les parties prenantes, et pas uniquement des actionnaires) plutôt que du profit visé de manière autotélique et attribué injustement aux actionnaires, mais la formulation de Daniel Hurstel recèle un angle mort : elle cite l'entreprise sans en fournir de définition.

Sans doute faudrait-il préciser que la prise en compte de l'intérêt légitime des différentes parties prenantes n'implique pas de faire de la société commerciale une association caritative, ou même une organisation de type entrepreneuriat social : ces organisations à vocation particulière ont bien sûr leur place, mais ne sauraient être la norme obligatoire de l'entreprise, le modèle général de l'institution en charge de la production économique. En effet, la fonction sociale de l'entreprise consiste non pas à résoudre un problème *social* (réinsertion des prisonniers, production de logements accessibles aux classes populaires ou autre « mission » d'entrepreneuriat social), que ce soit à perte ou de manière autofinancée, mais bien un problème *économique*, à savoir : produire de la valeur marchande, c'est-à-dire des marchandises dont la valeur est socialement reconnue par les consommateurs qui sont prêts à consacrer à leur acquisition une part de leur pouvoir d'achat. Notons bien qu'il ne suffit pas pour l'entreprise de produire des biens ou services marchands qui trouvent preneurs : encore faut-il que leurs coûts de production, évalués monétairement par la rémunération des différents facteurs de production, sont inférieurs ou égaux à la valeur d'échange du produit fini. Si la

[1] Gaël Giraud et Cécile Renouard, « In search of an alternative to shareholder value maximization », art. cit.

production n'est pas rentable (si les recettes captées sur le marché par l'entreprise ne couvrent pas ses charges), alors la firme détruit de la valeur à l'échelle macrosociale. Même en abolissant sa forme capitaliste (l'actionnariat), l'entreprise se doit de réaliser des investissements *rentables*, sans quoi elle est socialement nuisible. Pour autant, son but n'est pas la maximisation autotélique du profit : le profit n'est qu'un moyen de financer la production de valeur marchande. L'impératif de rentabilité, inhérent à l'économie de marché, ne se confond nullement avec l'impératif de rentabilité maximale (captée en outre par l'actionnaire), inhérent au capitalisme.

La nouvelle version de l'article 1832 proposée par Daniel Hurstel conserve le début de la formulation initiale : « La société est instituée par deux ou plusieurs personnes qui conviennent par un contrat d'affecter à une entreprise commune des biens ou leur industrie en vue de… ». Nous proposons à l'inverse de commencer par fournir une définition de la société par genre et par différence spécifique, c'est-à-dire en précisant à la fois sa nature juridique (une personne morale de droit privé[1]) et sa finalité propre (la création de richesse sociale[2]). Ensuite, la formule actuelle omet la possibilité de sociétés créées par l'acte unilatéral d'une seule personne, ce qui nécessite l'ajout d'un deuxième alinéa pour le préciser – en présentant ce cas comme autorisé à titre dérogatoire (« dans les cas prévus par la loi »), ce qui n'est pas nécessaire à nos yeux : autant inclure dès le premier alinéa cette possibilité. En outre, il semble plus juste de réserver le terme « instituer » à l'action de l'État, qui seul est en mesure de mettre en place le dispositif générique de la société, et de préférer le terme « fonder » pour l'acte unilatéral ou collectif de fondation d'une société particulière par une ou plusieurs personnes qui décident de recourir à ce dispositif, de l'incarner, de fournir une matière concrète à cette forme institutionnelle proposée par l'État. Enfin, Daniel Hurstel précise que le projet d'entreprise « respecte l'intérêt général » et est « financé au moyen du profit », mais il convient selon nous de redire précisément ce qu'est un projet d'entreprise (la création de

[1] Retenant comme nous l'avons dit la personnalité juridique comme un principe du droit des sociétés (art. 1842), nous excluons ici l'exception que constitue la « société en participation » (art. 1871) et la « société créée de fait » qui suit le même régime (art. 1873), car, qu'il soit tacite ou expresse, ce type de dispositif (que l'on peut conserver, mais idéalement sans le nom de « société ») laisse les associés contracter en leur nom personnel avec les tiers en restant personnellement responsables sur leurs biens propres (comme le gérant), la dissolution s'opérant immédiatement sans liquidation.

[2] Cela distingue la société, régie notamment par les articles 1832 et suivants du Code civil, de l'association, régie par la loi du 1er juillet 1901 : cette dernière permet elle aussi aux associés de mettre en commun leurs ressources afin d'exercer ensemble une activité commune à travers une personne morale de droit privé, mais dans un but non-lucratif.

valeur marchande[1]) ; de remplacer la notion d'intérêt général, trop floue et relevant selon nous de l'État plutôt que de l'entreprise[2], par celle d'intérêt légitime de tous les contributeurs et de toutes les personnes affectées ; d'indiquer que la société se finance *notamment* par le profit (sans exclure le recourt à des capitaux externes) ; et enfin d'ajouter le fait que la société est gouvernée par des représentants des différentes parties prenantes. Nous proposons donc la reformulation suivante de l'article 1832 :

> « La société est la personne morale de droit privé instituée par l'État pour structurer juridiquement les entreprises de création de richesse sociale. Une société est fondée par une ou plusieurs personnes qui, par un acte unilatéral ou un contrat, affectent à une entreprise individuelle ou commune des biens ou leur industrie, en vue de poursuivre un projet de création de valeur marchande qui respecte l'intérêt légitime de tous les contributeurs et de toutes les personnes affectées. Financée notamment au moyen du profit, elle est collégialement gouvernée par des représentants des différentes parties prenantes. »

En 1957, l'institutionnaliste Michel Despax, disciple de Maurice Hauriou et tenant de la « doctrine de l'entreprise »[3], percevait les évolutions de l'entreprise comme susceptibles de la faire accéder un jour elle-même à la personnalité morale[4], mais comme

---

[1] Que ce soit pour une société commerciale ou une société civile. Les avocats, par exemple, ne peuvent pas exercer une activité de commerçant ni créer de société commerciale : leur profession exclut les « actes de commerce » régis par le droit commercial (soit toutes les activités d'une personne physique ou d'une société qui, par profession, se livre habituellement à l'une des opérations énumérées par l'article L.110-1 du Code de commerce ou les actes accomplis par un non-commerçant, mais passés dans le but d'exercer un commerce et indispensable à l'exercice de celui-ci) ; ils ne peuvent donc créer qu'une société civile, mais leur but est néanmoins de capter sur le marché des recettes monétaires supérieures aux frais dépensés, donc de dégager de la valeur marchande. De même, une société civile immobilière (SCI) ne peut pas avoir d'activité commerciale : constituée dans le but d'acquérir, de posséder et de gérer des biens immobiliers, elle ne peut en aucun en acheter de manière courante dans le but de les revendre ; pour autant, elle peut dégager un résultat d'exploitation (en percevant des loyers supérieurs aux charges d'exploitation), donc créer de la valeur marchande.

[2] L'entreprise, qui n'incarne qu'une communauté de valeur particulière, poursuit un bien particulier, à l'inverse de l'Etat qui, en tant que personne morale suprême incarnant la totalité sociale, est en charge de l'intérêt général – ou plutôt du bien commun, c'est-à-dire des conditions de la poursuite individuelle ou collective par les membres de la société civile de leurs biens particuliers et communs : l'Etat vise l'intérêt supérieur de la communauté nationale qui l'institue, mais cet intérêt est toujours ultimement subordonné à celui des personnes physiques qui, dans une optique libérale, sont les seules finalités autotéliques légitimes et ne sauraient être sacrifiées à quelque fétiche collectif (au contraire, le fétiche collectif qu'est l'Etat est au service de la dignité, de la liberté et de l'épanouissement de la personne).

[3] Pour une présentation de ce courant dont nous nous sentons souvent proches, voir Ivan Tchotourian, « Doctrine de l'entreprise et école de Rennes : La dimension sociétale, politique et philosophique des activités économiques affirmée – Présentation d'un courant de pensée au service de l'homme », *in* Claude Champaud (dir.), *L'entreprise dans la société du 21e siècle*, Bruxelles, Larcier, 2013, p. 131 à 174.

[4] Michel Despax, *L'Entreprise et le droit*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1957.

l'observait André Rouast dans sa recension de l'ouvrage, cela aurait posé la question de son rapport à la personne morale qu'est la société qui gère l'entreprise[1]. Il nous semble que la juste voie consiste non pas à redoubler le véhicule juridique, mais à faire justement de la société la personne morale représentant l'entreprise elle-même, avec toutes ses parties prenantes, plutôt que les actionnaires. C'est le sens de la réforme que nous proposons.

B. Changer l'ordre règlementaire : quel design institutionnel concret pour l'entreprise ?

Redéfinir la société par la loi ne suffit pas à supprimer en pratique la toute-puissance actionnariale et son hétéronomie sur l'entreprise et les autres parties prenantes, bien qu'une telle réforme en soit la condition de possibilité. Il convient à présent de s'interroger sur les effets qu'elle permet de produire dans le domaine légal et règlementaire[2] dérivé de l'article 1832 du Code civil, en imaginant plus précisément les dispositifs organisationnels par lequel les entreprises mettront en place un processus de gouvernance qui rompe avec l'idée de propriété de l'entreprise, donc avec la rationalité actionnariale. Sans aller jusqu'à la rédaction précise des articles de lois ou des décrets qui s'avèreront nécessaires, nous proposerons ici un projet concret d'institutions alternatives à la structure de gouvernance actuelle. Le triptyque Assemblée Générale / Conseil d'Administration / Mandataire social sera conservé, mais ne sera plus au service des intérêts des actionnaires, puisqu'il représentera l'ensemble des parties prenantes. Toutefois, les dispositifs représentatifs ne nous semblent pas suffisants : il convient selon nous d'inclure également des mécanismes délibératifs et constitutionnels dans la gouvernance de la grande entreprise.

1. La démocratie représentative en entreprise

Pour permettre au lecteur d'imaginer concrètement le modèle postcapitaliste de l'entreprise autonome, dont nous avons fourni les grands principes, rentrons plus précisément dans le détail du *design* institutionnel alternatif que nous proposons. Rappelons que celui-ci doit être condition de possibilité d'une authentique autonomie et

[1] André Rouast, « M. Despax, *L'entreprise et le Droit* », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 10, n° 2, avril-juin 1958, p. 439 à 441.
[2] C'est-à-dire dispositions qu'il appartient au pouvoir exécutif de fixer par décrets.

responsabilité de l'entreprise, permettant la pratique de prix de vente et d'achat équitables envers les clients et fournisseurs, l'internalisation des externalités négatives, le juste partage de la valeur ajoutée dans la rémunération des facteurs de production (capital et travail) et le paiement de l'impôt et l'affectation collégiale du profit résiduel. Un tel comportement éthique suppose que l'entreprise limite son propre pouvoir sur ses parties prenantes (par exemple son pouvoir de marché) pour respecter leurs droits et leurs intérêts légitimes, or comme nous l'avons dit, l'intégration de représentants de chaque catégorie de contributeurs ou de personnes affectées dans le processus de gouvernance constitue le meilleur garant possible d'une prise en compte de leur situation – en plus d'être un droit pour les parties prenantes selon le principe d'autonomie, qui exige d'associer chacun aux décisions qui le concernent. Nous tenterons ici de forger une représentation concrète d'un tel dispositif dans le cas de la grande entreprise opérant sur des secteurs d'activité classiques, mais il est évident d'une part que certains types particuliers d'entreprises, comme les médias, les laboratoires pharmaceutiques ou les banques, méritent un statut à part[1], et d'autre part que la question de la petite entreprise, où le rôle de l'entrepreneur est prépondérant, mérite une adaptation souple du principe général de gouvernance collégiale.

La transformation juridique de la société commerciale que nous proposons pourrait se déployer par étapes. Concédons qu'au départ, l'entrepreneur et les apporteurs de capitaux initiaux contrôleraient la société qu'ils ont créée, comme c'est le cas dans le régime actuel : dès que l'entreprise atteindrait un certain seuil légal de développement (défini par le nombre de salariés, le chiffre d'affaires, la taille du bilan ou autre), les parts sociales des associés seraient converties en créances sans pouvoir de contrôle sur l'entreprise (donc en droit purement patrimonial, sans droit politique). Comme nous l'avions vu, il existe un profit résiduel qui demeure après rémunération des facteurs de production à leur productivité marginale et internalisation des externalités négatives : c'est ainsi que le résultat courant (résultat d'exploitation ajusté du résultat financier), qui jusque-là revenait au propriétaire de l'entreprise sans réduire la dette de celle-ci envers lui, donc l'emprise qu'il exerçait sur elle, permettra désormais le *remboursement* du capital initial investi par l'entrepreneur (assorti d'une prime spéciale rémunérant sa prise

[1] Ce qui vaudrait d'ailleurs même sans rompre avec le capitalisme : pensons au statut *sui generis* que F. Lordon réclamait déjà pour les banques avant de prôner l'abolition l'actionnariat dans tous les secteurs.

de risque ainsi que le travail qu'il a jusque-là réalisé, s'il ne s'était pas déjà entièrement payé en tant que patron). La croissance de l'entreprise nourrira donc la réduction de sa dépendance à l'égard des apporteurs des capitaux initiaux, transformés en simples créanciers. Puisque l'actionnariat a disparu, l'entreprise se financera désormais uniquement par emprunt bancaire ou obligataire, sans céder le moindre contrôle politique aux apporteurs de capitaux, et par autofinancement. En effet, loin d'être distribué en dividendes ou accumulé au passif sous forme de réserves dues aux actionnaires, comme c'est le cas en régime capitaliste, le résultat courant permet chaque année d'accumuler des actifs sans créer de passif : il permet donc de constituer un actif net.

En réalité, le résultat ne sera pas nécessairement intégralement réinvesti dans l'augmentation des actifs de l'entreprise. Nous avions montré que le profit résiduel de l'entreprise (demeurant après rémunération des facteurs de production à leur productivité marginale) ne peut être revendiqué par quiconque à titre individuel puisqu'il est attribuable à l'entreprise comme un tout, or il en résulte logiquement que son affectation doit relever d'une décision collégiale des parties prenantes. Concrètement, il s'agit pour elles de choisir ensemble de l'employer pour constituer des provisions pour risque ou bien pour réaliser des dépenses productives, qui peuvent être de plusieurs types : acquisition d'immobilisations corporelles (bâtiments, machines, véhicules, mobilier et équipements informatiques…) ou incorporelles (logiciels, brevets, marques), mais aussi augmentation des embauches sans nécessairement augmenter les actifs de l'entreprise (même si l'embauche d'ingénieurs ou de *designers* peut relever de dépenses de recherche et développement qui mèneront à la constitution de nouveaux actifs incorporels de type brevets). Plutôt que de tout réinvestir dans l'entreprise, les parties prenantes peuvent aussi décider de se répartir entre elles tout ou partie du surplus disponible, en arbitrant entre des baisses de prix de vente au bénéfice des clients, des augmentations de salaires ou des primes au profit des travailleurs ou une dotation au Comité d'Entreprise (pour financer des loisirs, des fêtes ou d'autres activités de lien social et de récompense collective du mérite collectif des salariés), une hausse des prix d'achat payés aux fournisseurs et sous-traitants, des actions philanthropiques et des projets de développement social, culturel ou environnemental au service du territoire, etc. Cela suppose bien sûr de rompre avec l'actionnariat, et pas seulement de le réformer, puisque la définition même de

l'actionnariat suppose un droit aux profits des actionnaires indépendant de la volonté des autres parties prenantes.

Concrètement, on peut imaginer qu'au-delà du seuil de développement fixé par la loi, notre réforme impose la création de nouvelles instances de décision telle qu'une Assemblée Générale des parties prenantes, dont les membres éliraient des représentants au Conseil d'Administration, le nombre d'administrateurs élus par chaque catégorie de parties prenantes étant fixé par décret ministériel en fonction du poids relatif des intérêts en jeu. Comme dans le système actuel, le rôle du Conseil d'Administration serait de définir l'objet social de l'entreprise, nommer et révoquer le mandataire social, fixer sa rémunération, et lui assigner chaque année ses objectifs. Cette instance inclurait les salariés et autres parties prenantes dans les processus de prise de décision, l'entrepreneur ne conservant qu'une voix parmi d'autres (non cessible ni transmissible par hérédité), voire plus aucune au-delà d'un certain seuil de développement.

Remarquons que si les parties prenantes disposent d'un droit de vote à l'Assemblée Générale (pour accepter ou rejeter tout amendement à la Charte d'entreprise – on y reviendra –, pour élire les Administrateurs et les membres du Conseil de la Charte, pour valider un projet de fusion d'entreprises, etc.) c'est en vertu du fait qu'ils sont légalement reconnus comme parties prenantes, donc comme associés, non au sens actuel d'actionnaires apportant « des biens ou leur industrie » (donc des capitaux ou du travail) puisqu'un client n'apporte ni l'un ni l'autre, mais au sens où ce sont bien l'ensemble des parties prenantes qui, par leur association, font exister la société. Si à l'origine, les fondateurs de l'entreprise signataires du contrat de société sont les seuls associés, alors ils auront l'obligation légale d'accepter de nouveaux associés dans chaque catégorie de partie prenante dès que l'entreprise atteindra un certain seuil de développement. C'est la loi qui identifiera, par des critères préétablis (en fonction de la durée, de la fréquence ou de l'intensité des liens juridico-économiques associant la personne à l'entreprise), qui sera obligatoirement partie prenante officielle, donc qui aura le droit et l'obligation légale de signer la Charte d'entreprise pour devenir associé (pour un temps limité, conditionné à la réalisation en continu des critères d'identification).

Selon le principe d'autonomie formulé par Marc Fleurbaey, le poids de chaque partie prenante dans le processus de décision doit correspondre aux intérêts en jeu, mais l'auteur admet lui-même (*Capitalisme ou démocratie*, *op. cit.*, p. 95 à 97) qu'il est

toujours difficile de les identifier et de les pondérer, ce qui est source de conflit. Pourtant, cette difficulté pratique, inévitable selon lui, ne suffit pas à remettre en cause le principe en tant que tel. Le problème est donc d'ordre pratique : pour nous qui tentons d'imaginer une mise en application du principe d'autonomie, cela se traduit notamment l'identification des différentes parties prenantes à considérer, et du nombre de représentants à accorder à chacune au Conseil d'Administration des entreprises. Bernard Friot, qui admet lui aussi l'inclusion des parties prenantes dans la gouvernance des firmes, en cite quatre catégories (*Emanciper le travail*, *op. cit.*, p. 89-90) : travailleurs, clients ou usagers, fournisseurs, pouvoirs publics. Nous pourrions en ajouter d'autres : les apporteurs de capitaux, les concurrents, les riverains des principaux sites de production, les associations de protection de l'environnement, ou encore les associations de défense des chômeurs... Tentons d'examiner de plus près cette question de l'identification des parties prenantes légitimes – en gardant à l'esprit qu'elle demeurera sujette à controverse.

Tout d'abord, à quelle échelle raisonner : établissement, entreprise, groupe ? Nous nous concentrons sur la réforme de la gouvernance de la personne morale, donc sur le Conseil d'Administration d'une entreprise, mais la collégialité des décisions pourrait être déclinée à l'échelle inférieure : celle des établissements eux-mêmes (usines, bureaux, entrepôts et autres sites sans personnalité juridique propre). A l'échelle supérieure se pose la question de la nature institutionnelle d'un groupe d'entreprises en régime autonomiste, puisque les liens juridiques de propriété des parts sociales, qui faisaient d'une société-mère l'actionnaire de ses filiales, n'existe plus : on peut dès lors imaginer soit une fusion des différentes personnalités juridiques en une seule (tout en conservant des formes de gouvernance relativement autonome des différentes entreprises), ou à l'inverse la mise en place d'une société-groupe dont les filiales seraient les administratrices. Dans ce dernier cas, d'inspiration mutualiste ou girondine, le lien de subordination s'inverserait par rapport à ce qui prévaut en régime capitaliste, puisque, conformément au principe de subsidiarité, la formation de l'échelon supérieur procèderait de la volonté de l'échelon inférieur : les entreprises s'associeraient pour former un groupe parce qu'elles auraient intérêt à le faire pour bénéficier d'effets externes de réseau (accès à un réseau de clientèle ou de fournisseurs et sous-traitants) ou de l'usage de ressources communes (marques, brevets, centrale d'achat, services supports mutualisés, etc.), en contrepartie d'obligation

de solidarité financière ou sociale (par exemple, obligation de recasement des salariés licenciés dans les autres entreprises du groupe).

Le principe de subsidiarité est aujourd'hui communément invoqué sans recul critique, mais il n'est pas sans poser problème, car poussé au bout de sa logique, ce modèle confédéral hypothèque la souveraineté, au sens de la capacité de l'entité collective à imposer une décision conforme au bien commun à une entité de rang inférieur toujours susceptible de faire sécession. Concrètement, une entité de rang inférieur (ici, une filiale ; en politique, une région) doit-elle avoir le droit de s'extraire du collectif (ici, le groupe ; en politique, l'Etat nation) dont elle ne serait membre qu'à titre volontaire ? Le fait qu'une filiale plus rentable que la moyenne des entreprises d'un même groupe puisse revendiquer son autonomisation complète est-il toujours légitime ? A l'inverse, la loi peut-elle dans certains cas imposer à des entreprises de s'associer dans un même groupe selon des critères d'interdépendance objective appelant l'institutionnalisation d'une solidarité obligatoire entre elles ?

La « doctrine de l'entreprise » promue par l'Ecole de Rennes autour de Michel Despax permettrait d'aller dans ce sens. Ivan Tchotourian rappelle d'ailleurs que « ce raisonnement se retrouve devant les juridictions communautaires qui, pour relever l'existence ou non d'une entreprise, ne tiennent pas compte de la présence ou de l'absence d'une personnalité juridique » [1]. Il cite également le cas de la société Metaleurop « exploitant des sites pollués, mise en liquidation judiciaire, placée dans l'impossibilité de prendre en charge les opérations de dépollution et abandonnée à son funeste sort par sa société mère ». Le scandale causé par cette affaire a mené à l'adoption de l'article 227 de la loi du 12 juillet 2010 (dite « loi Grenelle II ») permettant d'engager la responsabilité de la société-mère en cas de manquement par ses filiales à leurs obligations environnementales. De l'exercice du pouvoir par une société mère sur ses filiales, le législateur a ainsi déduit un régime de responsabilité qui répond selon « à l'incomplétude du droit n'appréhendant l'entreprise qu'à travers sa seule personnalité morale » qui permettait la dissolution de toute responsabilité grâce à « l'apparition de poupées gigognes, de sociétés fantômes, de sociétés de façade ». L'auteur en appelle au « dépassement de la personne morale qu'entraîne *ipso facto* la Doctrine de l'entreprise »,

[1] Ivan Tchotourian, « Doctrine de l'entreprise et école de Rennes », art. cit.

mais nous pourrions à l'inverse en déduire la nécessité de faire correspondre le périmètre juridique de la société commerciale à la réalité sociale de l'entreprise.

Même en considérant le cas simple d'une grande entreprise structurée par une seule personne morale, donc un seul Conseil d'Administration, la question de l'échelle géographique de représentativité des parties prenantes se pose, variant selon la taille de l'entreprise : la gouvernance collégiale inclura des représentants des pouvoirs publics départementaux, régionaux ou nationaux selon la taille territoires impactés, donc selon la répartition des sites de production et la taille des marchés (marché des biens vendus par l'entreprise, mais aussi marché du travail où elle recrute sa main d'œuvre, marché des fournisseurs et sous-traitants dont elle concourt à faire vivre les réseaux, voire marché des capitaux où elle se finance). La représentation des salariés doit-elle inclure une clé de répartition géographique reflétant les différentes régions d'implantation de l'entreprise – notamment dans le cas des salariés étrangers dans le cas d'une multinationale – ou se structurer uniquement par type d'emploi (ouvrier, employé, profession intermédiaire, cadre supérieur) ? Dans le cas classique d'une entreprise multisite, comment représenter les intérêts légitimes des riverains ou des défenseurs de l'environnement local impactés par les externalités négatives propres à tel ou tel établissement industriel ?

Doit-on retenir seulement les contributeurs à l'entreprise, ou le *all affected principle* ? Comme nous l'avons dit, la loi doit prévoir l'inclusion des salariés, mais pas seulement, sans quoi l'hétéronomie salariale remplacera l'hétéronomie actionnariale : les clients et les fournisseurs et sous-traitants doivent être représentés, puisqu'ils sont respectivement les destinataires de la production (donc ceux qui en jugent la valeur et qui s'exposent éventuellement à des externalités négatives sur leur propre santé dans le cas du consommateur final) ou des contributeurs indirects et potentiellement très dépendants des choix de l'entreprise si elle est en situation d'oligopsone (comme les grandes surfaces par rapports aux petits producteurs). Une question concrète se pose toutefois : qui peut désigner leurs représentants communs alors qu'ils sont eux-mêmes en concurrence ? Selon les cas, il peut s'agir de quelques grosses entreprises en situation d'oligopsone (voire monopsone) ou d'oligopole (voire monopole) qu'il est aisé de doter de droits de votes, ou d'une pluralité d'entreprises regroupées en syndicats professionnels ou fédérations d'indépendants (type coopérative paysanne), ou encore d'une multitude de particuliers regroupés en associations de consommateurs agréées par les pouvoirs publics.

Il appartient à l'État de fixer par décret les modalités concrètes de représentations, et aux préfectures – ou peut-être aux Chambres de Commerce et de l'Industrie – de contrôler la juste application de ces principes dans chaque cas particulier. Les pouvoirs publics (État et/ou collectivités locales où l'entreprise est implantée) doivent aussi eux-mêmes être directement représentés au Conseil d'Administration, puisqu'ils contribuent indirectement à l'activité de l'entreprise (en assurant les conditions externes de la production de valeur marchande, par les infrastructures, les services publics de sécurité, de justice, de santé ou d'éducation, etc.) et que l'entreprise contribue en retour à ses ressources (par les impôts) et à la vitalité du territoire (par l'offre commerciale, mais aussi par les emplois créés ou induits).

Les chômeurs ont un intérêt dans le développement des entreprises et dans les choix qu'elles peuvent poser par exemple en matière d'affectation du profit (préférant l'arbitrage en faveur de nouvelles embauches plutôt qu'en faveur d'une hausse des salaires des travailleurs déjà employés, ou qu'une baisse des prix pour les clients) : si, contrairement aux clients et aux fournisseurs et sous-traitants, ils ne bénéficient pas d'une représentation institutionnelle unifiée, leur voix doit être portée au Conseil d'Administration par les pouvoirs publics (par exemple par un représentant de pôle emploi, ou simplement par les élus locaux ou nationaux dont l'emploi est une préoccupation). Il en va bien sûr de même pour l'environnement : les externalités négatives touchent potentiellement la santé des travailleurs, des clients ou des riverains, qui peuvent se faire représenter directement, mais aussi la biodiversité, les paysages et la gestion des ressources rares (eau, ressources halieutiques, etc.) à l'échelle locale, ou le climat et la gestion des ressources rares à l'échelle globale, sujets qui peuvent être pris en charge par des associations de protection de l'environnement d'échelle variées selon les implantations de l'entreprise et l'impact de ses processus productifs, ou, à défaut, par les pouvoirs publics.

Arrêtons-nous enfin sur deux cas problématiques : les concurrents et les apporteurs de capitaux. Tout d'abord, doit-on inclure les concurrents dans la gouvernance de l'entreprise ? Sans doute pas, car cela nuirait à la concurrence et romprait avec les principes libéraux de l'économie de marché, sauf à faire représenter leurs intérêts légitimes par un tiers comme la Chambre de Commerce et de l'Industrie qui veillerait au respect par chaque entreprise des règles de la concurrence – mais la présence au Conseil

d'Administration de toutes les autres parties prenantes suffit sans doute à empêcher toute forme de *dumping* social, environnemental, fiscal, sanitaire, etc. Venons-en à présent aux apporteurs de capitaux. L'actionnariat implique le pouvoir du capitaliste sur l'entreprise, donc la soumission de cette dernière à une logique qui lui est extérieure, exogène. Ainsi que l'écrit Bernard Friot (*op. cit.*, p. 95) :

> « Le capitalisme repose sur une indifférence à la valeur d'usage […]. La valeur d'usage produite peut être n'importe quoi dès lors qu'elle est support de la création de valeur pour le propriétaire de l'outil de production, son donneur d'ordre, ou son créancier. Les capitalistes font leur choix de production sur le seul critère de la mise en valeur de leur capital : M n'est qu'une façon de passer de A à A', la production de valeur d'usage est subordonnée à l'accumulation du capital. »

L'actionnariat ne saurait être conservé dès lors qu'il s'agit de partager le pouvoir entre toutes les parties prenantes : il doit être purement et simplement aboli (ce point est discuté plus longuement en Annexe 2 p. 549), mais qu'en est-il des apporteurs de capitaux externes que sont les banques et les prêteurs obligataires, dont l'intervention sera toujours nécessaire pour financer les entreprises au-delà de leurs propres capacités d'autofinancement ? Selon nous, ils ne devraient sans doute pas avoir le droit d'avoir des représentants au Conseil d'Administration (c'est déjà le cas dans le régime actuel pour les créanciers de court comme de long terme), car leur relation à l'entreprise n'est pas une relation personnelle, mais simplement financière : le créancier se rapporte non pas à la société comme à une personne, mais à la créance qu'il détient comme à une chose (un actif financier). Le seul risque qu'il encourt est une perte patrimoniale, sans être affecté à titre personnel dans sa vie, son travail, sa santé, son environnement, etc. ; or la compensation d'un tel risque est théoriquement déjà intégrée dans le dispositif patrimonial que constitue la créance, *via* la prime de risque qu'inclut le taux d'intérêt[1]. Le rapport du créancier à l'entreprise étant d'ordre strictement patrimonial (comme du reste le rapport du bailleur qui lui loue ses bureaux), ses intérêts légitimes sont déjà entièrement pris en compte par le contrat de prêt, et l'inclusion de sa volonté particulière dans le processus de gouvernance ferait peser une hétéronomie illégitime sur l'entreprise, à laquelle il reste extérieur.

[1] Selon la théorie économique, le taux d'intérêt rémunère la renonciation à la consommation immédiate (arbitrage consommation/épargne) et à la liquidité (arbitrage monnaie/titres), mais aussi la prise de risque (risque d'inflation, risque de contrepartie, risque de cours dans le cas d'une créance négociable, etc.).

On pourrait toutefois admettre que les apporteurs de capitaux externes puissent avoir des représentants au Conseil d'Administration s'ils jouent un réel rôle d'investisseur, avec une implication personnelle dans l'entreprise : par exemple s'ils l'accompagnent par une prise de risque importante sur la base de son projet, en se rémunérant à un taux d'intérêt variable indexé sur le résultat, s'ils lui fournissent conseils et expertise professionnelle en matière de gestion, mettent à sa disposition leurs carnets d'adresse et leurs réseaux de partenaires, etc. Le niveau de prise de risque peut constituer un critère de distinction clair entre les investisseurs et les simples créanciers de l'entreprise (banquiers ou détenteurs d'obligations), car ces derniers sont juridiquement des créanciers privilégiés, c'est-à-dire prioritaires : ils jouissent d'un gage général sur le patrimoine de l'entreprise (même si ce dernier est soumis à un ordre de priorité précis incluant les autres parties prenantes, et sans garantie absolue que l'actif net de l'entreprise se révèle suffisant pour éviter toute perte, s'il s'avère surévalué), voire disposent d'une garantie exclusive sur une part de l'actif « certain » de l'entreprise s'ils ont accordé un prêt assorti d'une sûreté. A l'inverse, la figure de l'investisseur que nous imaginons accepterait une prise de risque plus grande, qui doit donc être assortie d'un droit de regard et de conseil, permettant une relation *personnelle* à l'entreprise.

De tels investisseurs s'identifieraient par le fait qu'ils prennent un risque qui peut être de deux types. Il peut s'agir d'un risque de non-profitabilité (coût d'opportunité) en cas d'investissement à rendement variable (et non d'une obligation), indexé sur le résultat de l'entreprise comme les actions aujourd'hui : dans ce cas, il est normal que l'investisseur puisse s'assurer que l'entreprise cherche à dégager un résultat satisfaisant. Il peut aussi s'agir d'un risque de perte si l'investisseur contribue au financement à intérêts fixes, mais par des obligations à très long terme non gagées sur un actif certain. Prêter sur le court ou moyen terme sans gage, c'est faire un placement à risque modéré, un pari dont le taux de marché rémunère suffisamment le risque, mais financer une entreprise sur le très long terme, c'est entrer dans une véritable relation avec elle, contribuer à son développement, et pour cela prendre des risques. Là encore, on peut juger normal qu'en contrepartie, l'investisseur de long terme participe à la gouvernance de l'entreprise pour s'assurer de la bonne gestion de long terme qui l'intéresse particulièrement – d'autant plus que les autres parties prenantes ne sont pour leur part pas nécessairement liées à très long terme avec l'entreprise : les salariés, clients ou

fournisseurs peuvent l'être par contrat, et la collectivité par absence de mobilité géographique du siège social, mais sans obligation absolue, une rupture restant toujours possible (là où l'investisseur ne peut résilier son contrat de prêt pour récupérer ses fonds avant le terme fixé).

La norme doit cependant demeurer l'absence de représentation des apporteurs de capitaux au Conseil d'Administration. Dans les deux cas d'exception que nous avons mentionnés, ce sont les parties prenantes elles-mêmes qui décideraient librement d'offrir aux investisseurs de siéger au Conseil d'Administration en contrepartie de dispositifs de financement spécifiques profitables au développement l'entreprise. En effet, la société doit trouver un avantage à faire appel à un tel type d'emprunt (à taux variable indexé sur le profit, ou à taux fixe mais à très long terme) même si cela lui coûte l'ouverture de son Conseil d'Administration au représentant de ses créanciers. Cela s'explique simplement : l'investisseur reste un créancier chirographaire (ou même privilégié, mais pas à hauteur du risque pris), de sorte que le taux d'intérêt pratiqué devrait être majoré d'une prime de risque, mais en réduisant l'asymétrie d'information, donc le risque d'aléa moral ou de sélection adverse, l'inclusion de l'investisseur dans la gouvernance collégiale peut suffire à le rassurer sur l'intérêt de réaliser le prêt demandé sans exiger de contrepartie financière. Autrement dit, en incluant l'investisseur dans ses organes de gouvernance, l'entreprise réduit la prime de risque sur son emprunt, ou bien évite des coûts de financement supplémentaires liés à la rémunération du risque (elle est dispensée de s'engager à verser des coupons *fixes* ou de donner des *garanties* de long terme à ces créanciers particuliers). Il s'agit néanmoins d'exceptions à la norme de la non-participation des apporteurs de capitaux à l'administration des entreprises.

Après la question de l'identification des parties prenantes légitimes à être représentés dans l'organe de gouvernance de l'entreprise, se pose la question de la pondération de leurs représentants respectifs. Rappelons que Marc Fleurbaey définit ainsi le principe d'autonomie (*Capitalisme ou démocratie*, *op. cit.*, p. 92) : « *toute décision doit être prise par ceux qu'elle concerne, et le pouvoir de décision doit être réparti en proportion des intérêts en jeu*. Le principe de base, en matière de partage du pouvoir, n'est donc pas l'égalité mais la proportionnalité. » Il nous semble que les salariés, qui réalisent par leur travail la production, et les consommateurs, à destination de qui elle est faite, doivent avoir un poids prépondérant par rapport aux autres acteurs. Pour une grande

entreprise opérant en situation concurrentielle (sans oligopsone ni oligopole) dans un secteur classique, nous pouvons imaginer un Conseil d'Administration à douze sièges ainsi répartis :

- Trois représentants des salariés, en tenant compte des différentes catégories de statut selon l'entreprise : par exemple un élu pour les ouvriers, un deuxième pour les employés et professions intermédiaires, un troisième pour les cadres dirigeants.
- Trois représentants des clients, délégués par une association de consommateur agréée par l'État en cas de commerce en *B to C* (*Business to Consumer*), ou par un syndicat professionnel en cas de commerce en *B to B* (*Business to Business*).
- Deux représentants des fournisseurs et sous-traitants délégué par leur syndicat professionnel ou par la Chambre de Commerce et de l'Industrie du territoire concerné.
- Deux représentants nommés par les pouvoirs publics nationaux ou locaux selon la taille de l'entreprise, ses sites d'implantation, la géographie de ses marchés, etc.
- Deux représentants d'associations surveillant l'impact environnemental local et global de l'entreprise : l'un, désigné par les associations de riverains de grands sites d'implantation, se préoccuperait des impacts de la pollution (chimique, sonore, lumineuse…) sur la santé, la sécurité et la tranquillité des habitants, ainsi que sur la biodiversité des écosystèmes locaux ; l'autre représenterait une association de protection du climat.

Outre les choix d'affectation du profit résiduel, l'inclusion de ces différentes parties prenantes dans les processus de décision influencera la manière dont l'entreprise interagit avec les autres personnes morales ou physique et avec son environnement, lui permettant d'assurer l'éthique du processus productif par un juste partage des coûts et des gains de la valeur ajoutée, en internalisant les externalités négatives et en garantissant une juste rémunération des facteurs de production.

2. La démocratie délibérative en entreprise

Nous avons insisté sur la prise en compte des intérêts de chaque partie prenante pour assurer un juste partage des coûts et des gains, mais la dimension proprement éthique des décisions qu'ils ont à prendre collégialement ne peut être ignorée et invite à penser la

mise en place d'une véritable démocratie délibérative en entreprise. Cette idée s'impose à certains auteurs comme une évidence, mais Pierre-Yves Néron insiste sur le fait qu'elle ne va pas de soi. : il n'est en effet pas certain que toute activité humaine doive être démocratique, encore moins au sens délibératif du terme. Il existe d'autres mécanismes de prise de décision note Cass Sunstein[1] : la décision autoritaire des experts (des détenteurs d'information pertinente), le vote, le tirage au sort, les marchés de prédiction, les documents à contenu participatif… En outre, la démocratie délibérative est fondée sur un type de pratiques discursives particulier (l'échange de raisons), qui s'avère bien plus exigeant que d'autre modes d'échange (conversation courante, conflit, contestation, etc.). Le philosophe note que les études empiriques révèlent une certaine difficulté pratique à faire fonctionner un échange de purs arguments rationnels formulés en référence à l'intérêt général. La présence d'un médiateur pour conduire la discussion peut lever cet obstacle, mais quels sont les avantages à attendre de la démocratie délibérative ? Pierre-Yves Néron rappelle que l'entreprise doit être considérée comme une sphère non pas privée, mais d'emblée sociale, ou comme un gouvernement privé : une entreprise est un régime de pouvoir avec structure hiérarchique qui contrôle les actions individuelles, ce qui appelle une structure démocratique – et cela nous ramène d'ailleurs à la conception de l'entreprise comme « ordre juridique » au sens que nous avons évoqué plus haut, proche de celui proposé par Jean-Philippe Robé à la suite de Santi Romano.

Pierre-Yves Néron distingue cinq fonctions de la délibération. Certaines sont d'ordre épistémique : formation de décisions informées par la perspective de différents acteurs sans prendre pour argent comptant les préférences individuelles, mais en les questionnant *via* la délibération, et amélioration de la qualité des choix par une procédure supérieure de prise de décision (la délibération plutôt que la négociation ou le vote. Une autre concerne la perception des décisions ainsi adoptées : un tel processus est source de légitimité[2]. Les deux dernières ne concernent pas la décision ni sa perception, mais les vertus morales intrinsèques à la discussion elle-même : la promotion du respect mutuel par l'inclusion de différentes voix, et la remise en cause des discours dominants (idéal qui

[1] Cass R. Sunstein, *Infotopia: How many minds produce knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

[2] Pensons à la défiance qu'inspire « big pharma », les médias privés et toutes les multinationales nourrissant des théories du complot, parfois fondées d'ailleurs : la démocratisation de la gouvernance peut répondre à la crise de légitimité que l'entreprise connait en régime capitaliste, et répondre ainsi à l'exigence rawlsienne que les institutions produisent leur propre soutien dans la population (TJ, p. 302).

n'est pas évident en pratique). Comme Pierre-Yves Néron, Axel Gosseries insiste particulièrement sur les vertus épistémiques de la délibération (en plus de la réduction des asymétries d'information, la confrontation des points de vue est un procédé heuristique) et sur ses bienfaits politiques (la pratique de la délibération permet de cultiver la vertu citoyenne), mais il souligne également la notion de consentement comme un fondement de la démocratie délibérative en entreprise[1]. Il nous parait important de ne pas se limiter à une justification conséquentialiste de ce paradigme, qui peut aussi se fonder de manière déontologique : au-delà de ses effets potentiels, l'accès à la délibération nous semble être un droit, et même un devoir des parties prenantes, qui affirment ainsi leur dignité en tant qu'être libres, rationnels et responsables.

La participation à l'organe de gouvernance permet à chacun de défendre son intérêt bien compris, mais elle est aussi l'occasion de solliciter ses dispositions morales. Une théorie des motivations suggère que l'intérêt est un moteur d'action plus fiable que la moralité des agents, qu'il est toujours dangereux de présupposer en philosophie politique, mais sans tout fonder sur la propension à faire ce qui nous semble juste plutôt que ce qui nous profite, la capacité humaine à agir par devoir plutôt que par intérêt ne doit pas être entièrement occultée : au contraire, elle doit être prise en compte et favorisée par des dispositifs institutionnels adéquats. En la matière, miser sur la seule moralité individuelle des différents membres de l'entreprise pris isolément constituerait une base bien fragile, car l'effet de structure d'une grande organisation tend à diluer la responsabilité individuelle (selon les mécanismes identifiés par Hannah Arendt dans *Eichmann à Jérusalem*), mais le face à face dialogique entre les représentants des parties prenantes est selon nous un moyen de stimuler leurs dispositions morales : avant toute prise de décision, il convient donc de les intégrer dans un même dispositif de délibération collégiale qui les conduise à s'impliquer personnellement en prenant des positions publiques qu'ils devront assumer face aux personnes impactées. Respecter autrui et prendre réellement en considération ses intérêts légitimes est d'autant plus facile que celui-ci s'incarne pour chacun des administrateurs de l'entreprise sous la forme d'un

[1] Interventions lors du workshop « Délibérer en organisation : entre utopie et pragmatisme » du 15 novembre 2012 organisé par Primal (Université Paris Ouest Nanterre) et l'association Philolab à l'UNESCO, dans le cadre de la Journée mondiale de la philosophie et des 1ères rencontres internationales sur les Nouvelles Pratiques Philosophiques.

interlocuteur en chair et en os physiquement présent au conseil devant lequel le mandataire social doit rendre des comptes.

Un tel processus de gouvernance permettrait non seulement de réduire les asymétries d'information, chacun pouvant éclairer les autres sur la situation concrète vécues par les parties prenantes qu'il représente, mais aussi de faire face à l'autre et de s'ouvrir ainsi à une véritable rencontre éthique telle que l'appelle l'« épiphanie du visage » selon l'auteur de *Totalité et Infini*[1]. Dans une optique moins phénoménologique, Emmanuel Levinas pose également, dans *Autrement qu'être*[2], la question du tiers médiateur comme condition de la société : la présence de tiers impartiaux (par exemple les pouvoirs publics, les fournisseurs ou les associations de défense de l'environnement dans un débat opposant l'intérêt des clients à celui des salariés), imposerait à chacun de soutenir sa cause sous le regard des autres, ce qui serait également une incitation à la vertu et à la rationalisation. Le paradigme de la théorie des jeux nous suggère de concevoir une forme d'équilibre des pouvoirs entre les diverses parties prenantes de manière à ce que des décisions conformes à la RSE se déduisent mécaniquement des jeux d'alliances entre les différents camps (salariés et fournisseurs se liguant contre toute domination des clients, clients et fournisseurs contre toute domination des salariés, etc.), mais on peut espérer qu'un montage institutionnel délibératif aide les représentants de chaque partie prenante à sortir de cette logique stratégique de pure maximisation de leurs intérêts catégoriels respectifs, pour entrer par la discussion dans une véritable relation morale entre sujets responsables. Idéalement, les parties prenantes ne doivent pas simplement confronter leurs intérêts dans un rapport de force menant à un compromis arbitraire, ni les agréger sans cohérence, mais les ordonner et les fonder en raison. Pour cela, chaque administrateur doit justifier la légitimité des intérêts qu'il représente et reconnaître celle des autres : c'est ainsi que se conçoit la démocratie délibérative, théorisée par Jürgen Habermas comme devant nécessairement reposer sur une authentique éthique de la discussion, qui respecte le droit à la parole de chacun et accepte la légitimité de tous les points de vue dès lors qu'ils sont argumentés[3]. C'est justement la confrontation rationnelle des arguments qui doit mener au triomphe consensuel du meilleur d'entre eux.

---

[1] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 (1961).
[2] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, LGF, Le Livre de Poche, 1990 (1974).
[3] Voir par exemple Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 2001.

Comme le souligne Jon Elster dans « Le Marché et le Forum »[1], l'éthique de la conversation qui sous-tend la démocratie délibérative se distingue de la logique agrégative caractéristique de la démocratie représentative. Un vote à la majorité est sans doute nécessaire pour trancher *in fine* les décisions en l'absence de consensus, mais l'unanimité doit être l'idéal recherché par toutes les parties prenantes : il ne suffit pas d'agréger les voix de chacun (avec les problèmes logiques que cela pose sur la transitivité des préférences collectives, soulevés par le paradoxe de Condorcet ou le théorème d'impossibilité d'Arrow), il s'agit de procéder à un échange de raisons dans une logique argumentative. Pierre-Yves Néron et Axel Gosseries mettent également en avant la différence entre la négociation et la démocratie délibérative, tenant au fait que cette dernière consiste idéalement en un échange d'arguments se référant à l'intérêt général.

Le modèle de gouvernance d'entreprise que nous imaginons repose sur l'espoir d'une réconciliation rationnelle des sujets aux intérêts, valeurs et croyances potentiellement opposés, d'un dépassement par la raison du conflit. Un tel idéal est bien sûr en rupture complète avec le régime actuel, qui oppose structurellement actionnaires et salariés sans ménager d'espace délibératif pour la résolution rationnelle de ce conflit, que seul un rapport de force arbitraire permet le plus souvent de trancher – y compris d'ailleurs dans un modèle de cogestion entre actionnaires et salariés : Axel Gosseries souligne la difficulté de la délibération dans le cas d'un face à face entre deux groupes seulement, et envisage la possibilité d'intégrer d'autres parties prenantes comme les clients, même s'ils sont selon lui moins affectés que les salariés par les décisions de l'entreprise. Nous avons déjà justifié la présence des différentes parties prenantes au Conseil d'Administration au nom de la démocratie représentative en entreprise, que le principe d'autonomie défini par Marc Fleurbaey (*Capitalisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 92) fonde sur l'idée que le poids de chaque catégorie d'agents dans la décision finale doit être corrélé aux intérêts respectifs en jeu, mais cet argument se renforce en matière de démocratie délibérative par l'idée que la prise en compte d'un maximum de points de vue dans la décision préalable éclaire la légitimité et l'efficacité de la décision finale. Marc Fleurbaey distingue d'ailleurs la procédure de décision proprement dite, fondée sur un critère de proportionnalité, de la procédure de délibération, fondée sur un principe

[1] Jon Elster, « Le marché et le forum » in *La Démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Charles Girard et Alice Le Goff, Paris, Hermann, coll. L'Avocat du Diable, 2010.

d'égalité des paroles : « les différentes opinions et les différents intérêts doivent pouvoir s'exprimer à égalité » (p. 99).

La collégialité des décisions est gage d'efficacité économique, permettant de mieux intégrer les attentes des clients et les fragilités des fournisseurs, ou de mieux motiver les salariés – comme le résume Marc Fleurbaey dans le syllogisme : « Une entreprise dynamique est une entreprise où les travailleurs sont concernés par la gestion, et par conséquent où les travailleurs participent aux décisions de gestion » (*Capitalisme ou démocratie*, *op. cit.*, p.128). Surtout, elle est un facteur de cohérence éthique entre les discours et les actes de l'entreprise. Idéalement, chaque membre du Conseil d'Administration doit considérer qu'il représente l'ensemble des parties prenantes, et non uniquement la catégorie qui l'a élu[1], de sorte que tous contribuent à former la volonté générale de la société elle-même, plutôt qu'à agréger leurs volontés particulières. Ainsi fondée sur des arguments universalisables se référant à l'intérêt social de l'entreprise, la délibération assignerait une finalité proprement éthique, réfléchie et non automatique, à l'activité de l'entreprise. Forger une responsabilisation collective des administrateurs ferait donc émerger une authentique responsabilité sociale de l'entreprise elle-même. Une réelle prise en charge éthique du processus productif doit intégrer tout le monde dans la définition de la finalité légitime de l'entreprise (tant dans le type même d'activité productive que dans la fixation du niveau de production) et des moyens légitimes à déployer. Le profit cesserait d'être autotélique, donc absurde du point de vue de l'entreprise, mais plus fondamentalement, c'est l'activité elle-même qui serait interrogée, voire remise en cause : la production de tabac, ou d'armes, ou plus simplement de gadgets ou d'une énième version d'un produit rendue socialement nécessaire par la publicité alors que chacun la sait profondément inutile, donc constituant un véritable gâchis des ressources productives (ce qui en situation de rareté constitue une injustice, non au plan juridique mais au plan éthique).

Au-delà des engagements en termes de RSE, ce sont aussi les valeurs industrielles associées au capital symbolique d'une marque qui trouveraient sens en régime post-actionnarial. Le département marketing de chaque grand groupe s'ingénie aujourd'hui à développer et promouvoir des produits qui s'inscrivent pleinement dans les « valeurs de

[1] De même qu'à l'Assemblée Nationale, les députés sont représentants de l'ensemble du peuple français et non de leur circonscription, même s'ils sont élus sur une base territoriale, par une fraction de la population.

l'entreprise » ou « l'identité de la marque » : il s'agit d'associer symboliquement la marque, dans l'imaginaire du consommateur, au respect de certaines valeurs en termes d'éthique de l'entreprise, mais aussi de qualité du produit et de positionnement de gamme, de fiabilité du service après-vente, etc. En régime capitaliste, on est en droit de soupçonner ces valeurs revendiquées de n'être qu'un affichage cynique, mensonger ou plus simplement purement instrumental, comme le révèlent les innombrables exemples d'entreprise qui dépensent plus en communication sur leurs actions philanthropiques que dans les projets eux-mêmes. En revanche, si l'entreprise devient réellement libre et responsable, alors ses valeurs correspondront à des engagements véritables, en adéquation avec les préférences éthiques des consommateurs responsables. Même les valeurs de qualité de produit ne pourront plus être mensongères : les asymétries d'information entre le client qui croit acheter des lasagnes au bœuf et le producteur qui y met de la viande de cheval, ou le client qui croit acheter un bien durable et le fabriquant qui y inscrit une obsolescence programmée, seront résolues par la représentation des clients au sein du processus de gouvernance. Certains auteurs ont proposé d'aligner le droit des marques sur celui des brevets, en en limitant la protection à une durée déterminée afin d'éliminer les rentes de situation, mais le capital symbolique des marques trouvera une pertinence au sein d'une entreprise dont la gouvernance est collégiale.

3. La Charte d'entreprise, pour des procédures inspirées de la justice constitutionnelle

Nous avons défendu plus haut une conception de la société commerciale comme « ordre juridique » en un sens proche de celui proposé par Jean-Philippe Robé à la suite de Santi Romano, quoique dans l'optique d'un monisme juridique inspiré de Carré de Malberg, puisque la personnalité morale nous apparait comme un dispositif du droit positif pur ne tirant son existence que d'une décision souveraine de l'État. Prendre au sérieux le fait que l'entreprise est un ordre normatif doté d'une véritable structure pouvoir contribue à justifier l'instauration d'une démocratie représentative et délibérative dans ses organes de gouvernance, mais cela peut aussi nous mener à vouloir y répliquer les mécanismes fondamentaux de la justice constitutionnelle, au moins au sein des grandes multinationales. Si l'entreprise est bien un ordre juridique capable de créer des règles de droit et d'organiser un pouvoir interne sur ses membres, alors cette capacité doit être encadrée de manière qu'elle respecte les exigences du libéralisme. De même que, pour

les constitutionnalistes, le cœur de la démocratie se trouve dans le la justice constitutionnelle autant que dans les processus représentatifs ou délibératifs, de même, dans les très grandes entreprises, la représentation et la délibération des parties prenantes importent, mais ne sauraient remplacer une codification claire du contrôle que les parties prenantes peuvent légitimement exercer sur le pouvoir de l'entreprise. C'est donc la dernière forme institutionnelle que nous avons imaginée pour remplir la condition de possibilité d'une authentique responsabilité des entreprises.

Pour instaurer une forme de justice constitutionnelle dans l'entreprise, il faut tout d'abord un texte fondamental qui donne corps aux valeurs de l'entreprise : il convient donc d'assortir les statuts juridiques de l'entreprise d'une Charte qui assure la « "constitutionnalisation" du projet d'entreprise »[1] et qui définisse clairement ses engagements éthiques. Il existe déjà de telles Charte en matière de développement durable dans les entreprises capitalistes actuelles, ou du moins des dispositifs analogues, comme le souligne Cécile Renouard[2] :

> « Un nombre croissant d'entreprises adhèrent à la Déclaration de principes tripartites sur les entreprises multinationales et la politique sociale de l'OIT (1977), au Pacte mondial (« Global Compact ») de l'ONU et aux principes directeurs de l'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE) à l'intention des multinationales (2000). Il est significatif que les chartes éthiques ou principes d'action des grands groupes intègrent de plus en plus souvent la référence à ces principes, dont ils ne sont pas les auteurs, et inscrivent donc leurs engagements dans un cadre politique international. »

On mesure donc bien l'influence réciproque que les ordres juridiques nationaux, supranationaux (comme l'ONU) et transnationaux (comme les multinationales) exercent les uns sur les autres, conformément à la théorie de Santi Romano. Toutefois, Cécile Renouard juge insuffisant ces engagements volontaires des entreprises, et propose l'établissement d'un code de conduite contraignant pour les multinationales, donnant force de loi au Pacte mondial de l'ONU. Nous partageons davantage l'avis de Jean-

---

[1] Daniel Hurstel, « Organiser la société commerciale à partir du projet d'entreprise plutôt qu'à partir du profit », *in* Gaël Giraud et Cécile Renouard (dir.), *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2012 (deuxième édition), proposition 2, p. 45 à 60, p. 51.

[2] Cécile Renouard, « Faire de la fonction sociale de l'entreprise une priorité stratégique : inciter et contraindre », *in* Gaël et Renouard, Cécile (dir.), *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2012 (deuxième édition), proposition 1, p. 32.

Philippe Robé sur le fait qu'une démocratisation de l'entreprise ne saurait être imposée de manière exogène par les Etats : si les Etats peuvent redéfinir le contrat de société pour permettre l'émergence d'une responsabilité sociale de l'entreprise, ce sont aux parties prenantes elles-mêmes de décider des valeurs communes qu'elles revendiqueront comme étant celles de leur société commerciale (les pouvoirs publics pouvant par ailleurs proposer un modèle supplétif de Charte). L'efficacité actuellement très restreinte des engagements éthiques des multinationales par signature de chartes ou de déclaration ne signifie en rien qu'il en sera de même dans notre système alternatif : c'est l'hétéronomie actionnarial qui limite toute forme de responsabilité sociale de l'entreprise dans le régime en vigueur, or elle n'existera plus dans notre modèle. En effet, si l'État laisse les parties prenantes de chaque entreprise décider librement des valeurs qu'elles veulent s'engager publiquement à respecter, il impose en revanche la définition des parties prenantes qui ont le droit et le devoir de participer collégialement au processus de gouvernance de l'entreprise (et les apporteurs de capitaux n'y figureront que dans de rares cas, comme on l'a dit). L'existence actuelle de chartes dans les multinationales capitalistes nous enseigne au moins une chose : cela prouve qu'une telle démarche a du sens et est tout à fait compatible avec l'institution de l'entreprise qui ne saurait être vue comme une organisation privée, mais qui au contraire rend publique ses valeurs, déjà aujourd'hui dans le régime actionnarial.

Ainsi l'entreprise sera non seulement gérée par un mode de gouvernance incluant toutes les parties prenantes dans un processus à la fois représentatif et délibératif, mais en plus, ces parties prenantes feront prendre un engagement public à la société concernant le respect de certaines valeurs fondamentales, à travers la Charte d'entreprise. Rédigé par un organe *ad hoc*, le Conseil de la Charte (élu par l'Assemblée Générale des parties prenantes), ce texte fondamental sera adopté par scrutin majoritaire en Assemblée Générale des parties prenantes, après quoi toute personne désireuse de – et fondée à – participer à la gouvernance de l'entreprise (lors des AG suivantes ou au Conseil d'Administration) devra préalablement la signer.

La loi doit prévoir une Charte type s'appliquant par défaut aux entreprises ne s'étant pas dotées de leur propre texte, mais uniquement à titre supplétif : la loi ne saurait être impérative en la matière. Bien sûr, elle peut prévoir une Charte-cadre par secteur et taille d'entreprise avec certains principes indérogeables, mais il faut laisser une place

essentielle aux choix particuliers de l'entreprise, pour au moins deux raisons. La première est un principe de cohérence : il faut respecter et susciter l'autonomie de l'entreprise pour que celle-ci soit socialement responsable. Pour permettre une réelle prise en charge éthique du processus productif, la Charte doit donc procéder d'un engagement actif des parties prenantes et non d'une contrainte externe à l'entreprise. La deuxième raison est d'ordre pragmatique : confier à l'entreprise elle-même la rédaction de son propre texte fondamental lui permet, en établissant des valeurs et engagements par jugements réfléchissants, de faire correspondre le plus possible la Charte aux réalités du terrain qu'elle seule connait directement : comme le répète Cécile Renouard, les entreprises sont les agents les plus au fait des problèmes éthiques concrets soulevés par leur propre activité (même s'il existe bien sûr des effets globaux et des problèmes macrosociaux pour lequel les pouvoirs publics sont plus compétents), et disposent du meilleur savoir-faire pour y répondre. En outre, cela permet une création continue de la Charte pour s'adapter aux changements de contexte (ce qui correspondrait, en matière constitutionnelle, à la thèse dworkinienne de la *Living Constitution*, de la Constitution vivante).

Il faut ensuite que la Charte soit effective et ne reste pas lettre morte, or une norme n'est pas effective si elle n'est pas appliquée par une autorité : sans tribunal adapté, l'effectivité de la norme n'est pas garantie, quand bien-même il s'agirait de la Constitution elle-même (comme Kelsen l'avait d'ailleurs compris en créant une Cour Constitutionnelle). Il faut donc une instance de contrôle du respect de la Charte. Quelles sont les organes déjà existant dans l'entreprise ? On trouve une Direction Générale (DG) nommée par un Conseil d'Administration (CA), dont les membres sont élus par l'Assemblée Générale (AG) des parties prenantes (sur une base catégorielle, mais pour un mandat de représentation de toutes les catégories de parties prenantes, comme on l'a déjà dit). La DG est responsable devant le Conseil d'Administration, tout comme, dans une démocratie parlementaire, le gouvernement est responsable devant le Parlement, mais la justice « chartesque » ne peut être confiée ni à la DG (ce serait comme confier le contrôle de constitutionnalité au gouvernement) ni au CA (ce serait comme confier le contrôle de constitutionalité au Parlement). Il faut donc que ce soit un organe indépendant, comme le Conseil de la Charte (CC) qui a lui-même rédigé le texte fondamental pour le soumettre à l'AG.

Le CC peut-il être à la fois l'organe d'édiction ou de co-édiction et l'organe de contrôle chartesque ? Non seulement il serait l'auteur de la Charte (même si elle est *in fine* adoptée par l'Assemblée Générale, le CC en est l'auteur, et peut en outre en proposer l'amendement), le garant et l'interprète (en effet, en tant que gardien de son application, le CC a nécessairement un pouvoir interprétatif important). Cela ne pose pas nécessairement problème : en France comme aux Etats-Unis, le tribunal constitutionnel s'est fait co-constituant, la Cours Suprême américaine par l'arrêt Marbury vs Madison de 1803 par lequel elle s'est auto-octroyée un droit de contrôle des lois fédérales, et le Conseil Constitutionnel français en élargissant de son propre chef la Constitution à un Bloc de Constitutionnalité auquel il se réfère pour rendre ses décisions (décision « liberté d'association » du 16 juillet 1971). Le pouvoir constituant (le CC, qui est lui-même un pouvoir représentant, élu par l'AG des parties prenantes) est à la fois législatif et judiciaire (il crée le texte et en contrôle l'application), tout comme le pouvoir constitué (le CA et la direction générale) est à la fois législatif (il adopte des directives, des règlements, signe les contrats, etc.) et exécutif (il élabore et mène la politique) : ce qui compte ici, ce n'est pas la séparation entre législatif, exécutif et judiciaire, mais la séparation entre pouvoir constituant et pouvoir constitué.

Même si les membres du CC sont élus par l'AG comme ceux du CA, ce n'est pas le CA (ni la DG) qui établit la Charte ni ne contrôle son application, pas plus que le CC n'adopte les règlements intérieurs, ne passe les contrats ou ne mène les politiques. Le CA et la DG sont donc bien soumis à une norme fondamentale, car le Conseil de la Charte est compétent pour juger de la validité des décisions du CA, mais aussi celle de la DG. La mission du CC est donc double. D'une part, il veille au respect des procédures prévues par la Charte de manière déontologique (conformément à la conception habermassienne de la justice constitutionnelle) : le CA doit respecter une procédure délibérative au moment de prendre les décisions stratégiques. Pour cela, la CC a droit à un observateur au CA, et il peut, sur la base de son rapport sur les débats au CA, invalider sa décision. D'autre part, le CC veille au respect des valeurs de la Charte de manière téléologique en pouvant censurer une décision de la DG si celle-ci semble contraire aux valeurs éthiques, sociales, écologiques, caritatives, culturelles ou autre qui figurent dans la Charte.

Pour qu'une justice chartesque véritable prenne place, en particulier dans son rôle téléologique, la saisine du Conseil de la Charte (lequel est compétent pour juger de toute

décision stratégique ou contractuelle) doit être ouverte à tous les contributeurs à l'entreprise, voir à toutes les personnes affectées, même si elles ne l'ont pas eux-mêmes signé (se privant dès lors de tout pouvoir en Assemblée Générale ou en Conseil d'Administration). On peut même envisager d'ouvrir la saisine à des personnes non affectées, les « observateurs vigilants » : concurrents, Chambre de Commerce et de l'Industrie ou syndicats professionnel du secteur (chaque entreprise est intéressée à ce que ses concurrents ne violent pas l'éthique pour réduire ses coûts), pouvoirs publics ou syndicats de travailleurs qui ne siègent pas au Conseil d'Administration, association de défense des intérêts des personnes exclus de l'entreprises (chômeurs, handicapés, minorités discriminées diverses…) ou encore simple association citoyenne qui traque les injustices par engagement citoyen (par exemple une association de lutte contre la corruption). Une telle ouverture de la saisine à des tiers qui ne sont pas parties prenantes de l'entreprise favoriserait la démocratie délibérative en externe (c'est-à-dire dans le dialogue avec la société civile), et non uniquement en interne.

Elle a également une autre vertu : du fait des jeux de pouvoir et des effets de domination, il peut être socialement difficile pour une personne impliquée dans l'entreprise de saisir le CC pour juger la décision de son supérieur, de son client, de son principal fournisseur, etc. : l'ouverture de la saisine à des tiers permet aux parties prenantes de ne pas saisir eux-mêmes le CC lorsqu'ils constatent une violation des engagements de la Charte, mais d'en confier le soin à un observateur vigilant à qui ils auront communiqué l'information. Il faudra bien sûr mettre des garde-fous, pour éviter des phénomènes d'embouteillage démocratique (tels que ceux qui gangrènent le contrôle de conventionalité à la Cour européenne des Droits de l'homme, par exemple), quand la saisine du CC n'est pas le fruit d'un souci vertueux de justice, mais une action procédurière égoïste qui parasite le fonctionnement normal (par exemple si un salarié incompétent espère ainsi différer son licenciement, ou si un concurrent espère ainsi différer un contrat). Il faudra également éviter les fuites d'informations stratégiques auprès des autres entreprises.

Enfin, les procédures juridictionnelles pourraient également s'appuyer sur la Charte d'entreprise pour engager la responsabilité civile de la société devant la justice[1],

[1] La justice peut aussi admettre une responsabilité *pénale* de la société elle-même, la condamnant à des sanctions pénales adaptées à son statut de personne morale (soit des peines allant de l'amende à la

ainsi que celle de chaque signataire à titre personnel. Le cadre juridique actuel permet en particulier aux multinationales de s'exonérer de la responsabilité civile et pénale des atteintes aux droits humains ou à l'environnement causées par leurs filiales ou sous-traitants à l'étranger. Des directives existent, comme celle de l'OCDE de 1976 ou la directive UNGP de l'ONU adoptée en 2011, mais sont rarement transcrites dans le droit interne des Etats avec un véritable régime de sanction qui leur confère force de loi. La France fait figure de pionnière en adoptant le 27 mars 2017 une loi relative au devoir de vigilance des sociétés mères et des entreprises donneuses d'ordre, dite loi du Rena Plaza[1], qui fait obligation aux entreprises comptant plus de cinq mille salariés en France et plus de dix mille à l'étranger (soit environ trois-cents entreprises) de publier annuellement un plan de vigilance, de cartographier les risques et d'adopter des mesures pour les réduire, mais l'effectivité de cette loi demeure très relative à cause du manque de contrôles et de sanctions (l'amende de dix millions d'euros prévue par le législateur a été retoquée par le Conseil Constitutionnel). L'existence d'une Charte d'entreprise constituerait un fondement potentiel pour des actions en justice, car elle constituerait un engagement légal, et pas seulement éthique ou interne, de tous les signataires que sont la société elle-même, mais aussi les Administrateurs, le Président, le Directeur Général, et plus largement toutes les parties prenantes officielles qui disposent du droit de vote en AG (les salariés, les principaux clients et fournisseurs réguliers ou les syndicats professionnels ou associations de consommateurs qui représentent leurs intérêts en cas d'atomisation du marché, les collectivités territoriales d'implantation, les associations de protection de l'environnement, etc.).

Ainsi, avec le *design* institutionnel adéquat, s'ouvre la possibilité pour l'entreprise d'acquérir une véritable autonomie et une authentique responsabilité sociale, en rupture radicale avec l'hétéronomie actionnariale qu'instaure la propriété des entreprises.

---

dissolution en passant par la mise sous tutelle), mais cela n'a plus rien à voir avec la Charte, car seule la loi de la République définit les crimes et les peines.

[1] Du nom de l'immeuble Dacca au Bangladesh abritant six usines de confection de vêtements, dont l'effondrement en avril 2013 provoqua la mort de plus d'un milliers d'ouvriers.

V. Les limites d'une réforme institutionnelle de l'entreprise : la question du travail

Avant de clore ce chapitre, nous souhaitons, dans une très brève dernière section, identifier les principales limites de notre recherche sur l'entreprise, qui fut menée selon les principes de l'institutionnalisme libéral que nous nous sommes imposé de respecter. Notre focalisation sur le droit positif pur, garant du libéralisme de nos prescriptions autant que de leur effet démultiplicateur (étant donnée la centralité des dispositifs que nous proposons de réformer), nous concentre sur l'échelon institutionnel, mais celui-ci n'épuise pas les problématiques de justice sociale. Si en matière de justice distributive, l'entreprise est sans conteste l'institution centrale, puisqu'elle est en charge de la production et de la répartition primaire de la richesse sociale, elle n'épuise pas à elle seule cette sphère, qui pose de nombreuses questions notamment autour de la notion de travail.

La question du sens du travail mérite d'être interrogée, en particulier dans une réflexion sur le meilleur régime économique, mais notre optique libérale nous a dissuadé de chercher à le fixer dans l'absolu. Il est tentant de critiquer la place excessive du travail dans notre société marquée par une culture consumériste qui réduit le citoyen à l'état de producteur-consommateur et le détourne d'activités plus nobles (œuvres artistiques, actions politiques, études intellectuelles, activités sociales et caritatives, contemplation de la nature, etc.). Cependant, ce genre de réflexions – bien sûr renouvelées par la crise écologique – mène à un combat d'ordre culturel, ou bien à des propositions républicanistes (du type interdiction de la publicité, imposition d'une sobriété dans la consommation par des quotas dans l'accès à Internet ou aux transports polluants, limitation du temps de travail, etc.) : sans exclure *a priori* leur pertinence[1], nous avons préféré, dans l'optique de l'institutionnalisme libéral, concevoir des institutions qui permettent à chacun de donner individuellement et collectivement un sens à son travail.

[1] Le marché publicitaire mondial devrait peser près de 657 milliards de dollars en 2021 (Nicolas Richaud, « Le marché mondial de la publicité pourrait atteindre les 1.000 milliards dès 2025 », *Les Echos*, 17 juin 2021, https://www.lesechos.fr/tech-medias/medias/le-marche-publicitaire-mondial-va-redemarrer-plus-fort-quattendu-en-2021-1324478, consulté le 22/08/2021), soit 2,5 fois la somme nécessaire pour éradiquer durablement la faim dans le monde (qui touche 800 millions de personnes) et l'extrême pauvreté à l'horizon 2030 selon un rapport de l'ONU paru en 2015, qui estime à 267 milliards de dollars par an pendant quinze ans la somme nécessaire pour tenir les deux premiers engagements des Objectifs de développement durable (ODD) des Nations unies (https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/2015/07/10/faim-chronique-267-milliards-de-dollars-de-plus-par-an-sont-necessaires-selon-lonu/, consulté le 22/08/2021).

Dans notre modèle, le salariat est certes maintenu, puisque le travailleur conclut un contrat de travail avec l'entreprise – qui lui impose sa fiche de poste, ses objectifs qualitatifs et quantitatifs de production, ses conditions de travail (horaire, lieu, collègues, tenue vestimentaire, normes de sécurité, etc.), et peut le licencier –, mais le salarié est intégré à la gouvernance collégiale de l'entreprise, avec les autres parties prenantes : il vote en Assemblée Générale, élit un représentant au Conseil d'Administration, peut saisir le Conseil de la Charte, etc. Malgré cela, le travail demeure le travail, fait d'efforts et, lorsqu'il est marchand (donc destiné à produire des biens ou services pour des tiers), pour partie hétéronome – et plus encore du fait de la dimension collective du travail en entreprise : nous avons tenté d'imaginer des dispositifs institutionnels promouvant une autonomie collective, mais travailler en entreprise signifie nécessairement renoncer à une part d'autonomie individuelle.

Qu'en est-il de la relation de travail hors entreprise, dans le cas des fonctionnaires, mais aussi des indépendants, des services à la personne (où l'on est placé sous la direction directe du client), ou des employés des petits artisans et commerçants dépourvus de structure juridique du type société commerciale ? Les statuts et régimes d'indemnisation et de protection mis en place par le droit social (droit du travail et de la Sécurité sociale) mériteraient d'être étudiés de manière plus approfondie. Même au sein de la grande entreprise enfin émancipée de la tutelle actionnariale, le travail demeure au centre du processus productif : les questions d'aliénation, de pénibilité du travail, etc., continueront de se poser – quoique le changement de cadre institutionnel permette d'envisager l'avènement d'une nouvelle organisation du travail, moins hiérarchique et davantage ouverte à la subordination fonctionnelle plutôt que personnelle voire à l'autonomisation partielle du poste de travail, à l'autogestion des divers établissements, ateliers et chantiers (et non uniquement de l'entreprise), à l'enrichissement des tâches, à la maîtrise des cadences, etc.

La question ne se limite pas aux modalités du travail en entreprise ou en dehors de l'entreprise. L'enjeu est aussi celui de la définition et de la reconnaissance du travail : doit-on par exemple comptabiliser le travail domestique dans le PIB, voire le rémunérer, dans une optique féministe ou marxiste ? Nous n'y sommes pas favorables, pour des raisons déjà évoquées dans notre discussion de Bernard Friot : la valeur marchande étant à nos yeux une construction sociale sans substrat matériel comme le suppose la théorie

de la valeur travail, rien n'impose d'étendre sa définition aux sphères non marchandes, or cela constituerait à nos yeux un réductionnisme économique (traitant toute activité comme productrice de valeur *économique*). En outre, cela exigerait une définition macrosociale illibérale de la valeur, contre le modèle libéral qui laisse les agents libres de reconnaitre ou non la valeur de telle ou telle marchandise à l'échelle microéconomique en se montrant prêts à céder du pouvoir d'achat pour l'acquérir. Se pose également le problème de l'accès au travail marchand, qui est reconnu comme un droit constitutionnel, mais pourrait faire l'objet de garanties juridiques susceptibles de le rendre effectif – comme l'institutionnalisation de l'État-employeur en dernier ressort, promu par les économistes postkeynésiens. Le plein-emploi est affaire de politiques publiques de régulation macro-conjoncturelles, mais aussi de partage du temps de travail – durée hebdomadaire de travail, mais aussi âge de départ à la retraite, etc.

Cette dernière question se pose d'ailleurs sous deux aspects. Elle peut d'abord s'aborder depuis l'hypothèse d'une raréfaction de la quantité globale de travail marchand nécessaire à la production des biens et services demandés par la société : c'est l'hypothèse de la société d'abondance, défendue par de nombreux auteurs de Karl Marx à Jeremy Rifkin[1] en passant par John Maynard Keynes[2], Jean Fourastié[3] ou André Gorz[4], mais en partie contredite par la capacité du désir humain à se renouveler sans cesse (ou du moins du capitalisme à attiser sans cesse un désir de marchandises nouvelles). Elle peut ensuite être considérée du point de vue des temps sociaux qui font inévitablement l'objet de normes collectives permettant la vie en société, même si le néolibéralisme tend à tout réduire à des choix individuels, en autorisant le travail le dimanche ou de nuit, ou au-delà de l'âge de la retraite. Cette seconde optique interroge la place à affecter au travail marchand en termes de temps consacré et de valeur accordée, ce qui emporte tout un débat sur la légitimité du travail comme (unique) source de rémunération, mais aussi d'occupation, d'épanouissement et de réalisation de soi, ou encore de relations sociales, etc.

---

[1] Jeremy Rifkin, *La Fin du travail : le Déclin de la force globale de travail dans le monde et l'aube de l'ère post-marché*, Paris, La Découverte, 1996 (1995).
[2] John Maynard Keynes, « Perspectives économiques pour nos petits enfants » (1930), in J. M. Keynes, *La Pauvreté dans l'abondance*, Paris, Gallimard, 2002.
[3] Jean Fourastié, *Les 40 000 heures*, Paris, Denoël-Gonthier, 1972.
[4] André Gorz, *Les chemins du paradis : l'agonie du capital*, Paris, Galilée, 1983.

De nombreuses controverses ont déjà exploré ces questions en s'appuyant sur l'héritage d'Aristote, Hegel, Marx, Arendt, etc., au risque parfois de pousser la réflexion anthropologique sur la notion complexe de travail jusqu'à la spéculation métaphysique, en interrogeant sa nature-même comme réalité transhistorique jusqu'à en faire « un concept tellement large qu'il englobait tout et qu'il ne signifiait plus rien » comme le souligne très justement Dominique Méda[1]. Nous ne nous engagerons pas dans cette voie, mais nous aurons l'occasion de revenir à la fin du prochain chapitre sur une question pratique qui est liée aux thématiques évoquées : celle du revenu universel indépendant de tout travail rémunéré. Sans tomber dans ce que la sociologue considère comme « un grand débat simpliste "pour ou contre la fin du travail" – avec ses sous-questions oiseuses : le travail est-il central ou non ? Les individus sont-ils en train de se détacher du travail ? Peut-on vraiment vivre sans travail ? », nous tâcherons alors de fournir un élément de réponse relevant de l'institutionnalisme libéral à ce que Dominique Méda nomme « les vraies questions » : « Comment mieux articuler les temps sociaux, par quelles nouvelles négociations ? Comment faire que la RTT soit un puissant instrument de rééquilibrage des temps de travail entre chômeurs, temps partiels subis, statuts précaires et statuts stables ? »[2]

Conclusion

La justice distributive concerne la sphère de la production de la richesse sociale, structurée par une institution centrale : l'entreprise, organisation à but lucratif, qui est au cœur des économies modernes. Pour se développer au-delà d'une certaine taille, elle doit recourir à un véhicule juridique : la société civile ou commerciale. En tant que personne morale, celle-ci ne peut naître spontanément du marché comme un simple nœud de contrats : la société est un dispositif du droit positif pur souverainement institué par l'État en vue du bien commun. Pourtant, la forme actuelle de la société donne tout pouvoir aux détenteurs de ses parts sociales, si bien qu'on peut les assimiler à ses propriétaires, bien

[1] Dominique Méda, « Quelques notes pour en finir (vraiment) avec la « fin du travail » », *Revue du MAUSS*, vol. 18, nº 2, 2001, p. 71 à 78.
[2] *Ibid.* L'auteur ajoute une troisième question centrale que nous avons également ignorée : « Comment faire pour qu'elle permette un vrai rééquilibrage des investissements au travail et en dehors du travail des hommes et des femmes, pour que les femmes puissent s'investir plus facilement et avec les mêmes chances d'évolution que les hommes dans la vie professionnelle et pour que les hommes s'impliquent beaucoup plus qu'actuellement dans la prise en charge des tâches domestiques et familiales ? »

que l'idée même qu'une organisation, et plus encore une personne morale, puisse être un objet de droit relevant de la propriété soit totalement absurde.

Cette contradiction est à l'origine de l'hétéronomie actionnariale sur l'entreprise, hétéronomie que l'entreprise répercute ensuite sur ses parties prenantes. Ainsi, obéissant à une rationalité capitaliste qui ne vise que la maximisation autotélique du profit des actionnaires, l'entreprise devient la source de certains des pires maux qui gangrènent le lien social (aliénation, exploitation, externalités, lobbying, etc.), au mépris de la justice sociale et globale. L'entreprise possédée devient également une menace pour le marché lui-même, pour la démocratie, pour la paix sociale ou pour l'environnement. A l'échelle microéconomique, elle ne respecte pas le critère walrassien de justice commutative dans le partage de la valeur ajoutée, tandis qu'à l'échelle macroéconomique, elle génère un niveau d'inégalités incompatibles avec les critères de justice de Rawls. Elle offre en outre aux actionnaires l'intégralité du profit résiduel qui n'est pourtant attribuable qu'à l'entreprise comme à un tout.

Pourtant, l'entreprise recèle un immense potentiel, en termes de savoir-faire, de technologies, de moyens financiers, de capital humain, de connaissances pratiques au contact du terrain, etc., qui pourrait en faire le plus grand promoteur de la justice sociale et globale. Plutôt que de miser sur l'hétéronomie de l'État pour résoudre les problèmes causés par la firme capitaliste, l'institutionnalisme libéral prône donc de miser sur l'émergence d'une authentique responsabilité sociale d'entreprise. Pour cela, il faut remanier l'article 1832 du Code civil, qui définit l'institution juridique de la société, afin que celle-ci soit réellement au service du bien commun : cela exige d'abolir l'actionnariat, et plus largement le pouvoir des détenteurs des parts sociales sur la société, laquelle a aujourd'hui pour seule finalité légale leur profit. Il est dans le pouvoir de l'État de redéfinir la finalité et la structure de pouvoir de la société commerciale, puisque c'est lui qui institue souverainement les dispositifs du droit positif pur que sont les personnes morales. L'association de toutes les parties prenantes dans un processus de gouvernance collégial de l'entreprise – par la démocratie représentative et délibérative et la justice « chartesque » – permettrait de restituer à chacune d'elles son autonomie contre l'hétéronomie actionnariale que toutes subissent dans le régime capitaliste. Surtout, cela confèrerait une véritable autonomie à la société commerciale elle-même, donc une véritable responsabilité sociale à l'entreprise, que ce soit dans le juste partage de la valeur

ajoutée, l'internationalisation des externalités négatives, ou encore les choix d'affectation du profit résiduel.

Annexe 2 – L'entreprise libérée du capitalisme : actionnaire et entrepreneur

La réforme du droit des sociétés que nous défendons vise à libérer l'entreprise de l'emprise du capital. Nous avons tenté d'en fournir la justification et de formuler une proposition d'alternative précise, mais cela ne manquera pas de faire naître, par comparaison avec les forces propres du régime actuel, de nombreuses objections auxquels nous voulons ici répondre. Plus précisément, il s'agit d'approfondir la question de la légitimité de deux figures essentielles du capitalisme : l'actionnaire et l'entrepreneur. Nous tenterons de montrer qu'il est légitime et nécessaire de supprimer le premier tout en préservant une place au second, selon des dispositifs légaux et règlementaires adaptés. Cela sera en outre l'occasion d'illustrer les différentes formes de gouvernance que l'entreprise pourrait devoir mettre en place au fil de sa croissance, dans le régime alternatif, en fonction de seuils (en termes d'effectifs, de chiffre d'affaires ou de bilan) dont nous donnerons des exemples chiffrés pour ouvrir la discussion dans ses modalités les plus concrètes.

I. Abolir l'actionnariat

Nous avons suffisamment montré que la conduite des entreprises selon le seul principe de la primauté actionnariale est source de profondes injustices sociales. Cependant, on ne peut en conclure immédiatement que l'actionnariat lui-même doit être supprimé : tout au plus que son pouvoir sur l'entreprise et sur ses profits doit être limité. Une manière de le faire est d'imposer un seuil légal de rentabilité maximale des actions, pour faire disparaitre la raison d'être de l'hétéronomie actionnariale : c'est ce que propose Frédéric Lordon avec le SLAM (le *Shareholder Limited Authorized Margin* ou la limite autorisée de marge actionnariale), comme nous l'avons déjà évoqué. Le taux couperet (au-delà duquel tout dividende serait taxé à 100%) s'appliquerait également aux *stock-options* des dirigeants de l'entreprise, dont les intérêts ne seraient plus alignés sur ceux des actionnaires. Cependant, nous avons dit que le pouvoir sur l'entreprise, et en particulier sur les profits, devait inclure toutes les parties prenantes : il ne suffit donc pas de limiter la rentabilité actionnariale. Pourtant, on pourrait se contenter de partager le pouvoir des actionnaires avec d'autres parties prenantes, sans supprimer l'actionnariat.

Isabelle Ferraras[1] a par exemple imaginé que les dirigeants des grandes entreprises devraient rendre des comptes non pas devant un unique Conseil d'Administration, mais devant deux chambres différentes d'investisseurs : la chambre des représentants des investisseurs en capitaux (les actionnaires) et la chambre des investisseurs en travail (les salariés). On peut s'interroger sur les limites de cette approche (le « bicamérisme économique ») qui, comme trop souvent, ne retient que les actionnaires et les salariés en oubliant les autres parties prenantes, et douter de la pertinence d'une séparation en deux chambres des actionnaires et des salariés (plutôt que de penser la participation de toutes les parties prenantes à une unique instance de démocratie délibérative, comme nous le proposons, ce qui semble bien plus efficace pour rompre avec les antagonismes de classes et instaurer la paix sociale par la justice sociale). On peut aussi penser, plus simplement au modèle allemand de la *Mitbestimmung* (cogestion) qui permet aux salariés d'avoir des représentants au conseil d'administration, là encore avec uniquement une représentation des actionnaires et des salariés, mais dans une seule instance (on voit bien cependant à quel point cela est insuffisant pour rompre radicalement avec l'hétéronomie actionnariale et la rationalité maximisatrice). Il existe enfin le modèle des coopératives, mais comme nous l'avons montré, celles-ci soumettent l'accès aux instances dirigeantes à la détention de parts sociales de l'entreprise : il n'y est donc pas question de supprimer véritablement l'actionnariat, mais au contraire de l'élargir au maximum (comme un régime de suffrage censitaire où tout le monde payerait le cens et serait électeur). Bien sûr, il ne s'agit pas de justifier le droit vote par la propriété (car les voix ne sont pas proportionnelles aux parts détenues, mais respectent le principe un homme – une voix), mais la propriété des actions reste condition d'accès au vote. Pourtant, faut-il véritablement conserver l'actionnariat ? Nous estimons au contraire que sa suppression pleine et entière est inévitable car, par sa définition même, il mène à l'injustifiable primauté actionnariale.

On se souvient que Louis Putterman, Henry Hansmann et John Boatright définissent justement la propriété d'une entreprise par le droit de contrôle et le droit aux profits résiduels[2]. John Boatright donne une justification de la propriété actionnariale

[1] Isabelle Ferreras, *Gouverner le capitalisme. Pour le bicamérisme économique*, Paris, PUF, 2012.
[2] Louis Putterman, « The Firm as Association versus the Firm as Commodity. Efficiency, tights and ownership », *Economics & Philosophy*, 4(2), 1988, p. 243 à 266 ; Henry Hansmann, *The Ownership of Enterprise*, Cambridge, Harvard University Press, 1996 ; John Boatright, « Employee governance and the ownership of the firm », *Business Ethics Q.*, vol. 14, n° 1, 2004, p. 1 à 21.

ainsi définie par le fait qu'elle est la contrepartie de la prise de risque de l'actionnaire et de son rôle de preneur de décision (article cité, p. 10) :

> « Ownership of a firm is conventionally defined as the rights of shareholders to the ultimate control of a firm's assets and to the residual revenues of the firm (Hansmann, 1996, p. 11). These rights are conferred in return for providing equity capital. However, shareholders provide more than capital. By settling for a claim on residual revenues, they assume the role of risk bearer, and with control goes the role of decision maker. Both of these roles – risk bearer and decision maker – are services that are needed by a firm for production. That is, in addition to securing financing, a firm must obtain the services of individuals who are willing to assume the risk of an enterprise and to make decisions. Although these roles are *separable* in the sense that they could be filled by different groups, equity capital providers generally assume the other two roles, in part because decision making rights enable shareholders to secure their claim on a firm's residual revenues »

Il est important de distinguer les différentes fonctions que l'auteur attribue aux actionnaires : ils sont les apporteurs de capitaux, mais cela ne suffit pas à les caractériser, puisque les banques et les prêteurs obligataires fournissent eux aussi des capitaux à l'entreprise, y compris des capitaux de long terme. Leur propriété de l'entreprise est donc justifiée par autre chose : elle est la contrepartie de deux rôles supplémentaires qu'ils assument : ceux de preneur de risque et de preneur de décisions. John Boatright souligne que ces deux rôles sont indispensables à l'entreprise, mais admet qu'ils pourraient être joués par d'autres personnes. La seule raison qu'évoque l'auteur pour justifier que cette fonction soit assumée par les actionnaires est que le rôle de décideur permet de leur garantir l'accès aux profits qu'ils revendiquent… mais rien ne justifie qu'ils revendiquent ces profits, si ce n'est, peut-être, le rôle de preneur de risque. Le rôle de décideur est assumé par le mandataire social, et celui-ci pourrait très bien être choisi collégialement par les parties prenantes. Seule la fonction de prise de risque mérite donc d'être retenue.

On trouve un raisonnement analogue dans une conférence donnée par Pierre-Yves Gomez en mars 2012[1]. Le chercheur en sciences de gestion pose avec radicalité la

[1] Lecture inaugurale prononcée le 1er mars 2012 à Clermont-Ferrand par Pierre-Yves Gomez (professeur de stratégie et gouvernement des entreprises à l'EM LYON et président de l'Institut Français de Gouvernement des Entreprises) lors du lancement officiel de la chaire Alter-Gouvernance du Centre de

question : « à quoi sert l'actionnaire ? », estimant que si l'on ne peut lui trouver de fonction non substituable, il devrait alors être considéré comme inutile, donc éliminé comme un simple parasite, ne serait-ce que par pur soucis d'efficacité économique. Or Pierre-Yves Gomez montre parfaitement que chacun des rôles spontanément attribués à l'actionnaire est également assumé par d'autres parties prenantes. En particulier, le financement de l'entreprise par l'avance des capitaux est assumé très largement par les banques et les prêteurs obligataires, mais aussi, dans une moindre mesure, par les salariés (qui font l'avance de leur salaire en n'étant payés qu'en fin de mois), par les clients (quand ils payent leurs factures avant livraison de leur commande), par les fournisseurs (quand ils livrent à crédit), etc. De même, la prise de risque est assumée, à différents niveaux, par l'ensemble des parties prenantes. En dernière analyse, la seule fonction non-substituable de l'actionnariat est la prise de risque *en dernier ressort*, qui seule permet la confiance nécessaire à l'existence même de l'entreprise. En effet, selon Pierre-Yves Gomez, la confiance dans l'entreprise, dans son existence future (confiance qui pousse les parties prenantes à entrer en relation contractuelle avec elle, assumant toujours une forme de risque si l'entreprise disparait par faillite), n'existe que tant que l'actionnaire y laisse son capital, puisque si l'actionnaire perdait confiance et retirait ses fonds de l'entreprise, celle-ci serait alorsfermée[1]. L'existence même de l'entreprise serait donc intimement liée à la prise de risque par l'actionnaire, qui crée la confiance des autres parties prenantes.

Nous adhérons sans réserve à la démonstration de Pierre-Yves Gomez concernant la substituabilité de toutes les autres fonctions de l'actionnaire, mais nous estimons, contrairement à lui, que cette fonction ultime de créateur de confiance n'est pas véritablement remplie par l'actionnariat. Remarquons tout d'abord que l'actionnaire assume bien le risque en dernier ressort, puisque tous les autres créanciers de l'entreprise

Recherche Clermontois en Gestion et Management (CRCGM) fondé par l'Université d'Auvergne et France Business School, campus Clermont. Pour connaitre le détail de son argumentation, on peut accéder à l'enregistrement vidéo disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=1FljhmQNcoc (consulté le 19 juillet 2021).

[1] C'est l'actionnariat comme structure qui nous occupe ici, et non l'actionnaire comme individu (car un actionnaire individuel peut récupérer son capital sans exiger remboursement, en vendant ses parts sans dissoudre la société). On peut discuter l'argument (également présent chez J.-P. Robé) selon lequel l'actionnaire qui n'était pas présent au départ ou lors des augmentations de capital, mais qui a acheté des actions déjà existantes (non au moment de leur émission mais sur le marché secondaire) n'apporte pas de capitaux à l'entreprise : en réalité, en rachetant la part d'un autre, il a évité que celui-ci ne réclame le remboursement de ses capitaux, donc la dissolution de la société (ce qu'il pouvait faire s'il était actionnaire majoritaire), et devient lui-même créancier de ces capitaux : s'il décide à son tour de les laisser dans l'entreprise, il est donc lui-même apporteur de capitaux.

sont prioritaires sur lui, ce risque de perte en capital (qui peut être tout à fait minime s'il est réparti entre plusieurs actionnaires, ou si les actionnaires n'ont pas investi beaucoup de capitaux dans l'entreprise, celle-ci se finançant essentiellement par emprunt, comme c'est souvent le cas) ne se matérialise véritablement qu'au moment de la clôture de l'entreprise et du remboursement des fonds propres : dans une vision diachronique, une perte sur une année peut très bien être compensée par un résultat positif l'année suivante. Toutefois, il est vrai que si l'actionnaire anticipe que l'entreprise sera durablement déficitaire, et que cela se traduira *in fine* par une faillite occasionnant d'importantes pertes en capital, alors il perdra confiance dans l'entreprise et, s'il ne trouve pas de repreneur à qui vendre ses actions, alors il préfèrera résilier le contrat de société pour récupérer le capital investi (mais avant d'en arriver là, il aura pu faire porter une part considérable du risque à d'autres parties prenantes, comme les salariés dont les licenciement compensent souvent une part des pertes). En ce sens, c'est bien l'actionnaire qui créerait la confiance, mais il nous semble que cette argumentation souffre d'un vice de raisonnement : si l'état actuel du droit rend la confiance de l'actionnaire nécessaire à la survie de l'entreprise, cela ne prouve pas qu'elle soit suffisante, ni même qu'elle serait nécessaire dans un autre régime juridique.

La confiance de l'actionnaire ne suffit bien sûr pas à elle seule à assurer la viabilité de l'entreprise, car elle peut s'avérer infondée. Elle n'est donc pas performative, sauf à imaginer une entreprise structurellement déficitaire dans laquelle les actionnaires investiraient à fonds perdus pendant des années en vertu d'une confiance infondée dans sa profitabilité à long terme, la recapitalisant sans cesse pour éponger ses pertes et lui permettant ce faisant de survivre artificiellement en brûlant de l'argent frais[1], mais un tel gâchis de richesse sociale n'est évidemment pas le modèle promus par les défenseurs du capitalisme. La confiance de l'actionnaire n'est donc pas performative, n'étant qu'une condition nécessaire et non suffisante du succès de l'entreprise. En réalité, même son caractère nécessaire est discutable, n'étant que l'effet de la définition juridique actuelle

[1] Certains des plus grands succès du capitalisme ont demandé des années de confiance des investisseurs avant de se révéler rentables : ainsi, fondé en 1994 et ouvrant ses ventes en lignes le 16 juillet 1995, Amazon ne réalise ses premiers (et maigres) bénéfices qu'au dernier trimestre de 2001 (5 millions de dollars, soit 1 centime par action, sur un chiffre d'affaires de plus d'un milliard ; Robert Spector, *Amazon.com : Get Big Fast*, New York, Harper Business, 2002). Toutefois, si la confiance des actionnaires a été nécessaire au maintien de l'entreprise, il serait excessif de lui attribuer son *succès* comme si elle était performative : la rentabilité finalement dégagée vient du fait que la confiance des actionnaires était *fondée* à long terme, l'entreprise ayant une capacité à répondre à une véritable demande des clients.

de la société commerciale : c'est justement le dispositif de l'actionnariat qui est lui-même la cause du fait que la confiance actionnariale s'avère nécessaire à la survie de l'entreprise, pour la simple raison qu'il prévoit que la défiance de l'actionnaire suffise à dissoudre la société. En effet, dans le régime actuel, l'entreprise ne peut persister dans l'être si les associés n'ont plus confiance en sa capacité à être rentable, puisqu'ils peuvent à tout moment décider de la fermer sans consulter les autres parties prenantes, le droit des sociétés leur conférant à eux seuls (ou à une juridiction dans certains cas) la capacité de résilier le contrat de société, donc de procéder à la dissolution de la personne morale et à la liquidation de ses actifs (même si la société doit bien sûr alors honorer ses dettes envers les autres parties prenantes).

Un tel pouvoir aboutit selon nous à ce que l'actionnariat soit facteur de défiance et non de confiance, car rien ne prouve jamais que les actionnaires conserveront à l'avenir la confiance qu'ils ont à un instant *t* dans la société. Certes, l'existence-même de l'entreprise est à chaque instant le signe de la confiance que lui portent les actionnaires dans l'immédiat, mais cela ne vaut que tant qu'ils la laissent effectivement perdurer, ce qui peut cesser du jour au lendemain : ainsi, si la confiance de l'actionnaire n'est pas performative, sa défiance l'est bel et bien dans le régime actuel ! Il est donc paradoxal de considérer que l'actionnariat se justifie par le fait que la confiance des actionnaires serait nécessaire à celle des autres parties prenantes, alors même qu'une telle situation ne résulte que du pouvoir exorbitant accordé aux actionnaires qui tiennent tout simplement la société en otage. Sans aller jusqu'à dissoudre cette dernière, leur pouvoir leur permet d'ailleurs d'imposer, *via* le mandataire social (qui est nommé par le Conseil d'Administration élu par les actionnaires), des décisions contraires à l'intérêt de tous les autres parties prenantes. En effet, la société peut, presque du jour au lendemain, fermer tout ou partie établissements, pour délocaliser ses actifs à l'autre bout de la planète (dans un pays pratiquant du *dumping* social, écologique, sanitaire, fiscal, règlementaire et monétaire) et changer de salariés, de fournisseurs, de clients, de banquiers, d'État et de voisinage. Ce faisant, la société commerciale rompra brutalement tous les liens qui l'unissent à l'ensemble de ses parties prenantes, hormis l'actionnaire : c'est du reste la preuve qu'elle n'est en régime actionnarial qu'une coquille vide, une simple émanation de l'actionnaire.

La décision du 27 mars 2014 du Conseil constitutionnel à l'encontre de la « loi Florange » visant à reconquérir l'économie réelle en fournit une bonne illustration. Rappelons qu'en cas de fermeture d'un site rentable, la loi devait obliger l'entreprise à rechercher un repreneur et à informer ses salariés (sous peine de devoir payer des indemnités aux salariés licenciés ou de voir l'administration refuser son plan social), mais ces dispositions légales ont été vidées de leur contenu par la décision du Conseil constitutionnel. En effet, de lourdes sanctions étaient prévues non seulement si l'entreprise n'avait pas cherché de repreneur, mais aussi si elle avait écarté une « offre sérieuse » en l'absence de « mise en péril de la poursuite de l'ensemble de l'activité de l'entreprise », mais le Conseil constitutionnel a estimé qu'une telle restriction du pouvoir de refus « interdit l'anticipation des difficultés économiques par l'entreprise » et « permet au juge de substituer son appréciation à celle du chef d'entreprise ». La lourdeur des sanctions envisagées (jusqu'à vingt fois le SMIC par salarié licencié, dans la limite de 2 % du chiffre d'affaires) a également été censurée pour atteinte au droit de propriété et à la liberté d'entreprendre, car leur montant aurait contraint l'entreprise à vendre le site pour éviter la pénalité ; or c'était là justement l'effet recherché par le législateur, et il semble absurde que le droit actuel laisse le dirigeant, choisi par l'actionnaire dans le seul but de maximiser ses profits, juger seul de l'opportunité économique de fermer entièrement un site rentable. Une telle hétéronomie actionnariale est évidemment facteur de défiance, et non de confiance, pour les autres parties prenantes.

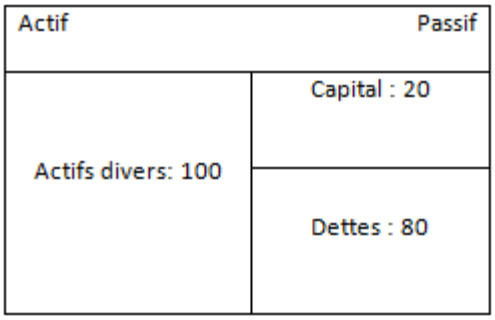
Même en admettant l'idée absurde que l'actionnariat créerait la confiance dans l'entreprise, cette fonction est parfaitement substituable : certes, elle ne l'est pas dans le droit actuel (Pierre-Yves Gomez a tout à fait raison sur ce point, comme on l'a vu, car sans actionnaire, plus de société), mais ce n'est là qu'un argument factuel, positif. Un changement du cadre juridique pourrait assurer la confiance, donc l'existence des entreprises, sans recourir à l'actionnariat : il suffirait que l'entreprise génère elle-même la confiance dont elle a besoin, grâce aux actifs qu'elle possède. Si la société possède plus d'actifs qu'elle n'a de dettes à son passif, alors chaque créancier sera sûr, même en cas de mauvais résultats, de pouvoir être remboursé : il aura donc confiance dans l'entreprise (ce qui n'exclut pas que l'entreprise puisse faire faillite si elle est durablement déficitaire). En réalité, c'est déjà le différentiel entre l'actif de l'entreprise et ses dettes qui génère la confiance, mais dans le régime actuel, l'actif excédentaire est compensé, au passif, par

les capitaux dus aux actionnaires (de sorte que l'entreprise n'a aucun actif net). Nous estimons que les capitaux initialement investis dans l'entreprise ne doivent pas donner lieu à un droit de contrôle perpétuel sur l'entreprise, et qu'ils doivent pouvoir être remboursés sans que cela détruise l'entreprise : il suffit que la société, dès qu'elle atteint un certain seuil de développement qui lui permet de s'autofinancer, rembourse le capital investi (plus des intérêts rémunérant la prise de risque) pour que l'entreprise ait un actif net, donc puisse offrir à ses créanciers, sans recours à l'actionnariat, des garanties suffisantes pour générer la confiance. Cela nécessite toutefois de rompre avec une convention comptable particulière : la règle du bilan équilibré. D'où vient cette norme ?

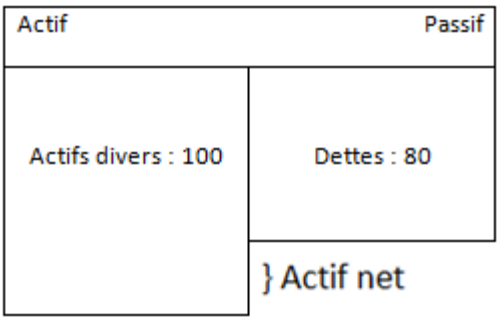
L'équilibre du bilan est une règle comptable fondamentale inscrite au cœur du droit des sociétés : usuellement considérée comme intangible, elle est naturalisée au point de n'être jamais remise en question. Il est pourtant très étonnant qu'une société, une personne juridique à but lucratif dont la raison d'être est la création nette de richesse, pour une valeur supérieure aux ressources consommée dans le cycle d'exploitation, doive par convention avoir un actif strictement égal à son passif, sans aucun actif net. Bien sûr, à la création de la société, les actifs de l'entreprise ne peuvent être financés que par des prêts (on voit mal en effet pourquoi quiconque ferait un don sans retour à la société), de sorte que l'actif de la société est égal à son passif : il est donc normal que son bilan soit équilibré (ce qui ne suppose en rien que le passif doive nécessairement comporter un capital social correspondant à des actions avec droit de contrôle de la société comme c'est le cas actuellement). Cependant, l'entreprise est l'institution qui, dans l'ordre social moderne, est créatrice nette de richesse : elle crée de la valeur, non pas *ex nihilo*, certes, mais elle produit plus de richesses qu'elle ne consomme de ressources (c'est ce qui fait que sa rentabilité est positive, et qu'elle dégage un résultat d'exploitation et un résultat financier). Dès lors, il est tout à fait étonnant qu'elle conserve un bilan équilibré après sa création, c'est-à-dire que son activité ne lui permette pas d'acquérir le moindre actif net.

Contrairement à ce qu'on croit souvent, la règle de l'équilibre du bilan comptable n'est pas une nécessité intrinsèque à la comptabilité en partie double (la logique débit/crédit qui formalise les déplacements de valeur d'un poste comptable à un autre), mais simplement le reflet comptable de la norme juridique de l'actionnariat. En effet, l'article 1832 du Code civil français institue le contrat de société avec pour seule finalité le profit des associés, comme on l'a vu : cela signifie que *tout ce que l'entreprise gagne,*

elle le doit à l'actionnaire. L'entreprise ne possède rien qui n'appartienne pas à un autre : bien sûr, son actif lui appartient à elle d'un point de vue juridique, mais il est toujours compensé par un passif du même montant, comme si elle ne créait rien, mais ne faisait qu'emprunter et convertir une forme de valeur en une autre. En réalité, l'entreprise est bien sûr créatrice nette de richesse sociale, mais dès qu'elle dégage un actif net grâce à la valeur ajoutée qu'elle génère (après rémunération des capitaux prêtés par exemple par les banques), une somme équivalente, qui correspond au résultat courant (résultat d'exploitation ajusté du résultat financier), est immédiatement inscrite au passif : tout excédent dégagé par l'entreprise est la propriété de ses actionnaires, ou du moins est d'emblée compensé par un passif envers les actionnaires, car selon la définition légale de la société commerciale, la seule finalité de l'entreprise est de dégager du profit pour ses actionnaires. Avec la redéfinition que nous prônons de l'article 1832 du Code civil, il devient envisageable de rompre avec la norme comptable absurde du bilan équilibré : l'entreprise pourrait se passer de l'actionnaire et se constituer par autofinancement un actif net qui génère la confiance.



Bilan d'une entreprise capitaliste



Bilan d'une entreprise libérale

Cet actif net ne doit pas pouvoir être réparti entre les partis prenantes de l'entreprise s'ils décident de dissoudre la société : en effet, ils n'ont qu'un droit collectif dessus, en tant qu'entreprise, et non un droit individuel ; c'est la personne morale qui possède véritablement cet actif net, et pas les parties prenantes elles-mêmes. Du reste, si la société n'existe que par la contribution de ses parties prenantes (ce qui justifie leurs droits collégiaux exclusifs sur la société), chacune d'entre elles est substituable, pour peu que d'autres agents veuillent prendre la suite : il serait injuste qu'une société commerciale, dont le dispositif fondamental est institué par l'État en vue du bien commun et non en vue d'intérêts privés (fut-ce l'intérêt agrégé de toutes les parties prenantes d'une

société donnée à un moment donné) puisse être dépecée par ses membres actuels, alors que d'autres auraient pu continuer à la faire exister (cela poserait le même problème que celui que la « loi Florange » tentait de résoudre en imposant la recherche d'un repreneur). Les parties prenantes ont le droit de résilier individuellement leur association à l'entreprise, actée par la signature de sa Charte, ou de dissoudre collégialement la société s'ils ne trouvent pas de repreneurs, mais pas de se répartir le butin : en cas de dissolution, l'actif résiduel doit revenir à des institutions qui financent l'entrepreneuriat et plus largement l'économie, dans une optique subordonnée au bien commun – pensons à la Banque Publique d'Investissement ou à la Caisse des Dépôts et Consignations.

Il n'y a donc aucun obstacle d'ordre comptable à l'abolition de la propriété des entreprises, que la théorie de l'actionnaire vecteur de confiance ne saurait légitimer, puisqu'il est au contraire vecteur de défiance ainsi qu'on l'a montré. Notons pour finir que la justification de la primauté actionnariale par la prise de risque en dernier ressort rend l'actionnariat incompatible avec notre vision de l'entreprise. En effet, si l'actionnaire peut être vu par John Boatright ou Axel Gosseries comme encourant un risque très spécifique (car, après tout, les banques aussi encourent toujours un risque de défaut, donc de perte de capital), c'est essentiellement en vertu du « caractère moins bien défini des prestations qui lui sont dues (*residual claimant*) »[1]. L'actionnaire est le seul apporteur de capitaux dont la rémunération n'est pas fixe : son profit dépend des performances de l'entreprise (contrairement aux banquiers ou aux détenteurs d'obligation, dont les intérêts sont fixés par contrat). Dès lors, pour être sûr d'avoir un profit, l'actionnaire doit contrôler l'entreprise : sans cela, en effet, rien ne l'assure que le mandataire social cherchera à faire faire du profit à l'entreprise, du moins pas au point de le rémunérer ! Le problème vient du fait qu'un tel contrôle ne lui confère pas seulement la capacité de se rétribuer à hauteur de la contribution du capital qu'il apporte à l'entreprise : il lui confère aussi la mainmise sur le profit résiduel, bien au-delà de la productivité marginale des fonds qu'il a investis et de la rémunération du risque qu'il a encouru. Accaparant à lui seul cette manne, l'actionnaire est en outre poussé à la maximiser au détriment des autres parties prenantes, en exerçant une pression financière qui déforme le partage de la valeur ajoutée, produit des externalités négatives, etc. Rémunération variable et pouvoir sont intrinsèquement

[1] Axel Gosseries, « La propriété peut-elle justifier la primauté actionnariale ? », *in* B. Rogé (ed.), *L'entreprise, formes de la propriété et responsabilités sociales*, Paris, Lethielleux, 2012, p. 439 à 467.

liés, mais cela ne permet pas d'en conclure que l'actionnariat est légitime : bien au contraire, s'il est impossible de donner une rémunération variable aux apporteurs de capitaux sans leur conférer un contrôle total sur l'entreprise et une mainmise totale sur ses profits, alors c'est le dispositif de financement à rémunération variable qu'il faut abolir. L'actionnariat ne saurait être adapté ou réformé : il doit être supprimé.

Il faut bien comprendre que dans notre modèle alternatif, l'abolition du capitalisme n'abolit pas l'économie de marché : les entreprises sont toujours en concurrence sur le marché des biens et services, mais mettent aussi en concurrence les salariés sur le marché du travail (salariés dont la rémunération dépend de la productivité marginale et qui peuvent toujours être licenciés même s'ils ont un droit de participation à la gouvernance de l'entreprise) ainsi que les capitaux sur le marché des crédits : l'entreprise continue à se financer en recourant à des capitaux privés qu'elle rémunère, mais uniquement par emprunt bancaire ou obligataire qui ne donnent aucun droit politique aux apporteurs de capitaux. Dans *Capitalisme ou démocratie*, Marc Fleurbaey définit le capitalisme comme le système économique qui donne tout pouvoir aux apporteurs de capitaux : en réalité, ce ne sont pas n'importe quels apporteurs de capitaux qui ont tout pouvoir sur l'entreprise, ce sont les actionnaires, pas les banquiers ni les détenteurs d'obligations (ni les salariés, fournisseurs, clients ou pouvoirs publics dont les avances éventuelles constituent des capitaux de court terme). Ce avec quoi il s'agit de rompre, ce n'est pas le fait que l'entreprise emprunte des capitaux privés (issus par exemple de l'épargne des ménages ou de la monétisation des crédits), mais le fait que certains apporteurs de capitaux aient tout pouvoir sur l'entreprise.

Quand c'est le cas, c'est-à-dire avec les actionnaires qui sont assimilables à des propriétaires d'entreprise (au sens large), ils ne sont évidemment pas rémunérés au prix de marché du capital, puisqu'ils ne sont pas mis en concurrence sur un marché par l'entreprise : ils sont l'entreprise, ils décident en lieu et place de la personne morale par l'intermédiaire des mandataires sociaux, de sorte que les actionnaires mettent en concurrence les banquiers ou les acheteurs d'obligations, mais pas eux-mêmes. La société n'a pas la possibilité légale de rompre le lien juridique qui la lie à ses actionnaires, afin de les mettre en concurrence. Chaque actionnaire peut mette en concurrence les acheteurs d'actions pour faire grimper le cours, mais cet argent ne rentre pas dans l'entreprise, il va à ceux qui cèdent leurs actions : le seul cas où les acheteurs potentiels d'actions sont mis

en concurrence pour faire rentrer l'argent dans l'entreprise, c'est quand il y a une augmentation de capital par émission d'actions sur le marché, mais les acheteurs ne pourront plus par la suite être mis en concurrence par la société. Or le critère walrassien de justice commutative exige que les contrats (y compris les contrats financiers d'investissement de capital) aient lieu en situation concurrentielle. En l'absence d'une telle mise en concurrence, les actionnaires peuvent prélever plus que ce que les échanges leur permettent de gagner légitimement, parce qu'on les considère comme propriétaires de l'entreprise : non pas comme simples cocontractants apportant des capitaux à un prix de marché, mais comme assimilables à l'entreprise elle-même, à qui ils imposent une rationalité maximisatrice.

On comprend donc qu'il ne suffit pas de réformer l'actionnariat ou de l'encadrer par des structures institutionnelles supplémentaires : il faut bel et bien renoncer à toute forme de propriété sur l'entreprise, y compris à une propriété coopérative ou étatique. Notre solution n'a rien à voir avec une nationalisation qui conserverait une propriété, même si elle est publique, de l'entreprise, et remettrait en cause le principe libéral d'économie décentralisée. Il faut dissocier complètement la question de l'apport de capital de celle du pouvoir de gestion (comme c'est déjà le cas par exemple pour les banques et les prêteurs obligataires, qui n'ont ni pouvoir de gestion ni droit aux profits malgré les capitaux de long terme qu'ils apportent). Cela exige que les intérêts soient fixés à l'avance et non indexés sur le résultat, sans quoi le créancier doit être en partie associé à la gouvernance d'entreprise. En outre, cela représente un coût supplémentaire pour l'entreprise par rapport au régime capitaliste, dans lequel les capitaux ne sont jamais remboursés avant la dissolution de la société (sauf dans les rares cas de diminution de capital), ce qui lui fait une avance perpétuelle et gratuite de capitaux. Toutefois, les dividendes versés années après années à l'actionnaire (ou aux différents actionnaires successifs) tout au long de la vie de l'entreprise auront en réalité plus que remboursé le capital investi par les actionnaires et les intérêts : au total, le capitalisme coûte bien plus cher à la société que ne le ferait le régime libéral. Il n'y a donc aucun obstacle financier à son abandon. Il nous reste cependant une question à examiner avant d'abolir définitivement toute forme de propriété de l'entreprise. La seule chose qui pourrait, d'un point de vue libéral, légitimer une telle propriété, serait le principe de différence rawlsien : si notre réforme dissuadait la création d'entreprise, alors elle nuirait

sans doute à tous, ce qui la disqualifierait. Nous avons critiqué la figure de l'actionnaire en montrant qu'il ne remplissait aucune fonction nécessaire à l'entreprise qui ne puisse être assumée par d'autres parties prenantes, et que son emprise sur l'institution, loin de profiter à tous les citoyens, nuit au contraire à la majorité, mais qu'en est-il de l'entrepreneur ?

II. Fonctions, mérites et motivations de l'entrepreneur

Qu'il soit créateur ou développeur d'entreprise, l'entrepreneur joue un rôle très spécifique dans l'histoire de chaque entreprise. Empruntons ici un concept à la sociologie des mondes de l'art d'Howard Becker[1], qui distingue les « acteurs cardinaux » des « personnels de renfort » : si tous apportent un concours indispensable à la réalisation d'une œuvre (par exemple une pièce de théâtre), les premiers jouent des rôles centraux où la singularité de leur apport s'avère décisive (c'est typiquement le cas de l'auteur de la pièce ou des acteurs), là où les seconds occupent des fonctions moins centrales dans lequel leur contribution, moins personnelle, est davantage substituable (pensons au maquilleur, à l'éclairagiste ou à l'accessoiristes) quoiqu'à des degrés divers (metteur en scène, costumier ou créateur de décor occupent sans doute une place intermédiaire). Dans le monde des affaires, l'entrepreneur est sans conteste un acteur cardinal, dont la tâche propre est centrale, et la manière personnelle de l'accomplir tout à fait décisive, bien que, tout comme un dramaturge, un réalisateur de film ou un compositeur, l'entrepreneur ne peut faire exister son projet sans le concours d'un personnel de renfort nombreux (ici, des ouvriers, cadres, techniciens, secrétaires, standardistes, etc.) et ne peut donc s'attribuer seul tout le mérite de son œuvre. Il faut dès lors se garder de diluer la spécificité du mérite particulier de l'entrepreneur, moteur essentiel de la dynamique économique moderne bien identifié depuis Schumpeter, mais sans pour autant adhérer sans recul au mythe de l'entrepreneur seul créateur d'emploi et de richesses.

L'entrepreneur est sans doute aujourd'hui la figure la plus valorisée des sociétés occidentales, mais il n'est pas créateur de richesse à lui seul : c'est l'entreprise comme un tout qui crée la richesse, par le travail de tous ses salariés, l'exploitation du capital et la contribution de chaque partie prenante, de sorte que sans nier le rôle déterminant que joue

[1] *Howard Becker*, *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 2006 (1982).

l'entrepreneur dans ce processus, on ne saurait lui attribuer seul, à titre personnel, tout le mérite de la réussite d'une aventure collective. En réalité, même l'idée que l'entreprise crée de la richesse sociale n'est pas intrinsèquement vraie : cela dépend de son secteur d'activité, car il arrive, dans les cas que la théorie économique appelle des jeux à sommes nulles, que son activité ne modifie que la *répartition* des richesses déjà produites, sans augmenter le *niveau* de la richesse sociale à l'échelle macroéconomique[1]. Comme on l'a souligné avec Jean-Philippe Robé, il arrive même dans des secteurs tout à fait classiques que l'externalisation des coûts réels de production par l'entreprise capitaliste lui permette de dégager une valeur actionnariale sans créer aucune richesse sociale. Cela n'empêche pas l'entreprise de créer de l'emploi, mais ces emplois se rémunèrent uniquement de manière prédatrice, puisque leur activité est uniquement de capter une richesse déjà produite, ou de produire de la richesse en externalisant des coûts dont l'internalisation ferait apparaitre l'absence de production nette de richesse (voire une destruction nette). Un entrepreneur peut donc créer et diriger une affaire florissante sur le plan financier sans véritablement participer à la création de richesse.

Même l'idée que l'entrepreneur est créateur d'emploi est à relativiser : est-il créateur net d'emploi ou son activité détruit-elle ailleurs les emplois qu'il crée dans son entreprise ? Nul besoin ici de se concentrer sur les activités prédatrices ou sources de fortes externalités : tous les secteurs d'activités concurrentiels authentiquement créateurs de richesses réelles abritent des entreprises qui embauchent sans pour autant créer d'emploi net. En effet, si une entreprise se développe par croissance externe, en rachetant ses concurrentes, alors elle ne crée pas d'emplois neufs (les fusions-acquisitions sont au contraire l'occasion, la plupart du temps, de faire des économies d'échelle et de supprimer des postes, ce qui peut être socialement optimal du point de vue de l'utilisation efficace des ressources rares, mais nuit au niveau de l'emploi). Si, à l'inverse, l'entreprise se développe par croissance interne, alors deux facteurs peuvent expliquer ce développement : soit l'entreprise capte des parts de marchés sur ses concurrentes à taille de marché constante, et par un phénomène de vases communiquant, la richesse totale

[1] Prenons une entreprise de spéculation financière qui achète et revend des titres uniquement dans l'espoir de dégager une plus-value par la variation des cours, ou une entreprise d'optimisation fiscale se livrant à l'achat provisoire et purement comptable des stocks d'une autre firme (pour qu'elle les sorte de son bilan au moment opportun sans même les sortir physiquement de ses entrepôts) : aucune des deux ne crée de richesse sociale supplémentaire, car tout ce qu'elles gagnent est perdu par d'autres (par d'autres spéculateurs dans le premier cas, ou par le fisc dans le second).

n'augmente pas, pas plus que le niveau de l'emploi ; soit c'est le secteur entier qui voit la taille de son marché s'élargir, et il y a création nette de richesses et d'emplois : un effet de contexte dont on ne saurait attribuer entièrement le mérite à un seul entrepreneur, même si celui-ci peut y être pour beaucoup (en créant un marché nouveau par une innovation ou en développant la demande par le marketing et la publicité).

Le mécanisme des vases communiquant peut même exister entre secteurs : un marché se développe parce qu'un autre diminue, un bien se substituant à un autre. C'est ce que Joseph Schumpeter a identifié comme la « destruction créatrice » opérée par l'innovation : l'invention du chemin de fer met au chômage les conducteurs de diligence et tous les emplois induits, mais crée des postes de cheminots et tous les emplois induits. L'innovation est donc à la fois créatrice et destructrice d'emplois. On peut même considérer que l'innovation est, sur le long terme, destructrice nette d'emplois, comme le pensaient Karl Marx, John-Maynard Keynes, Jean Fourastié, André Gorz et tous les auteurs constatant et prédisant la diminution progressive du temps de travail nécessaire à la production des biens et services que nous consommons (cf. *supra*, p. 545). Cela expliquerait d'ailleurs le chômage de masse structurel des pays développés, et ce chômage « masqué » que constituent les emplois inutiles – non pas au sens où leur production aurait une valeur marchande sans valeur d'usage authentique, quoique cette question se pose[1], mais au sens où ils n'apportent aucune véritable contribution nécessaire à cette production[2]. S'il suffisait de créer une entreprise pour augmenter définitivement le niveau de l'emploi et de la richesse sociale, tous les chômeurs seraient entrepreneurs. Le chômage n'est donc pas dû à un manque d'entreprises – manque que la théorie économique peinerait d'ailleurs à expliquer si les débouchés existaient et permettaient de dégager un profit.

On peut même estimer, à l'inverse, qu'il y a trop d'entrepreneurs par rapport aux besoins de la société, ce qui expliquerait la durée de vie moyenne très courte des entreprises : sur les 215 000 entreprises créées en France en 2002, près de la moitié (48%)

---

[1] Nous pourrions bien sûr critiquer la tendance du capitalisme à générer de « faux besoins » à force de marketing et de publicité entretenant une culture consumériste – ce qui retarde la raréfaction du travail – mais il serait antilibéral de prétendre apprécier à la place des agents la valeur véritable des productions qu'ils désirent acheter.

[2] Ce que David Graeber nomme les « Bullshit Jobs » (*op. cit.*), définis par le fait que même ceux qui occupent ces emplois ne parviennent pas à les justifier, et dont il analyse l'essor spectaculaire en se référant d'ailleurs à la raréfaction du travail prédite par Keynes dans « Perspectives économiques pour nos petits-enfants » (1930).

n'existaient plus cinq ans plus tard[1] (c'est-à-dire en 2007, soit avant que la crise financière américaine ne produise ses effets réels outre-Atlantique) : bien sûr, certaines ont été fermées pour des raisons personnelles, et d'autres ont simplement été rachetées et dissoutes sans que l'activité ne disparaisse, mais pour toutes celles qui ont persisté, combien d'entreprises plus anciennes ont fait faillite sous l'effet de la concurrence accrue ? Le taux de création d'entreprise (entreprises nouvelles créées dans l'année rapportées au total des entreprises existant au 1er janvier) était en France de 11% en 2008[2] : peut-être un tel taux est-il inutilement élevé, reflétant une prise de risque socialement excessive, qui explique le taux de mortalité très élevé des entreprises nouvelles[3]. Dès lors, favoriser la création d'entreprise n'est pas forcément un objectif social pertinent.

Pour autant, il est certain que l'entrepreneur participe activement à la création de richesses, par son travail (qui contribue aux richesses créées même si cela n'en augmente pas nécessairement le volume total au niveau macroéconomique, du fait des effets de substitution), mais aussi par son rôle dans le maintien de la pression concurrentielle si chère au néolibéralisme : même s'il menace les emplois de ses concurrents, l'entrepreneur est socialement efficace s'il les élimine par le fait qu'il exploite plus efficace les ressources, qu'il produit plus de richesse sociale avec moins d'emplois ou moins de capitaux. Il s'agit donc non pas de nier le mérite particulier ni la fonction sociale de l'entrepreneur, mais d'en relativiser l'importance. Notons en particulier que l'entrepreneur n'est irremplaçable qu'en ce qui concerne la création de l'entreprise, puisqu'une fois une structure pérenne établie, des salariés lui sont substituable dans toutes de ses fonctions, comme c'est évidemment déjà le cas dans l'entreprise actionnariale : l'innovation est souvent confiée à des ingénieurs salariés, la gestion à un mandataire social et à des cadres salariés, tout comme la stratégie [4], le financement et la prise de

[1] Etude Insee (Sandra Déprez, pôle Démographie des entreprises et des établissements, 2010).
[2] http://www.statistiques.developpement-durable.gouv.fr/indicateurs-indices/f/1826/1346/taux-creation-survie-entreprises.html
[3] Marc Fleurbaey s'interroge également (*Capitalisme ou démocratie ?, op. cit.*, p. 159 et suivantes) sur les rapports entre risque et entrepreneuriat, l'excès de prise de risque et le gaspillage provoqué par un progrès technique trop rapide.
[4] Frank Knight, dans *Risk, Uncertainty and Profit*, Boston, New York, Houghton Mifflin Company, 1921, attribuait à l'entrepreneur la fonction de formuler des anticipations en situation d'incertitude (notion qu'il distinguait, avant Keynes, du risque probabilisable). Il est vrai qu'une telle capacité d'anticipation de l'incalculable, fondée sur des jugements réfléchissants et non déterminants (donc sur la faculté de juger au sens kantien, et non sur l'entendement, faculté purement computationnelle selon Bernard Stiegler), relève

risque à des apporteurs de capitaux (banques, prêteurs obligataires), etc. Toutefois, qu'en est-il lors de la *création* de l'entreprise ? Le rôle de l'entrepreneur est ici décisif, et ne peut à première vue être assumé par un salarié, car nul ne peut être embauché par une entreprise avant que celle-ci n'existe.

En réalité, il existe tout de même des entrepreneurs salariés : des manageurs embauchés par un groupe pour créer une filiale dans une forme d'intrapreneuriat. On peut d'ailleurs imaginer la mise en place de banques publiques de développement finançant sur ce modèle des projets entrepreneuriaux. De même, il existe des investisseurs spécialisés et des *business angels* qui, sans salarier les entrepreneurs, les rémunèrent et avancent tous les fonds nécessaires : en adaptant un tel modèle à notre système alternatif, on peut imaginer qu'« entrepreneur pour le compte d'autrui » puisse devenir une profession adaptée à qui veut créer une entreprise sans avoir le droit d'en être propriétaire. Cependant, il est possible que cela se révèle insuffisant pour répondre aux besoins macroéconomiques de créations d'entreprises (pour la croissance, l'emploi, l'innovation, la concurrence, etc.) et surtout pour garantir la liberté d'entreprendre à l'échelle individuelle : la majorité des entrepreneurs travaillent pour leur compte (avec un capital de départ inférieur à 2 000 €), et cette liberté doit leur être maintenue. Imaginons donc un système qui, tout en émancipant fermement de l'emprise du capital les grandes entreprises (qui restent la véritable cible de notre réforme), préserverait le régime actuel pour les très petites entreprises, tout en ménageant une situation intermédiaire pour les entreprises de taille moyenne. Dans un tel cadre, l'entrepreneur idéal-typique créerait-il une entreprise en sachant qu'il devrait, au fil de son développement, en partager le contrôle avec les parties prenantes qui contribuent à sa croissance ?

Il faudrait ici s'intéresser aux motifs des entrepreneurs à la création de l'entreprise, par une théorie des motivations qui mériterait de s'appuyer sur une enquête sociologique approfondie, mais l'on peut supposer que les motifs de l'entrepreneur moyen ne se limitent pas à la perspective de s'enrichir immensément et d'être propriétaire de l'entreprise. La plupart des entreprises sont des microstructures : en France en 2017, sur les 3,9 millions d'entreprises qui composent le système productif marchand hors secteurs agricole et financier, 3,7 millions sont des microentreprises comportant moins de dix

---

du talent propre à un esprit singulier, mais rien n'exclut que celui-ci ait le statut de mandataire social ou de salarié sans être propriétaire de l'entreprise.

personnes (bien qu'elles ne pèsent que 19 % de l'emploi et 20 % de la valeur ajoutée de ce secteur)[1]. Il s'agit bien souvent d'EURL, société unipersonnelle, mais aussi d'autoentrepreneurs et d'EIRL sans personnalité morale distincte de la personne physique de l'entrepreneur. Les innombrables petits commerçants, artisans boulangers, restaurateurs et autre entrepreneurs en plomberie qui font vivre ces très petites entreprises ne rêvent pas à des profits démesurés, mais même les créateurs d'organisations véritables (PME de plus de dix salariés qui deviendront peut-être des Entreprises de Taille Intermédiaire ou des Grandes Entreprises) ont d'autres motivations qu'une fortune injuste et un contrôle total de l'entreprise (lequel échappe d'ailleurs bien souvent au fondateur au sein du régime actionnarial actuel, avec ou contre son gré). Leur motivation peut aussi être de créer, d'innover pour répondre à un besoin social, de poursuivre un projet personnel, de faire une activité que l'on apprécie pour elle-même[2], de travailler sans contrat de subordination en étant son propre patron, de jouir du prestige social que confère le statut d'entrepreneur, etc.

Il ne s'agit pourtant en aucun cas de nier le puissant moteur de création de richesse sociale que constitue l'appât du gain, puisque le modèle alternatif que nous proposons suppose toujours l'économie de marché. L'enrichissement doit donc pouvoir demeurer une motivation valable pour l'entrepreneur, qui doit être rémunéré pour chaque type de contribution qu'il apporte à l'entreprise : travail, innovation, capitaux, prise de risque, capital social (au sens bourdieusien) que fournit son carnet d'adresse et sa réputation, etc. Dans une entreprise développée, chaque fonction peut être régie par un dispositif institutionnel propre sans reconstituer l'actionnariat, mais dans une très petite entreprise où toutes se confondent et sont assumées par une même personne physique, il semble plus raisonnable de préserver le régime actuel pour ne pas entraver inconsidérément l'entrepreneuriat.

Ce point serait contesté par certains auteurs radicaux comme Frédéric Lordon et Bernard Friot qui prônent une égalité totale du pouvoir de tous les travailleurs dans l'entreprise, ou par ceux qui, comme Thomas Piketty, admettent que la part de pouvoir

---

[1] Les 148 000 PME (hors microentreprises) emploient 30 % des salariés pour générer 23 % de la valeur ajoutée ; les 5 700 ETI représentent 25 % de l'emploi et 26 % de la valeur ajoutée ; les 257 GE pèsent 26 % de l'emploi et 31 % de la valeur ajoutée. Insee, *Tableaux de l'économie française, 27/02/2020, https://www.insee.fr/fr/statistiques/4277836?sommaire=4318291 (consulté le 20/07/2021)*.

[2] Pensons au concept d'*illusio* chez Bourdieu, qui traduit le fait d'être pris au jeu, d'apprécier le jeu social pour lui-même, l'intérêt à et non l'intérêt pour.

s'ajuste au degré d'implication personnelle variable des travailleurs tout en tenant à ce que chacun soit associé aux prises de décisions y compris dans les plus petites entreprises[1]. Sans approfondir ce débat qui est loin d'être prioritaire au regard de l'abolition du régime capitaliste, dont la grande entreprise actionnariale est le véritable fer de lance, notons que ces deux voies nous semblent problématiques. L'égalitarisme strict parait impossible, car comment espérer une implication personnelle forte de l'entrepreneur (les petits patrons travaillent en moyenne bien plus que leurs employés[2]) s'il n'y gagne aucun pouvoir ou aucun revenu supplémentaire par rapport à celui d'un simple salarié ? Inversement, le partage du pouvoir proportionné au degré d'implication (lui-même dur à définir) nous semble compliqué dans une microstructure : si un restaurateur employant deux salariés leur accorde à chacun un sixième des voix en s'en conservant les deux tiers, alors il est systématiquement majoritaire, de sorte que leur droit de vote est une pure fiction. Si, à l'inverse, il leur accorde un tiers des voix chacun, il risque alors d'être systématiquement mis en minorité alors que le développement de l'entreprise exige de lui un investissement personnel considérable, en temps de travail, en énergie, en capital, en prise de risque, etc.

Sans prétendre trancher ici ces questions, qui doivent faire l'objet de délibérations démocratiques et d'expérimentations, nous pensons plus raisonnable de conserver le contrôle de l'entrepreneur sur sa petite entreprise dans les premiers temps qui suivent sa création, et de situer notre réforme dans son développement ultérieur. Nous proposons donc une réforme institutionnelle graduelle de la société commerciale, qui impose à l'entreprise différentes formes juridiques selon les seuils de développement qu'elle atteint : une microentreprise naissante conservera le pouvoir de décision de l'entrepreneur, une PME inclura d'autres parties prenantes dans le processus de

[1] Rencontre entre Thomas Piketty et Frédéric Lordon, vendredi 31 janvier 2020 à la bourse du travail de Paris, organisée par l'union départementale CGT de Paris et les Amis de *l'Humanité*, animée par Dominique Sicot et Cyprien Boganda (https://www.humanite.fr/video-lordon-piketty-debat-de-haut-vol-sur-la-propriete-684018, consulté le 21/07/2021).

[2] Selon un sondage mené par Petite-Entreprise.net (sur un échantillon hélas non représentatif), les patrons de très petites entreprises travaillent en moyenne 47 h par semaine en 2016, seuls un cinquième des 148 sondés travaillent moins de 35 h, et un tiers dépasse les 50 h hebdomadaires (Marc Landré, « Les patrons de TPE gagnent en moyenne 4200€ net par mois et travaillent 47h par semaine », *Le Figaro*, 17 novembre 2016, https://www.lefigaro.fr/conjoncture/2016/11/17/20002-20161117ARTFIG00011-les-patrons-de-tpe-gagnent-en-moyenne-42008364-net-par-mois-et-travaillent-47h-par-semaine.php, consulté le 21/07/2021). Réalisé par l'Ifop, le baromètre des TPE de Fiducial indique quant à lui qu'ils ne prennent en moyenne que 19 jours de vacances par an (Guillaume Guichard, « Peu de vacances pour les petits patrons », 5 août 2015, https://www.lefigaro.fr/conjoncture/2015/08/05/20002-20150805ARTFIG00003-peu-de-vacances-pour-les-petits-patrons.php, consulté le 21/07/2021).

gouvernance, et la collégialité s'approfondira ensuite avec la taille de l'entreprise. C'est bien sûr par une différence de degré sans véritable discontinuité que finit par émerger une différence de nature, dont nul ne pourra nier l'existence entre le simple artisan employant un seul assistant et la véritable entreprise collective dotée d'une organisation structurée, mais il faut accepter de fixer des seuils arbitraires, comme le fait du reste déjà le droit fiscal ou social (par exemple pour l'imposition d'un Conseil Economique et Social aux entreprise d'au moins 11 salariés, ou d'une Commission Santé, Sécurité et Conditions de Travail aux entreprises ou établissements d'au moins 300 salariés). Dès lors, dans ce système alternatif, l'entrepreneur n'aura d'autre choix, pour faire grandir son entreprise, que d'en ouvrir progressivement la gouvernance aux parties prenantes qui la font exister comme grande organisation.

Il se peut bien sûr que l'entrepreneur disposant encore de tout pouvoir sur sa petite entreprise refuse de la faire grandir pour ne pas en perdre le contrôle – c'est d'ailleurs parfois déjà le cas, bien sûr, en régime capitaliste, du fait des contraintes légales (fiscalité, droit social, etc.) qui changent selon le nombre de salariés, le chiffre d'affaires ou le bilan, ou bien selon des critères propres à un secteur donné, comme le passage du statut de chambre d'hôtes à celui d'hôtel obligatoire au-delà d'un certain nombre de chambres. Cependant, il n'y a aucune raison de penser que ces effets de seuil dissuaderont la croissance des entreprises plus qu'aujourd'hui, pour peu que soient mises en place des incitations adéquates, notamment financières : on peut ainsi imaginer que chaque fois que l'entrepreneur aura mené l'entreprise jusqu'au seuil de développement suivant, celle-ci lui verse une prime de développement substantielle – par exemple d'un montant correspondant à 1 % du bilan de l'entreprise, net d'impôts, ce qui n'alourdirait pas excessivement son passif. Ainsi par exemple, les microentreprises artisanales ou commerciales seraient dirigées par l'entrepreneur seul en-deçà de dix salariés ou d'un chiffre d'affaires ou d'un bilan de deux millions d'euros ; mais, faisant passer la structure du statut de microentreprise à celle de PME[1], le franchissement de ces seuils appellerait

[1] La loi de modernisation de l'économie (LME) de 2008 introduit un classement des entreprises en quatre catégories à des fins de statistique économique, et non pour en définir le régime fiscal ou social, mais pour simplifier notre raisonnement, nous nous appuyons ici sur cette typologie bien connue, dont le décret d'application du 18 décembre 2008 précise les critères d'appartenance de chaque catégorie en fonction de seuils maximaux d'effectif, de chiffre d'affaires annuel et de bilan : respectivement 10 personnes, 2 M€ de CA et 2 M€ de bilan pour la microentreprise ; 250 personnes, 50 M€ de CA et 43 M€ de bilan pour la petite ou moyenne entreprise (PME) ; 5 000 personnes, 1 500 M€ de CA et 2 000 M€ de bilan pour l'entreprise de taille intermédiaire (ETI) ; sans limite pour la grande entreprise (GE). En pratique, la réforme de la

une démocratisation de la gouvernance : l'entrepreneur cesserait obligatoirement de présider seul aux destinées de l'entreprises, en compensation de quoi une prime de développement de 20 000 € lui serait automatiquement versée.

Une telle prime n'augmenterait que de 1 % le passif de l'entreprise, mais en valeur absolue, la somme s'avère significative en regard de la rémunération moyenne des petits patrons, qui, évidemment très éloignée de celle des grands patrons, est équivalente à celle d'un cadre supérieur. Selon une étude de l'Insee réalisée pour le compte de la CGPME, le salaire en équivalent temps plein d'un dirigeant d'entreprise de moins de 20 salariés s'élevait en moyenne en 2010 à 4 248 € net par mois, soit 50 980 euros annuels [1], de sorte qu'une prime de 20 000 € représenterait un surcroit ponctuel de rémunération d'environ 40 % pour l'entrepreneur l'année où il accepterait de transformer sa microentreprise en PME, et de renoncer ainsi à son contrôle sur l'organisation. Il conserverait bien sûr un certain pouvoir de décision, mais fortement dilué, car deux élus du personnel siègeraient désormais à ses côtés dans un organe délibératif de type Conseil d'Administration, ainsi par exemple qu'un représentant des clients et un représentant des fournisseurs : c'est à un tel organe de gouvernance incluant plusieurs parties prenantes qu'il appartiendrait alors de nommer le mandataire social, lequel pourrait d'ailleurs tout à fait être l'entrepreneur lui-même – si toutefois ce dernier était encore, à ce stade, à la fois apporteur de capitaux majoritaire et chef d'entreprise, ce qui n'est pas toujours le cas dans le modèle capitaliste[2].

Un tel dispositif pose toutefois un problème : n'offrant plus de pouvoir de contrôle sur l'entreprise donc sur le résultat courant, les titres que l'entrepreneur détient ne pourraient plus porter un rendement variable dépendant de ce résultat donc de la décision d'autres parties prenantes. Afin de substituer aux dividendes variables des intérêts fixes, ses parts sociales doivent pouvoir être converties sur demande en obligations, créances cessibles au terme et au taux à définir (par exemple en fonction de la moyenne du marché obligataire), qu'il pourrait à loisir revendre si la détention d'un tel actif ne lui convient pas : son patrimoine serait donc intact (si l'on ne tient pas compte de la prime qui lui est

---

gouvernance des entreprises pourrait suivre cette typologie, ou d'autres seuils fiscaux ou sociaux à définir par décret ministériel.

[1] Marc Landré, « Un petit patron gagne 4250 euros net par mois », *Le Figaro*, 14 février 2013 (https://www.lefigaro.fr/entrepreneur/2013/02/14/09007-20130214ARTFIG00548-un-petit-patron-gagne-4250-euros-net-par-mois.php, consulté le 21/07/2021).

[2] Il arrive en effet que le fondateur de l'entreprise ait déjà vendu ses parts quand elle atteint son onzième salarié, ou qu'il ait confié la gestion à un manageur, ou encore qu'il ait perdu le contrôle de son entreprise lors des augmentations de capitaux souvent imposées par les banques.

versée en plus). Si après quinze ans de croissance supplémentaire, l'entreprise passe du statut de PME à celui d'ETI (ou toute autre catégorie qui semblerait plus pertinente), alors le fondateur de l'entreprise ne siègerait plus de droit au Conseil d'Administration, mais recevrait en contrepartie une nouvelle prime de développement de 430 000 € par exemple (1 % du bilan de l'entreprise, ce qui n'augmenterait donc que de 1 % son passif). Il pourrait en outre être maintenu dans ses fonctions de direction par les représentants des parties prenantes, dont le nombre pourrait désormais être porté à neuf :

- Trois représentants des salariés, en tenant compte des différentes catégories de statut selon l'entreprise : par exemple un élu pour les ouvriers, un deuxième pour les employés et professions intermédiaires, un troisième pour les cadres dirigeants.
- Trois représentants des clients, délégués par une association de consommateur en cas de commerce en *B to C* (*Business to Consumer*), ou un syndicat professionnel en cas de commerce en *B to B* (*Business to Business*).
- Un représentant des fournisseurs et sous-traitants.
- Un représentant nommé par les élus locaux.
- Un représentant d'une association de défense de l'environnement.

Les seuils mentionnés et la structure de la gouvernance envisagée ne sont bien sûr qu'indicatifs et doivent être débattus : l'essentiel pour notre recherche est de donner à imaginer comment la transition institutionnelle pourrait suivre sans heurt l'évolution organique de l'entreprise sans que la démocratisation de sa gouvernance n'entrave son développement. Par des incitations adéquates, l'entrepreneur serait à chaque étape encouragé à favoriser la croissance de l'entreprise bien qu'il perde à chaque seuil franchi un peu plus de son pouvoir de contrôle au profit des parties prenantes. En partant de la fonction sociale de la firme et de la réalité organique de sa structuration interne, notre approche institutionnaliste de l'entreprise nous a en effet conduit à ne pas hypertrophier le rôle de ses seuls fondateurs, qui importent peu dès lors qu'apparait une personne juridique porteuse d'une fonction et d'un intérêt social propre procédant de l'intérêt commun de l'ensemble des parties prenantes.

Chapitre 4 – L'héritage universel

Nous avons abordé la question de la justice commutative qui doit régir la circulation de la richesse sociale dans les échanges marchands, lesquels se fondent nécessairement sur l'institution de la monnaie. Puis nous en sommes venus à la justice distributive qui doit régir la production de la richesse sociale par l'entreprise, laquelle se fonde juridiquement sur l'institution de la société commerciale. Il nous reste à présent à étudier la justice attributive qui doit régir la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale par l'héritage, lequel se fonde aujourd'hui sur l'institution du testament. Là encore, nous suivrons les étapes logiques qu'appellent un raisonnement en termes d'institutionnalisme juridique. Nous commencerons par établir que si l'accès à des dotations initiales doit être conçu comme un droit naturel, qui devrait dès lors être universel, le dispositif du testament, consacrant le droit des morts à léguer leurs biens à qui ils veulent, relève pour sa part d'une institution du droit positif pur. Nous montrerons ensuite que cette institution est soumise à l'emprise du capital qui en fait l'instrument d'une transmission lignagère de la richesse sociale et d'une accumulation intergénérationnelle du capital, puis nous verrons que cela viole le principe de juste égalité des chances et le principe de différence, tout en privant les déshérités de leur droit naturel à des dotations initiales. Cela nous mènera à proposer une réforme du mode de transmission : l'héritage universel, partageant à parts égales entre les membres de chaque nouvelle génération l'ensemble des patrimoines laissés par les personnes décédées dans l'année. Enfin, nous analyserons les limites de cette approche, qui ne prend pas en compte les patrimoines privatisés par des personnes morales ni la possibilité d'établir des dotations initiales en termes de flux et non uniquement de stock, par une allocation universelle financée par les robots industriels, source d'un flux de revenu qui ne doit pas être injustement capté par les seuls membres des entreprises qui les détiennent.

I. L'héritage, droit naturel ou droit positif pur ?

L'héritage consiste en la transmission d'un patrimoine d'une personne décédée à toute personne morale ou physique. Doit-on le considérer comme un droit naturel ou d'un droit positif pur ? Commençons par explorer la législation actuelle en la matière, pour en tirer des enseignements en considérant ce qui est transmis, mais aussi à qui, par qui et au

nom de quoi. Il ne s'agit bien sûr pas de déduire le devoir-être de l'être (nous critiquerons d'ailleurs fortement l'état actuel du droit), mais de s'inspirer du Code civil pour nourrir notre réflexion de ce qui constitue sans doute la plus vaste théorie normative implicite de l'héritage, dont nous aurons à mettre au jour les présupposés. Il nous semble que tel qu'il est légalisé et pratiqué dans la France d'aujourd'hui, l'héritage repose sur deux paradoxes essentiels, l'un concernant le défunt et l'autre l'héritier :

1. A sa mort, le défunt n'existe plus comme sujet de droit, or c'est sa libre volonté et son droit de propriété qui fondent le processus d'héritage. Quel est le statut d'un droit reconnu à un mort ?
2. L'héritier, quant à lui, reçoit un droit de propriété : qu'est-ce qui fonde ce droit ? Si une personne est désignée par le défunt, dans son testament, comme son légataire, l'héritage qu'il reçoit est pour lui un don et non un dû. Peut-être même exprime-t-il un devoir de succession. Pourtant, le Code civil distingue la donation testamentaire de la succession, afin de garantir un droit à l'héritage à certaines personnes : à qui, dans quelle proportion et au nom de quoi ?

Quel équilibre le Code civil réalise-t-il entre le droit du défunt et celui de l'héritier, et comment les interpréter ? Nous tenterons de montrer que le droit de léguer ne peut se comprendre que comme une institution du droit positif pur, et que le droit à l'héritage consacré par la loi pour les proches du défunt constitue un droit naturel mal fondé, car encastré dans la conception biologique d'une transmission lignagère dont le principe n'est pas universalisable.

A. Le testament ou droit de léguer : une institution du droit positif pur

Notons d'abord que le droit français prévoit un dispositif bien connu, celui du testament, défini ainsi à l'article 895 du Code civil : « Le testament est un acte par lequel le testateur dispose, pour le temps où il n'existera plus, de tout ou partie de ses biens ou de ses droits et qu'il peut révoquer. » Cette disposition consacre le droit de léguer, mais comment faut-il interpréter philosophiquement un tel droit ? Relève-t-il d'un droit naturel ou d'un droit positif pur ? Quel fondement peut-on lui donner ?

1. Une composante du droit naturel de propriété ?

Le dispositif testamentaire offre une très grande liberté au testateur, qui peut transmettre au légataire de son choix (qu'il soit ou non de sa famille)[1] tel ou tel bien particulier (tableau, bijou, voiture, etc.) s'il opte pour un legs particulier (articles 1014 à 1024 du Code civil), ou bien un ensemble de biens d'une certaine catégorie (par exemple, la moitié de ses biens, ou l'ensemble de ses biens immobiliers ou au contraire mobiliers) s'il préfère un legs à titre universel (articles 1010 à 1013), ou encore la totalité de son patrimoine dans le cas d'un legs universel (articles 1003 à 1009). Le pouvoir du testateur s'étend si loin qu'il peut aller jusqu'à décider qui héritera du bien transmis à la mort du légataire initial. Ainsi, le legs résiduel (articles 1058 et suivants) oblige le légataire à transmettre à son propre décès ce qu'il restera des biens légués à une autre personne que le premier testateur a déjà désignée. Le legs graduel permet en outre d'obliger le premier bénéficiaire à conserver le bien en l'état et de le transmettre au second de façon identique.

Plus généralement, le testateur peut transmettre des biens sous conditions – que le légataire doit remplir pour devenir propriétaire du legs, par exemple être majeur[2] – ou transmettre un legs avec charge (article 900-2 du Code civil) : dans ce cas, le bénéficiaire a charge d'exécuter une obligation de faire ou de ne pas faire, dans l'intérêt matériel ou moral du légateur (l'obligation de défendre sa mémoire ou d'ériger un caveau, par exemple), du légataire (l'obligation pour lui de poursuivre ses études), ou d'un tiers (l'obligation d'exposer le tableau légué à un musée, d'entretenir le château légué à une commune, de construire un hospice sur le terrain légué à une association, de loger dans la maison familiale les frères et sœurs du défunt, de payer à une seconde épouse le capital décès d'un contrat d'assurance-vie dont les enfants sont en principe bénéficiaires, etc.). Négativement, le légataire peut avoir l'obligation de ne pas hypothéquer ou aliéner le bien légué.

Qu'est-ce qui fonde ce pouvoir du testateur ? Une première hypothèse consiste bien sûr à en faire une des dimensions du droit de propriété privée, reconnu par les auteurs libéraux comme un droit naturel, expression et garant de la liberté individuelle. L'état

[1] A quelques exceptions près écartées par le droit *pour protéger le testateur* contre tout abus : médecin, auxiliaires médicaux qui ont soigné la personne au cours de la dernière maladie qui a conduit à sa mort, tuteur d'un mineur et mandataires judiciaires à la protection d'un majeur sont ainsi incapables de recevoir un legs de la personne dont ils ont pris soin, en vertu d'une présomption irréfragable de captation.
[2] Les conditions imposées ne peuvent pas être illicites, immorales, ou impossibles à réaliser.

actuel de la législation semble accréditer cette interprétation – et plus encore, nous le verrons, depuis la réforme de 2006. Le dispositif du testament ne concerne évidemment pas la transmission des droits extrapatrimoniaux (droits de la personnalité, droits familiaux ou droits civiques et politiques) qui sont par principe intransmissibles (et incessibles, insaisissables et imprescriptibles). Ainsi, par exemple, le Code civil ne reconnaît pas aux vivants la capacité de léguer leur nom de famille, leur autorité parentale ni leur droit de vote. Il n'y aurait pourtant aucune impossibilité technique à imaginer un tel dispositif. Certes le droit de vote est inaliénable, contrairement au droit de propriété qui peut être cédé à autrui, mais le dispositif de la procuration permet bien à l'électeur de faire voter quelqu'un à sa place : il aurait pu en être de même *post mortem* si l'électeur était autorisé à faire connaître par testament son choix aux élections ayant lieu après son décès ou de désigner quelqu'un qui voterait en son nom. Si tel n'est pas le cas, alors sans doute le dispositif testamentaire ne vise-t-il pas à prolonger la capacité du défunt à agir par-delà la mort, mais relève plutôt de la capacité du testateur à disposer *de son vivant* de ses droits patrimoniaux pour le temps où il sera mort, de la même manière qu'il peut en disposer pour un transfert immédiat par le dispositif de la donation entre vifs. Les deux dispositifs reposent donc *a priori* sur le même fondement : l'exercice du droit de propriété – qui s'interprète bien sûr philosophiquement comme un droit naturel.

L'ancienne version de l'article 895 du Code civil, en vigueur pendant plus de deux siècles du 13 mai 1803 au 1er janvier 2007, ne prévoyait d'ailleurs l'usage du testament que pour disposer de droits *réels* (c'est-à-dire d'une propriété directe sur une chose, un objet de droit, sans intermédiation d'un sujet passif tenu par une obligation) et non de droits *personnels* (c'est-à-dire de créances faisant obligation à autrui), puisqu'elle définissait le testament comme « l'acte par lequel le testateur dispose, pour le temps où il n'existera plus, de tout ou partie de ses biens, et qu'il peut révoquer. » La mention « ou de ses droits », qui peut à première vue sembler éloigner le dispositif testamentaire d'un fondement par le droit de propriété, n'a donc été ajoutée qu'il y a quinze ans, par l'article 10 de la loi du 23 juin 2006 portant réforme des successions et des libéralités, entrée en vigueur le 1er janvier 2007. Penchons-nous toutefois plus avant sur cette réforme : contrairement aux apparences, nous pensons qu'elle accentue l'interprétation du droit de léguer comme composante du droit naturel de propriété privée.

Notons tout d'abord que l'importance de l'expression « ou de ses droits » ne doit pas être surestimée, puisqu'elle n'était même pas prévue dans la version initiale du projet de loi adoptée par l'Assemblée nationale en première lecture : comme nous l'apprend un rapport parlementaire, c'est la commission des lois du Sénat qui a proposé par amendement de l'ajouter, sans autre argument que le souci de « coordination avec la nouvelle rédaction de l'article 893 »[1] – réforme adoptée en seconde lecture par l'Assemblée nationale, qui la d'ailleurs qualifie dans son propre rapport de « ponctuelle »[2]. La modification de l'article 895 ne fait donc qu'opérer une symétrie formelle avec l'article 893 du Code civil que le projet de loi adopté par l'Assemblée en première lecture avait modifié, mais dans quelle optique ? Quelle est la portée de la réécriture de l'article 893 – et subséquemment de l'article 895 – par la loi de 2006 ? Empêche-t-elle de fonder le testament sur la propriété privée, comme une composante de ce droit naturel ? Cette réécriture fournit une définition de la libéralité, conçue comme « l'acte par lequel une personne dispose à titre gratuit de tout ou partie de ses biens ou de ses droits au profit d'une autre personne »[3], soit par donation entre vifs, soit par testament. Selon la commission sénatoriale, cette formulation a le mérite de préciser que la libéralité porte non seulement sur des biens mais également sur des droits réels ou personnels[4], mais il s'agit toujours de droits patrimoniaux, de sorte que l'interprétation du dispositif testamentaire comme fondé sur le droit naturel de disposer librement de son patrimoine

[1] « Souscrivant aux modifications proposées, votre commission vous soumet un amendement rédactionnel au texte proposé pour l'article 893 du code civil, ainsi qu'un amendement tendant à modifier l'article 895 afin de prévoir, par coordination avec la nouvelle rédaction de l'article 893, que le testament est un acte par lequel le testateur dispose de tout ou partie de ses biens « ou de ses droits ». » Henri de Richemont, *Projet de loi portant réforme des successions et des libéralités*, Rapport sénatorial n° 343 (2005-2006), fait au nom de la commission des lois, déposé le 10 mai 2006 (rubrique Examen des articles, Titre II, Article 10, §1, http://www.senat.fr/rap/l05-343-1/l05-343-1119.html, consulté le 25/08/2021).

[2] « Enfin, de manière plus ponctuelle, le Sénat a modifié l'article 895 du code civil, qui concerne les testaments, par coordination avec la possibilité, reconnue à l'article 893 du même code, de disposer par libéralité de ses biens ou de ses droits […] », Sébastien Huyghe, *Rapport n° 3122 sur le projet de loi, modifié par le Sénat, portant réforme des successions et des libéralités*, fait au nom de la commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale de la République, enregistré à la présidence de l'Assemblée nationale le 6 juin 2006.

[3] L'ancienne version de l'article 893, en vigueur depuis 1803, énonçait : « On ne pourra disposer de ses biens, à titre gratuit, que par donation entre vifs ou par testament, dans les formes ci-après établies. » La nouvelle version adoptée en 2006 prévoit : « La libéralité est l'acte par lequel une personne dispose à titre gratuit de tout ou partie de ses biens ou de ses droits au profit d'une autre personne. Il ne peut être fait de libéralité que par donation entre vifs ou par testament. » Comme le note le rapport sénatorial cité, les dispositions initiales de l'article 893 du Code civil ne sont « pas remises en cause mais précisées » par la réforme, *via* la définition de la libéralité.

[4] Elle porte « non seulement sur des biens mais également sur des droits, qu'il s'agisse de droits réels – usufruit, servitude de passage, droit d'usage et d'habitation – ou de droits personnels – remise de dette, bail ne comportant pas de loyer, cession de créance à titre gratuit » (liste issue de la jurisprudence).

n'est pas remise en cause. La portée de la formule « ou de ses droits » ne doit donc pas être surestimée. L'essentiel n'est pas là.

Le point important réside en réalité dans le fait que la réforme a subsumé la donation entre vifs et le testament sous un concept commun : celui de libéralité. Donation et testament seraient ainsi deux espèces d'un même genre, deux types de libéralités, distinctes en ceci que l'une est faite « entre vifs » et l'autre « à cause de mort » (comme le relève le projet de loi présenté à l'Assemblée nationale par le Garde des sceaux[1]), mais semblables en ceci qu'il s'agit de deux manières de disposer à titre gratuit de ses biens ou de ses droits au profit d'autrui. La réécriture de l'article ne fait d'ailleurs ici qu'expliciter le principe classificatoire préexistant dans le Code civil, qui regroupait déjà donation et testament dans l'article 893 ainsi que dans le titre II du livre III du Code civil[2]. Selon le rapport sénatorial, « serait ainsi plus clairement mis en exergue le fait que les libéralités […] présentent la caractéristique commune d'être des actes effectués à titre gratuit, c'est-à-dire entraînant un appauvrissement de leur auteur ».

Résumons-nous : la commission sénatoriale a modifié l'article 895 relatif au testament pour aligner sa formulation sur celle de l'article 893 définissant le concept générique de libéralité, en rajoutant qu'il est possible de disposer par testament de ses biens « ou de ses droits »[3], mais ce faisant, le législateur n'a pas cherché à éloigner le dispositif de l'optique patrimoniale, qui lui est intrinsèquement liée si c'est bien le droit de propriété qui fonde le droit de léguer. Au contraire, le Sénat a voulu souligner le fait que le testament est, comme la donation entre vifs, une forme de libéralité, c'est-à-dire une manière de disposer librement de son patrimoine au bénéfice d'autrui. Le rapporteur insiste même sur le fait qu'il s'agit d'un acte effectué « à titre gratuit, c'est-à-dire

[1] Il est ainsi fait mention de « libéralités faites entre vifs ou à cause de mort » dans l'exposé des motifs du *Projet de loi portant réforme des successions et des libéralités* présenté par Pascal Clément, Garde des sceaux, Ministre de la justice, au nom de Dominique de Villepin, Premier ministre, et enregistré à la Présidence de l'Assemblée nationale le 29 juin 2005 (document n° 2427 rectifié mis en distribution le 27 janvier 2006, https://www.assemblee-nationale.fr/12/projets/pl2427.asp, consulté le 25/08/2021).

[2] L'article 9 de la loi de 2006 remplace le titre « Des donations entre vifs et des testaments » par « Des libéralités », modification formelle menée « afin de substituer le terme générique à l'énumération des deux catégories d'actes qu'il recouvre » selon le rapport sénatorial, qui précise en outre que « ce terme est en effet à la fois unanimement reconnu par la doctrine et déjà largement utilisé dans le code civil ».

[3] Il s'agit donc de rapprocher le testament de la donation entre vif, même si la formule « de ses biens ou de ses droits » présente dans l'article générique sur les libéralités et ajoutée par le Sénat dans l'article 895 sur le testament n'est pas reprise dans l'article 894 qui définit les donations – et ce pour une raison pratique explicitée par le rapport sénatorial : « Votre rapporteur n'a pas jugé nécessaire d'opérer une modification similaire à l'article 894 en raison du caractère général de la notion de « chose donnée » et de sa reprise dans de nombreux articles du code civil […] ».

entraînant un appauvrissement de [son] auteur » – mais il nous semble qu'il commet sur ce point une erreur majeure. En effet, sont ici confondues les notions de gratuité et d'appauvrissement, alors que la première renvoie à l'absence de contrepartie, donc d'enrichissement, et la seconde à la perte de patrimoine, soit à un appauvrissement « à proprement parler » – selon l'expression du rapport sénatorial lui-même, qui posait implicitement cette distinction en précisant que : « celui qui rend un service à autrui sans être rémunéré ne consent pas une libéralité parce que, à proprement parler, il ne s'appauvrit pas »[1].

Or il est clair que celui qui dispose de ses biens ou de ses droits par testament ne s'appauvrit nullement, puisqu'il en dispose « pour le temps où il n'existera plus »[2]. Ceci distingue le testament de la donation entre vifs, que l'article 894 du Code civil définit comme « un acte par lequel le donateur se dépouille actuellement et irrévocablement de la chose donnée en faveur du donataire qui l'accepte. » Si procéder à une donation coûte véritablement au donateur, qui se dessaisit de tout ou partie de son patrimoine de son vivant, léguer ne coûte en revanche rien au testateur qui jouit toujours de l'entière propriété (*usus*, *abusus* et *fructus*) tant qu'il demeure en vie. Le rapport sénatorial souligne d'ailleurs qu'une différence majeure entre donation et testament consiste en ceci que la première est irrévocable, là où le second est, lui, révocable à tout moment par le testateur tant qu'il est encore en vie – preuve qu'il ne s'est soumis à aucune obligation et ne s'est privé d'aucun bien. L'aura de générosité qu'évoque les termes « libéralité », « gratuit » et « appauvrissement » est donc tout à fait usurpé dans le cas du testament. Un donateur ne peut reprendre la chose donnée, un testateur peut à tout moment annuler ou

[1] La note 125 précise : « Les difficultés de qualification sont toutefois fréquentes. Ainsi la Cour de cassation a considéré en 1984, que la mise à disposition gratuite d'un immeuble par des parents au profit de leurs enfants ne constituait pas une donation (Cass. 1ère civ. - 3 nov. 1984) ; en 1997, que l'avantage résultant de ce que certains enfants du défunt avaient été logés gratuitement pendant une longue période s'apparentait à une donation de revenus, à ce titre rapportable à la succession (Cass. 1ère civ. - 14 janv. 1997) ».

[2] Le site *DDJ* qui commercialise des fiches de cours de droit (site référencé par Sciences Po Paris – https://sciencespo.libguides.com/droit/sites-juridiques-francophones) commet la même erreur que le rapport sénatorial en parlant d'appauvrissement à propos du testament – et en assimilant d'ailleurs la libéralité à un contrat dans sa fiche « Le droit commun des libéralités », ce qui est vrai de la donation, mais pas du testament. La section « La cause des libéralités » de la fiche explique ainsi : « En droit commun des contrats, la cause constitue un élément essentiel de l'acte juridique. La cause du contrat est l'élément qui permet de justifier l'engagement des parties. La cause permet donc de qualifier un acte juridique, mais elle permet également d'apprécier la validité de l'acte par rapport à l'ordre public. En matière de libéralité, la cause réside dans l'intention libérale recherchée, c'est-à-dire dans la volonté d'une partie de s'appauvrir à l'avantage d'une autre personne qui s'enrichit. » (https://www.doc-du-juriste.com/droit-prive-et-contrat/droit-civil/fiche/droit-commun-liberalites-482247.html, consulté le 25/08/2021).

modifier son testament : il dispose encore librement de ses biens, que rien ne l'empêche de conserver, de détruire, de vendre, de donner ou de léguer à d'autres personnes que celles qu'il avait initialement désignées.

Ce point révèle une différence absolument fondamentale entre donation et testament que la formulation actuelle du Code civil français tend à occulter : la question de la mort, source d'une asymétrie radicale entre les deux dispositifs – qui s'ajoute au fait que le testament constitue un acte unilatéral[1], là où la donation est un contrat. Cette asymétrie radicale était d'ailleurs perceptible dans la formulation quelque peu bancale de l'exposé des motifs du projet de loi présenté par le Garde de sceaux évoquant des « libéralités faites entre vifs ou à cause de mort », expression mettant sur le même plan la *nature* de la donation (un lien contractuel entre deux personnes vivantes) et la *cause* du testament (la mort du testateur). Ici se dévoile l'irréductible spécificité du dispositif testamentaire : il opère un transfert de propriété causé par la mort d'une personne, donc par l'extinction naturelle de ses droits de propriété. La cause véritable du transfert n'est pas tant la volonté du testateur que sa disparition, qui laisse des biens ou des créances sans titulaires jusqu'à ce que l'exécution du testament affecte ces objets de droits en déshérence à de nouveaux sujets de droit. Pour cela, le dispositif se fonde, certes, sur la volonté du testateur, mais sans que cela procède selon nous d'un droit naturel de celui-ci de léguer son patrimoine à qui il l'entend.

2. Un droit positif pur

L'idée même de droit d'un défunt n'a en réalité aucun sens, car pour être titulaire d'un droit quelconque (et plus encore pour en jouir), il faut déjà être sujet de droit, de sorte qu'il faut avant tout être – or le testament consiste précisément pour le testateur à disposer de ses biens « pour le temps où il n'existera plus ». Si la personne juridique meurt, elle ne peut avoir ni exercer de droit. On comprend donc que si la dernière volonté du défunt telle qu'elle est manifestée dans son testament s'avère contraignante pour les vivants, si elle acquiert force de loi, ce n'est pas en vertu du respect d'une liberté naturelle (comme dans le droit de propriété) ni d'une obligation contractuelle consentie par un cocontractant (comme dans le contrat de donation), mais en vertu d'un artifice légal,

[1] L'article 968 du Code civil prohibe les testaments conjonctifs : « Un testament ne pourra être fait dans le même acte par deux ou plusieurs personnes soit au profit d'un tiers, soit à titre de disposition réciproque ou mutuelle. »

d'une fiction juridique, en un mot d'un dispositif du droit positif pur par lequel l'État décide souverainement d'étendre le pouvoir du testateur sur ses biens au-delà de la mort en décrétant, par l'article 895 du Code civil, que les dispositions prises de son vivant pour le temps où il ne sera plus font obligation aux vivants[1]. Comme la personne morale, qui n'a pas d'existence physique substantielle, la personne décédée jouit d'une forme de prothèse de volonté artificielle instituée par la puissance publique, qui augmente sa liberté naturelle d'une liberté artificielle – et, partant, surérogatoire.

Le droit de léguer n'est donc pas selon nous une composante du droit naturel de propriété, mais une institution du droit positif pur qui procède d'une décision souveraine de l'État. Notons d'ailleurs que le dispositif juridique du testament ne couvre pas uniquement le droit de léguer des biens ou des droits patrimoniaux : l'article 3 de la loi du 15 novembre 1887 sur la liberté des funérailles permet à chacun de régler par voie testamentaire le sort de sa dépouille mortelle[2]. Cela a d'ailleurs ouvert la possibilité de « léguer » son corps à la science dans une perspective de recherche et d'enseignement médical, donc la possibilité de déroger à titre exceptionnel aux dispositions d'ordre public relatives au respect des cadavres prévues par le Code civil[3]. Ainsi, le défunt se voit ici doté d'un droit dont il ne jouissait pas de son vivant et qui n'est pas un droit patrimonial relevant de la propriété privée : le droit de disposer après sa mort de son propre corps, y compris de ses organes vitaux (qui ne peuvent faire l'objet d'un don d'organe entre vifs)[4]. Le premier paragraphe de l'article 1 de la loi Lafay du 7 Juillet 1949 (abrogée en 1994)

---

[1] En réalité, elles ne font que partiellement obligation aux vivants : le légataire est en effet libre de refuser la succession. En revanche, s'il l'accepte, nul ne peut ignorer la volonté expresse du défunt quant à la répartition de ses biens.

[2] « Tout majeur ou mineur émancipé, en état de tester, peut régler les conditions de ses funérailles, notamment en ce qui concerne le caractère civil ou religieux à leur donner et le mode de sa sépulture. § Il peut charger une ou plusieurs personnes de veiller à l'exécution de ses dispositions. § Sa volonté, exprimée dans un testament ou dans une déclaration faite en forme testamentaire, soit par devant notaire, soit sous signature privée, a la même force qu'une disposition testamentaire relative aux biens, elle est soumise aux mêmes règles quant aux conditions de la révocation. »

[3] Article 16-1 : « Chacun a droit au respect de son corps. § Le corps humain est inviolable. § Le corps humain, ses éléments et ses produits ne peuvent faire l'objet d'un droit patrimonial. » Article 16-1-1 : « Le respect dû au corps humain ne cesse pas avec la mort. § Les restes des personnes décédées, y compris les cendres de celles dont le corps a donné lieu à crémation, doivent être traités avec respect, dignité et décence. » Article 16-3 : « Il ne peut être porté atteinte à l'intégrité du corps humain qu'en cas de nécessité médicale pour la personne ou à titre exceptionnel dans l'intérêt thérapeutique d'autrui. § Le consentement de l'intéressé doit être recueilli préalablement hors le cas où son état rend nécessaire une intervention thérapeutique à laquelle il n'est pas à même de consentir. »

[4] Cela n'invalide donc pas ce que nous avions dit plus haut sur le fait que le testament ne permet de transmettre que des droits patrimoniaux : les droits sur les cadavres ne sont pas *transmis* mais *créés* par le testament, puisqu'ils ne lui préexistaient pas.

va dans le même sens, en autorisant le leg *par testament* des yeux du défunt, permettant le prélèvement de cornées en vue de greffes[1] (ce qui a conduit à la création de la Banque Française des Yeux).

La loi Caillavet du 22 décembre 1976 relative aux prélèvements d'organes généralisait dans son article 2 la possibilité de prélever des organes ou tissus sur des cadavres et, surtout, permettait de le faire *sans consentement explicite du défunt*[2] donc sans dispositions testamentaires :

> « Des prélèvements peuvent être effectués à des fins thérapeutiques ou scientifiques sur le cadavre d'une personne n'ayant pas fait connaître de son vivant son refus d'un tel prélèvement.
>
> Toutefois, s'il s'agit du cadavre d'un mineur ou d'un incapable, le prélèvement en vue d'une greffe ne peut être effectué qu'après autorisation de son représentant légal. »

Notons que la loi de 1976 ne parle pas de « don d'organe », mais uniquement de « prélèvements », tout comme l'article L1232-1 du Code de la santé publique[3], actuellement en vigueur : « Le prélèvement d'organes sur une personne dont la mort a été dûment constatée […] peut être pratiqué dès lors que la personne n'a pas fait connaître, de son vivant, son refus d'un tel prélèvement ». Bien que l'expression ne soit pas dans la loi, il est courant de parler en la matière de « don d'organes *post mortem* », conçu comme un acte volontaire et généreux. Ainsi, le site officiel du Ministère des Solidarités et de la Santé explique[4] :

> « Il est possible de donner un organe ou des tissus de son vivant ou après sa mort. 92 % des dons d'organes ou de tissus viennent d'une personne décédée. Permettre le prélèvement de ses organes ou de ses tissus après son décès est un acte de

[1] « Les prélèvements anatomiques effectués sur l'homme en vue de la pratique de la kéroplastie (greffe de la cornée) peuvent être effectués sans délai et sur les lieux mêmes du décès chaque fois que le de cujus a, par disposition testamentaire, légué ses yeux à un établissement public ou à une œuvre privée, pratiquant ou facilitant la pratique de cette opération. »

[2] Elle fut abrogée par la loi du 29 juillet 1994, mais le principe énoncé est toujours en vigueur, réaffirmé par la loi du 26 janvier 2016 bien que celle-ci renforce l'expression du refus au prélèvement : il ne passe désormais plus obligatoirement par le Registre National du Refus (RNR), mais aussi par un écrit daté et signé remis à un proche, ou même par oral (les proches devant alors préciser à l'équipe médicale les circonstances de l'expression du refus et signer la retranscription qui en sera faite par écrit).

[3] Et comme le titre même de la Section 3 (« Du prélèvement d'organes sur une personne décédée) du Chapitre 1er (« Des organes ») du Titre 3 (« Des organes, tissus, cellules et produits du corps humain ») du Livre 6 (« Don et utilisation des éléments et produits du corps humain ») du Code de la santé publique.

[4] https://solidarites-sante.gouv.fr/systeme-de-sante-et-medico-social/parcours-de-sante-vos-droits/respect-de-la-personne-et-vie-privee/article/les-modalites-du-don-d-organes-ou-de-tissus, consulté le 04/09/2021.

générosité et de solidarité. Ce geste permet de sauver des vies. Depuis la loi du 22 décembre 1976 (loi Caillavet), chacun est présumé donneur, sauf en cas de refus exprimé de son vivant. Ce principe a été réaffirmé à plusieurs reprises par le législateur et encore une fois par la loi de modernisation du système de santé du 26 janvier 2016. »

Ici apparait la notion de « consentement présumé », présentée d'ailleurs par le site du Ministère comme l'une des trois règles de la loi de 1976 (avec la gratuité et l'anonymat) : selon l'adage « Qui ne dit mot, consent », chacun serait donc donneur présumé à moins d'avoir exprimé son refus de son vivant. Or comme les débats doctrinaires n'ont pas manqué de le pointer, un consentement ne peut par nature pas être présumé. C'est d'ailleurs sur ce principe qu'ont été construites les procédures de recours collectif à la française[1] : le législateur français n'a pas repris le principe américain de l'*opt-out*, selon lequel toutes les personnes susceptibles de l'être sont rattachées par défaut à la *class action*, sauf refus explicite de leur part, et doivent donc le cas échéant être indemnisées. Conformément au principe séculaire selon lequel « nul ne plaide par procureur », la France a préféré le principe de l'*opt-in*, selon lequel les victimes doivent se déclarer expressément pour être rattachées à la procédure et indemnisées : il appartient à chacun d'agir ou non en justice, de sorte que l'action ne peut être intentée sans l'accord de la victime, même si cela serait à son avantage. Autrement dit, on ne présume pas le consentement à l'indemnisation du bénéficiaire potentiel qui ne s'est pas manifesté (fut-ce par ignorance), bien que cela soit nécessairement conforme à son intérêt.

Dès lors, présumer le consentement du défunt en matière de prélèvement d'organe est donc hautement problématique. L'idée n'est d'ailleurs pas explicite dans la loi, mais l'article L1211-2 du Code de la santé publique prévoit en son premier paragraphe : « Le prélèvement d'éléments du corps humain et la collecte de ses produits ne peuvent être pratiqués sans le consentement préalable du donneur. Ce consentement est révocable à

[1] Qui permettent à des personnes victimes, dans une situation similaire, d'un dommage causé par une même personne avec une cause commune, d'agir en commun contre les responsable (typiquement, une grande entreprise) pour obtenir des dédommagements financiers. Inspirées des *class actions* américaines (et anticipant la directive européenne du 25 novembre 2020), les actions de groupe sont introduites dans le droit français par la loi du 17 mars 2014, dont le champ d'application se limite au droit de la consommation, puis sont étendues à d'autres domaines (discriminations, protection des données personnelles, environnement, santé publique) par la loi « Justice du XXIe siècle » du 18 novembre 2016.

tout moment. » Il n'est pas ici spécifié que ce principe général ne s'applique pas au prélèvement *post mortem*.

Toutefois, plutôt que de présumer un consentement implicite (ce qui n'a aucun sens), il nous semblerait plus juste de considérer que le consentement n'est dans ce cas pas nécessaire, pour la simple raison qu'un mort n'a par nature aucun droit, ou du moins, aucun droit naturel : un mort n'a de droit que purement positif, souverainement institué par l'État en fonction de l'intérêt général. L'État peut donc accorder aux personnes physiques le droit de disposer par testament de leur corps après leur mort, mais ce n'est là qu'une liberté surérogatoire qu'il leur offre : par nature, c'est aux vivants qu'il appartient de disposer des dépouilles des défunts, de sorte que le législateur peut aussi bien supprimer le droit pour chacun de régler par avance le sort de sa dépouille sans que cela ne contrevienne au droit naturel.

On pourra toutefois argumenter que le respect des cadavres relève du respect de la dignité humaine, laquelle est reconnue comme une composante de l'ordre public depuis l'arrêt Commune de *Morsang*-sur-*Orge* rendu par le Conseil d'État le 27 octobre 1995. Dès lors, l'État demeure libre d'adopter des dispositions d'ordre public quant au respect des cadavres (ce qu'il fait aux articles 16-1 et suivants du Code civil), ce dont on peut faire une interprétation jusnaturaliste renouvelée : le respect des cadavres non comme un droit naturel des morts mais comme un devoir naturel des vivants, comme un interdit reconnu au nom de la dignité humaine comprise comme étendue au corps humain même après la mort de la personne physique comme sujet de droit. De la même manière, on pourrait envisager qu'il existe un droit naturel pour les proches du défunt de régler eux-mêmes le sort de sa dépouille en vertu de l'attachement qui les lie à elle – et contre l'idée d'une « nationalisation des cadavres », pour reprendre l'expression ironique de Michel Onfray. Il existe donc au moins deux options jusnaturalistes permettant *a priori* de s'opposer au prélèvement d'organe *post mortem*, mais aucune des deux ne repose sur l'idée d'absence de consentement du défunt, qui n'a pas plus de cohérence que celle de droits des morts, donc de droits sans sujets.

Ainsi, l'État peut autoriser ou au contraire interdire le prélèvement d'organes *post mortem* indépendamment des dernières volontés exprimées par le défunt : s'il peut instituer, à titre surérogatoire, le droit positif pur pour chacun d'adopter dans certains cas par testament des dispositions réglant le sort de sa dépouille, le législateur n'est en aucun

cas contraint de présumer un consentement implicite au prélèvement d'organe en l'absence de refus explicite. De la même manière, en matière d'héritage, ce n'est qu'en vertu d'une décision souveraine et surérogatoire de l'État que chacun se voit offert le droit positif pur de disposer à sa guise par testament, « pour le temps où il n'existera plus, de tout ou partie de ses biens ou de ses droits ». Dès lors, révoquer ce droit ne contreviendrait nullement au droit naturel.

Le fait que le dispositif testamentaire constitue un droit positif pur institué par l'État, et non un droit naturel qui serait seulement reconnu et garanti par lui, est moins frappant que pour d'autres institutions, précisément parce que ne saute pas aux yeux la nature institutionnelle de la relation de transmission, qui semble se passer de tiers médiateur pour se nouer. Contrairement à la société commerciale, il ne s'agit pas d'une organisation collective transformée par l'État, figure de la totalité sociale, en personne morale capable d'interagir juridiquement avec ses membres comme avec des tiers. Il ne s'agit pas non plus d'une chose purement conventionnelle comme la monnaie, qui n'accède à l'existence que si elle est acceptée comme telle par la totalité sociale, c'est à dire par l'État qui l'institue comme objet de valeur. La transmission testamentaire ne constitue ni un sujet de droit ni un objet de droit dont l'existence même serait fondée sur la médiation étatique : il s'agit en apparence d'une relation juridique bilatérale entre deux personnes physique ou morale (le testateur et le légataire), relation que l'État ne ferait que reconnaître et garantir, comme il le fait de tout contrat, sans que sa présence ait été initialement nécessaire pour que cette relation se noue. Pourtant, le testament ne constitue pas un contrat, mais un acte unilatéral.

Pourquoi en est-il ainsi alors même que la transmission requiert le consentement du légataire, toujours libre de refuser le legs ? N'y a-t-il pas accord de volontés – ce qui constitue la définition même du contrat ? Non, car la volonté du testateur est révocable jusqu'à sa mort, ne l'engageant à rien de son vivant, ni bien sûr après son décès, puisqu'alors il n'existe plus : c'est donc l'État qui assure le rôle d'intermédiaire entre deux actes unilatéraux (le testament et son acceptation) en décidant de respecter, de reprendre à son compte, la dernière volonté exprimée par le défunt, dont il se fait le porteur auprès du légataire qui est libre de l'accepter ou non. Discrète, la médiation de la figure de la totalité sociale n'en est donc pas moins cruciale ici qu'elle ne l'est dans le cas de l'institution monétaire, présente dans chaque relation bilatérale d'échange marchand, ou

dans celle de la personne morale. Il s'agit donc bien d'une institution du droit positif pur. A quelle fin est-elle instituée ?

La première raison d'être du dispositif testamentaire est bien sûr d'assurer la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, en recréant des droits de propriété aux héritiers quand ceux du défunt s'éteignent, et en offrant à l'ancien propriétaire la possibilité de prévoir de son vivant la répartition de ses biens après sa mort – liberté surérogatoire qui dépasse bien sûr ce qui est exigible au nom du droit naturel. Toutefois, le testament n'est pas la seule modalité de la transmission intergénérationnelle des patrimoines : celle-ci peut tout aussi bien être régie par des règles générales indépendantes de la volonté du défunt. C'est justement l'objet du droit des successions, auquel nous allons consacrer la section suivante de notre recherche.

Notons pour conclure notre étude du dispositif testamentaire qu'il nous semble trompeur de mettre le testament en regard de la donation entre vif, comme le fait aujourd'hui le Code civil en les qualifiant tous deux de libéralités et en les regroupant sous le même titre du livre III (consacré aux différentes manières dont on acquiert la propriété). Il nous semblerait en effet plus pertinent de considérer d'un côté la donation, comme moyen d'accéder à la propriété par un contrat réalisé à titre gratuit par le donateur qui décide de s'appauvrir au bénéfice du donataire, et d'un autre, regroupés ensemble, le testament et la succession. Les deux sont en effet des moyens d'accéder à la propriété non par contrat mais par héritage, c'est-à-dire de jouir de la propriété des biens laissés sans propriétaire par la mort du défunt – dans un cas en vertu d'un acte de volonté de sa part (le testament auquel le droit positif pur donne force de loi) et dans l'autre en vertu de règles communes (les règles de succession). Venons-en à présent à l'étude de ces dernières.

B. Le droit à la succession ou droit d'hériter : un droit naturel ambigu

En France, le processus d'héritage ne se fonde pas entièrement sur la libre volonté du légateur telle qu'elle est exprimée par testament : il fait une place tout aussi centrale aux droits des légataires. Dans une démarche exploratoire, nous montrerons d'abord que ceux-ci prévalent à bien des égards sur la liberté testamentaire dans le droit positif actuel, puis nous nous demanderons quels sont les fondements implicites de ces dispositions. Nous tenterons donc de dégager les grands principes qui structurent les règles actuelles

de dévolution, en vue d'en discuter la pertinence. Les fondements des dispositions en vigueur ne sont le plus souvent pas explicites, mais selon notre interprétation, le Code civil reconnait des droits qui ne peuvent se comprendre que comme relevant du droit positif pur dans le cas où le conjoint hérite, mais du droit naturel dans le cas où ce sont ses parents (au sens large : ascendants, descendants, collatéraux). Enfin, nous montrerons que la parenté biologique est, plus que l'affection présumée du défunt, au fondement du droit à l'héritage des apparentés tel qu'il est actuellement défini, mais que cela constitue un fondement bien fragile du droit naturel à hériter, dont l'encastrement dans une logique lignagère entre en contradiction avec la valeur fondamentale d'égalité qui structure par ailleurs le droit des successions.

1. Liberté testamentaire du défunt contre égalité successorale des héritiers

Comme nous l'avons déjà évoqué, le droit de transmettre bute sur une première limite : la liberté pour le légataire d'accepter ou de refuser l'héritage, au titre de l'article 775 du Code civil, selon lequel « Nul n'est tenu d'accepter une succession qui lui est échue. » Le principal motif de refus potentiel est bien sûr le paiement des dettes du défunt qui, faisant partie intégrante de son patrimoine, accompagnent les actifs dans la succession selon l'article 870[1]. Une deuxième limite du pouvoir du testateur est son incapacité à imposer une inaliénabilité perpétuelle ou infondée du bien transmis : comme nous l'avions dit, le testament peut prévoir l'obligation pour le légataire de ne pas aliéner ni hypothéquer le bien légué, mais de telles clauses ne sont valables que sous réserve d'être temporaires et justifiées par un intérêt sérieux et légitime[2]. Le droit reconnait donc une certaine liberté au légataire, auquel la volonté du testateur ne s'applique pas souverainement.

Plus généralement, ce sont les droits des héritiers, qu'ils soient légataires ou non, qui sont protégés par le Code civil : c'est l'objet du droit des successions, c'est-à-dire de l'ensemble des règles régissant le partage du patrimoine du défunt entre ses héritiers indépendamment de toute volonté exprimée dans le testament. Il s'agit donc du régime

[1] « Les cohéritiers contribuent entre eux au paiement des dettes et charges de la succession, chacun dans la proportion de ce qu'il y prend. » Pour préserver l'intérêt des héritiers, le droit prévoit l'option successorale (articles 768 à 808 du Code civil), c'est-à-dire le choix entre trois possibilités : accepter purement et simplement la succession, l'accepter à concurrence de l'actif net (c'est-à-dire sans devoir payer les dettes supérieures à la valeur des biens transmis) ou renoncer à la succession.

[2] Ce peut être l'intérêt du légataire, du testateur ou bien d'un tiers (par exemple, de ceux qui bénéficient d'un démembrement de la propriété sur la chose léguée).

de droit commun qui s'applique à titre supplétif en l'absence de dispositions testamentaires adoptées par le défunt (dévolution *ab intestat*), mais qui intervient également même en présence d'un testament, en imposant des limites à la volonté du légateur pour préserver le droit des héritiers. La loi distingue en effet deux parties dans l'héritage laissé par un défunt : d'une part la « réserve héréditaire » qui doit obligatoirement revenir aux « héritiers réservataires » désignés par la loi ; d'autre part la « quotité disponible » dont le testateur peut disposer librement par libéralité, c'est-à-dire par donation ou par testament. L'article 913 du Code civil dispose : « Les libéralités, soit par actes entre vifs, soit par testament, ne pourront excéder la moitié des biens du disposant, s'il ne laisse à son décès qu'un enfant ; le tiers, s'il laisse deux enfants ; le quart, s'il en laisse trois ou un plus grand nombre. »[1]

Ainsi, même en cas de testament formel, le défunt ne peut léguer tous ses biens à quelqu'un au détriment de ses descendants, ni même en disposer de son vivant par donation. Une disposition analogue protège le conjoint en l'absence de descendants[2] ; alors que sans conjoint ni descendant, seuls héritiers réservataires, les dispositions testamentaires peuvent légalement épuiser la totalité des biens du défunt (article 916). Nous avons là, dans le Code civil même, la meilleure remise en cause du droit *de transmettre* (droit-liberté) : le droit *à l'héritage* (droit créance) de certaines personnes (en l'occurrence, des familiers). La liberté du testateur est nulle dès lors que *léguer* revient à *léser*. Une action en réduction de succession peut ainsi être intentée par les héritiers réservataires si les legs prévus par le testateur excèdent la quotité disponible (article 919-2 et 920). Même les donations sont plafonnées, ce qui révèle une limite importante du droit de propriété : même de son vivant, le propriétaire ne jouit pas de la liberté de priver ses héritiers réservataires de ce qui leur reviendra de droit après sa mort : il doit leur laisser au moins une part de l'héritage.

Il ne s'agit pas seulement de faire prévaloir les droits des héritiers réservataires contre ceux des tiers que le propriétaire aurait voulu gratifier par donation ou testament, mais de protéger chacun de ses enfants contre les autres, tous devant selon la loi avoir une part égale de la réserve héréditaire. Non seulement le testateur n'a pas le pouvoir de

[1] L'article 913-1 précise : « Sont compris dans l'article 913, sous le nom d'enfants, les descendants en quelque degré que ce soit, encore qu'ils ne doivent être comptés que pour l'enfant dont ils tiennent la place dans la succession du disposant. »

[2] Article 914-1 : « Les libéralités, par actes entre vifs ou par testament, ne pourront excéder les trois quarts des biens si, à défaut de descendant, le défunt laisse un conjoint survivant, non divorcé. »

déshériter ses descendants (ou, à défaut, son conjoint), mais en outre, même en cas de succession *ab intestat* (sans testament), toute donation que le défunt aura faite de son vivant à l'un de ses héritiers, en vertu de son droit naturel de propriété, devra être imputée sur la quotité disponible lors de la succession, afin de ne pas diminuer la part successorale de l'un des héritiers au profit d'un autre. L'article 843 du Code civil prévoit ainsi le rapport successoral, c'est-à-dire l'obligation pour les héritiers *ab intestat* de rapporter à la succession les libéralités consenties par le défunt lors de son vivant[1]. Il s'agit ici de rétablir l'égalité entre les copartageants. L'égalité est en effet le principe fondamental du droit des successions – du moins en France, car tel n'est pas le cas dans tous les pays. Ainsi que l'illustre le cas très médiatisé de la succession internationale de Johnny Hallyday, le droit californien ignore la garantie à l'héritage pour les descendants, laissant toute liberté au chanteur de déshériter ses enfants[2]. Il y a là une différence culturelle majeure que l'anthropologue Emmanuel Todd juge révélatrice des différences de valeurs structurant les systèmes familiaux français et anglo-saxons.

Le sociologue Philippe Steiner affirme[3] :

> « A la suite des modifications juridiques apportées par la Révolution française, la loi a rejeté le principe de l'inégalité des partages, assimilé aux errements de l'Ancien Régime, pour faire valoir l'égalité des partages entre les ayants droit légalement définis. Il reste seulement une partie à la disposition du testateur – la réserve, qui est quantitativement déterminée selon le nombre d'enfants entre lesquels le patrimoine est partagé. »

Cependant, si les élites nobiliaires d'Ancien Régime se fondaient en effet sur le principe de primogéniture masculine, tel n'était pas le cas des masses paysannes : comme l'a montré Emmanuel Todd[4], l'égalitarisme était en réalité déjà ancré dans le fond

---

[1] « Tout héritier, même ayant accepté à concurrence de l'actif, venant à une succession, doit rapporter à ses cohéritiers tout ce qu'il a reçu du défunt, par donations entre vifs, directement ou indirectement ; il ne peut retenir les dons à lui faits par le défunt, à moins qu'ils ne lui aient été faits expressément hors part successorale. § Les legs faits à un héritier sont réputés faits hors part successorale, à moins que le testateur n'ait exprimé la volonté contraire, auquel cas le légataire ne peut réclamer son legs qu'en moins prenant. »

[2] En 2018, Laura Smet et David Hallyday contestent devant la justice le quatrième testament olographe de leur père, rédigé en 2014, qui lègue à son épouse Laeticia l'ensemble de son patrimoine et de ses droits d'artiste, pour un montant estimé à environ 100 millions d'euros. Le droit californien donne ce droit au testateur – la question étant toutefois notamment de savoir s'il s'applique en l'espèce, le chanteur ayant fait presque toute sa carrière en France, où il est né, mort et enterré (et où son cancer a été soigné).

[3] Philippe Steiner, « Le don d'organes : une affaire de famille ? », E.H.E.S.S., *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* 2004, n° 2, p. 255 à 283.

[4] Emmanuel Todd, *L'Invention de l'Europe*, Paris, Seuil, 1990.

anthropologique français bien avant la Révolution, ce qui constituait déjà une spécificité par rapport à d'autres pays. Depuis au moins l'an 1500, les pays européens ont en effet des pratiques différentes en matière d'héritage, qui expriment des statuts contrastés des différents enfants. Ainsi, les pays de famille souche (typiquement l'Allemagne) ont connu un modèle d'héritier unique statistiquement majoritaire dans la population rurale avant l'urbanisation : le principe de primogéniture postule une inégalité fondamentale entre les garçons et les filles, et, parmi les garçons, entre les frères, dont seul l'aîné hérite de la totalité des biens. Celui-ci restant vivre sous le toit (donc sous l'autorité) de son père jusqu'à la mort de ce dernier, le système de famille souche est vecteur non seulement de valeurs d'inégalités mais également d'autorité. Inversement, le fond anthropologique français est profondément libéral et égalitaire, car marqué par le système de la famille nucléaire égalitaire : outre le fait que, depuis des siècles, le modèle familial majoritaire suppose que tous les enfants partent de chez leurs parents dès leur majorité, les règles de partage de l'héritage se caractérisent de très longue date en France par un égalitarisme particulièrement strict, que ce soit entre les frères ou entre les frères et les sœurs.

L'Angleterre a pour sa part conçu un modèle libéral non-égalitaire, propre à ce que l'anthropologue nomme la famille nucléaire absolue : les enfants partent de chez leurs parents dès les premiers signes de puberté, et l'héritage, n'obéissant à aucun principe d'égalité ou d'inégalité *a priori*, est laissé à l'entière disposition du défunt, qui peut traiter chacun de ses enfants de manière différente. Le testament est donc l'élément structurant de cette culture, dont ont hérité les Etats-Unis. Il va de soi que notre préférence va au modèle français, puisque la doctrine équi-libérale qui fonde notre recherche se fonde sur des valeurs de liberté, mais aussi d'égalité et de fraternité – tout comme d'ailleurs la théorie de la justice comme équité de John Rawls, qui rapproche chacune de ces valeurs de l'un de ses trois principes : pour être typiquement françaises, ces valeurs n'en sont pas moins universelles, l'universalisme étant une spécificité bien connue de la culture française. Toutefois, les principes qui régissent le droit français des successions sont-ils véritablement universalisables ? Quel est leur fondement ?

Sans nier ni minimiser la place importante que le droit français laisse au testament, celui-ci ne constitue en réalité qu'une dérogation aux règles civiles de la dévolution successorale *ab intestat*. Le régime dérogatoire du legs offre au testateur la possibilité d'attribuer une partie de son patrimoine à un tiers à sa succession (ou la totalité s'il n'a

aucun héritier réservataire), ou d'attribuer à l'un de ses héritiers désignés par la loi une part de la quotité disponible en sus de sa part de réserve héréditaire, mais jamais au détriment des droits des éventuels héritiers réservataires. Ceux-ci ne perdent leur droit à l'héritage que s'ils renoncent librement à la succession, ou s'ils sont frappés d'indignité successorale pour faute envers le défunt[1]. L'héritage n'est donc pas conçu comme un don mais comme un dû, pour ce qui touche à la réserve héréditaire, bien qu'étonnamment, celle-ci varie selon le nombre d'enfants de zéro à trois, mais pas au-delà – proportion qui s'applique de toute façon à un patrimoine variant du tout au tout d'un défunt à un autre. De la même manière, les successions *ab intestat* créent des droits pour les héritiers selon des proportions et un ordre de priorité très précis, mais là encore sans garantir qu'il y ait quoique ce soit à hériter, puisque tout dépend du patrimoine net du défunt. Le droit à l'héritage constitue donc un bien étrange droit-créance, qui n'est en rien universel. Sur quoi se fonde-t-il ?

2. Au fondement des règles de dévolution successorale : le mariage et la parenté

Approfondissons à présent notre exploration du droit positif en matière de successions, pour tenter d'en dégager les principaux fondements. Notre interprétation sera la suivante : le Code civil français ouvre des droits aux conjoints et aux parents du défunt, les premiers ne pouvant être conçus que comme relevant du droit positif pur, les second du droit naturel.

Selon l'article 731 du Code civil, « la succession est dévolue par la loi aux parents et au conjoint successibles du défunt dans les conditions définies ci-après ». Ainsi, en l'absence de testament, les règles de partage de l'héritage se fondent non pas sur la volonté expresse du défunt mais sur la parenté et le mariage. La section du Code civil consacrée aux héritiers[2] établit un ordre de priorité très précis entre le conjoint successible, les descendants, les ascendants et les collatéraux (frères et sœurs, oncles et tantes, cousins et cousines…). Au-delà de l'ordre, les règles de succession établissent les parts dévolues à chacun en tenant compte des droits des autres héritiers selon leur degré de proximité avec le défunt, en distinguant des ordres d'héritiers (article 734), des degrés

[1] A la suite d'une peine criminelle prononcée automatiquement en cas de crime lié au défunt (indignité automatique) ou d'une peine civile prononcée sur recours d'un autre héritier (indignité sur requête), l'héritier indigne est exclu de la succession.
[2] Livre III : Des différentes manières dont on acquiert la propriété, Titre Ier : Des successions, Chapitre III : Des héritiers (articles 731 à 767).

de parenté (article 741), des lignes directes (ascendantes ou descendantes) et collatérales (article 742), des branches paternelles et maternelles (article 747) ou encore des souches (article 753). La combinatoire de tous ces éléments produit parfois des configurations passablement alambiquées[1], mais au-delà de la complexité des cas particuliers, quels grands principes régissent le droit des successions ?

Le critère du mariage constitue un premier principe. C'est un fondement non pas naturel mais culturel, qui plus est d'ordre institutionnel puisque le concubinage (le couple non reconnu par l'institution du mariage) ne suffit pas à ouvrir droit à la succession – l'article 732 disposant : « Est conjoint successible le conjoint survivant non divorcé. » Les droits successoraux du conjoint constituent donc selon nous des droits positifs purs émanant de l'institution du mariage civil. Cela peut être discuté, puisque dans une disposition d'ordre public (donc indérogeable, fut-ce par testament), l'article 763[2] prévoit le droit pour le conjoint successible de jouir gratuitement, pendant un an, du logement principal qu'il possédait avec le défunt ou qui appartenait à ce dernier – ainsi que du mobilier –, or le texte précise que ces droits « sont réputés effets directs du mariage et non droits successoraux ». Cela semble les distinguer des autres droits du conjoint[3] : les droits successoraux de l'époux survivant ne seraient donc pas des effets directs du mariage. Toutefois, le mariage demeure la condition pour en jouir : ils reposent donc ultimement sur un dispositif du droit positif pur. Ils n'en sont pas moins importants pour autant, primant par exemple sur ceux des frères et sœurs du défunt, dont le statut d'apparenté est pourtant naturel et non institutionnel contrairement à celui de l'époux

[1] Ainsi, par exemple, l'article 738 dispose : « Lorsque les père et mère survivent au défunt et que celui-ci n'a pas de postérité, mais des frères et sœurs ou des descendants de ces derniers, la succession est dévolue, pour un quart, à chacun des père et mère et, pour la moitié restante, aux frères et sœurs ou à leurs descendants. § Lorsqu'un seul des père et mère survit, la succession est dévolue pour un quart à celui-ci et pour trois quarts aux frères et sœurs ou à leurs descendants. »

[2]«Si, à l'époque du décès, le conjoint successible occupe effectivement, à titre d'habitation principale, un logement appartenant aux époux ou dépendant totalement de la succession, il a de plein droit, pendant une année, la jouissance gratuite de ce logement, ainsi que du mobilier, compris dans la succession, qui le garnit. § Si son habitation était assurée au moyen d'un bail à loyer ou d'un logement appartenant pour partie indivise au défunt, les loyers ou l'indemnité d'occupation lui en seront remboursés par la succession pendant l'année, au fur et à mesure de leur acquittement. § Les droits prévus au présent article sont réputés effets directs du mariage et non droits successoraux. § Le présent article est d'ordre public. »

[3] Par exemple, son droit d'habitation et droit d'usage sur le mobilier jusqu'à son décès sauf si le défunt à stipulé le contraire dans une clause d'un testament fait par acte public (article 764) : « Sauf volonté contraire du défunt exprimée dans les conditions de l'article 971, le conjoint successible qui occupait effectivement, à l'époque du décès, à titre d'habitation principale, un logement appartenant aux époux ou dépendant totalement de la succession, a sur ce logement, jusqu'à son décès, un droit d'habitation et un droit d'usage sur le mobilier, compris dans la succession, le garnissant. […] ».

(article 757-2) : « En l'absence d'enfants ou de descendants du défunt et de ses père et mère, le conjoint survivant recueille toute la succession. »

En revanche, si les parents du défunt sont encore en vie, ils ont droit chacun à un quart de la succession (en l'absence de descendants), ne laissant donc que la moitié pour le conjoint survivant (article 757-1[1]). Si le défunt a des descendants, la part de l'époux survivant tombe même à un quart, à moins qu'il ne préfère l'usufruit sur la totalité des biens transmis (article 757[2]) ou qu'il ne soit dans le besoin et ait droit à une pension alimentaire prélevée sur la succession en plus de sa part (article 767[3]). On constate donc que le critère du mariage entre en concurrence avec celui de la parenté, qui prime : un enfant unique aura droit aux trois quarts de la succession du parent décédé, contre seulement un quart pour le conjoint survivant.

La filiation, et plus généralement la parenté, constituent un fondement non pas culturel mais naturel, puisqu'il est d'ordre biologique – à une exception près : l'adoption, qui constitue selon nous un droit positif pur[4] imitant la nature[5], donne autant de droits que la filiation biologique[6]. Cette dernière n'est d'ailleurs en rien affectée par la situation matrimoniale des parents : l'ancienne version de l'article 757 (en vigueur du 1er août 1972

---

[1] « Si, à défaut d'enfants ou de descendants, le défunt laisse ses père et mère, le conjoint survivant recueille la moitié des biens. L'autre moitié est dévolue pour un quart au père et pour un quart à la mère. § Quand le père ou la mère est prédécédé, la part qui lui serait revenue échoit au conjoint survivant. »

[2] « Si l'époux prédécédé laisse des enfants ou descendants, le conjoint survivant recueille, à son choix, l'usufruit de la totalité des biens existants ou la propriété du quart des biens lorsque tous les enfants sont issus des deux époux et la propriété du quart en présence d'un ou plusieurs enfants qui ne sont pas issus des deux époux. »

[3] « La succession de l'époux prédécédé doit une pension au conjoint successible qui est dans le besoin. […] La pension alimentaire est prélevée sur la succession. […] ».

[4] L'adoption est le processus légal et symbolique par lequel on reconnaît officiellement (donc socialement) un enfant *comme* son fils ou sa fille, le ramenant ainsi au statut d'enfant biologique qu'on a déclaré être sien à sa naissance. Le Code civil rejoint sur ce point l'interprétation des sociologues et des anthropologues : Article 356 « L'adoption confère à l'enfant une filiation qui se substitue à sa filiation d'origine : l'adopté cesse d'appartenir à sa famille par le sang, sous réserve des prohibitions au mariage visées aux articles 161 à 164. § Toutefois l'adoption de l'enfant du conjoint laisse subsister sa filiation d'origine à l'égard de ce conjoint et de sa famille. Elle produit, pour le surplus, les effets d'une adoption par deux époux. »

[5] *Adoptio naturam imitatur* selon la maxime romaine d'inspiration artistotélicienne. Dans ses *Instituts* (1, 11, 4) Justinien écrit : « Il n'est pas permis à un plus jeune d'adopter un plus âgé que lui. L'adoption, en effet, imite la nature et il est monstrueux que le fils soit plus âgé que le père. C'est pourquoi, celui qui, par l'adoption ou l'adrogation, veut se constituer un fils doit être pleinement pubère, c'est-à-dire le précéder de dix-huit ans. ».

[6] En effet, l'article 733 dispose : « La loi ne distingue pas selon les modes d'établissement de la filiation pour déterminer les parents appelés à succéder. § Les droits résultant de la filiation adoptive sont réglés au titre de l'adoption. » Indépendamment des droits successoraux, l'égalité de statut est de toute façon la norme en matière d'adoption, comme le prévoit l'article 358 : « L'adopté a, dans la famille de l'adoptant, les mêmes droits et les mêmes obligations qu'un enfant dont la filiation est établie en application du titre VII du présent livre », c'est-à-dire de ce qu'on appelait avant 2002 un enfant légitime.

au 1er juillet 2002)[1] distinguait l'enfant naturel de l'enfant légitime, mais pour lui conférer les mêmes droits[2], et elle fut abrogée par la loi du 2 décembre 2001. Il est difficile de se représenter les droits successoraux des enfants, ainsi fondé sur un simple fait biologique, autrement que comme des droits naturels.

Entre les parents, les descendants priment sur les ascendants et les collatéraux, signe que la succession vise en priorité la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, en respectant l'ordre naturel des générations. L'article 734 prévoit :

> « En l'absence de conjoint successible, les parents sont appelés à succéder ainsi qu'il suit :
>
> 1° Les enfants et leurs descendants ;
>
> 2° Les père et mère ; les frères et sœurs et les descendants de ces derniers ;
>
> 3° Les ascendants autres que les père et mère ;
>
> 4° Les collatéraux autres que les frères et sœurs et les descendants de ces derniers[3].
>
> Chacune de ces quatre catégories constitue un ordre d'héritiers qui exclut les suivants. »

Qu'est-ce qui justifie un tel ordonnancement ? Une première hypothèse serait qu'il se fonde sur une proximité affective supposée du défunt et de ses héritiers. Tel semble avoir été l'intention des rédacteurs du Code civil selon le sociologue Philippe Steiner[4] :

> « Comment a-t-on légitimé au XIXe siècle l'équiproportionnalité des successions, surtout lors d'une succession *ab intestat* dans laquelle le défunt n'a pas fait état de sa volonté par un testament ? La réponse des juristes (et des économistes qui, en France, sont des juristes de formation jusque dans les années 1960) repose sur un principe d'égale affection présumée. Jeremy Bentham énonce très clairement le

---

[1] « L'enfant naturel a, en général, dans la succession de ses pères et mères et autres ascendants, ainsi que de ses frères et sœurs et autres collatéraux, les mêmes droits qu'un enfant légitime. »

[2] A quelques exceptions près : le droit du conjoint survivant ne succédant pas à la pleine propriété se réduisait autrefois (version de l'article 767 en vigueur du 1er août 1972 au 1er juillet 2002) à un droit d'usufruit sur un quart seulement de l'héritage si le conjoint décédé laissait un ou des enfants, légitimes ou naturels, mais s'élevait à la moitié en cas d'enfant naturel conçu pendant le mariage.

[3] Ainsi, les oncles et tantes, et cousins ou cousines du défunt passent après ses grands-parents, qui passent eux-mêmes après ses parents, ses frères et sœurs et ses neveux et nièces (la priorité allant bien sûr aux enfants et petits-enfants du défunt).

[4] Philippe Steiner, « Le don d'organes : une affaire de famille ? », E.H.E.S.S., *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* 2004, n° 2, p. 255 à 283.

principe qui entre dans sa théorie générale des fictions : « La part habituelle de chaque survivant dans les possessions du défunt doit se présumer par le degré d'affection qui a dû subsister entre eux : et ce degré d'affection doit se présumer par la proximité de parenté » […]. Et, suivant cette logique, il fonde l'égalité des enfants dans l'héritage sur « l'égale affection de la part du père »[1]. »

Philippe Steiner admet qu'en tant que rédacteur du Code civil, le juriste et philosophe du droit Portalis « ne fait pas allusion à ce principe lorsqu'il mentionne la loi réglant les successions » quand il présente en l'an IX le projet qu'il corédigé avec Bigot de Préameneu, Tronchet et Maleville[2]. Toutefois, le sociologue souligne que Jean-Baptiste Treilhard, chargé par le premier consul de présenter le projet de Code civil devant le Corps législatif et le Tribunat, reprend quant à lui l'argument de Bentham[3] :

« Déjà vous concevez, législateur, combien il importe de se pénétrer de toutes les affections naturelles et légitimes lorsqu'on trace un ordre de succession : on dispose pour tous ceux qui meurent sans avoir disposé ; la loi présume qu'ils n'ont eu d'autre volonté que la sienne. Elle doit donc prononcer comme eût prononcé le défunt lui-même, au dernier instant de sa vie, s'il eût pu, ou s'il eût voulu s'expliquer. Tel est l'esprit dans lequel doit être méditée une bonne loi en la matière. […] L'ordre de succéder établi par la loi est fondé sur une présomption d'affection du défunt pour ses parents les plus proches »

Nous observons cependant pour notre part un glissement entre la citation de Bentham et celle de Treilhard : le premier évoque un principe d'affection présumée du défunt, le second y adjoint un principe de volonté présumée (« comme eût prononcé le défunt lui-même »). Ici, il semble que le droit des successions est conçu comme devant imiter, en son absence, le testament qu'aurait fait le défunt, véritable norme première dont il ne serait que le droit supplétif. A rebours de cette interprétation, nous considérons que le droit des successions doit être tenu pour le régime commun, fondé sur des principes autonomes, et que le dispositif testamentaire, relevant du droit positif pur, ne permet de s'en éloigner qu'à titre dérogatoire. Quels principes structurent alors la dévolution *ab*

---

[1] Jeremy Bentham, *Traité de législation civile et pénale*, Paris, Bossange, 1802, vol. 2, p. 141 et 143.

[2] Philippe Steiner cite le « Discours préliminaire de présentation du Code civil », *in* Jean Étienne Marie Portalis, *Écrits et discours juridiques et politiques*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université d'Aix-Marseille, 1978, p. 60 à 63.

[3] Philippe Steiner (article cité) se réfère ici à Pierre-Antoine Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, Paris, 1836 [1827], vol. 12, p. 137 et 140.

intestat, si ce n'est pas l'imitation de la volonté présumée du défunt ? Ce pourrait être la proximité affective supposée du défunt et de l'héritier, non pas en tant qu'elle commanderait une volonté présumée du défunt, mais un droit naturel de l'héritier à accéder aux biens laissés par le défunt – et symboliquement chargés de son souvenir à ses yeux. Le fétichisme spontané de l'être humain, invariant anthropologique qui le voit associer une charge affective et signifiante à de simples objets inanimés, serait donc le fondement du droit d'hériter. Nous reviendrons dans la deuxième partie de ce chapitre sur cette hypothèse, qui a sa part de légitimité, mais questionnons pour l'heure l'idée de proximité affective : celle-ci est-elle vraiment nécessaire pour avoir droit à hériter, alors même qu'elle n'a jamais à être prouvée ? Ne serait-ce pas plutôt le simple fait biologique de la parenté qui est au principe des règles de succession ?

3. La parenté biologique : un fondement bien contestable du droit des successions

Dans cette section, nous formulerons l'hypothèse que le Code civil français conçoit implicitement (voire inconsciemment) le droit à l'héritage des parents du défunt comme un droit du sang, droit naturel fondé sur la proximité biologique telle qu'elle est présumée dans les croyances culturelles – sans véritable justification scientifique. Or un tel fondement nous semble bien fragile, ce nous amènera à proposer, dans les parties suivantes de ce chapitre, une refondation des règles de transmission sur un principe d'universalité plutôt qu'un du principe lignager (tout en maintenant une place symbolique pour ce dernier).

Nous avons déjà évoqué le fait que l'ordre de priorité prévu par l'article 734 du Code civil respectait l'ordre naturel des générations. Un autre dispositif va dans le même sens : la représentation successorale, qui permet aux descendants d'une personne d'hériter à sa place si elle n'est pas présente dans la succession[1] (typiquement quand des enfants viennent en représentation de leur parent décédé pour hériter à sa place dans la succession de leurs grands-parents), mais ne s'applique jamais aux ascendants[2]. Il s'agit donc de

[1] Trois cas de figure peuvent ainsi amener le descendant à se substituer à l'héritier : le fait que ce dernier soit décédé (article 754), qu'il ait renoncé à la succession (article 754), ou encore qu'il soit frappé d'indignité successorale (article 755).

[2] La représentation peut se faire en ligne directe (par exemple des enfants représentant leur parent à la succession de leurs grands-parents) ou en ligne collatérale (en faveur des enfants et descendants de frères ou sœurs du défunt, article 752-2), mais si « la représentation a lieu à l'infini dans la ligne directe descendante » (article 752), elle « n'a pas lieu en faveur des ascendants » (article 752-1).

rétablir l'ordre naturel des générations quand la transmission intergénérationnelle normale est faussée par ce que le Code civil nomme le « prédécès » de la génération intermédiaire (par exemple pour que les petits-enfants ne soient pas lésés, dans le partage de l'héritage de leurs grands-parents, si leurs parents étaient déjà décédés). Pour cela, on recourt à un dispositif du droit positif pur : la représentation, que l'article 751 du Code civil définit explicitement comme une « fiction juridique »[1], visant selon l'article 753 à faire « comme si le représenté venait à la succession ». Or cela conduit à opérer un partage par souche et non par tête de la succession[2], mécanisme d'exception dérogeant au droit commun de la dévolution successorale.

Ce point mérite d'être souligné, car il remet en cause le principe de dévolution selon la proximité affective supposée du défunt et de l'héritier. En effet, un tel principe conduirait à traiter tous les petits-enfants à égalité quand ils viennent, en représentation de leurs parents prédécédés, à la succession de leurs grands-parents, supposés leur porter à tous la même affection. Or la représentation se fait par souche et non par tête, comme si le partage de l'héritage devait suivre l'ordre naturel de la transmission héréditaire, qui passe par les enfants avant de se subdiviser entre les petits-enfants. Notons en outre que les règles de succession vont rechercher des parents très éloignés – jusqu'à des cousins au sixième degré dans les lignées collatérales (article 745[3]) – qui n'ont potentiellement tissé aucun lien affectif avec le défunt, et qui peuvent même être nés après sa mort dès lors qu'ils étaient déjà conçus de son vivant (article 725, alinéa 1[4]). L'hypothèse de la proximité affective doit donc être mise en doute, même si elle n'est pas absurde dans les cas simples (typiquement entre le défunt et ses enfants, et dans une moindre mesure, entre le défunt et ses parents, frères et sœurs et sœurs, puis, à un degré moindre, entre le défunt et ses oncles et tantes, etc.). Il s'agit bien plutôt d'un droit du sang.

Revenons sur le partage par souche en cas de représentation : nous y voyons l'indice que le droit se réfère ici à un hypothétique ordre naturel, articulé autour du fait

[1] « La représentation est une fiction juridique qui a pour effet d'appeler à la succession les représentants aux droits du représenté. »
[2] « Dans tous les cas où la représentation est admise, le partage s'opère par souche, comme si le représenté venait à la succession ; s'il y a lieu, il s'opère par subdivision de souche. A l'intérieur d'une souche ou d'une subdivision de souche, le partage se fait par tête. »
[3] « Les parents collatéraux relevant de l'ordre d'héritiers mentionné au 4° de l'article 734 ne succèdent pas au-delà du sixième degré. »
[4] « Pour succéder, il faut exister à l'instant de l'ouverture de la succession ou, ayant déjà été conçu, naître viable. »

biologique de la filiation, et plus généralement de la parenté. Il semble qu'il s'agisse ici d'imiter l'ordre biologique, comme si les droits successoraux étaient conférés aux héritiers en vertu d'une nature intrinsèquement différente selon le lignage dont ils sont issus. En effet, une égalité géométrique accordant des droits par souche (autrement dit par branche de l'arbre généalogique), plutôt qu'une égalité arithmétique accordant des droits par tête, se calque sur la proximité biologique des individus, estimée par le degré de parenté qu'ils ont[1]. Il en allait de même sous l'Ancien Régime avec la notion de quartiers de noblesse qui assurent la pureté du sang à 100 %, à 75 %, etc.[2]. En réalité, il s'agit là du fait biologique de la parenté *tel qu'il est interprété par le prisme des représentations culturelles*. Pour le comprendre, tournons-nous vers les apports de l'anthropologie structuraliste.

Les travaux ethnologiques ont mis au jour dans plusieurs peuples un fétichisme des substances biologiques comme le sang, fétichisme dont on peut raisonnablement penser qu'il constitue une structure anthropologique de portée universelle, quoique soumise à des variations culturelles selon les pays et les époques. S'intéressant aux représentations du corps depuis son étude sur l'interdit de l'inceste chez le peuple Samo, l'anthropologue Françoise Héritier a ainsi identifié la croyance en la transmission de diverses substances héréditaires perçues comme constitutives de l'être humain : en l'occurrence, chez les Samo, de huit souches sanguines agnatiques, c'est-à-dire des lignées masculines même si elles sont aussi transmises par la mère, ces souches étant d'importance inégale selon le lignage d'où elles proviennent, la plus importante étant celle de la lignée paternelle[3]. Il nous semble que le droit français des successions consacre

---

[1] On pourrait arguer que la proximité génétique ne serait qu'un moyen pour la loi supplétive d'estimer le degré de proximité affective probable entre les personnes concernées, en l'absence de testament explicite du défunt, mais cela ne justifierait pas de traiter inégalement ses petits-enfants selon la souche dont ils sont issus (pour reprendre le cas typique de représentation que nous avons évoqué), puisqu'ils ont le même degré de parenté biologique avec leurs grands-parents – à ceci près que cet héritage génétique supposé s'est mêlé à d'autres lignages, identiques entre frères et sœurs, mais différents entre cousins.

[2] « La progression qui se fait dans la production des Quartiers par rapport aux degrés, est celle qu'on appelle géométrique, où chaque nombre se double de l'un à l'autre successivement ; ainsi un produit deux, deux produisent quatre, quatre produisent huit, huit produisent seize, seize produisent trente-deux, ainsi de suite, en doublant toujours. La raison de cette progression est l'ordre des générations, chacune ayant un père et une mère dont on produit le Quartier : ainsi, le présenté ou celui pour lequel on produit est obligé de produire père et mère : son père a aussi père et mère, et sa mère a pareillement père et mère ; en voilà quatre ; chacun de ceux-ci ont aussi père et mère, ce qui fait huit, et ainsi à l'infini », peut-on lire sur http://www.blason-armoiries.org/institutions/q/quartiers.htm.

[3] Françoise Héritier, *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 214-219. Pour un résumé de ses recherches, voir Françoise Héritier, « Articulations et substances », *L'Homme*, n° 154-155, 2000, p. 21 à 38.

un droit du sang fondé sur une idée similaire d'hérédité biologique, à ceci près que le principe en a été symétrisé. Comme nous l'avons dit, le fond anthropologique français est très égalitaire, notamment concernant le statut des femmes[1], de sorte que les différentes souches sont pondérées identiquement dans le droit à l'héritage, qu'elles relèvent des branches paternelles ou maternelles.

L'égalité homme-femme, dont les normes de partage d'héritage sont un excellent marqueur anthropologique[2], se lit en divers points des dispositions du Code civil relatives aux successions : dans le fait que les enfants succèdent à leurs parents sans distinction de sexe (article 735), mais aussi dans l'égalité de traitement entre le père et la mère quand ceux-ci sont appelés à hériter de leurs propres enfants (article 736[3]), ou encore entre les branches paternelle et maternelle[4] en cas de partage entre ascendants (article 747)[5] ou des collatéraux (article 749[6]). Comme l'égalité par souche, l'égalité par branche plutôt que par tête entre les héritiers semble se fonder sur la croyance en une proximité naturelle (biologique) des différents membres de la parenté, déterminée par la transmission de substance héréditaire par lignages, qui est un principe de ressemblance ou de différence (selon qu'on est ou non « du même sang », et à quel degré).

Les progrès de la biologie moderne semblent à première vue apporter une caution à cette approche. Prenons pour l'illustrer le cas d'un défunt sans conjoint ni descendant dont les deux parents sont prédécédés, et qui a trois oncles du côté maternel et un oncle unique du côté paternel : certes, le défunt a vraisemblablement autant de proximité génétique avec chacun de ses oncles, qu'ils soient issus de la branche paternelle ou maternelle, mais les trois oncles maternels, qui sont frères, sont très proches entre eux, alors qu'ils n'ont *a priori* aucun rapport avec le quatrième oncle. Dès lors, dans une approche naturaliste, le principe d'égalité s'applique entre les branches (ou les souches,

---

[1] Ce qui ne remet bien sûr pas en cause le fait qu'y prévaut toujours une valence différenciée des sexes et une domination masculine, quoique moins forte qu'ailleurs.

[2] Avec également les pratiques de patri-, matri- ou bilocalité lors de l'installation des jeunes couples. Voir notamment Emmanuel Todd, *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine*, Paris, Seuil, 2017.

[3] « Lorsque le défunt ne laisse ni postérité, ni frère, ni sœur, ni descendants de ces derniers, ses père et mère lui succèdent, chacun pour moitié ».

[4] Définies par le Code civil au Livre III : Des différentes manières dont on acquiert la propriété, Titre Ier : Des successions, Chapitre III : Des héritiers, Paragraphe 3 : De la division par branches, paternelle et maternelle (articles 746 à 750), Article 746 : La parenté se divise en deux branches, selon qu'elle procède du père ou de la mère.

[5] « Lorsque la succession est dévolue à des ascendants, elle se divise par moitié entre ceux de la branche paternelle et ceux de la branche maternelle. »

[6] « Lorsque la succession est dévolue à des collatéraux autres que les frères et sœurs ou leurs descendants, elle se divise par moitié entre ceux de la branche paternelle et ceux de la branche maternelle. »

dans le cas de la représentation successorale) et, en leur sein, entre les têtes d'une même branche (ou d'une même souche), mais pas entre les têtes de branches distinctes, qui, n'ayant pas la même nature biologique, n'ont aucune raison d'être traités en égaux[1]. C'est selon nous à ce titre que l'oncle paternel héritera à lui seul d'une somme équivalente à celle que se partageront à trois les oncles maternels. Ainsi, il nous semble qu'à l'époque moderne, la croyance archaïque en une nature substantielle transmise par l'hérédité biologique s'est renouvelée en s'appuyant sur l'idée de transmission d'un patrimoine génétique commun ou différent selon les croisements des lignées, qu'elles soient paternelles ou maternelles (les chromosomes remplaçant la vieille métaphore du sang). C'est cette croyance qui nous semble au fondement des règles de dévolution successorale entre parents. Or cette interprétation du droit à l'héritage comme un droit naturel fondé non pas sur l'universalité de la raison, mais sur la parenté biologique des corps, n'est pas sans poser question.

Un tel fondement peut sembler étonnant pour un droit naturel, qui n'est dès lors pas universel mais singularisé en fonction de la situation de chacun. Cependant, tel est le cas en droit de la famille, où l'on ne peut se représenter certains droits et devoirs que comme des droits naturels dont la violation par le droit positif serait évidemment injuste[2], quoiqu'il ne soit pas toujours possible de les fonder sur un travail d'abstraction rationnel de type kantien comme les droits humains de première génération, puisqu'ils touchent à la dimension incarnée (donc concrète et non abstraite) de l'existence. Ainsi relève sans doute[3] du droit naturel le droit d'exercer l'autorité parentale sur ses enfants biologiques[4] ou d'exiger d'eux, lorsqu'ils sont adultes, qu'ils remplissent leur obligation alimentaire

[1] Une disposition semble mettre en échec cette affirmation : l'article 735 prévoit que les enfants ont les mêmes droits à la succession de leurs parents « même s'ils sont issus d'unions différentes ». Toutefois, le simple fait de le mentionner révèle que la question s'est posée aux yeux du législateur ou dans la jurisprudence (indépendamment de la question de savoir s'il s'agit d'enfants légitimes ou naturels, qui a aussi été soulevée ailleurs : ici, il peut être question d'enfants légitimes issus de deux mariages successifs, après divorce ou veuvage).

[2] De même la nationalité s'acquiert en France, outre le droit du sol, par droit du sang, ce qui peut s'interpréter comme un droit naturel car il semblerait injuste que le droit positif ne reconnaisse pas automatiquement la nationalité française aux enfants des citoyens français.

[3] Leur objectivité étant dès lors difficile à fonder, nous proposons de les qualifier de « droits naturels conjecturels », nécessairement interprétés par le prisme de la culture politique propre à chaque nation, par opposition au « droits naturels objectifs » (liberté d'opinion, d'expression, de circulation, etc.) qui peuvent être fondés objectivement sur l'universalité de la raison pratique.

[4] Ce qui n'exclut pas le retrait provisoire, partiel ou total, de l'autorité parentale par un juge en cas de crime ou de délit, pour mise en danger de l'enfant ou désintérêt.

envers leurs ascendants dans le besoin[1], ou encore, inversement, le droit naturel des enfants à exiger de leurs parents biologiques qu'ils pourvoient à leur entretien et éducation même après leur majorité[2]. Certes, ces dispositions prévalent également entre adoptants et adoptés (le type de filiation n'étant pas en jeu), mais comme nous l'avons dit plus haut, *adoptio naturam imitatur*. Ultimement, c'est bien l'ordre naturel ou son imitation qui vient fonder le droit de la famille. Nous ne remettons donc pas en cause dans tous les cas de figure l'idée qu'un droit naturel puisse se fonder sur un fait biologique (question dont la discussion dépasse largement le cadre de notre recherche sur le meilleur régime économique), mais cela est-il légitime en matière d'héritage ?

Précisons d'abord que le principe lignager à l'œuvre dans le droit français des successions (comme le révèlent les cas de partage par branche et par souche plutôt que par tête) ne repose pas sur un fait biologique simple, mais sur son interprétation dans les représentations culturelles qui sont bien souvent erronées. En effet, celles-ci postulent implicitement que le patrimoine génétique d'une lignée entre pour un pourcentage déterminé dans les gènes d'une personne, de sorte que la connaissance de l'arbre généalogique suffit à déduire le degré de proximité biologique qu'une personne partage avec chacun de ses parents (ascendants, descendants, collatéraux) à l'issu des croisements successifs avec d'autres souches qu'a permis le jeu des alliances matrimoniales au fil des générations. On imagine dès lors que la proximité biologique peut être estimée par le nombre de générations séparant deux individus d'une même lignée – l'article 741 allant d'ailleurs dans ce sens, même s'il évoque la parenté comme concept juridique non explicitement biologique : « La proximité de parenté s'établit par le nombre de générations ; chaque génération s'appelle un degré. ». En réalité, cela est infondé.

La croyance que les petits-enfants héritent un quart de leur nature biologique de chacun de ses quatre grands-parents est scientifiquement fausse, ou du moins très approximative, du fait du brassage aléatoire des paires de chromosomes au fil des

[1] Article 205 du Code civil : « Les enfants doivent des aliments à leurs père et mère ou autres ascendants qui sont dans le besoin. » La « créance d'aliments » dont jouissent les ascendants d'un défunt pouvant d'ailleurs dans certain cas être prélevée sur la succession faute de descendants pour l'assumer : article 758 : « Lorsque le conjoint survivant recueille la totalité ou les trois quarts des biens, les ascendants du défunt, autres que les père et mère, qui sont dans le besoin bénéficient d'une créance d'aliments contre la succession du prédécédé. […] La pension est prélevée sur la succession. […] ».

[2] Article 371-2 du Code civil : « Chacun des parents contribue à l'entretien et à l'éducation des enfants à proportion de ses ressources, de celles de l'autre parent, ainsi que des besoins de l'enfant. Cette obligation ne cesse pas de plein droit lorsque l'enfant est majeur. »

générations, des phénomènes de crossing-over[1] et des mutations[2] – sans parler du fait que les caractères phénotypiques réellement exprimés dépendent du jeu entre allèles dominants et récessifs des gènes reçus des deux parents, ainsi que de l'épigénétique. Plus fondamentalement, mettre l'accent sur la nature biologique de la personne humaine revient à privilégier le déterminisme physique au détriment du déterminisme social et de la liberté dans la constitution de la personnalité. Or une fois déconstruite la croyance archaïque en une nature de l'individu déterminée par des substances héritées par parts égales des différentes souches génétiques de son ascendance, les règles actuelles de la dévolution successorale semblent dures à justifier.

D'autant plus qu'elles portent en elles une contradiction : la valeur qui les fonde est contredite par la croyance qui la médiatise. En effet, il convient de ne pas s'arrêter aux représentations culturelles de la parenté, mais de les dépasser pour atteindre la valeur fondamentale qui s'exprime à travers elle : en l'occurrence, l'égalité. Cette valeur est tout à fait manifeste dans l'article 735 : « Les enfants ou leurs descendants succèdent à leurs père et mère ou autres ascendants, sans distinction de sexe, ni de primogéniture, même s'ils sont issus d'unions différentes. » L'égalité est ici affirmée dans plusieurs dimensions : égalité selon le sexe et selon l'ordre de naissance, en rupture avec les deux grands principes de domination que sont selon Françoise Héritier la valence différenciée des sexes et l'assimilation du fait de l'antériorité au principe de supériorité, et égalité selon les unions dont les enfants sont issus. Or la pratique du partage par souche dans le cas d'exception que constitue la représentation successorale contrevient selon nous à ce principe égalitaire fondamental[3], de même que le partage par branche entre les ascendants paternels et maternels.

Il ne s'agit toutefois ici pas du droit commun, lequel est régi par un principe d'égalité des héritiers de même ordre et de même degré, selon un partage par tête et non par souche ou par branche, comme le rappelle explicitement l'article 744 : « Dans chaque

---

[1] Par lequel les chromosomes s'échangent entre eux des parcelles entières d'ADN.

[2] Chacun des deux parents transmet certes 23 chromosomes, mais le brassage aléatoire de ceux-ci peut faire qu'un enfant n'ait qu'un chromosome en commun avec son grand-père paternel et douze avec son grand-père maternel, par exemple.

[3] L'asymétrie est d'ailleurs visible dans l'ancienne version de l'article 745, en vigueur du 29 avril 1803 au 1er juillet 2002 : « Les enfants ou leurs descendants succèdent à leurs père et mère, aïeuls, aïeules, ou autres ascendants, sans distinction de sexe ni de primogéniture, et encore qu'ils soient issus de différents mariages. § Ils succèdent par égales portions et par tête, quand ils sont tous au premier degré et appelés de leur chef : ils succèdent par souche, lorsqu'ils viennent tous ou en partie par représentation. »

ordre, l'héritier le plus proche exclut l'héritier plus éloigné en degré. § A égalité de degré, les héritiers succèdent par égale portion et par tête. § Le tout sauf ce qui sera dit ci-après de la division par branches et de la représentation. » D'ailleurs, au sein d'une même souche ou d'une même branche, les descendants ou ascendants au même degré héritent par tête (article 748). Le problème réside donc bien dans le droit d'exception que constitue le partage par souche et par branche, mais celui-ci demeure selon nous révélateur de la conception naturaliste qui guide l'ensemble du droit des succession : le résidu de croyance archaïque en des substances naturelles héréditaires qui imprègne selon nous toutes les règles de dévolution, et qui seul permet de mettre en cohérence le droit commun (le partage par tête) et le droit d'exception (le partage par souche et par branche). Or cette croyance entre en contradiction avec la valeur d'égalité qui fonde en théorie ces mêmes règles.

Plus fondamentalement, la valeur d'égalité qui structure le droit français des successions nous semble pervertie par son inscription dans une logique exclusivement familiale : dès lors que le fantasme d'une proximité biologique semble incapable de fonder en raison le périmètre d'application du principe d'équiproportionnalité dans le partage de l'héritage, pourquoi se référer à la parenté ? La justice sociale n'exige-t-elle pas de penser l'égalité à l'échelle de la société tout entière ? Cela nous amènerait à une tout autre conception du droit naturel à l'héritage : une conception non plus lignagère, mais universelle, plus proche d'un droit du sol que d'un droit du sang – nous y reviendrons dans la quatrième partie de ce chapitre.

Ainsi, notre étude du Code civil nous a mené à concevoir le droit *de léguer* comme un droit positif pur, procédant de l'institution testamentaire, et le droit *à l'héritage* des proches du défunt comme un droit du sang, droit naturel mal fondé que la loi fait aujourd'hui reposer sur un principe non universalisable : l'hérédité biologique, qui justifie mal, selon nous, une transmission lignagère, donc très inégalitaire, de la richesse sociale.

II. L'emprise du capital sur l'héritage

Montrons à présent en quoi la forme actuelle de l'héritage est capitaliste, c'est-à-dire en quoi l'institution testamentaire et le droit des successions assurent l'emprise du capital sur la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale.

A. La transmission héréditaire des biens inaliénables : un universel anthropologique

Tout d'abord, il nous faut reconnaître que si la liberté testamentaire absolue est une création anglaise de la fin du Moyen-Âge, l'encastrement des pratiques d'héritage dans les liens familiaux, telle qu'on la retrouve aujourd'hui dans les règles de dévolution de la réserve héréditaire ou des successions *ab intestat*, n'est pas une invention des sociétés capitalistes. Bien au contraire, la transmission lignagère des biens familiaux constitue vraisemblablement un invariant anthropologique. Plus précisément, il s'agit de la transmission intergénérationnelle des biens *inaliénables*, que l'ethnologie anglo-saxonne a mise au jour dans des sociétés archaïques, et qui est longtemps demeurée ignorée de la recherche française, laquelle s'est pour sa part historiquement centrée sur l'analyse de la circulation des biens *aliénables* dans les rapports d'échange.

Dans *L'Essai sur le don* (1924), Marcel Mauss, le père fondateur de l'anthropologie française, analyse l'échange de dons comme structuré par la triple obligation de donner, recevoir et rendre qui permet la reconfiguration des liens sociaux. L'échange marchand est lui aussi un mode de circulation des biens fondé sur un principe de réciprocité, ne se distinguant de l'échange de dons que par le fait qu'il s'agit d'un rapport social fonctionnel et non personnel[1]. Dans une optique structuraliste, Claude Lévi-Strauss élargit le paradigme de l'échange pour en faire la clé d'explication du monde social, dans sa dimension économique (échange de biens), familiale (échange d'épouses) et linguistique (échange de paroles). Toutefois, cette typologie n'épuise pas les formes de lien social[2]. Il existe aussi des rapports sociaux qui ne se fondent pas sur la réciprocité et ne relèvent pas de l'échange, notamment justement les rapports de transmission intergénérationnelle. Ces derniers sont médiatisés par des objets, comme le sont les

[1] Comme on l'a vu au Chapitre 2 de la partie I, la finalité de l'échange marchand est l'accès aux biens, le fait d'en passer par la personne d'autrui n'étant qu'un moyen. Inversement, la finalité de l'échange de dons est de tisser, entretenir ou reconfigurer des liens personnels (d'alliance, d'amitié, de parenté, etc.) avec autrui, le fait d'en passer par des biens n'étant qu'un moyen.

[2] Elle occulte par exemple les rapports sociaux institutionnels qui incluent l'individu dans une même communauté de valeur ou de croyance telle que les pensait Emile Durkheim (communauté religieuse, nationale, linguistique, monétaire, etc.) partageant un patrimoine commun (un même dieu, une même culture nationale, une même langue, une même monnaie) qui préexiste aux individus et transcende les liens de réciprocité bilatérale de l'échange, lesquels se fondent justement sur son existence préalable (pas d'échange marchand sans monnaie, ni d'échange de mots sans langue, ni d'échange d'épouse sans culture commune). Même parmi les rapports sociaux bilatéraux qui se tissent au sein d'une communauté, le paradigme de l'échange n'épuise pas tout : comme le souligne David Graeber, il existe des rapports de hiérarchie, ou encore de pure gratuité sans réciprocité (ce qu'il nomme le communisme fondamental).

rapports d'échange de dons ou d'échange marchand, mais il est ici question de biens inaliénables, c'est-à-dire justement de biens qui ne peuvent être donnés ou vendus. En effet, culturellement perçus comme les supports symboliques d'une identité lignagère, ils ne doivent pas sortir de la famille mais être transmis des parents aux enfants au fil des générations.

Comme l'explique l'anthropologue Jean-Pierre Warnier[1], au XXe siècle, les spécialistes anglais de la parenté de la génération d'Alfred Radcliffe-Brown travaillèrent pour beaucoup sur des terrains africains[2], et « y constatèrent l'omniprésence des groupes de descendance (également appelés « groupes de filiation ») – clans, lignages, segments lignagers – qui structurent les rapports sociaux et politiques, en particulier dans les sociétés dites « segmentaires » dans lesquelles les rapports d'antagonisme et de coopération entre segments sont configurés par leurs positions respectives dans les schémas généalogiques en forme d'arborescences ». Cela les a conduits à donner la prééminence à la question de la filiation, comme rapport premier par rapport à l'alliance, dans l'idée que « les groupes de descendance s'engagent secondairement dans des échanges matrimoniaux […] afin de pouvoir obtenir des épouses et de se reproduire en filiation agnatique ou utérine. » Lévi-Strauss prendra justement le contrepied de cette conception en posant l'interdit de l'inceste et sa contrepartie, l'échange de femmes, comme le fait anthropologique fondateur du passage de la nature (les liens du sang) à la culture (l'alliance matrimoniale).

Dans son article, Jean-Pierre Warnier invite au contraire à admettre l'irréductible dimension duale dans la parenté sans escamoter l'une de ses composantes au profit de l'autre, qui est tout aussi importante. Il renoue en cela avec les travaux du père fondateur de l'anthropologie de la parenté à la fin du XIXe siècle, le juriste américain Lewis Henri Morgan, dans sa distinction du statut conféré par la filiation et du contrat qui scelle notamment l'alliance matrimoniale (le croisement des deux générant une troisième dimension de la parenté : la consanguinité). L'anthropologue français met en avant la

[1] Jean-Pierre Warnier, « Alliance, filiation et inaliénabilité : le débat sur le don à la lumière de l'anthropologie de la parenté », *Revue du MAUSS permanente*, 2 novembre 2009 [en ligne], http://www.journaldumauss.net/./?Alliance-filiation-et, consulté le 11/09/2021.
[2] Alfred R. Radcliffe-Brown et C. Daryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950.

fécondité de ce paradigme dans l'étude des biens aliénables et inaliénables par l'américaine Annette Weiner à la fin des années 1980[1] :

> « En tirant argument de ses enquêtes ethnographiques dans le Pacifique, Annette Weiner estime, à la suite de Marcel Mauss, que la plupart des sociétés humaines, pour ne pas dire toutes, distinguent deux catégories de biens : les biens aliénables engagés dans diverses modalités d'échange d'une part, et les biens inaliénables, que l'on garde par devers soi, d'autre part. Les premiers sont objets d'échange entre divers partenaires en relation de réciprocité. Les seconds sont objets de transmission d'une génération à l'autre. »

Annette Weiner reprend une distinction souvent inaperçue opérée par Marcel Mauss entre les biens aliénables (ceux justement qui circulent dans l'échange de dons qui l'intéresse) et inaliénables (qui n'étaient pas au centre de *L'Essai sur le don*). Les premiers s'inscrivent dans une dimension « horizontale » : celle de l'échange, de la circulation, de l'alliance, de la réciprocité au sein d'une génération. Les seconds s'inscrivent dans une dimension « verticale » : celle de la reproduction, de la transmission, de la filiation, de l'autorité entre générations. Quels sont donc les biens qui relèvent de cette seconde catégorie ? Jean-Pierre Warnier répond ainsi :

> « Qu'est-ce qui est inaliénable et objet de transmission/reproduction ? C'est tout ce qui est trop précieux pour être sacrifié dans un échange sans que cela fasse scandale[2] : des ancêtres, un nom, des bijoux de famille, une patrie, des convictions, éventuellement des dieux. Tout cela fait patrimoine – héritage des pères transmis par filiation et qui a vocation à demeurer à l'intérieur des limites du *corporate group*, de la personne morale, et qui lui procurent son identité. »

L'anthropologue va donc jusqu'à assimiler le lignage familial à une personne morale, ce qui nous parait exagéré en tout cas dans les sociétés modernes, où les membres d'une même famille peuvent posséder des biens en indivision, mais sans que le groupe ne dispose d'une personnalité juridique qui en fasse un sujet de droit en tant que tel. Pour

---

[1] Annette Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*, Berkeley, University of California Press, 1992 (voir aussi *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press, 1976).

[2] Plus loin, l'auteur précise : « Ce sur quoi on ne peut transiger, c'est ce pour quoi, éventuellement, on prendra les armes pour chasser l'oppresseur de sa position de pouvoir ou du sol de la patrie, dû-t-on y laisser sa vie. La paix revenue, on « posera les lances » comme l'écrit Mauss, ou le « kalach », afin de parlementer et de s'engager dans l'échange de biens aliénables. »

autant, il existe encore aujourd'hui des objets dotés d'une charge symbolique qui interdit moralement à leurs détenteurs de les aliéner en les faisant circuler à l'extérieur de la famille, que ce soit par l'échange marchand, la donation ou le testament. Le Code civil prévoit ainsi, sous certaines conditions, un droit de retour sur les biens de famille au bénéfice des membres de la lignée du défunt (frères et sœurs, neveux et nièces ou parents) si celui-ci ne laisse aucun descendant et que la totalité de la succession va au conjoint. Rappelons que le droit commun prévoit (article 757-2) : « En l'absence d'enfants ou de descendants du défunt et de ses père et mère, le conjoint survivant recueille toute la succession. » Toutefois, l'article 757-3 dispose : « Par dérogation à l'article 757-2, en cas de prédécès des père et mère, les biens que le défunt avait reçus de ses ascendants par succession ou donation et qui se retrouvent en nature dans la succession sont, en l'absence de descendants, dévolus pour moitié aux frères et sœurs du défunt ou à leurs descendants, eux-mêmes descendants du ou des parents prédécédés à l'origine de la transmission. » Si l'un des parents au moins survit au défunt, il peut exercer un droit de retour sur les biens qu'il lui avait transmis par donation (article 738-2[1]), disposition d'ordre public à laquelle il ne peut être dérogé par testament ou par contrat.

Dans les cas cités, la loi attribue donc un bien à une personne en particulier, afin qu'il reste dans la famille, par dérogation au principe ordinaire des successions selon lesquels les droits du conjoint priment sur ceux des frères et sœurs du défunt. Ce régime dérogatoire s'applique exclusivement aux biens que le défunt avait reçu de ses ascendants par libéralité, et ces biens ne peuvent retourner qu'aux ascendants en question ou à ceux qui en sont eux-mêmes issus. Ils font l'objet d'une succession dite « anomale », distincte de la succession dite « ordinaire ». Le droit au retour peut même être exercé par les frères et sœurs sur un bien que le défunt avait acquis en leur versant une soulte (lors du partage d'une succession préalable) : la Cour de cassation a précisé dans un arrêt du 28 février 2018 que les bénéficiaires de ce droit de retour n'étaient alors même pas tenus

[1] « Lorsque les père et mère ou l'un d'eux survivent au défunt et que celui-ci n'a pas de postérité, ils peuvent dans tous les cas exercer un droit de retour, à concurrence des quote-parts fixées au premier alinéa de l'article 738, sur les biens que le défunt avait reçus d'eux par donation. § La valeur de la portion des biens soumise au droit de retour s'impute en priorité sur les droits successoraux des père et mère. § Lorsque le droit de retour ne peut s'exercer en nature, il s'exécute en valeur, dans la limite de l'actif successoral. »

d'indemniser la veuve en raison des soultes acquittées par le défunt (ni d'ailleurs en raison des dépenses qu'il avait réalisé depuis pour l'entretien du bien[1]).

Les biens de famille susceptibles de faire l'objet d'un droit de retour nous semblent relever typiquement de ce que les anthropologues nomment des biens inaliénables, objets de transmission lignagère mais non de circulation, fut-ce dans les liens de l'alliance matrimoniale, car ils ne doivent pas sortir de la famille définie par la proximité biologique. On ne trouve cependant pas d'autres dispositions légales, dans le droit des successions et des libéralités, sur la valeur affective que les membres d'une famille peuvent attacher à un bien en raison de son origine : en dehors du droit de retour, le Code civil se caractérise par une approche très matérialiste de la valeur des biens, appréhendée d'un point de vue exclusivement économique. La jurisprudence a cependant comblé partiellement ce manque d'épaisseur anthropologique de la loi en forgeant une qualification originale : celle de « souvenir de famille », qu'elle a doté d'un mode spécifique de protection et de dévolution. Il s'agit d'un bien de la succession (par exemple, un bijou, un meuble, un tableau ou tout autre bien remplissant certaines conditions, qu'il ait ou non une grande valeur pécuniaire) qui n'est pas attribué à un héritier en particulier, mais reste justement la propriété indivise de l'ensemble de la famille. Le régime du souvenir de famille déroge donc à l'article 815, selon lequel le partage de la succession peut toujours être provoqué par les héritiers, qui ne peuvent pas être obligés de rester dans l'indivision.

En pratique, les biens qualifiés par le juge de souvenirs de famille doivent être remis à la personne qui est la plus qualifiée pour le garder dans l'intérêt de la famille (aucun texte législatif ou réglementaire ne précisant comment l'identifier), sauf si les membres de la famille sont d'accord pour se les répartir entre eux. La personne qui a la garde d'un souvenir de famille n'en est pas propriétaire : elle n'a pas le droit de le vendre. Il n'existe pas de définition légale du souvenir de famille, mais les tribunaux désignent par cette expression un bien ayant une importante valeur morale ou symbolique pour la famille, à laquelle il est en outre étroitement rattaché. Ce bien peut éventuellement

[11] Lors d'un partage successoral, un homme s'était vu attribuer plusieurs immeubles, moyennant le versement de soultes aux autres membres de sa famille, puis y avait consacré des impenses. Mort sans descendance, il laissa une épouse, mais aussi une sœur et des neveux qui exercèrent leur droit de retour, ce qui fut contesté par la veuve. La Cour de cassation a considéré qu'il n'y avait pas lieu de distinguer selon que les biens avaient été reçus à charge de soulte ou non : la sœur et les neveux qui récupéraient les immeubles n'ont pas eu à indemniser la veuve pour les soultes versées ou les impenses réalisées.

témoigner de l'histoire de la famille ou être dans la famille depuis longtemps, sans que cela ne suffise. Les critères sont en réalité assez flous, emportant une certaine incertitude juridique. Le portrait d'un ancêtre n'est pas forcément un souvenir de famille, pas plus que du mobilier historique détenu de longue date par une grande famille et qui porte ses armoiries (en l'espèce, celles de la « Maison de France ») comme l'a révélé le long procès qui a opposé les membres de la famille d'Orléans dans les années 1990[1]. « Souvenir de famille » est une qualification qu'il appartient aux juges du fonds de reconnaître ou non, en fonction de leur appréciation souveraine des éléments de preuve soumis à leur examen. C'est une construction juridique fragile, purement jurisprudentielle, qui atteste du profond décalage entre les règles de transmission qui prévalent dans la société capitaliste par rapports à celles qui prévalent dans les sociétés archaïques étudiées par les anthropologues. Penchons-nous sur ce hiatus, siège de l'emprise du capital sur l'héritage.

B. L'évolution historique du droit : d'une hérédité naturelle des statuts à une transmission volontaire des biens

Dans l'article cité, Jean-Pierre Warnier écrit que la marchandisation de biens inaliénables est susceptible de faire scandale, et fournit des exemples : « la vente des bijoux de famille, des sacrements, ou du patrimoine national, ou encore la profanation d'un site intouchable et sacré, comme des sépultures, afin de les piller ». Nous pourrions ajouter la vente d'une maison de famille, comme le château de Verteuil en Charente, monument historique resté dans la famille La Rochefoucauld depuis sa construction en l'an 1080 mais finalement mis en vente en 2020[2]. On ne peut qu'être saisi par la puissance des institutions humaines comme les lignées familiales, qui instaurent de la permanence transgénérationnelle en perdurant au-delà des vies individuelles, défiant la mort à travers les siècles. Cela passe par la propriété continuée de biens inaliénables comme des châteaux qui sont un symbole de la famille. L'exemple de celui de Verteuil est saisissant, parce qu'il demeure dans une lignée pendant un millénaire, mais il se solde finalement

[1] Ainsi, selon l'arrêt « Consorts d'Orléans » rendu par la première chambre civile de la Cour de Cassation le 12 novembre 1998 : « pas plus le caractère historique des biens litigieux, ou la seule perpétuation de leur possession par la famille d'Orléans, que l'apposition des armes de la famille sur ces objets, ne suffisaient à établir que chacun de ces meubles ait revêtu pour celle-ci une valeur morale telle qu'ils pourraient être qualifiés de souvenirs de famille ».

[2] Claire Bommelaer, « L'adieu de la famille La Rochefoucauld à mille ans d'histoire », *Le Figaro*, 4 novembre 2020 (https://www.lefigaro.fr/culture/chateau-de-verteuil-la-fin-de-mille-ans-d-histoire-20201004, révisé le 5/10/2020, consulté le 12/09/2021).

par une vente. La famille perd alors la valeur morale du bien, mais conserve sa valeur vénale, qui continuera d'être transmise de génération en génération tant que cet héritage ne sera pas dilapidé. La transmission intergénérationnelle persiste donc, mais l'on passe d'un registre anthropologique à un autre : d'une logique de qualité à une logique de quantité, de la valeur symbolique à la valeur économique, de l'intérêt héréditaire à l'intérêt pécuniaire, d'un rapport personnel à un rapport fonctionnel, d'un *ethos* aristocratique à un *ethos* capitaliste.

Car c'est bien l'esprit du capitalisme qui se joue dans un tel changement du mode de transmission. La transmission intergénérationnelle des richesses selon un principe de filiation constitue un invariant anthropologique, on l'a vu, mais elle est désormais de plus en plus utilisée pour transmettre non plus uniquement des biens inaliénables relevant d'un attachement personnel, mais de l'argent, bien impersonnel, aliénable et fongible par excellence, ou du moins des biens considérés d'abord dans leur valeur monétaire. Considérer les biens en valeur plutôt qu'en nature : voilà l'enjeu. Or la loi française fait très peu de place à une considération en nature en matière d'héritage. En droit des libéralités, celle-ci est présente dans la liberté qu'a le testateur d'opter pour le legs particulier (transmission au légataire de son choix de tel ou tel bien particulier spécifiquement désigné, conformément aux articles 1014 à 1024 du Code civil), ou le legs à titre universel (transmission d'un ensemble de biens d'une certaine catégorie, par exemple les biens immobiliers ou au contraire mobiliers, en application des articles 1010 à 1013). Mais en matière de succession *ab intestat* ou de réserve héréditaire, l'approche des biens en nature n'est présente, à notre connaissance que par le droit de retour (sur les biens de famille) dont on a vu qu'il ne s'exerce que sur des biens présents en nature dans la succession – mais même le droit de retour peut s'exercer en valeur (dans la limite de l'actif successoral) si les biens que les parents avaient donnés à leur enfant n'existent plus au moment de son décès (article 738-2).

Au terme d'une évolution progressive de la loi, la réforme du droit des successions de 2006 acte d'ailleurs la transformation anthropologique des modes de transmission, en consacrant le principe d'égalité en valeur plutôt qu'en nature lors du partage successoral (article 826 du Code civil), afin de faciliter les opérations de partage. A la mort du défunt, les héritiers sont co-propriétaires de la succession en indivision, jusqu'à ce qu'ils procèdent au partage successoral consistant à attribuer à chaque héritier une part égale de

biens[1]. En pratique, les héritiers composent des lots correspondant aux droits de chacun, et se les répartissent entre eux d'un commun accord ou par tirage au sort. Les rédacteurs du code civil de 1804 avaient consacré le principe d'égalité en nature, exigeant que l'on retrouve dans le lot de chacun la même proportion d'immeubles, de meubles et de créances de même nature. Ce traitement égalitaire particulièrement exigeant aboutissait en pratique à un morcellement des unités économiques ou patrimoniales, ou à la vente des biens indivisibles, ce qui a mené à sa remise en cause progressive.

Un décret-loi du 17 juin 1938 a tenté de prévenir ce danger en prévoyant à l'article 832 du Code civil : « Dans la formation et la composition des lots, on doit éviter de morceler les héritages et de diviser les exploitations ». Il était demandé de maintenir autant que possible l'égalité en nature, mais cette exigence devenait subsidiaire par rapport à celle du maintien de l'intégrité des exploitations. L'esprit de cette disposition se retrouve aujourd'hui à l'article 830, mais dans une transposition davantage axée sur la valeur économique : « Dans la formation et la composition des lots, on s'efforce d'éviter de diviser les unités économiques et autres ensembles de biens dont le fractionnement entraînerait la dépréciation. » L'évolution du droit a aussi mené à la légalisation de l'attribution préférentielle (voir *infra*), ainsi que de l'attribution éliminatoire (article 824) qui permet, dans le cas où un indivisaire souhaiterait sortir de l'indivision, que les autres y demeurent et reprennent ses parts au lieu de devoir vendre le bien indivis. En outre, si jusqu'en 2006, l'article 826 prévoyait que chaque héritier puisse demander sa part en nature des meubles et immeubles de la succession, l'article 833 autorisait déjà que l'inégalité des lots en nature se compense par un retour soit en rente soit en argent.

La réforme de 2006 est allée plus loin encore : l'article 826 prévoit désormais que « l'égalité dans le partage est une égalité en valeur » et que « chaque copartageant reçoit des biens pour une valeur égale à celle de ses droits dans l'indivision ». Le principe d'égalité en valeur est donc explicitement consacré comme norme. La loi préserve cependant une forme de partage en nature dans le cas de l'attribution préférentielle (articles 831 et suivants), en vertu de laquelle certains héritiers (l'époux survivant ou tout héritier copropriétaire) peuvent demander à se faire attribuer en priorité certains biens spécifiques du défunt : le logement que l'héritier habitait à la mort du défunt et qu'il continue d'occuper (avec son mobilier), l'entreprise (agricole, commerciale, artisanale,

[1] Le partage peut être total, ou partiel si l'indivision est maintenue sur certains biens de la succession.

industrielle ou libérale) à l'exploitation de laquelle il participe ou a participé, ou encore le local professionnel.

Malgré ce tempérament, le principe demeure l'égalité en valeur. Celle-ci n'est pas toujours aisée à réaliser à partir de biens de nature hétérogène, difficiles à partager. L'article 826 précise donc que « si la consistance de la masse ne permet pas de former des lots d'égale valeur, leur inégalité se compense par une soulte » – c'est-à-dire un versement d'argent de l'héritier avantagé à l'héritier lésé. En outre, depuis la réforme, le rapport successoral (la déduction dans la part d'un héritier des libéralités dont il a déjà bénéficié de la part du défunt) se font « en moins prenant » (article 858), c'est-à-dire par imputation à son lot d'héritage de la somme due par la personne à ses cohéritiers (afin que la dette s'éteigne par confusion) plutôt que par prélèvement avant partage, sur la masse successorale, de biens d'une valeur égale à celle du rapport[1] : on opère donc un partage unique, en y incluant fictivement l'indemnité de rapport (la loi consacrant ici une pratique notariale préalable). Le même principe est adopté lorsqu'un des cohéritiers est débiteur d'une indemnité de réduction parce qu'il a été gratifié par le défunt d'une libéralité excédant la quotité disponible (article 924), mais par exception, si l'héritier débiteur le souhaite, il pourra exécuter la réduction en nature.

La considération des biens en valeur plutôt qu'en nature est donc devenue la norme en droit des successions, et si une parfaite égalité en valeur n'est pas atteinte, des mécanismes de versement de soulte ou d'imputation de rapport ou de réduction permettent d'atteindre l'équilibre. On assiste donc bien à une abstraction du rapport aux héritages, dont la transmission est désormais essentiellement une affaire monétaire. Les biens financiers (argent, assurance vie, valeurs mobilières) sont d'ailleurs présents dans 59,6 % des héritage reçus en France, contre seulement 48,9 % pour les biens immobiliers[2]. Concernant les transmissions (héritage et donations), l'INSEE précise ailleurs que 37 % d'entre elles prennent la forme d'un logement en France, alors que 63 %

[1] Technique qui existait, mais laissait souvent une masse résiduelle faible difficilement partageable, voire obligeait, si l'héritier débiteur était insolvable, que le bien indivis soit vendu pour que ses cohéritiers soient dédommagés.

[2] INSEE, enquête Patrimoine 2010, Tableau T221 : « Proportion des différents types de biens transmis par héritage selon l'âge des héritiers au moment de la réception ». Ailleurs, l'INSEE explique que les transmissions (héritage et donations)

se font sous forme de sommes d'argent[1]. Ceci n'est pas en soi le marqueur d'une emprise du capital sur l'héritage, car rien n'implique que les sommes ou les biens hérités seront utilisés dans un rapport de rendement financier (selon la formule marxiste A – M – A') plutôt que dans un rapport de jouissance directe de la valeur d'usage qu'ils ont ou permettent d'acheter. Toutefois, l'abstraction croissante de la nature spécifique des biens transmis, que révèle l'évolution du droit des successions, interroge : le propre du capital est justement d'être indifférent aux valeurs d'usage parce qu'il n'entre en rapport avec les biens que dans la perspective abstraite du rendement financier. L'état actuel du droit favorise donc un rapport capitaliste à l'héritage.

En outre, l'application de la transmission lignagère à des biens ayant une valeur essentiellement économique est en rupture complète avec le principe anthropologique qui a prévalu dans l'essentiel de l'histoire humaine et qui mettait au cœur de la transmission les biens inaliénables, donc des biens situés hors du champ de la valeur monétaire. Or ce nouvel usage de l'héritage (qui s'apparente à un détournement de son principe du point de vue des sociétés traditionnelles) est la condition de l'accumulation intergénérationnelle du capital. L'on a vu en étudiant les statistiques historiques de Thomas Piketty combien l'héritage joue un rôle essentiel dans la concentration du capital. La forme actuelle de l'héritage est donc bien une des composantes du capitalisme. Son encastrement dans une logique lignagère est assuré par les règles de dévolution *ab intestat* et la réserve héréditaire aussi bien que par la liberté testamentaire, qui est le plus souvent utilisée au bénéfice des enfants du testateur : en France, 87 % des ménages ayant reçu une transmission (héritage ou donation) en ont reçue de leurs parents, 11 % de leurs grands-parents, et 10 % d'autres membres de leurs familles[2]. Or cet encastrement familial de l'héritage permet la reproduction des inégalités de patrimoine au fil des générations : autrement dit, il assure la capture par les lignées capitalistes de la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, et l'augmentation des inégalités sur plusieurs générations. Cela nous amène à rappeler brièvement le rôle de l'héritage dans les injustices sociales propres au régime capitaliste.

[1] Jérôme Coffinet et Michel Mouliom, *Des transmissions de patrimoine plus fréquentes mais de montants plus faibles en France que dans les autres grands pays de la zone euro – Une comparaison fondée sur les données de l'enquête européenne HFCS*, Dossier Insee Références, 2018, p. 96.
[2] *Ibid.*

Mentionnons toutefois auparavant un autre usage possible de la liberté testamentaire : le legs, voire la donation, à une organisation philanthropique du type des fondations auxquels les milliardaires américains comme Bill Gates aiment tant donner leur nom – pour en tirer un profit symbolique considérable, ce qui revient à convertir un capital économique en capital symbolique, pour reprendre les termes de Bourdieu. L'existence de ces « bonnes œuvres » est souvent mise en avant par les défenseurs du capitalisme pour montrer que les effets délétères de ce régime pourraient être compensés par la vertu individuelle des possédants. Outre le fait que l'on peut dénoncer, avec Henry George, « la fausse philanthropie qui donne une aumône alors qu'elle nie un droit » (*the false philanthropy that gives a dole while it denies a right*)[1], et la drastique insuffisance de la réponse philanthropique aux problèmes sociaux, notons avec Nicolas Guilhot[2] que la dimension éthique de telles institutions ne doit pas masquer le fait qu'elles participent à la légitimation et à la reproduction du capital. Créées par de grands capitalistes comme Rockfeller à l'époque des « barons voleurs » ou George Soros dans les années 1980, ces fondations ne peuvent être assimilées à de la pure bienfaisance désintéressée et déconnectée du capitalisme, puisqu'elles reposent sur un financement capitaliste et participent à la reproduction du régime *via* leur influence sur la sphère universitaire et tous les services publics qu'elles financent à la place de l'Etat et en dehors de tout contrôle démocratique.

III. L'héritage lignager, source d'injustices

A. Inégalité des chances et violation du principe de différence

Montrons que la forme actuelle de l'héritage, sur laquelle le capital a étendu son emprise, contribue à ce que le régime économique actuel viole les trois principes de justice rawlsiens. Commençons par le plus évident : le principe d'égalité des chances. Le contre-exemple des héritiers des milliardaires suffit à démontrer que ce critère est entièrement bafoué par le droit civil actuel en matière successorale et testamentaire, le privilège de la naissance offrant accès sans justification libérale à la fortune ainsi qu'aux postes de pouvoir économique (voire médiatique, politique, artistique, etc., étant donné

[1] http://henrygeorgethestandard.org/, consulté le 21/09/2021.
[2] Nicolas Guilhot *Financiers, philanthropes. Vocations éthiques et reproduction du capital à Wall Street depuis 1970*, Paris, Raisons d'agir, 2004.

le poids de l'argent sur les autres champs sociaux qui, en régime capitaliste, perdent toujours davantage leur autonomie). Nous avons déjà évoqué (p. 214) le cas des enfants de Bernard Arnault ou de Liliane Bettencourt, pour illustrer cette question dans ses effets concrets. Nous pouvons également revenir sur l'exemple du château de Verteuil, possédé par une même famille pendant près d'un millénaire sans que l'avènement de la démocratie n'y change rien. D'un point de vue libéral, cela reflète un millénaire d'injustices sociales, un privilège contraire à tout principe d'égalité des chances au bénéfice d'une seule lignée favorisée par la naissance (du moins pour sa branche aînée, à l'exclusion des innombrables personnes issues des branches cadettes qui, au fil des générations, ont été exclues de ce privilège). Cette logique aristocratique n'est pas compatible avec la logique démocratique qui est censée régir notre régime actuel. « L'homme démocratique refuse de se penser comme héritier » écrit Alexis de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, ce qui représente d'ailleurs une perte aux yeux de l'auteur : « la société démocratique fait oublier à chaque homme ses aïeux », au point de devenir « une société d'abeille et de castor » où chacun doit mériter sa position parce qu'« on voit baisser la valeur de la naissance ». Pourtant, le poids de l'héritage demeure prépondérant dans la destinée sociale d'un individu.

Rappelons d'ailleurs que l'héritage au sens strict – la transmission du patrimoine d'un défunt à une personne survivante – s'ajoute à tout ce qui a pu être transmis auparavant : patrimoine économique transmis par donation, mais aussi capital culturel ou social au sens de Pierre Bourdieu[1]. Chaque parent peut transmettre à ses enfants une part de ce qu'il possède, mais aussi une part de ses connaissances, qu'il a lui-même reçues de la génération précédente, de ses valeurs, de ses relations sociales, et jusqu'à son nom qui peut à lui seul constituer un capital symbolique. La sociologie de la reproduction sociale a bien montré le déterminisme de classe qui s'opère à travers tous ces mécanismes de transmission intergénérationnelle. Il est bien sûr nécessaire que la société perdure au-delà de la succession des cohortes démographiques, donc qu'elle transmette ses savoirs et transfère les droits de propriété de la génération disparue à la génération suivante, mais la reproduction de la structure fondamentale de la société ne peut justifier, d'un point de vue rawlsien, la perpétuation d'inégalités dues au seul hasard de la naissance.

[1] Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit, 1970.

Rawls ne défend pas un illusoire idéal méritocratique qu'il juge inatteignable (TJ, p. 105) : « Même la disposition à faire un effort, à essayer d'être méritant, au sens ordinaire, est dépendante de circonstances familiales et sociales heureuses » – sans parler de ce que l'auteur nomme la « loterie génétique ». Dès lors, « le principe de l'équité des chances ne peut être qu'imparfaitement appliqué, du moins aussi longtemps qu'existe une quelconque forme de famille » (p. 104-105). Toutefois, cela ne nous dispense pas de rechercher la plus grande égalité des chances possible dans ce qui relève du pouvoir de la société – or c'est typiquement le cas des règles successorales et testamentaires. Rawls défend d'ailleurs, on l'a vu, le financement public d'un système éducatif propre à compenser l'inégalité des capitaux culturels transmis par les familles, ou encore les taux d'imposition très élevés sur les tranches supérieures d'héritage qui ont existé aux Etats-Unis pendant un temps, et qui brisèrent la dynamique d'inégalisation en dispersant les fortunes, donc en rebattant les cartes, à chaque génération.

Cela nous amène au principe de différence. Comme nous l'avons dit, l'encastrement de l'héritage dans les rapports de filiation permet l'accumulation du capital sur plusieurs générations, or celle-ci obéit à une dynamique exponentielle, et non linéaire. En effet, comme nous l'avions montré au Chapitre 2 de la partie prescriptive de notre recherche (p. 430), les intérêts composés croissent à une vitesse de plus en plus élevée au cours du temps, contrairement aux intérêts simples, de sorte que plus l'accumulation du capital se déploie sur une durée importante, plus son ampleur sera grande. La forme actuelle de l'héritage joue donc un rôle crucial dans la dynamique inégalitaire injuste qui caractérise le capitalisme. Elle ne se contente pas de reproduire les inégalités patrimoniales, mais permet l'accélération de leur hausse continue, qui ne profite pas aux plus démunis, ni d'ailleurs à la majorité de la population – comme nous l'avions montré dans la deuxième partie de notre recherche. En réalité, la concentration du capital favorisée par la forme actuelle de l'héritage nuit même très concrètement à la majorité de la population, qui se trouve à cause d'elle déshéritée de ce qui nous semble devoir être conçu comme un droit naturel de chacun sur une part du patrimoine laissé par les générations défuntes. Expliquons-nous.

B. Héritage et dépossession : la perte du droit naturel de propriété

Nous avions dit que fonder le droit à l'héritage sur le fait biologique de la parenté, comme le fait selon nous le Code civil (sauf en ce qui concerne le conjoint survivant), était très discutable, mais que nous envisagerions une autre conception, universelle, du droit à l'héritage : il est temps de la préciser. Les auteurs libéraux considèrent depuis John Locke le droit de propriété comme un droit naturel fondamental, dont nul ne doit pouvoir être privé. Loin d'être un droit particulier fondé sur la parenté, il s'agit d'un droit universel qui se fonde aisément sur l'universalité de la raison – ou, selon les philosophes politiques classiques, sur l'universalité du devoir d'autoconservation que chacun aurait envers Dieu, ce qui revient presqu'au même dans une époque où la croyance était un fait universel. C'est ainsi que Locke défendait le droit naturel d'appropriation des terres que l'on travaille, mais le philosophe anglais admettait une limite à ce droit : l'obligation de laisser à tout autre la possibilité d'en faire autant. C'est la célèbre « clause lockéenne », que l'auteur se presse de relativiser, en mettant en avant les immenses réserves de terres disponibles à son époque aux Amériques, et en postulant que même si toutes les terres avaient déjà été appropriées, les propriétaires rendraient davantage de richesse à la société, en les exploitant, qu'ils n'en prélèveraient, de sorte que tous y seraient gagnants. Il y a là une défense de la privatisation intégrale du monde par certains, sur la base d'une justification assez analogue au principe de différence rawlsien : cette appropriation par certains doit profiter à tous, y compris en particulier aux déshérités. Les analyses statistiques que nous avons menées dans la deuxième partie de notre recherche montrent toute la naïveté d'une telle croyance. Sa réfutation amène à reposer sérieusement la question du respect de la clause lockéenne, par l'universalisation de la propriété privée.

Nous sommes ici dans le domaine de la justice non pas commutative ni distributive, mais attributive, c'est-à-dire la justice qui s'exerce sur des ressources qui ne sont pas produites par le travail humain ni acquises par l'échange, puisqu'elles les précèdent. Un grand auteur libéral comme John Stuart Mill estime que de telles ressources ne devraient théoriquement pas faire l'objet d'une appropriation, mais il admet que leur exploitation (ou, ajouterions-nous, leur consommation), le rend pourtant nécessaire :

> « Le principe essentiel de la propriété étant d'assurer à tous les individus ce qu'ils ont produit par leur travail et accumulé par leur épargne, ce principe ne peut s'appliquer à ce qui n'est pas le produit du travail, la matière première de la terre.

Si la terre tirait entièrement sa puissance productive de la nature et nullement de l'industrie, ou s'il existait quelque moyen de distinguer ce qui découle de l'une ou l'autre source, non seulement il ne serait pas nécessaire, mais ce serait le comble de l'injustice de laisser le don de la nature accaparé par des individus. »[1]

En réalité, l'injustice vient de l'accaparement, c'est-à-dire non pas de l'appropriation des terres, mais de l'inégalité dans cette appropriation – inégalité que ne peut fonder aucun droit naturel, aucun mérite, puisque la terre préexiste au travail. Sans exclure *a priori* la pertinence de catégories de *res nullius* ou de *res communis*, admettons que l'appropriation est nécessaire dans certains cas au moins pour valoriser, par la consommation ou l'exploitation, les ressources naturelles. Une manière de résoudre le problème de leur nécessaire appropriation sans contrevenir aux principes de justice sociale consiste à en faire l'objet d'une propriété publique : c'est ainsi que Léon Walras préconisait la nationalisation de l'ensemble des terres agricoles à la fin du XIXe siècle. Une autre solution, à notre sens plus authentiquement libérale car augmentant l'autonomie individuelle plutôt que l'hétéronomie de l'État, consisterait à assurer un système de répartition égalitaire des terres *via* des dotations initiales conférées à tous les citoyens. Or un tel système est impossible à mettre en place si l'ensemble des terres ont déjà été privatisées, et que leur transmission intergénérationnelle se fait par des mécanismes d'héritage encastrés dans un cadre lignager, qui exclut les déshérités. Autrement dit, la forme actuelle de l'héritage prive tous ceux qui ne possèdent rien à la naissance de leur droit naturel à s'approprier une fraction de la terre.

Or les terres agricoles ne sont pas la seule richesse qui ne soit pas le fruit du travail : c'est bien sûr également le cas des ressources naturelles (hydrocarbures, métaux, ressources halieutiques, etc.). A ce patrimoine naturel s'ajoute le patrimoine artificiel laissé par les générations précédentes – et dont le poids est plus important encore dans les économies développées, bien que la crise écologique révèle que nous sous-valorisons le patrimoine naturel. La puissance productive des sociétés industrielles vient non seulement de l'exploitation de gisements de ressources naturelles (charbon, pétrole, gaz, uranium…), mais aussi du stock de capital accumulé, dont on peut estimer le poids relatif par ce que Thomas Piketty nomme l'indicateur β[2], égal au nombre d'années de production

[1] John Stuart Mill, *Principes d'économie politique avec quelques unes de leurs applications à l'économie sociale*, tome I, Paris, Guillaumin et cie, 1854, p. 263-264.
[2] Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 89.

que représente ce patrimoine : à notre époque, le stock de capital représente en France entre 5 et 6 années de flux de revenu national.

C. Le cas du logement

Au-delà du capital industriel employé dans la production, la richesse sociale qui fait l'objet d'une transmission intergénérationnelle comporte aussi le patrimoine immobilier, en particulier les logements. Ceux-ci ont à nos yeux une importance décisive, analogue à celle qu'avaient les terres agricoles dans l'économie agraire du XVIIe siècle anglais. Les biens immobiliers à usage non professionnel (logement ou terrain) sont ainsi présents dans 48,9 % des héritages reçus en France, contre seulement 2,9 % pour des biens à usage professionnel[1]. Même quand la transmission concerne des biens financiers (présents dans 59,6 % des héritages), les fonds reçus sont souvent utilisés pour des acquisitions immobilières. Selon une étude française de 2014, les ménages dont la personne de référence a reçu un héritage ont une probabilité 1,5 fois supérieure d'acheter leur résidence principale par rapport à ceux qui n'en ont pas reçu (1,38 si c'est le conjoint qui a perçu un héritage)[2]. Cela reflète une dépendance à l'égard de l'héritage dans l'accès à la propriété, qui demeure le premier rêve des Français.

Un sondage mené par l'IFOP en février 2011 conclut en effet que 92 % des Français préfèrent être propriétaires ou préfèreraient l'être s'ils sont locataires[3]. Pourtant, le manque de moyens empêche bien souvent de réaliser ce désir. En France, au 1er janvier 2019, seulement 58 % des ménages métropolitains sont propriétaires de leur résidence principale, dont un tiers sont propriétaires accédants, c'est-à-dire n'ayant pas fini de rembourser l'emprunt qui a financé l'achat du logement[4]. Ces chiffres, assez stables dans le temps, sont en revanche très variables d'un pays à l'autre : en 2018, le taux de locataires

---

[1] INSEE, enquête Patrimoine 2010, Tableau T221 : « Proportion des différents types de biens transmis par héritage selon l'âge des héritiers au moment de la réception ».

[2] Luc Arrondel, Bertrand Garbinti et André Masson, « Inégalités de patrimoine entre générations : les donations aident-elles les jeunes à s'installer ? », *Économie et statistique*, vol. 472, n° 1, 2014, p. 65 à 100, p. 82.

[3] Sondage réalisé par l'IFOP auprès d'un échantillon de 1 009 personnes représentatif de la population française âgée de 18 ans et plus, par l'intermédiaire d'un questionnaire auto-administré en ligne, du 15 au 17 février 2011.

[4] INSEE, « Propriétaires – Locataires », *Tableaux de l'économie française 2020,* 27/02/2020, https://www.insee.fr/fr/statistiques/4277733?sommaire=4318291 (consulté le 08/07/2021).

est de 40 % en France contre 4 % en Roumanie, 24 % en Espagne ou 49 % en Allemagne[1]. Avec d'autres variables (structure par âge de la population, ampleur des inégalités, fiscalité des transmissions, etc.), ces disparités dans la répartition de la propriété ont bien sûr une influence sur le poids de l'héritage selon les pays. Selon les données de l'enquête HFCS, le patrimoine reçu par transmission (héritage ou donation) représente en France environ 30 % du stock de patrimoine brut des ménages ayant déjà reçu au moins une transmission, contre respectivement 43 % en Allemagne, 53 % en Espagne et 84 % en Italie[2]. Inversement, le poids variable de l'héritage joue en retour sur l'accès à la propriété, qui constitue à nos yeux une question de justice sociale de première importance.

Comme nous l'avons dit dans l'Annexe 1 (p. 353), le domicile, dont l'inviolabilité est protégée par la loi, est une composante essentielle de la liberté réelle, et nous semble devoir être conçue comme relevant du premier principe de justice de Rawls, car, nul ne pouvant vivre sans habiter, nous ne pouvons nous représenter la possession d'un logement que comme un droit naturel. Remarquons d'ailleurs que la France a instauré un droit au logement opposable, mais celui-ci n'est aujourd'hui que théorique, comme le savent les sans-domiciles. Même ceux qui ont un domicile ne jouissent souvent de ce droit qu'à titre précaire, s'il relève d'un bail et non d'un droit de propriété. On peut d'ailleurs estimer que, privés de leur droit naturel au logement par les possédants qui se sont tout accaparé, les locataires se font extorquer un loyer qui distord injustement la répartition des revenus, en faveur des propriétaires par lesquels ils sont obligés d'en passer pour accéder à ce qui leur revient pourtant de droit. Ainsi, la violation de la justice attributive rejaillit sur la justice distributive. Il en va d'ailleurs de même pour les propriétaires n'ayant accédé à leur logement qu'à crédit : privés de leur droit naturel au logement, ils doivent en passer par les créanciers, ce qui génère des dettes artificielles (la dette étant un lien de dépendance dont l'hétéronomie est un joug dont tout libéral se méfie). Ainsi, la violation de la justice attributive rejaillit sur la justice commutative.

---

[1] *Ibid.* Cela s'explique par des raisons anthropologiques, historiques et institutionnelles : les locataires sont rares en Europe centrale, où ils ont souvent pu acheter leur logement après 1989, mais bien plus nombreux en Europe du Nord, où le secteur locatif est important et la protection des locataires forte.

[2] Jérôme Coffinet et Michel Mouliom, *Des transmissions de patrimoine plus fréquentes mais de montants plus faibles en France que dans les autres grands pays de la zone euro – Une comparaison fondée sur les données de l'enquête européenne HFCS*, Dossier Insee Références, 2018, p. 93. De plus, la forte proportion de propriétaires en Italie et en Espagne mène à ce que le logement compte pour 86 % et 63 % des transmissions, contre seulement 37 % en France, 63 % se faisant sous forme de sommes d'argent (p. 96).

D. Injustice sociale et intergénérationnelle

Terres agricoles, capital, logement… Quelle que soit la forme concrète de la richesse sociale qui fait l'objet d'une transmission intergénérationnelle, l'encastrement de l'héritage économique dans les lignées familiales viole la clause lockéenne, donc la justice attributive qui exige des dotations initiales égales pour tous, ce qui déforme en conséquence la justice distributive et commutative. En France en 2014, seul un tiers des ménages (34 %) a reçu un héritage[1], mais ce chiffre s'applique à l'ensemble de la population, toutes classes d'âge confondues : il ne nous indique pas si les deux tiers restant en toucheront ou non au cours du reste de leur vie. Il nous faudrait donc le pourcentage, au sein d'une cohorte disparue ou en passe de l'être, des ménages ayant touché un héritage au cours de leur vie, mais l'INSEE ne publie pas le pourcentage d'héritiers par classe d'âge. En outre, avoir ou non hérité n'est pas en soi très significatif : tout dépend de combien. Or les sommes varient très fortement d'un héritage à l'autre : la plupart ne représentent même pas une année de SMIC et un tiers seulement dépassant les 30 000 €. Ainsi, début 2018, 39 % des héritages reçus par des ménages résidant en France étaient inférieurs à 8 000 €, 27 % se situaient entre 8 000 et 30 000 €, 21 % entre 30 000 et 100 000 €, et seuls 13 % dépassaient les 100 000 €[2]. *In fine*, les 10 % les plus aisés captent 57 % de la valeur totale des héritages, les 50 % les plus pauvres n'en captant que 7 %. L'héritage bénéficie donc essentiellement aux riches.

La forme actuelle de l'héritage est aussi une source d'injustice intergénérationnelle dont pâtissent même la minorité de citoyens qui ont la chance de percevoir un héritage familial substantiel. En effet, l'âge moyen à l'héritage étant élevé, les patrimoines se transmettent entre des personnes âgées qui meurent et des quinquagénaires qui héritent, de sorte que même les nantis n'héritent de rien durant la première moitié de leur vie. En 2014, l'âge moyen de la personne de référence des

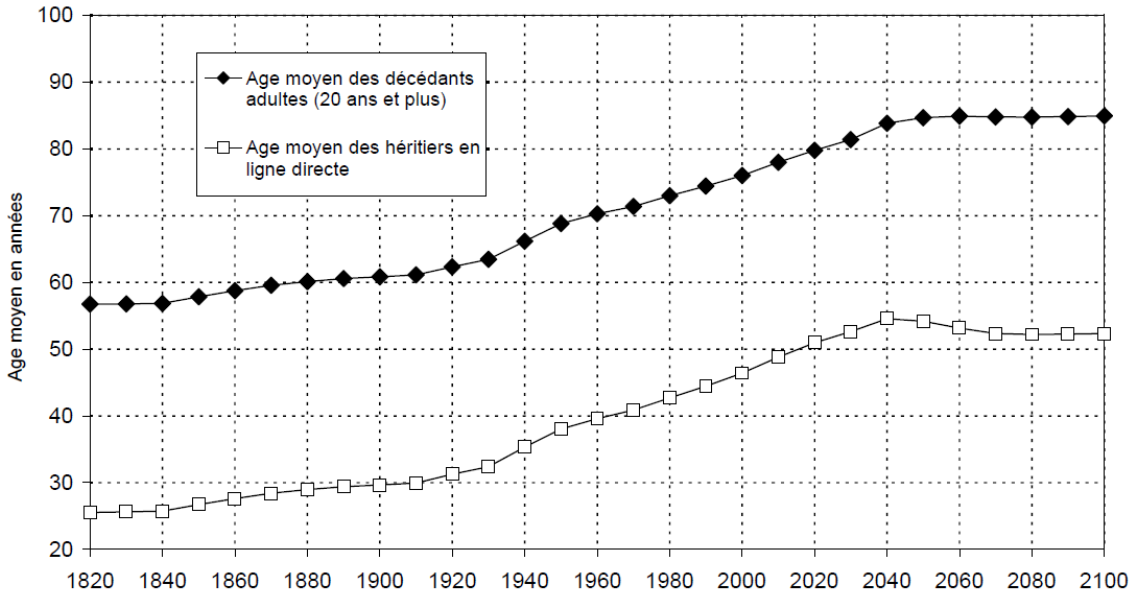
---

[1] Selon l'enquête européenne HFCS (Household Finance and Consumption Survey), 28 % ont reçu un héritage mais pas de donation, 11 % une donation mais pas d'héritage, et 6 % les deux. Au total, 45 % des ménages vivant en France ont reçu une transmission au cours de leur vie, contre 33 % en Espagne, 32 % en Italie et 27 % en Allemagne : « La France se distingue par une plus large diffusion des transferts mais aussi par des montants transmis en moyenne plus modestes, par contraste notamment avec l'Italie. Ces spécificités peuvent s'expliquer par des particularités socio-démographiques et culturelles, ainsi que par les règles fiscales nationales. » (Jérôme Coffinet et Michel Mouliom, *Des transmissions de patrimoine plus fréquentes mais de montants plus faibles en France que dans les autres grands pays de la zone euro – Une comparaison fondée sur les données de l'enquête européenne HFCS*, Dossier Insee Références, 2018).

[2] Insee, enquête Histoire de vie et Patrimoine 2017-2018, tableau T31 : « Répartition des héritages selon leur montant et l'âge des héritiers au moment de la réception de l'héritage ».

ménages ayant déjà reçu au moins une transmission (donation ou héritage) est de 57 ans en France[1]. L'INSEE indique en outre qu'en moyenne, les premiers héritages sont reçus à l'âge de 44 ans en France. Nous savons également que les premières donations sont reçues en moyenne à l'âge de 36 ans, or 65 % de donateurs ont plus de 70 ans, et 80 % des donataires ont plus de 40 ans[2] : ces âges sont encore plus avancés en matière d'héritage. Le vieillissement de la population retarde l'âge de la transmission, comme le montre le graphique suivant :

Graphique 11.3. Age moyen au décès et à l'héritage, France 1820-2100



Lecture: l'âge moyen au décès est passé d'à peine 60 ans à près de 80 ans au cours du 20e siècle, et l'âge moyen à l'héritage est passé de 30 ans à 50 ans. Sources et séries: voir piketty.pse.ens.fr/capital21c.

Au cours du XXe siècle, l'âge moyen au décès et l'âge moyen à l'héritage ont augmenté de quinze ans. En outre, plus on hérite tard, plus on hérite d'une somme importante. Les données de l'INSEE révèlent que début 2018, parmi les ménages ayant déjà reçu un héritage dans leur vie, plus de la moitié de ceux qui avaient moins de trente ans avaient reçu une somme inférieure à 8 000 € (contre seulement un quart chez les plus de soixante ans), et seulement 8 % une somme supérieure à 100 000 € (contre 18 % chez

[1] Jérôme Coffinet et Michel Mouliom, *Des transmissions de patrimoine plus fréquentes mais de montants plus faibles en France que dans les autres grands pays de la zone euro – Une comparaison fondée sur les données de l'enquête européenne HFCS*, Dossier Insee Références, 2018.
[2] Marie-Cécile Cazenave-Lacrouts et Orlane Hubert, « En 2018, en France, 18 % des ménages ont déjà reçu une donation et 8 % en ont versé une », *Insee Focus*, n° 232, avril 2021.

les plus de soixante ans)[1]. La transmission intergénérationnelle de la richesse sociale se fait donc au bénéfice de classes d'âge déjà avancées.

Cela a bien sûr des conséquences, par exemple en termes d'accès à la propriété, dont nous avons dit que cela constitue un désir presqu'universellement partagé et, selon nous, un droit naturel. Le fait de recevoir une donation multiplie par 1,62 la probabilité d'acheter sa résidence principale, là où l'héritage ne l'augmente que de 1,5[2], or cette différence s'explique notamment par le fait que la donation est en moyenne reçue à un âge moins avancé que l'héritage : on peut donc en déduire que les personnes concernées par un héritage l'utiliseraient davantage encore pour acheter un logement s'ils héritaient plus tôt. Autrement dit, on peut estimer que tant que le décès ne déclenche pas la transmission, les personnes âgées privent les jeunes générations d'accès à la propriété, de la même manière que ceux qui n'héritent de rien sont privés d'accès à la propriété par les lignées de nantis qui captent l'essentiel de la valeur des héritages transmis. La question des classes d'âge se pose autant que celle des classes sociales.

Le patrimoine est fortement concentré dans les mains des générations les plus âgées au détriment des plus jeunes, de sorte que la forme actuelle de l'héritage par transmission familiale retarde l'accès à la propriété même chez les plus aisés, qui n'obtiennent pas de dotations initiales avant la mort de leurs parents. L'exception est bien sûr la donation entre vifs, à laquelle les familles aisées recourent justement massivement pour transférer volontairement une part de leur patrimoine aux générations suivantes, puisqu'aucun mécanisme de transmission intergénérationnelle automatique n'est prévu en dehors de l'héritage[3]. Les transmissions ont un impact financier significatif sur les ménages tout au long de leur cycle de vie, mais en particulier quand ils ont atteint l'âge moyen de l'héritage : en Allemagne, Espagne, France et Italie, l'écart du patrimoine net

---

[1] Insee, enquête Histoire de vie et Patrimoine 2017-2018, tableau T31 : « Répartition des héritages selon leur montant et l'âge des héritiers au moment de la réception de l'héritage ».

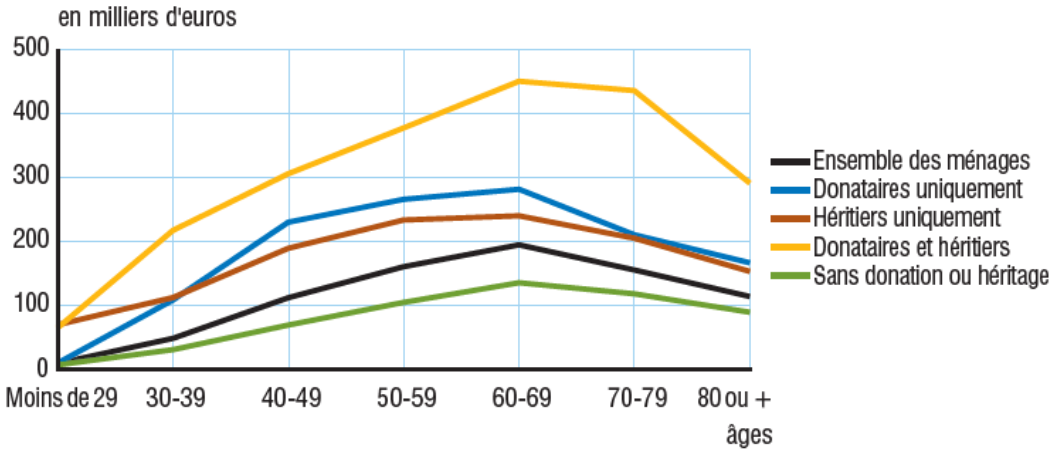
[2] Luc Arrondel, Bertrand Garbinti et André Masson, « Inégalités de patrimoine entre générations : les donations aident-elles les jeunes à s'installer ? », *Économie et statistique*, vol. 472, n° 1, 2014, p. 65 à 100, p. 82.

[3] Les donations s'ajoutent à la transmission de capital culturel dans les classes sociales supérieures, à la fois plus riches et plus diplômées. En France, 44 % des ménages ayant reçu une donation ont un niveau d'études supérieur, contre 24 % des ménages n'ayant reçu ni donation ni héritage. Jérôme Coffinet et Michel Mouliom, *Des transmissions de patrimoine plus fréquentes mais de montants plus faibles en France que dans les autres grands pays de la zone euro – Une comparaison fondée sur les données de l'enquête européenne HFCS*, Dossier Insee Références, 2018, p. 94.

médian entre les ménages bénéficiaires et non bénéficiaires est de 175 000 € dans la tranche d'âge des 50-59 ans, comme l'illustre le graphique ci-dessous[1].

Patrimoine net médian selon l'âge de la personne de référence

(ménages allemands, espagnols, français et italiens)



On voit ici simultanément la rupture d'égalité des chances que constituent les transmissions (qui sont essentiellement familiales, rappelons-le) entre ménages bénéficiaires (privilégiés) et non-bénéficiaires (privés de toute dotation initiale, notamment d'un droit naturel au logement), et le fait que les classes d'âge ne sont pas touchées identiquement par cette inégalité. L'héritage et les donations constituent donc indissociablement un problème de justice sociale et de justice intergénérationnelle. Comment résoudre ce double problème ? L'enjeu est de taille, car comme le soulignait déjà Tocqueville en 1835, les lois sur l'héritage prédéterminent le destin aristocratique ou démocratique d'une société[2], de sorte qu'il est étonnant qu'elles ne soient pas davantage débattues :

> « Je m'étonne que les publicistes anciens et modernes n'aient pas attribué aux lois sur les successions une plus grande influence dans la marche des affaires humaines. Ces lois appartiennent, il est vrai, à l'ordre civil ; mais elles devraient

[1] Jérôme Coffinet et Michel Mouliom, *Des transmissions de patrimoine plus fréquentes mais de montants plus faibles en France que dans les autres grands pays de la zone euro – Une comparaison fondée sur les données de l'enquête européenne HFCS*, Dossier Insee Références, 2018, p. 98.

[2] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Pannière, 1848 (1835), Première partie, Chapitre 3 « Etat social des angloaméricains ». Ainsi, « la machine agit par ses propres forces, et se dirige comme d'elle-même vers un but indiqué d'avance », qu'il soit démocratique ou aristocratique : fondée sur un principe inégalitaire « elle réunit, elle concentre, elle groupe autour de quelque tête la propriété, et bientôt après le pouvoir; elle fait jaillir en quelque sorte l'aristocratie du sol », mais fondée sur l'égalité, « elle divise, elle partage, elle dissémine les biens et la puissance; […] jusqu'à ce qu'il ne présente plus à la vue qu'une poussière mouvante et impalpable, sur laquelle s'assoit la démocratie. »

être placées en tête de toutes les institutions politiques, car elles influent incroyablement sur l'état social des peuples, dont les lois politiques ne sont que l'expression. Elles ont de plus une manière sûre et uniforme d'opérer sur la société ; elles saisissent en quelque sorte les générations avant leur naissance. […] Le législateur règle une fois la succession des citoyens, et il se repose pendant des siècles. »

Comment procurer un tel repos au législateur d'aujourd'hui qui souhaiterait établir une société authentiquement libérale ?

IV. L'héritage universel

Bien des auteurs, de Thomas Paine à Thomas Piketty, ont proposé des réformes radicales de l'héritage depuis la Révolution français. Discutons ces propositions, pour formuler la nôtre, qui s'en inspirera fortement.

A. Deux siècles de propositions radicales

1. Héritage et justice foncière : un débat oublié

a) Le projet libéral-radical de Thomas Paine : taxer l'héritage pour universaliser la propriété

Bien que cette thématique soit passée au second plan à l'ère industrielle, le marxisme centrant l'analyse sur le rapport salarial, la question de la réforme de l'héritage au nom de la justice sociale interroge depuis longtemps les philosophes. Elle occupait bien sûr une place plus importante dans l'économie agraire du XVIIIe ou même du XIXe siècle, où le partage des terres était un enjeu majeur[1]. Ainsi Rousseau préconisait-il, dans son *Projet de Constitution pour la Corse*[2], l'abolition pure et simple du droit de léguer par testament : « Nul homme garçon ne pourra tester, mais tout son bien passera à la communauté. » Le principe fondamental qui doit régir la transmission

[1] « Historiquement, l'héritage était en effet considéré comme un instrument clef de réforme sociale, du fait même qu'il suscitait nombre de problèmes à résoudre, concernant entre autres : les règles de dévolution – primogéniture ou ultimogéniture (droit du cadet), partage égal ou liberté de tester ; le droits des enfants à l'héritage (quelle importance pour la « réserve » héréditaire ?) ; les droits comparés des frères et des sœurs ; le niveau d'exemption et le degré de progressivité de l'impôt successoral, etc. » André Masson, « L'impôt sur l'héritage. Débats philosophico-économiques et leçons de l'histoire », *Revue de l'OFCE*, vol. 156, n° 2, 2018, p. 123 à 174.

[2] Jean-Jacques Rousseau, « Projet de constitution pour la Corse », in *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, La Pléiade, 1964.

intergénérationnelle de la richesse est selon lui le suivant : « Les Lois concernant les successions doivent toutes tendre à ramener les choses à l'égalité, en sorte que chacun ait quelque chose et personne n'ait rien de trop. » Nous reprendrons à notre compte cette idée directrice selon laquelle le fait que certains soient privés de tout est lié au fait que d'autres possèdent plus que leur part, et que le droit des successions joue un rôle décisif dans cette injustice. On retrouve également cette idée chez le révolutionnaire libéral-radical Thomas Paine :

> « La culture est de toutes les inventions de l'esprit humain, la plus féconde en résultats utiles pour l'amélioration des dons de la nature : elle a décuplé la valeur primitive de la terre ; mais le monopole territorial qui a commencé en même temps de s'introduire a causé les plus grands maux. Il a dépouillé de leur héritage naturel plus de la moitié des habitants, dans chaque pays, sans leur assurer, comme il était indispensable de le faire, une indemnité pour cette perte. Il est devenu la source d'une espèce de pauvreté et de misère, jusqu'alors inconnue, et qui n'eût jamais existé. En défendant les intérêts de cette classe de malheureux ainsi dépouillés, c'est un droit que je réclame pour eux, et non pas un acte de charité que je sollicite. »[1]

Une idée fondamentale de Paine est que la civilisation a créé simultanément la richesse et la misère dont il constate l'absence chez les Indiens d'Amérique du Nord, or le fait que le sort des uns soit pire dans l'état social que dans ce qu'il considère comme l'état de nature lui semble injustifiable. Il n'est pourtant pas question de revenir sur la propriété de la terre, qui est à ses yeux inévitable, mais de compenser l'inégalité injuste que son appropriation et sa transmission a créé en dépossédant certains de leur droit naturel. Il propose donc la création d'un fonds national versant une dotation initiale de quinze livres sterling pour chaque personne parvenue à la majorité : l'auteur a en effet le mérite d'effectuer le calcul des sommes concrètes dont il est question, en fonction de la richesse nationale et de l'effectif des cohortes démographiques, ce qui est assez remarquable pour l'époque. S'ajoute à ce transfert initial un revenu de dix livres par an, à vie, pour chaque personne âgée d'au moins cinquante ans – soit un minimum vieillesse versé sans condition « pour empêcher des distinctions désobligeantes » et parce qu'il

[1] **Thomas** Paine, « La justice agraire opposée à la loi et monopole agraire, ou plan d'amélioration du sort des hommes », trad. Yannick Bosc, *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], vol. 33, 2017 (http://journals.openedition.org/traces/7053, mis en ligne le 19/09/2017, consulté le 16/09/2021).

s'agit de compenser la perte d'un droit naturel. La meilleure méthode pour financer ce fonds est selon Thomas Paine « une perception exigible au moment où la mort d'un individu fait passer sa propriété dans les mains d'un autre », de sorte que « le testateur n'aurait rien à donner, ni l'héritier rien à payer ; seulement il verrait cesser, dans sa personne, l'effet de ce funeste monopole de l'héritage naturel des autres hommes, qui ne fut jamais fondé en droit ».

Ce point nous parait décisif : l'héritier potentiel ne jouit en réalité d'aucun droit naturel sur l'héritage particulier de ses ascendants, mais il doit jouir d'un droit naturel à une égale portion de la terre. Pourquoi, dès lors, ne pas tout prendre ? Il n'est question pour Thomas Paine que de compenser l'appropriation inégale des terres[1], en reprenant à chaque propriétaire la part de sa richesse qui est due non pas à son travail (y compris à l'enrichissement progressif de la terre par son labeur année après année) mais la part purement naturelle, la terre elle-même, qu'il s'est appropriée sans contrepartie ; or, « comme il est impossible de séparer les améliorations que produit la culture, du fonds de terre auquel on l'applique », Paine envisage de prélever non pas un stock de terre, mais un flux de revenu issu de la terre, soit une rente :

> « Il est cependant vrai que c'est seulement la valeur des améliorations faites à la terre, et non pas la terre elle-même, qui forme la matière de la propriété individuelle d'où il suit que chaque propriétaire d'un terrain cultivé, doit à la société une rente […] due pour la terre. C'est sur cette rente foncière que j'établirai les fonds dont il est question dans mon plan. »

Ce flux n'est capté à l'occasion de l'héritage que par pragmatisme, et ne concerne pas la totalité de l'héritage, se limitant à la fraction permettant de fournir des dotations initiales égales aux parcelles de terres que les nouvelles générations peuvent réclamer comme un droit naturel. Notre analyse diverge ici de celle de Thomas Paine, pour deux raisons. D'une part, ce n'est pas l'appropriation de la terre qui pose à nos yeux problème, mais l'inégalité qui la structure, de sorte qu'il n'y a pas à compenser par une rente la propriété privée, mais à l'universaliser, ce qui oriente vers un partage du stock de terres disponibles et non une redistribution de flux de revenu issu de la terre. D'autre part, le

[1] Se mêlent en réalité chez l'auteur l'idée « suffisantiste » d'un seuil minimal de ressources dont chacun doit bénéficier pour avoir une vie décente, sans misère, afin de ne pas voir son sort dégradé par le contrat social, et l'idée de compenser l'appropriation inégalitaire des terres, mais l'on ne trouve pas exactement l'idée d'un partage égalitaire de tout l'héritage laissé par les défunts.

droit naturel universel à l'héritage s'étend selon nous non seulement aux ressources naturelles comme la terre, mais aussi aux ressources artificielles laissées par les générations disparues, de sorte qu'il n'y a pas à distinguer la terre elle-même des améliorations qui lui ont été faites, mais à partager à parts égales l'ensemble de ce patrimoine – ainsi que les logements, actifs financiers et autres composantes de la richesse sociale laissée par les personnes décédées. Notre proposition reposera donc sur le syllogisme suivant :

1) Les membres des nouvelles générations ont un droit naturel égal aux richesses qui leur préexistent et ne font pas déjà l'objet d'une appropriation légitime.
2) Or le testament n'étant qu'une institution du droit positif pur susceptible d'être restreinte voire supprimée, les morts n'ont aucun droit naturel sur les biens qu'ils laissent à leur décès.
3) Par conséquent, les membres de la nouvelle génération ont un droit naturel à une part égale de l'héritage de chaque personne décédée, qui ne peut donc être approprié par les autres générations sous des prétextes lignagers mais doit être réparti entre les nouveaux venus sous forme de dotations initiales.

Nous reviendrons plus en détail sur notre proposition dans la suite, mais remarquons déjà qu'elle est plus radicale que celle de Thomas Paine, dont l'approche est pourtant considérée à l'époque comme révolutionnaire – ce qui ne l'a pas empêché de faire école. Comme le note André Masson, « d'autres penseurs sociaux du XIXe siècle ont reproché précisément à la Révolution française de s'être arrêtée au partage égal entre enfants au lieu de promouvoir l'égalité entre tous, en accordant une dotation en capital égale à tout jeune adulte. […] Les réformateurs radicaux partisans d'un tel héritage égal pour tous (sous des formes à chaque fois spécifiques) ont écumé aussi bien aux États-Unis (Thomas Skidmore et Orestes Brownson), en Belgique (avec le « socialisme rationnel » d'Hyppolyte de Colins ou d'Agathon de Potter) et en France, où la figure dominante est celle du philosophe catholique François Huet »[1].

Considéré par Serge Audier comme « le grand précurseur oublié » du socialisme libéral[2], ce dernier prône une remise en cause de l'héritage selon une formule originale, assez radicale quoiqu'également en-deçà de notre propre proposition. Huet entend

[1] André Masson cite ici John Cunliffe et Guido Erreygers, « Between Marxism and Anarchism : César De Paepe on Inheritance », Anvers, *mimeo,* 2010.
[2] Serge Audier, *Le Socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2006, p. 25 à 30.

préserver le droit de transmettre par testament tout ce que le défunt aura accumulé par lui-même au cours de sa vie, mais rien de ce dont il avait lui-même hérité : ce patrimoine-là serait confisqué par l'État[1], au nom du fait que les ressources naturelles sont des biens communs dont l'appropriation ne peut se justifier que par une compensation donnée aux autres. Cette idée sera reprise au début du XXe siècle par l'italien Eugenio Rignano, puis en 1989 par l'américain Robert Nozick[2], mais elle ne nous semble pas fondée. Les morts n'ayant aucun droit naturel, pourquoi préserver un droit de léguer par testament, institution du droit positif pur dont nous avons montré qu'elle ne remplit pas les critères de justice rawlsiens ?

En revanche, François Huet avait à nos yeux raison de voir dans la collectivisation des héritages un moyen de financer une dotation initiale aux nouvelles générations, comme le faisait Thomas Paine. Selon Huet, tous les patrimoines des défunts centralisés par l'État au cours d'une année donnée devaient être répartis uniformément entre les membres d'une nouvelle classe d'âge, sous forme d'une dotation en capital égale pour tous, versée pour un tiers à l'âge de quatorze ans pour financer les dépenses d'éducation, et pour les deux tiers restants à l'âge de vingt-cinq ans pour que chaque jeune adulte puisse se lancer dans la vie, par exemple en créant son entreprise[3]. Cette approche liant étroitement réforme de l'héritage et dotation initiale universelle constitue une voie originale et selon nous trop souvent négligée dans le débat du XIXe siècle en matière de justice sociale, largement centré sur la capture de la rente foncière comme injustice dérivée de l'appropriation illégitime des terres.

b) La voie utilitariste de Jeremy Bentham et John Stuart Mill : taxation de la rente et plafonnement de l'héritage, mais perte de l'idée d'un droit naturel à la propriété

Déjà chez Jeremy Bentham, l'intérêt pour les questions de justice foncière, et corrélativement d'héritage, se fait sentir, mais l'approche n'est pas la même que celle initiée par Thomas Paine. Comme Mill après lui, Bentham refuse de considérer la propriété privée en termes de droits naturels : ce n'est pour eux qu'une norme parmi

[1] François Huet, *Le règne social du christianisme,* Paris, Firmin Didot Frères, 1853.
[2] Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York, Simon & Schuster, 1989, p. 28 à 33.
[3] A ce dispositif s'ajoute un système d'aides sociales réservées aux cas de malheur involontaire, en vertu du principe de fraternité. Sont ainsi respectées les trois valeurs de la Révolution française qu'Huet entendait réconcilier avec le christianisme : liberté (de transmettre le fruit de son propre mérite), égalité (des dotations initiales) et fraternité (par une forme de sécurité sociale contre les aléas).

d'autre, qui doit comme toute autre être soumise au test de l'utilité – ce qui n'est pas notre conception, ainsi qu'on l'a vu (Annexe 1, p. 354). Comme l'écrit Valentine Brunet[1] :

> « Le créateur de l'utilitarisme a dénoncé avec vigueur l'obscurité du langage des droits naturels qui inspire les Déclarations des droits de la Révolution française. […] Depuis 1789, la propriété semble revêtir un caractère absolu et découler directement de la loi naturelle. […] Le juriste anglais soumet l'ensemble des normes au test de l'utilité. Ainsi, le droit de propriété ne prend sens qu'à la lumière des quatre buts assignés par l'utilitarisme au droit civil : la subsistance, l'abondance, l'égalité et la sûreté[2]. »

La propriété est considérée comme une institution augmentant le bonheur de la société, et la succession comme un moyen d'acquisition légitime de la propriété dès lors qu'elle obéit à certains principes : « Le législateur doit avoir trois objets en vue dans la loi des successions. 1° Pourvoir à la subsistance de la génération naissante. 2° Prévenir les peines d'attente trompées. 3° Tendre à l'égalisation des fortunes. »[3] On constate que, comme Thomas Paine quelques années plus tôt, Bentham n'est pas indifférent à la question de l'égalité ni à celle des droits de la génération naissante. Le principe de l'utilité marginale décroissante encourage l'auteur à rechercher une redistribution des ressources des riches vers les pauvres, en s'attaquant à l'héritage[4].

Cette approche utilitariste mérite qu'on s'y attarde, car elle fonde une politique fiscale assez proche de ce qui se pratique aujourd'hui, n'emportant aucun droit à des dotations initiales pour les nouvelles générations, contrairement à la proposition de Paine,

---

[1] Valentine Brunet, « John Stuart Mill et Karl Marx face aux limites de la propriété privée », *La Révolution française* [En ligne], vol. 17, 2020 (http://journals.openedition.org/lrf/3600, mis en ligne le 24 février 2020, consulté le 20 septembre 2021).

[2] L'auteur se réfère ici à J. Bentham, *Traités de législation civile et pénale* [1802], Paris, Dalloz, 2010, p. 164.

[3] Jeremy Bentham, *Traité de législation civile et pénale*, II, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802, p. 140.

[4] Selon Valentine Brunet (art. cit.) : « L'utilité de l'ensemble de la société est accrue par les progrès de l'égalité. Comment conjuguer sûreté et égalité ? Bentham pense que l'intervention de l'État au moment du décès du propriétaire peut faire avancer l'égalité sans nuire à la sûreté. C'est ainsi qu'il propose que l'État récupère les propriétés sans succession directe [en 1789]. Cette réflexion s'affine dans les *Traités de législation civile et pénale* [de 1802]. Soucieux de conserver un équilibre entre liberté successorale et intérêt public, Bentham suggère désormais de laisser au testateur le droit de disposer de la moitié de ses biens comme il le souhaite. […] Dans les cas de successions *ab intestat*, et en présence d'enfants, Bentham se prononce pour le partage égal. Le courant utilitariste anglais combat ainsi le droit d'aînesse et les substitutions, vestiges de l'Ancien Régime. »

mais recourant à des taux progressifs pour réduire les inégalités. Ainsi, le barème applicable en France, en ligne direct, varie de 5 % à 45 %[1] :

FRACTION DE PART NETTE TAXABLE	TARIF APPLICABLE
N'excédant pas 8 072 €	5 %
Comprise entre 8 072 € et 12 109 €	10 %
Comprise entre 12 109 € et 15 932 €	15 %
Comprise entre 15 932 € et 552 324 €	20 %
Comprise entre 552 325 € et 902 838 €	30 %
Comprise entre 902 839 € et 1 805 677 €	40 %
Au-delà de 1 805 677 €	45 %

Notons d'ailleurs que le droit français prévoit une taxation bien plus forte des lignes collatérales (55 % entre parents jusqu'au quatrième degré, 60 % au-delà et entre personnes non parentes, les abattements fiscaux passant quant à eux de 100 000 € en ligne directe à 15 392 € entre frères et sœurs ou 7 967 € entre neveux et nièces[2]). John Stuart Mill allait tout à fait dans ce sens, voulant même supprimer les successions collatérales, dont les biens doivent selon lui être dévolus à l'État : cette idée, tout comme celle de ne pas tenir la propriété pour un fait ou un droit naturel, est le fruit de l'influence de Bentham aussi bien que des saint-simoniens[3]. Nous y voyons le reflet de la conception lignagère de l'héritage comme droit du sang, dont nous avons montré la faiblesse en tant qu'elle ne repose pas sur un principe universalisable.

Conscient grâce aux saint-simoniens de « la valeur très relative et temporaire de la vieille économie politique, qui part de la propriété privée et de l'héritage comme d'axiomes inattaquables »[4], Mill considère que « la société est pleinement habilitée à abroger ou modifier tout droit à la propriété qu'elle estime, tout bien considéré, faire

[1] Source : https://www.notaires.fr/fr/donation-succession/succession/droits-de-succession-ordres-des-h%C3%A9ritiers-et-bar%C3%A8me-des-droits-de-succession (site officiel des Notaires de France, consulté le 26/09/2021).
[2] *Ibid.* Abattements fiscaux reconstitués par une période de quinze ans.
[3] Lesquels réclament également l'augmentation de la fiscalité des succession en ligne directe.
[4] John Stuart Mill, *Autobiography* (1873), *in* John M. Robson (dir.), *Collected Works of John Stuart Mill*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, vol. I, p. 151.

obstacle au bien public »[1]. Comme Bentham, Mill s'intéresse en particulier aux lois sur l'héritage, auxquelles il accorde autant d'importance qu'au droit des contrats ou au statut du travailleur dans ses *Principles of Political Economy.* Admettant avec les saint-simoniens que l'héritage procure un « avantage immérité » (*unearned advantage*)[2] , l'utilitariste ne remet pas en cause la liberté des propriétaires de léguer leurs biens, contrairement à nous (on y reviendra), mais propose de plafonner le droit d'hériter. Soumis à cette loi du maximum, l'héritier pourrait jouir d'une « indépendance confortable » pour commencer dans la vie, mais sans que cela nuise à l'objectif d'égalité que poursuit l'utilitarisme : au-delà d'un certain montant, le testateur devrait donc diviser sa fortune en plusieurs lots, ou œuvrer pour des causes d'utilité publique[3]. Selon André Masson, Mill se réfère ici au principe de l'utilité marginale décroissante et « prône le plafonnement des héritages au nom tant du progrès économique que de la justice sociale : il s'agit d'un côté d'éviter les phénomènes de rentes, l'incitation à l'oisiveté ou à la paresse des héritiers, et de l'autre la perpétuation des trop grosses fortunes »[4].

La proposition relative au plafonnement des héritages s'inscrit dans le cadre plus large de la lutte contre la rente foncière, préoccupation majeure de John Stuart Mill. Militant actif de la réforme agraire[5], l'économiste et philosophe s'oppose à la grande propriété foncière aristocratique avant tout parce qu'elle permet selon lui que les *landlords* anglais « s'enrichissent, pour ainsi dire en dormant, sans travailler, sans prendre de risques ou économiser »[6]. Pour Mill, seul le travail légitime la propriété : la rente ne résulte pas du mérite de l'agent, mais de la spoliation d'un héritage commun de l'humanité (« [l]a terre est l'héritage originel de l'humanité dans son ensemble »). En outre, Mill est convaincu par les travaux de David Ricardo sur la « rente différentielle » que la rareté des terres implique, dans une économie en croissance, la mise en culture de parcelles de moins en moins fertiles, qui augmentant le prix de vente des produits

---

[1] John Stuart Mill, *Chapters on Socialism* (1869), in John M. Robson (dir.), *Collected Works of John Stuart Mill*, *op. cit.*, vol. V, p. 753.
[2] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (1848), in John M. Robson (dir.), *Collected Works of John Stuart Mill*, *op. cit.*, vol. II, p. 216.
[3] *Ibid.*, p. 225-226.
[4] André Masson, « L'impôt sur l'héritage. Débats philosophico-économiques et leçons de l'histoire », *Revue de l'OFCE*, vol. 156, n° 2, 2018, p. 123 à 174.
[5] Il préside le comité d'organisation de la *Land Tenure Reform Association créé en 1869, en plus d'être co-fondateur* en 1865 *de la Commons Preservation Society*, association de défense des espaces naturels comme biens communs.
[6] *Ibid.*, vol. III, p 819-820.

agricoles, et ne cessent d'augmenter la rente foncière des parcelles les plus fertiles. Un tel processus n'a rien de légitime à ses yeux : « Rien ne justifie de laisser [le propriétaire foncier] s'approprier une augmentation de valeur à laquelle il n'a pas contribué, mais qui lui revient grâce à la croissance générale de la société »[1] Dès lors, il convient de réduire cette inégalité injustifiée par un impôt sur la rente foncière (les propriétaires qui refuseraient de le payer n'ayant qu'à vendre leurs terres à l'État au prix du marché).

Si nous partageons indéniablement une grande part des préoccupations de Mill en matière de justice foncière, nous n'adhérons pas à la solution purement fiscale qu'il propose. En outre, son approche utilitariste l'éloigne de notre raisonnement en termes de droits naturels : contrairement à lui, nous ne fondons pas la remise en cause de l'héritage sur l'utilité marginale décroissante de la fortune (principe dont Rawls montre la potentielle dimension sacrificielle, donc antilibérale) mais sur l'égalité des chances et le principe de différence. Cela nous amène non pas à un plafonnement de l'héritage, mais à son partage égalitaire, dans la lignée de Thomas Paine. Notons toutefois que l'idée de taxation de la rente foncière fut reprise aux Etats-Unis par une autre figure libérale-égalitariste majeure du XIXe siècle, Henry George, à partir d'une argumentation fondée cette fois sur l'idée jusnaturaliste de « conformer les arrangements sociaux aux lois naturelles »[2], sans pour autant revenir à l'idée de dotations initiales.

c) La single tax *d'Henry George : retour au droit naturel, compensation de l'appropriation par la taxation de la rente, mais absence de dotations initiales*

Dans *Progress and Poverty* (1879)[3], l'économiste américain suit un raisonnement en partie analogue à celui de Mill, avec l'idée que l'appropriation privative de la terre est radicalement illégitime, mais qu'on ne peut l'abolir, de sorte qu'il convient plutôt de taxer le revenu illégitime qu'elle génère. Toutefois, il s'appuie pour le justifier sur l'égalité des droits naturels proclamés par les révolutionnaires du siècle précédent, et qu'il prend au sérieux contrairement à Mill[4]. Son but est plus particulièrement de combattre « *la*

[1] John Stuart Mill, « Land tenure reform » [1871], dans John M. Robson (dir.), *Collected Works of John Stuart Mill*, *op. cit.*, vol. V, p. 691.
[2] Henry George, *Social Problems* (1883), *in The writings of Henry George*, vol. III, New York, Doubleday and McClure Company, 1898, Chapitre XIX « *The First great reform*», p. 213.
[3] Henry George, *Progress and Poverty: An Inquiry Into the Cause of Industrial Depressions, and of Increase of Want with Increase of Wealth. The Remendy*, New York, D. Appleton, 1879.
[4] *Ibid.*: « I believe that the Declaration of Independence is not a mere string of glittering generalities. I believe that all men are really created equal, and that the securing of those equal natural rights is the true purpose and test of government. »

négation des droits égaux de l'homme à l'utilisation des dons de la nature » (the denial of the equal rights of man to the use of Nature's bounty) ainsi qu'il l'explique dans l'introduction du journal *The Standard* qu'il lance en 1887 pour « l'émancipation du travail par la restauration des droits naturels » (*for the emancipation of labor by the restoration of natural rights*)[1].

L'esclavage ayant été aboli, le grand combat social de l'époque est selon lui la lutte contre « l'esclavage industriel » (*industrial slavery*) généré par l'appropriation inégale des terres, en violation des droits égaux que chacun devrait avoir sur la création[2]. « Il faut que la terre devienne propriété commune », affirme l'auteur de *Progrès et pauvreté*[3], car « la possession de la terre entre des mains privées donne un pouvoir de plus en plus grand de s'approprier la richesse produite par le travail et par le capital »[4].

En effet, le droit de propriété ne peut légitimement s'exercer que sur le produit du travail pour George comme pour Mill (ou d'ailleurs comme pour Marx et tous les tenants de la théorie de la valeur travail qui domine l'époque, et à laquelle nous préférons la théorie institutionnelle de la valeur marchande, comme nous l'avons déjà dit). Or, note l'économiste, l'appropriation de la nature (c'est-à-dire de ce qui préexiste au travail) est nécessairement asymétrique (p. 305), ce qui empêche les dépossédés de jouir des fruits de leur travail sans en passer par les propriétaires : dès lors, ceux qui monopolisent les moyens de subsistance comme la terre sont en mesure d'extorquer le travail des autres, en violation de leurs droits naturels, ce qui explique la persistance d'une grande pauvreté dans une société très riche (thème déjà cher à Thomas Paine). Dans une optique toute libérale, Henry George entend lutter contre la rente, mais aussi toutes les formes de monopoles, le protectionnisme et bien sûr l'esclavage, tous étant vus comme des moyens de s'approprier le travail d'autrui. La rente foncière varie par exemple sans légitimité d'une terre à l'autre pour une même quantité de travail donnée, en fonction de la seule fertilité du sol de la parcelle : pour confisquer ce « revenu non gagné » (*unearned*

---

[1] http://henrygeorgethestandard.org/, consulté le 21/09/2021.

[2] « *The generation that abolished chattel slavery is passing away, and the political distinctions that grew out of that contest are becoming meaningless. The work now before us is the abolition of industrial slavery. What God created for the use of all should be utilized for the benefit of all; what is produced by the individual belongs rightfully to the individual. The neglect of these simple principles has brought upon us the curse of widespread poverty and all the evils that flow from it. Their recognition will abolish poverty, will secure to the humblest independence and leisure […].* To secure the full recognition of these principles is the most important task to which any man can address himself today. » (*ibid)*.

[3] Henry George, *Progrès et pauvreté* (1879), Bruxelles/Paris, Ligue pour la réforme foncière, 1925, p. 305.

[4] *Ibid*., p. 405.

income), George prône de taxer la rente. Il compte même en faire l'unique impôt (*single tax*), car les revenus du travail ne doivent selon lui pas être taxés – ce qui rejoint d'ailleurs une préoccupation de Léon Walras, qui entendait lui aussi remplacer tout impôt par la rente foncière étatisée, mais *via* la nationalisation des terres.

Si Henry George a selon nous le mérite de revenir à raisonnement de type jusnaturaliste, son traitement purement fiscal des questions de justice foncière nous semble *in fine* aussi décevant que celui de Mill, car il ne fait droit à aucune dotation initiale.

d) Taxer la propriété, l'abolir, l'étatiser ou l'universaliser ?

Ces réflexions témoignent de la centralité de la question foncière au XIXe siècle, qui ne disparait pas avec Mill. Loin de se limiter aux questions industrielles, le mouvement social international, et spécialement anglais, pose en effet la question de la propriété de la terre comme cause principale des injustices sociales, mais en se proposant de recourir à des mesures plus radicales que l'impôt sur la rente. En 1869, le congrès de Bâle de l'Association internationale des travailleurs soulève justement ce problème : la ligne de fracture oppose alors les partisans de la voie collectiviste, promue par Marx et Bakounine, et ceux de la voie mutualiste défendue par Proudhon mort quatre ans plus tôt. Comme nous l'avons dit au chapitre précédent (p. 485), ce dernier défendait à la fin de sa vie (voir son ouvrage posthume *Théorie de la propriété*, 1871) la propriété privée qu'il condamnait à l'origine (*Qu'est-ce que la propriété ?,* 1840), car il y voyait désormais la condition de la liberté individuelle comme seul contre-pouvoir capable de contrebalancer la puissance publique. Dans cette optique très libérale, Proudhon défendait notamment le droit à l'héritage comme un des fondements de la famille et de la société, mais dans une optique résolument égalitaire, en le limitant aux possessions personnelles et en en excluant les instruments du travail. Ne pouvant donner naissance à une rente, la propriété foncière se cantonnerait ainsi à son usage réel par les individus, les familles et les associations de travailleurs. Toutefois, le congrès de Bâle consacre la défaite de la ligne mutualiste face à la ligne communiste. Cette dernière inspire la création de la *Land and Labour League* : cette association révolutionnaire défend la nationalisation des terres, au contraire de la Land Tenure Reform Association dirigée par Mill, qui se limite à prôner la taxation de la rente dans une optique réformiste.

Comme nous l'avons déjà dit, l'étatisation des terres (donc de la rente foncière) était aussi promue à l'époque par Léon Walras, dans une optique non pas communiste, mais authentiquement libérale. Nous retrouvons donc au XIXe siècle des libéraux tant dans le camp de la collectivisation (Walras) que dans celui de la mutualisation (Proudhon) ou de la taxation (Mill ou George). L'essentiel est à nos yeux la recherche d'égalité, présente dans ces différentes voies, contre toutes les spoliations que les asymétries injustifiables de l'appropriation foncière font naître. Toutefois, la taxation nous semble insuffisante pour assurer une réelle égalité, idéal qui ne passe pas non plus selon nous par la suppression de la propriété privée, à la manière des collectivistes, mais par son universalisation, c'est-à-dire par le rétablissement du droit naturel à la propriété dont sont privés les déshérités (droit dont nous avons souligné l'importance dans l'Annexe 1, p. 354).

Pour cela, il faut selon nous retrouver l'intuition originale de Thomas Paine et François Huet, consistant à lier étroitement la question du partage de l'héritage à celle des dotations initiales auxquelles chacun a droit d'un point de vue jusnaturaliste[1]. L'idée libérale, mais néanmoins radicale, d'un héritage minimal pour tous, sous forme d'une dotation universelle attribuée à chaque individu à sa majorité, a été réactivée au cours du dernier quart de siècle par plusieurs auteurs successifs, comme Bruce Ackerman et Anne Alstott[2] en 1999, Guillaume Allègre en 2007[3], Anthony Atkinson en 2015[4], ou encore Thomas Piketty en 2019[5] – les travaux positifs de ce dernier ayant établi le retour du poids massif de l'héritage dans la destinée des individus et les inégalités de richesse à notre époque, ce qui légitime la réactivation normative de dispositifs d'égalisation des transmissions.

[1] Cette idée n'est pas au cœur de l'approche de John Stuart Mill, même si la taxation des rentes qu'il défend doivent selon l'auteur financer une redistribution des richesses en faveur des paysans pauvres, dont il veut favoriser l'accès à la terre. De même, chez Henry George, les anciens rentiers n'ayant plus intérêt à conserver leurs terres dès lors qu'ils n'en tirent plus de rente mais doivent payer la *single tax*, ils les mettront en vente, ce qui en diminuera le prix : les terres reviendront ainsi à ceux qui les travaillent.
[2] Bruce Ackerman et Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press, 1999.
[3] Guillaume Allègre, « Les inégalités en héritage », *Lettre de l'OFCE*, n° 284, 2007.
[4] Anthony Atkinson, *Inégalités*, Paris, Seuil, 2016 (2015).
[5] Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019.

2. La justice attributive au XXIe siècle : taxation des transmissions et dotations initiales

a) Bruce Ackerman et Anne Alstott : la réactualisation du projet de Thomas Paine

Ackerman et Alstott, qui ont le mérite d'avoir actualisé la proposition de Thomas Paine, partent dans leur ouvrage du même constat que nous : le fait qu'aux Etats-Unis, puisque tel est leur société de référence, l'écrasante majorité de la population ne profitait plus depuis la fin des Trente Glorieuses de la croissance économique, dont la quasi-totalité fut captés par les 20 % les plus riches. Les auteurs soulignent en 1999 que depuis le début des années 1970, le travailleur masculin moyen voit même son salaire réel diminuer (même si cela fut compensé par l'entrée d'un grand nombre de femmes sur le marché du travail, permettant une légère hausse du revenu familial médian sur un quart de siècle). Ce constat, posé par les auteurs il y a plus de vingt ans, s'est, comme on l'a vu confirmé, et même aggravé, tout comme la divergence des destinées des différentes classes éducatives, sur laquelle les auteurs insistent également. La hausse continue des inégalités ne profite pas à tous, surtout pas aux plus démunis : au contraire, elle nuit à la majorité. Pourtant, plus que le critère de différence rawlsien, Ackerman et Alstott se concentrent sur la question de l'égalité des chances, idéal bafoué, au point selon eux de disparaitre de notre horizon moral, ce qui érode corrélativement le sens de la communauté politique censée être fondée sur la réalité d'une citoyenneté commune qui se limite aujourd'hui à l'exercice largement formel du droit de vote, incapable de générer un sentiment quotidien d'engagement commun. Face à ce diagnostic lucide, les auteurs refusent d'inscrire leurs travaux dans l'alternative faussée qui structure le débat public au tournant du siècle, entre néolibéraux et social-démocratie.

Les tenants du modèle libertarien refusent alors toute redistribution, au motif que le gouvernement ne possède pas la richesse de la société : ils se contentent donc de prôner la baisse des impôts, qui empiètent sur la liberté conçue comme le droit de chacun d'exploiter sans contrainte les opportunités qui se présentent à lui sans soucis d'égalité des chances – les dépenses sociales devant être minimales. Inversement, les welfaristes défendent l'État-Providence au nom de la maximisation du bien-être social, mais s'enferment dans l'idée d'un nécessaire compromis à trouver entre plus d'égalité et plus de richesses à partager, comme si l'accroissement des inégalités était le prix à payer pour la prospérité, ce que réfutent les auteurs. Le modèle de ces derniers vise à offrir une

troisième voie entre libertaires et welfaristes (ce sur quoi nous les rejoignons entièrement), pour promouvoir simultanément plus de liberté et d'égalité par la mise en place d'une véritable égalité des chances à tous les citoyens. Tel est selon eux la tâche centrale du gouvernement : redistribuer les opportunités de manière plus équitable. Pour cela, les auteurs prônent une réforme radicale, quoique simple et réaliste. Se démarquant aussi bien des communistes qui réclamaient l'abolition de la propriété privée que des réformistes modérés qui l'acceptaient en se contentant d'une régulation étatique du capitalisme, ils proposent d'offrir à tous les citoyens la liberté économique que le système de propriété actuel réserve à une élite de plus en plus concentrée : « plutôt que d'abolir la propriété privée ou de la réglementer plus intensément, nous devrions la redistribuer »[1]. Nous sommes pleinement en accord avec cette optique.

Sans nier la responsabilité individuelle, ils insistent sur le fait que cette dernière n'est pas en cause chez les défavorisés qui n'ont jamais eu une chance équitable. Sans nier la responsabilité sociale, ils formulent une proposition qui ne relève pas de l'aide sociale, du minimum décent que l'État-Providence garantit aux plus fragiles – ni d'ailleurs des droits acquis par cotisations salariales dans une logique assurantielle (p. 8) :

> « Nous nous concentrons sur les jeunes et les personnes énergiques, et non sur les personnes âgées et vulnérables. Nos valeurs premières sont la liberté et l'égalité des chances, et non la décence et les prestations minimales. […] Notre première préoccupation n'est pas les filets de sécurité mais les points de départ ; pas la malchance mais les opportunités ; pas l'aide sociale mais la citoyenneté économique. »

L'intérêt d'Ackerman et Alstott se concentre en effet sur la destinée des nouvelles générations, à qui il s'agit de permettre de commencer leur vie sur un pied d'égalité, ce qui n'est bien sûr pas le cas aujourd'hui. Les auteurs soulignent le fait que les enfants des classes supérieures fréquentent de meilleures écoles, puis bénéficient d'aides financières de leurs parents et finissent par recevoir un héritage auquel les autres n'auront jamais accès. Soulignons que l'enseignement public offre une égalisation très imparfaite de la transmission des capitaux culturels, comme l'ont établi en France Bourdieu et Passeron

[1] Brune Ackerman et Anne Alstott, *The Stakeholder society*, *op. cit.*, p. 12. Cette citation et les suivantes sont issues de notre traduction.

dans *La Reproduction*[1], et que son financement-même avantage nettement les classes aisées, ainsi que l'a montré Thomas Piketty dans *Capital et idéologie*, mais au moins existe-t-il un système à améliorer. Tel n'est pas le cas selon nous en matière de transmission de capitaux économiques, ce qui appelle la mise en place de nouvelles institutions – du moins selon l'approche institutionnaliste que nous partageons avec Ackerman et Alstott, qui comme nous se refusent à tout réduire à des choix individuels ou des mécanismes de redistribution.

Les auteurs affirment que chacun a droit, en tant que citoyen, à une participation (*stake*) dans son pays. Concrètement, ils proposent que chacun se voie attribuer, à sa majorité, une dotation initiale de quatre-vingt mille dollars[2] – proposition explicitement inspirée de Thomas Paine. S'y ajoute d'ailleurs comme chez Paine le droit à une pension de retraite de base représentant « le montant minimum nécessaire pour mener une vie décente » (p. 16) : ici réapparait la logique suffisantiste du minimum décent dont les auteurs prétendent pourtant s'écarter. Toutefois, n'étant plus liée au parcours professionnel ni financé par les charges sociales, cette pension serait versée non pas comme contrepartie des cotisations selon une logique assurantielle, ni comme un minimum vieillesse par charité ou solidarité, mais au titre de la « citoyenneté économique » dont elle serait un aspect fondamental (*ibid.*).

L'influence de Paine se retrouve également dans le mode de financement envisagé. Pour les quarante ou cinquante premières années, les auteurs misent principalement sur un impôt annuel forfaitaire de 2 % sur la fortune, prélevé sur les patrimoines nets en exemptant les premiers quatre-vingt mille dollars versés à chaque citoyen. L'essentiel serait donc payé par les classes supérieures, en vertu d'une responsabilité sociale fondamentale qui leur incombe selon Ackerman et Alstott : l'obligation qu'a chacun, en tant que bénéficiaire de la coopération sociale, de contribuer à l'instauration d'un point de départ équitable pour tous, obligation renforcée pour les

[1] Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit, 1970.

[2] Par versements successifs de vingt mille dollars tous les ans ou tous les deux ans pour ne pas qu'ils reçoivent tout l'argent d'un coup et le dilapident – idée très contestable, car la perception ponctuelle d'un grand patrimoine (suffisant, par exemple, pour acheter un logement) incite selon nous davantage à la responsabilité que la perception régulière de sommes modérées, suffisantes chacune pour réaliser certaines dépenses de consommation exceptionnelles (comme des voyages de luxe), mais pas certains grands projets de vie (logement, entrepreneuriat, études supérieures au tarif américain…), et dont la dilapidation répétée ne stoppe pas le flux.

plus avantagés qui bénéficient plus que les autres de cette coopération. À long terme toutefois, les dotations initiales seraient de moins en moins financées par l'impôt sur la fortune, et de plus en plus financée par leur remboursement final à la mort des bénéficiaires (p. 5) : « parce que les quatre-vingt mille dollars ont été essentiels pour leur démarrage dans la vie, il est juste qu'ils les remboursent à leur mort, si cela est financièrement possible. »

On retrouve donc là un mécanisme analogue à celui de Thomas Paine : un prélèvement partiel sur les héritages, pour financer des dotations initiales – à ceci près que celles-ci ne sont plus justifiées par un droit égal de chacun sur la terre, comme ressource naturelle n'émanant du travail de personne, mais par un droit égal de chacun « à une part équitable du patrimoine laissé par les générations précédentes », ce qui nous parait plus pertinent, en particulier à notre époque. Comme François Huet, les auteurs distinguent une part d'héritage taxable d'une part d'héritage légitime, mais là où Huet prélevait tout le patrimoine initialement reçu *d'autres légateurs* par le défunt (et non acquis par lui au cours de sa vie), ils se contentent de la part reçue initialement par lui *au titre de la dotation initiale*. L'argumentation ne se fonde donc pas sur l'interdiction de transmettre autre chose que le fruit de son propre travail, mais sur l'idée de remboursement final de la dotation initiale, dans une optique proche selon nous de celle de la « dette de vie » promue par l'économiste Bruno Théret à partir des travaux des anthropologues sur ce concept des sociétés archaïques[1]. En pratique, cette approche est plus restrictive puisque, ne remettant pas en cause le droit de transmettre dans son principe même, elle plafonne les prélèvements sur l'héritage à 80 000 US$. Cette somme augmenterait bien sûr si l'on visait une dotation initiale plus élevée, mais elle demeurerait un prélèvement forfaitaire au-delà duquel les transmissions ne seraient pas affectées, ce qui nous semble remettre en cause l'égalité des chances visée par les auteurs.

Un autre point de désaccord nous oppose à eux : contrairement à nous, Ackerman et Alstott ne prétendent pas s'opposer au capitalisme[2]. Au contraire, ils revendiquent une conception de la justice enracinée dans « la valeur prééminente du capitalisme :

[1] Bruno Théret, « Monnaie et dettes de vie », *L'Homme*, n° 190, 2009, p. 153 à 179.

[2] Ni même d'ailleurs à la mondialisation, qu'ils proposent au contraire de soutenir en s'adaptant à la pression concurrentielle due au libre-échange (p. 7) : « Our initiative does not seek to reverse world economic forces. It fully endorses the open economy and the great wealth made possible by the worldwide division of labor. But it insists that the American political community is strong enough to shape this wealth for its own purposes. ».

l'importance de la propriété privée » (p. 3). Toutefois, la défense de la propriété n'implique pas selon nous celle du régime capitaliste. Du reste, les auteurs ne tendent-ils pas à changer le régime économique lui-même en « plaçant l'idéal de citoyenneté libre et égale au centre de [leur] économie politique » (*ibid.*), plutôt que le capital ?

Quoi qu'il en soit, la proposition a surtout à nos yeux le mérite d'être « ancrée dans la tradition libérale classique ». Adaptant le dispositif de Paine à l'économie moderne (après avoir actualisé les sommes en jeu), les auteurs indiquent que la dotation initiale permettra à chaque citoyen de créer une entreprise, de payer une formation supérieure, d'acheter une maison, d'élever une famille ou encore d'épargner pour l'avenir, selon ses préférences. Pour le large groupe moyen qui représente selon eux environ les deux tiers de la population totale, cette dotation assurera l'indépendance nécessaire pour choisir sa formation ou son métier, son lieu de résidence, sa situation matrimoniale, etc. Pour les classes privilégiées, elle permettra surtout de libérer les jeunes diplômés du fardeau de la dette étudiante, considérable aux Etats-Unis. Pour les plus démunis, la dotation offrira la possibilité d'affronter le marché du travail avec un certain sentiment de sécurité. Un tel dispositif permet donc de faire reculer la domination économique. Les auteurs revendiquent une proposition réaliste mais radicale, permettant de bâtir une société plus démocratique, plus productive et plus libre.

Les auteurs insistent sur le fait qu'il appartient « à chaque citoyen – et non au gouvernement – de décider comment il utilisera sa juste part du patrimoine de la nation » (p. 3). C'est la dimension profondément libérale de ce dispositif permettant de « transcender la mentalité de l'État-providence, qui pose des conditions à la réception de l'"aide" » (p. 9). Comme Paine, Ackerman et Alstott insistent sur le fait que la dotation relève du droit et non de la charité, ni d'« un énième exercice d'ingénierie sociale paternaliste ». Ils refusent en effet de « restreindre la participation à un ensemble limité d'objectifs louables – en exigeant que chaque citoyen obtienne une approbation bureaucratique », car « le but de la participation est de libérer chaque citoyen du gouvernement, et non de créer une excuse pour qu'une nouvelle bureaucratie pléthorique intervienne dans nos vies » (*ibid.*). Dans une posture résolument libérale, ils appellent à traiter les citoyens comme des adultes, en leur laissant la responsabilité de leurs choix[1] –

[1] A une exception près, qui n'est pas sans poser problèmes : les citoyens « qui ne peuvent pas faire preuve de l'autodiscipline nécessaire pour obtenir leur diplôme d'études secondaires » ne pourront disposer sans contrôle de leurs dotations, alors même que les auteurs sont conscients de l'impact économique des

au risque qu'ils dilapident leur dotation, ce que ne feront pas la majorité des gens : « la diversité des choix de vie des individus (et l'échec prévisible de certains d'entre eux) n'est pas une excuse pour priver chaque Américain des moyens de poursuivre sa propre quête du bonheur », car « ce droit ne devrait pas dépendre de la façon dont les autres utilisent ou abusent de leurs dotations. »

Les auteurs estiment à raison que la dotation initiale qu'ils imaginent à la suite de Thomas Paine peut à elle seule réaliser ce qu'un millier de politiques publiques de moindre envergure n'ont jamais réussi à accomplir au fil des décennies : fournir un coussin protecteur inestimable contre les chocs prévisibles du marché et une source d'énergie entrepreneuriale dans les périodes plus favorables. Plus encore, elle inaugurera une « société partenariale » (*stakeholder society*) où chacun « fera plus qu'acquérir la capacité de façonner son destin individuel » en s'intégrant « dans un projet national beaucoup plus vaste consacré à la proposition selon laquelle tous les hommes sont créés égaux » (p. 7). Il s'agit pour Ackerman et Alstott de « revitaliser une très ancienne tradition républicaine qui lie la propriété et la citoyenneté en un tout indissoluble » (p. 11), d'abord dans une optique élitaire dans le cadre du suffrage censitaire à l'époque coloniale, puis dans une optique universalisante à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle, notamment par le *Homestead Act* instauré par Lincoln en 1862[1]. Plutôt que d'offrir au plus offrant, par vente aux enchères, les terres annexées par les Etats-Unis lors de la Conquête de l'Ouest, cette loi permettait en effet à chaque nouveau colon de revendiquer la propriété privée de tout terrain qu'il occupait depuis au moins cinq années, dans la limite de 160 acres, ou, s'il y vivait depuis au moins six mois, d'acheter ce terrain à l'État pour un prix relativement faible (1,25 dollar par acre). Ce système de dotations initiales renforça le sentiment démocratique, libéral et égalitaire, des citoyens américains, jusqu'à ce que la fermeture de la frontière (donc la fin de l'appropriation dans le respect de la

inégalités éducatives. On retrouve ici une dangereuse tendance contemporaine à vouloir moduler les droits démocratiques en fonction du niveau d'étude (auquel certains veulent même conditionner le droit de vote), signe que la stratification éducative mine le sentiment démocratique comme l'a montré Emmanuel Todd à la suite de Christopher Lasch.

[1] Les auteurs citent aussi la vaine tentative des républicains radicaux de coupler l'octroi de la citoyenneté aux esclaves fraichement émancipés par le quatorzième amendement à un droit de propriété sur les biens des rebelles esclavagistes – l'échec de cette campagne ayant jusqu'à aujourd'hui les conséquences que l'on connait sur la pauvreté des Noirs américains. Ils évoquent enfin le *GI Bill of Rights* de 1944, qui incarnait économiquement le lien entre la citoyenneté et l'armée (non encore professionnelle) en fournissant aux soldats démobilisés de la Seconde Guerre mondiale le financement de leurs études universitaires ou de formations professionnelles, ainsi qu'une année d'assurance chômage et des prêts avantageux pour pouvoir acheter un logement ou démarrer une entreprise.

clause lockéenne) produise « une scission croissante entre propriété et citoyenneté dans la pensée et la pratique américaines » (*ibid.*).

b) La version plus ambitieuse de Thomas Piketty

Bruce Ackerman et Anne Alstott ont réussi à remettre au goût du jour l'idée de dotations initiales financées par la taxation des héritages, proposition qui a gagné en popularité ces dernières années. En 2015, Anthony Atkinson[1] propose (outre le revenu de base et le redressement de l'État social) le versement généralisé à l'âge de 25 ans d'un « héritage minimum » financé par un impôt progressif sur les transmissions (dons et héritages) perçus par chacun tout au long de sa vie. Les sommes envisagées sont cependant bien plus faibles que chez Ackerman et Alstott, de l'ordre de 5 à 10 % du patrimoine moyen, soit seulement 10 à 20 000 € par personne dans la France actuelle – une somme proche de l'héritage moyen actuellement perçu par les 50 % les plus pauvres. En 2019, son disciple Thomas Piketty reprend le flambeau (il se réfère explicitement à Thomas Paine, Bruce Ackerman et Anne Alstott ou Anthony Atkinson, *op. cit.*, p. 1132), mais en proposant pour sa part une dotation en capital équivalent à 60 % du patrimoine moyen par adulte. L'auteur précise (p. 1131) : « Dans les pays riches (Europe de l'Ouest, Etats-Unis, Japon), le patrimoine privé moyen est à la fin des années 2010 d'environ 200 000 euros par adulte. Dans ce cas, la dotation en capital sera donc de 120 000 euros. *De facto*, ce système aboutirait à une forme d'héritage pour tous. »

L'économiste souligne qu'en rajeunissant ainsi la structure de la propriété, cette dotation permettrait à chaque jeune de s'affranchir de la location ou de l'endettement en achetant directement son logement, de créer une entreprise ou de prendre une participation dans le capital de l'entreprise qui l'emploie, etc. Le financement des dotations s'appuierait en partie sur un impôt progressif sur les transmissions, avec des taux de l'ordre de 60 % - 70 % au-delà de dix fois la moyenne des patrimoines, et de l'ordre de 80 % - 90 % au-delà de cent fois (p. 1133). Toutefois, une telle taxation de l'héritage n'est pas suffisante selon l'auteur. A partir du poids démographique des nouvelles cohortes (environ 1,5 % de la population adulte totale), et de la valeur totale des patrimoines privés calculée en termes de revenu national (5-6 années), Thomas Piketty estime le coût annuel de la mesure à environ 5 % du revenu national : il ne pourrait être financé qu'à hauteur de 20 % par l'impôt sur l'héritage, qui rapporterait 1 % du

[1] Anthony Atkinson, *Inégalités*, Paris, Seuil, 2016 (2015).

revenu national, les 80 % restants devant selon lui être apportés par l'impôt annuel sur la propriété, qui rapporterait 4 % du revenu national (note 2, p. 1129).

L'auteur insiste sur le fait que, « par construction, un tel système permet de diffuser la propriété à la base tout en limitant sa concentration au sommet » (p. 1128). Ce n'est là qu'un des paramètres du nouveau régime de propriété sociale et temporaire que l'économiste promeut pour permettre la « circulation du capital » (p. 1122). Thomas Piketty affirme (p. 1128) :

> « Si l'on souhaite véritablement diffuser la propriété, et permettre ainsi aux 50 % les plus pauvres de détenir une part significative des actifs et de participer pleinement à la vie économique et sociale, il paraît donc indispensable de généraliser la notion de réforme agraire en la transformant en un processus permanent concernant l'ensemble du capital privé. »

L'auteur prône donc une « réforme agraire permanente » (p. 1133). Si son modèle permet effectivement la « diffusion de la propriété » (p. 1126) et même son universalisation, objectif qui est à nos yeux prioritaire comme nous l'avons dit, il demeure imparfait – notamment selon nous parce qu'il mêle une logique de transmission définitive (et légitime) d'un minimum de patrimoine, à une logique de circulation des hauts patrimoines (c'est-à-dire de redistribution permanente du capital par l'impôt progressif) faisant en sorte que la propriété ne soit plus que temporaire au-delà de certaines limites. Or la première approche relève de la justice attributive, et la seconde de la logique correctrice (redistributive) : entremêler les deux nuit selon nous à la clarté du dispositif, donc à son intelligibilité pour les citoyens et à sa légitimité démocratique. Comme nous l'avons dit dans l'Annexe 1 (p. 389), nous préférons à l'impôt progressif l'abolition du droit à la fortune : le plafonnement des patrimoines, qui admet la propriété privée tout en la limitant, nous semble plus légitime que leur forte taxation, qui repose sur l'idée d'une accumulation sans limites tout en la combattant.

Thomas Piketty propose de « socialiser » l'héritage en universalisant les dotations initiales, mais sans pour autant supprimer l'inégalité des transmissions. Son modèle laisse ainsi perdurer des écarts importants, bien que plus resserrés qu'aujourd'hui : ainsi, une personne recevant une transmission d'un million d'euros ne toucherait plus que 600 000 €

après taxation[1], ce qui constitue tout de même cinq fois plus que la dotation initiale (donc l'héritage minimum) que chacun reçoit à vingt-cinq ans. L'économiste se déclare prêt à aller bien plus loin dans la hausse de taux de taxation, mais l'impôt préservera toujours l'inégalité de son assiette quelle que soit la progressivité de ses taux. Là réside selon nous la principale faiblesse du dispositif, qui n'est d'ailleurs pas propre à l'auteur : comme Paine, Ackerman et Alstott, ou encore Atkinson, Piketty propose de financer les dotations initiales par l'impôt, certes en partie par la fiscalité sur l'héritage, mais sans abolir véritablement l'héritage lignager, c'est-à-dire l'encastrement de la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale dans le cadre familial plutôt que national.

B. Notre proposition : partager l'héritage des défunts en dotations initiales égales pour tous les jeunes adultes

1. Les grands principes : égalité stricte des dotations initiales en valeur, droit de préemption des proches du défunt sur l'héritage en nature

Une fiscalité très progressive mettrait bien sûr fin au phénomène des grandes lignées aristocratiques ou bourgeoises dont nous avons montré qu'elles se perpétuent de décennies en décennies (par un capital d'abord terrien, puis industriel et finalement financier, sans compter le capital social, culturel et symbolique), mais sans assurer pour autant une véritable égalité des chances. Or notre objectif n'est pas de niveler par le bas les inégalités, mais de préserver le droit naturel égal de tous les citoyens sur le patrimoine laissé par les personnes décédées, car tel est selon nous l'enjeu de la justice attributive. Une véritable démocratie de propriétaires ne saurait se penser sans dotations initiales. Nous nous écartons sur ce point de James Meade[2], ou de John Rawls.

Il ne s'agit de toute façon pas d'organiser l'allocation des héritages selon les trois critères rawlsiens pris comme un tout, puisque ceux-ci relèvent de la justice distributive orchestrée par l'ensemble de la structure de base de la société et non uniquement par les mécanismes de transmission intergénérationnelle. Comme le dit John Rawls (TJ, p. 119) : « le problème premier de la justice distributive n'est pas un problème d'attribution

[1] Thomas Piketty, « Faut-il en finir avec l'héritage ? », intervention à la Fête de l'Humanité, 11 septembre 2021 (rencontre animée par Cyprien Boganda et Clotilde Mathieu, journalistes à *L'Humanité*, et rediffusée sur la chaîne Youtube du journal).

[2] Qui prévoyait certes une allocation universelle (*basic income*) et une taxation très progressive des transmissions, comme on l'a vu, mais pas un véritable système d'héritage universel analogue à ce que nous défendrons ici.

(*allocative justice*) ». Cette question est toutefois prise en compte par l'auteur, qui l'aborde ainsi (p. 119-120) :

> « La justice attributive s'applique quand on a à répartir une quantité donnée de biens entre des individus définis dont on connait les désirs et les besoins. Les biens à distribuer n'ont pas été produits par les individus et ceux-ci ne sont pas dans des relations de coopération existantes. Comme il n'y a pas de revendications *a priori* sur les biens à distribuer, il est naturel de les répartir selon les désirs et les besoins, ou même de maximiser le solde net de satisfaction ».

Rawls estime donc que l'utilitarisme est la conception naturelle de la justice attributive (alors même qu'il se montre ailleurs critique envers ce type d'approche). Nous avons nous-mêmes déjà pointé les faiblesses de ce type de raisonnement présent chez Amartya Sen (voir *supra*, p. 163) : il est impossible pour une hypothétique autorité centrale de comparer, ni même de connaître les préférences de chacun, et il n'est même pas légitime de prendre en compte ces préférences, étant donné le problème des préférences dispendieuses ou adaptatives. Nous estimons donc que dans une telle situation, c'est l'approche de Ronald Dworkin qui prévaut, puisque sa métaphore de la répartition des ressources entre des naufragés arrivant sur une île déserte (évoquée au Chapitre 1 de la partie évaluative de notre recherche, p. 189) peut être immédiatement transposée au problème de la transmission intergénérationnelle. C'est donc un égal pouvoir d'achat qui devrait être distribué avant que les ressources à allouer ne soient mises en vente. Le droit naturel de s'approprier, en dehors de toute acquisition par le travail, les ressources naturelles ou artificielles préexistantes qui n'appartiennent encore à aucun propriétaire, ne peut être conçu que comme un droit universel devant donner lieu à une dotation initiale égale pour tous.

Un tel idéal est bien sûr incompatible avec la forme actuelle de l'héritage, qui n'est pas fondée sur un principe universalisable. Rappelons par exemple que le droit californien ignore tout principe d'égalité en consacrant une liberté testamentaire totale, et que même le Code civil français n'instaure l'égalité qu'au sein des fratries – sur la base d'ailleurs d'une vision faussée de la proximité biologique menant à une égalité par souche ou par branche, et non par tête, si la succession revient aux descendants ou ascendants, ainsi qu'on l'a montré. L'encastrement des mécanismes d'héritage dans le cadre testamentaire ou familial entre donc clairement en contradiction avec l'idéal universaliste de nos

démocraties, et même avec la logique de transmission intergénérationnelle quand ce sont les ascendants qui succèdent, puisque les règles de successions aboutissent dans ce cas à faire remonter de manière absurde la richesse sociale des jeunes générations aux générations âgées... Pour rompre avec cette vision archaïque et incohérente, source d'injustice sociale et intergénérationnelle, il convient selon nous d'arracher pleinement l'héritage au cadre testamentaire et familial afin d'en faire un droit authentiquement universel, en pensant l'égalité à l'échelle de la nation, entre les citoyens, et non à l'échelle de la famille, entre les frères et sœurs. Autrement dit, la transmission de la richesse sociale d'une génération décédée doit s'opérer de manière strictement égalitaire entre les membres d'une nouvelle génération : tout l'héritage des personnes mortes dans l'année devrait ainsi être collecté et alloué sous forme de dotations initiales égales entre tous ceux qui atteignent leur majorité dans l'année.

A première vue, il s'agit toujours ici de relier taxation et donation, comme Paine, Ackerman ou Piketty le préconisent, soit deux pratiques qui ont été historiquement mises en œuvre indépendamment aux Etats-Unis à deux époques différentes (d'un côté la remise en cause de l'héritage par la taxation presque totale des plus grosses successions, qui a prévalu entre 1930 et 1980, et de l'autre des dotations initiales analogues à celles du *Homestead Act* de 1862). Cependant, en universalisant le droit à l'héritage, donc en abolissant la liberté testamentaire et le droit à l'héritage lignager, on remplace la logique de la taxation par celle de la répartition. Il est désormais question non pas de prélever, mais de répartir. Il s'agit donc d'une transmission de droits patrimoniaux entre individus au sein de la société civile, ce qui ne peut être assimilé à un impôt : rien n'est prélevé à qui que ce soit, puisque, d'une part, les morts n'ont aucun droit de propriété et que leur droit de léguer, procédant du droit positif pur, peut être aboli sans empiéter sur les droits naturels, et que, d'autre part, nul membre de la famille ne serait plus considéré comme propriétaire des biens du défunt à sa mort en vertu d'un chimérique droit du sang. Des droits de propriété disparaissent purement et simplement à ce moment-là, mais sont remplacés par de nouveaux droits qui naissent lorsque la nouvelle génération atteint sa majorité. La logique est celle de la justice attributive, et non redistributive. Il ne s'agit donc pas à proprement parler de transferts sociaux, de dépenses sociales – et encore moins de financement de dépenses publiques destinées à produire des biens ou services

collectifs, comme Thomas Paine l'affirmait déjà (*op. cit.*) : « la perception proposée ne court pas le risque d'être confondue avec les taxes ou les emprunts du gouvernement ».

Concrètement, nous proposons qu'une Agence Nationale de l'Héritage (ANH) mutualise les patrimoines de toutes les personnes décédées dans l'année, procède à la liquidation de tous les actifs non monétaires (immobiliers, mobiliers, financiers, etc.), et alloue les sommes obtenues sous formes de dotations initiales strictement égales pour tous les citoyen ayant obtenu leur majorité dans l'année – en procédant à un lissage intertemporel des variations de la taille des patrimoines collectés et des cohortes bénéficiaires d'une année sur l'autre, pour ne pas avantager une génération au détriment d'une autre. Toutefois, la médiation d'un organisme public comme l'ANH n'a pas de fonction fiscale : son seul rôle est de permettre à chacun de ne pas recevoir directement sa part des biens des défunts en nature, mais sous la forme d'une dotation monétaire correspondant à leur valeur économique.

Ce mécanisme s'inspire de la vente aux enchères des lots de ressources naturelles imaginée par Ronald Dworkin. Une procédure analogue a d'ailleurs déjà été utilisée historiquement en République Tchèque, après la chute du communisme, pour répartir les biens publics privatisés entre les citoyens de manière strictement égalitaire, tout en tenant compte des préférences individuelles : c'est l'exemple (cité par Ackerman et Alstott) des « privatisation par coupons », permettant à chacun de souscrire un carnet de coupons pour enchérir sur des actions d'entreprises d'État mises aux enchères. Il en va ici de même : le recours à une agence publique (l'ANH) n'est pas un moyen de nationaliser l'héritage, mais de le répartir à parts égales tout en tenant compte des préférences de chacun. Les patrimoines des défunts ne sont pas accaparés par l'État pour finir dans son budget général et financer la dépense publique, ou être conservés son propre patrimoine (domaine public ou domaine privé de l'État) comme c'est le cas aujourd'hui des successions en déshérences régies par les articles 811 à 811-3 du Code civil[1], ou comme ça aurait été le cas si l'héritage était simplement supprimé par taxation intégrale. Le but n'est pas pour nous de supprimer ni de taxer l'héritage, mais de l'universaliser, de sorte que les biens ne passent par l'ANH que pour être liquidés avant que leur valeur ne retourne

[1] Article 811 : « Lorsque l'Etat prétend à la succession d'une personne qui décède sans héritier ou à une succession abandonnée, il doit en demander l'envoi en possession au tribunal. »

immédiatement à la société civile, assurant la transmission de la richesse sociale de la génération disparue à la nouvelle génération.

Une redéfinition cohérente et juste du droit à l'héritage, désencastré du cadre familial, est donc possible, et doit jouer un rôle prépondérant dans l'édification d'un régime économique authentiquement libéral, respectant l'égalité des chances et le principe de différence. Qu'en est-il toutefois de la liberté testamentaire ? Elle disparait, tout simplement. Rappelons que si le droit *à l'héritage* est selon nous un droit naturel universel (injustement fondé par le Code civil actuel sur la proximité biologique des liens du sang, plutôt que sur le fondement politique universalisable d'un droit égal de tous les citoyens à une part des richesses qu'ils trouvent disponibles en naissant), le droit *de léguer* est pour sa part un droit positif pur souverainement institué par l'État, qui peut dès lors légitimement l'abroger s'il entrave la justice attributive – or tel est à l'évidence le cas. Les morts n'ont pas de droits, quand bien même cela heurte le désir de chacun de continuer à disposer « pour le temps où il n'existera plus, de tout ou partie de ses biens ou de ses droits », ainsi que le formule l'article 895 du Code civil. Les vivants n'ont aucun devoir naturel de se soumettre à l'hétéronomie des dernières volontés exprimées par les défunts. Et ce, d'autant plus que « le désir de survie par les biens tourne parfois à la démesure ou à l'hubris » comme l'écrit André Masson. L'auteur évoque à l'appui de cette assertion les trusts, substitutions *fideicommis ou entails,* techniques juridiques issues du droit romain et supprimées par les Révolutions américaine et française, *qui permettaient aux aristocrates anglais ou français d'Ancien Régime de faire de leurs héritiers les curateurs des biens transmis plutôt que leurs véritables propriétaires,* comme s'ils léguaient le bien à une institution de type fondation dont la finalité serait scellée d'avance :

> « Le fondateur de la dynastie financière, qui se veut totalement libre dans la disposition et le legs de ses biens pour éviter la dispersion ultérieure de sa fortune (et échapper à l'impôt), en vient à contraindre ses successeurs potentiels, non encore nés, dans la gestion de leur patrimoine : celle-ci est soumise d'avance à la « main morte » du fondateur. »[1]

[1] André Masson, « L'impôt sur l'héritage. Débats philosophico-économiques et leçons de l'histoire », *Revue de l'OFCE*, vol. 156, n° 2, 2018, p. 123 à 174.

De telles pratiques, propres aux sociétés d'ordre qui écrasaient l'individu sous le poids de la tradition, ne sont à l'évidence pas tolérables dans une société libérale, mais elles ne diffèrent que par degré, et non par nature, de la liberté testamentaire toujours préservée par le droit actuel. Il convient donc d'achever l'œuvre de la Révolution, en supprimant entièrement la liberté pour les détenteurs du capital, donc du pouvoir économique, de désigner leurs héritiers, comme on l'a fait dans l'ordre du pouvoir politique, en rendant au peuple cette prérogative. Il est en effet grand temps de sortir clairement des hésitations caractéristiques de la pensée conservatrice postrévolutionnaire, qu'illustre si bien sous la IIe République agonisante le conseiller d'État Parieu, ancien député et ministre de la droite monarchiste qui écrivit ainsi en 1852[1] :

> « Deux droits sacrés sont en présence, et le législateur qui doit les concilier a un problème difficile à résoudre. Imposer des limites à la volonté du testateur, c'est amoindrir une des conditions vitales de la propriété, la liberté de la transmettre ; abandonner les droits des héritiers du sang, c'est affaiblir les principes nécessaires de la famille, en détruisant la communauté naturelle des biens entre ses membres, et en refusant une protection légitime aux besoins et aux espérances des enfants. La question soulevée par cette alternative domine toute l'histoire du droit de succession ».

Comme nous l'avons expliqué, nous réfutons aussi bien l'interprétation du droit de léguer comme procédant du droit naturel de propriété que celle du droit à l'héritage comme procédant d'un droit naturel biologique (ou droit du sang). Notre proposition est en rupture radicale avec cette conception erronée, typique du XIXe siècle, mais ne doit-elle ménager aucun droit au défunt et à sa famille, ne serait-ce qu'à titre dérogatoire ? Le principe jusnaturaliste universaliste que nous mettons en avant ne peut-il souffrir aucune exception ? Plutôt qu'une exception, nous souhaiterions adjoindre à notre réforme du droit des successions un tempérament (comme disent les juristes) au principe d'universalité. Si nous réfutons l'idée de droit du sang, nous pouvons admettre l'idée que la proximité affective du défunt et de sa famille peut légitimer le désir de ces derniers de conserver certains biens du défunt, non pour leur valeur économique mais pour leur valeur symbolique, qui n'existe qu'à leurs yeux, à titre de souvenir.

---

[1] Félix Esquiroux de Parieu, « Successions », dans C. Coquelin et G-U. Guillaumin (dir.), *Dictionnaire,* vol. 2, 1852, p. 670 à 678, p. 670.

Nous avons montré que la catégorie anthropologique très enracinée de la transmission lignagère des biens inaliénables s'étiolait dans les sociétés individualistes modernes, où prime l'anonymat de la valeur marchande des biens aliénables, mais elle n'a pas entièrement disparu pour autant. La privation, pour les proches du défunt, de tout accès à ses biens particuliers peut, hier comme aujourd'hui, être ressentie comme une violence symbolique particulièrement brutale, ainsi qu'en témoigne la forte opposition à l'impôt sur les successions – bien que celle-ci s'explique aussi par la méconnaissance par le grand public des inégalités en matière d'héritage (soit une forme d'aliénation), ainsi bien sûr que par la peur des parents de ne pas pouvoir laisser leurs héritiers à l'abri du besoin (peur quant à elle très légitime, mais que dissiperait notre système de dotations initiales universelles). Il ne faut toutefois pas surestimer cette violence symbolique, qui est en partie inévitable : elle existe d'ailleurs déjà dans le régime successoral actuel, comme on l'oublie trop souvent. Ce dernier prive en effet déjà une part considérable d'héritiers de tout accès aux biens de leurs parents, soient que ceux-ci ne soient pas propriétaires de leurs logements ou soient trop pauvres ou endettés pour léguer quoi que ce soit, soit que le partage de la succession entre les différents héritiers conduise à la vente des biens, ou tout simplement à leur dévolution à d'autres membres de la famille – ce qui occasionne d'ailleurs souvent des conflits fratricides pour l'obtention de tel ou tel meuble, bijou, tableau ou maison de famille. La fréquence et la violence de ces conflits révèle toutefois la permanence des enjeux symboliques liés à l'héritage, y compris dans nos sociétés individualistes modernes.

Comment concilier les attentes légitimes des proches du défunt avec l'exigence irréfragable de justice attributive universaliste ? Nous proposons d'une part de conserver le droit de retour des parents sur les biens en nature donnés à leurs enfants avant que ceux-ci ne meurent sans héritier (quand les enfants meurent avant les parents), et d'autre part de préserver un droit d'accès prioritaire des membres de la famille à tous les biens du défunt *moyennant compensation de leur valeur marchande*. Concrètement, la réserve héréditaire sera abolie, de sorte qu'ascendants, descendants et collatéraux n'auront droit à aucune part de la valeur économique de l'héritage, mais un droit de préemption sera tout de même réservé aux héritiers pour leur permettre de racheter prioritairement, auprès de l'Agence Nationale de l'Héritage, tout bien de la succession qui aura à leurs yeux une valeur symbolique. Ce droit de préemption sera attribué selon l'ordre prévu par l'article

734 du Code civil (voir *supra*, p. 592), non pas au titre d'une proximité biologique fondée sur le droit du sang, mais au titre d'une proximité affective présumée du défunt avec les différents membres de sa famille selon leur degré de parenté.

Il conviendra toutefois d'abolir le principe d'égalité par souche ou par branche dans le cas où les descendants, ascendants ou collatéraux sont appelés à la succession, au profit d'une égalité par tête. En effet, l'unique petit-fils issu d'une première souche doit être considéré comme aussi proche affectivement de ses grands-parents décédés que leurs trois autres petits-enfants issus d'une deuxième souche distincte, de même que l'unique oncle paternel était *a priori* aussi proche de son neveu disparu que ses trois oncles maternels. La loi supplétive ne peut ici que présumer, mais l'on peut instituer une (unique) liberté testamentaire consistant pour le défunt non pas bien sûr à léguer quoi que ce soit à qui que ce soit, mais à préciser lui-même l'ordre de dévolution pertinent des droits de préemption entre ses proches (qu'ils soient de sa famille ou de simples amis). Rien n'interdit à l'État d'instituer un tel dispositif du droit positif pur, qui fait droit aux dernières volontés du défunt dans la stricte mesure où cela ne contrevient en rien à l'égalité citoyenne du partage de l'héritage entre toutes les personnes atteignant leur majorité dans l'année.

Bien sûr, le droit de préemption fixé par la loi ou le testament du défunt ne garantit pas que son bénéficiaire aura les moyens d'acheter le bien qu'il est en droit de préempter. Notons toutefois qu'il aura déjà reçu par dotation initiale un pouvoir d'achat conséquent, qui devrait suffire à l'acquérir. Si la valeur économique du bien en question dépasse le montant de cette dotation, c'est que sa transmission lignagère violerait manifestement l'exigence d'égalité des chances qui fonde la justice attributive. Cela n'empêche toutefois pas la personne d'acheter le bien en puisant dans les ressources qu'elle a accumulé par son travail (dans un régime où, rappelons-le, elle aura bénéficié d'une dotation initiale trente ans plus tôt, qui lui aura permis d'économiser bien des dépenses, par exemple locatives, qu'elle aurait dû faire pendant tout ce temps dans le régime actuel). Elle peut en outre recourir à l'emprunt, c'est à dire puiser dans ses ressources futures escomptées. Si cela ne suffit toujours pas, c'est que la reprise du bien convoité est hors de ses moyens légitimes d'un point de vue libéral – ce qui arrive d'ailleurs déjà bien souvent dans le régime actuel, quand l'héritier n'est pas en mesure de racheter les parts de ses frères et sœurs sur le bien

qu'il brigue (et si tant est que ceux-ci consentent à lui accorder la préséance) ou tout simplement d'assumer les charges annuelles qu'accompagnent la possession du bien.

Qu'en est-il enfin du droit du conjoint survivant ? Le concept de droit positif pur permet ici aussi de penser la légitimité de dispositions exceptionnelles, puisque le mariage est lui-même une institution du droit positif offrant aux époux des libertés surérogatoires du point de vue du droit naturel, au nom de certaines valeurs promues par la majorité des citoyens (à notre époque, celles de l'amour conjugal). C'est notamment le moyen de s'assurer que le conjoint survivant ne sera pas laissé dans une situation de précarité par la mort de son époux. En effet, une telle précarité ne relèverait pas nécessairement de sa responsabilité personnelle, puisque l'institution du mariage vise justement à offrir un cadre légal à des choix de vie posés en commun par les époux – typiquement, des décisions de couple concernant l'arrêt de la carrière de l'un plutôt que de l'autre pour les besoins du ménage – et à leur donner des droits surérogatoires par rapport au droit naturel, comme le régime de la communauté des biens réduite aux acquêts. La prise en compte du statut matrimonial n'est donc pas en soi antilibérale, contrairement à ce que prétendent certains philosophes libéraux – notamment chez les défenseurs d'une allocation universelle sans condition.

2. En pratique, quelles sommes et quels effets ?

En pratique, quel serait le montant des dotations initiales ? En France, en divisant le patrimoine total laissé par les défunts aux cours d'une année (de l'ordre de 150 milliards d'euros[1]) par l'effectif d'une cohorte de jeunes adultes (environ 750 à 800 000 personnes par classe d'âge), on obtient une somme de 190 à 200 000 € par citoyen atteignant leur majorité dans l'année. Ceci n'est bien sûr qu'un ordre de grandeur fondé sur des estimations, et qui ne tient pas compte de nombreux facteurs : l'évolution future des patrimoines (qui varient notamment au gré des gonflement ou des explosions des bulles spéculatives), la fluctuation des effectifs démographiques à venir (dans les cohortes à naître ou celles qui vont décéder), ou encore le coût budgétaire de la mesure – c'est-à-dire le manque à gagner fiscal que représente pour l'État la renonciation à l'impôt sur

[1] Selon une estimation de France Stratégie (Clément Dherbécourt, « Peut-on éviter une société d'héritiers ? », *La Note d'analyse*, n° 51, janvier 2017), le total des héritages s'élevait à environ 153 Mds € en 2015 (p. 3). La méthode employée est l'une des deux préconisée par Thomas Piketty, « On the long-run evolution of inheritance: France 1820–2050 », *The quarterly journal of economics*, 2011, vol. 126, n° 3, p. 1071 à 1131. L'autre donne des résultats variant de 5 % à 15 %.

l'héritage[1] et le coût de gestion de l'ANH[2], bien que ces sommes, qui peuvent d'ailleurs être en partie compensées par les effets de la mesure elle-même[3], soient modiques par rapport au budget de l'État ou aux montants d'actifs mobilisés pour la dotation universelle. On peut également estimer que la non-déclaration des petites transmissions demeurerait tolérable si leur recouvrement par l'ANH s'avérait trop coûteuse pour être rentable. Quoi qu'il en soit, la somme demeure significativement supérieure à celle prévue dans le système de Thomas Piketty, fondé non pas sur le partage égalitaire de l'héritage mais sur la taxation progressive des successions, des donations et de la propriété.

On objectera que la masse totale des patrimoines laissés par les défunts risque de se réduire si les agents sont dissuadés d'épargner comme ils le faisaient jusque-là en vue de transmettre un capital à leurs enfants. Toutefois si cet effet peut exister, son ampleur ne doit pas être surestimée, car comme le savent les économistes, la volonté de transmettre n'est pas l'unique déterminant de l'épargne (comme l'illustre d'ailleurs le fait que ceux qui n'ont pas d'enfants épargnent également). Quand bien même le taux d'épargne diminuerait sous l'effet de l'abolition de l'héritage lignager, on ne peut en conclure que cela aurait un impact négatif sur la croissance donc sur la richesse sociale accumulée[4] : selon la macroéconomie keynésienne, celle-ci est tirée non pas par l'épargne mais au contraire par la dépense, or les jeunes ont une propension marginale à consommer et à

---

[1] Selon France Stratégie (*ibid.*, p. 6), les recettes fiscales liées à la transmission du patrimoine sont de 12,5 Mds € en 2015, provenant à 60 % des prélèvements sur les héritages et à 40% des prélèvements sur les donations (p. 4), le taux moyen d'imposition effective s'élevant à 5 % du total des actifs transmis. Nous proposons d'allouer 100 % des héritages au financement de la dotation initiale universelle, ce qui crée un manque à gagner de 7,5 Mds € dans le budget de l'Etat.

[2] Le coût de la collecte et de la liquidation des biens (immobiliers, mobiliers, financiers) de tous les défunts de l'année et du versement des dotations initiales à tous les bénéficiaires est dur à estimer, mais par comparaison, on peut se rapporter au coût de fonctionnement de l'ensemble de l'administration fiscale, ou aux dépenses immobilières de l'Etat. Le rapport d'activité 2020 de la Direction Générale des Finances Publiques (DGFiP) précise que son budget est de 7,6 Mds €, dont 6,7 Mds € de charges de personnel (97 583 agents), pour assurer sa mission de collecte de l'impôt et de gestion des payements des dépenses de l'Etat du secteur public local. L'Etat, premier propriétaire de France avec un parc de près de 100 M m², consacre 447 M € en 2020 à ses opérations immobilières et à l'entretien de ses bâtiments (voir le budget d'exécution 2020 du Compte d'Affectation Spéciale « gestion du patrimoine immobilier de l'État », Jean-Paul Mattei, « Gestion du patrimoine immobilier de l'Etat », annexe n° 27 au rapport fait à l'Assemblée Nationale par Laurent Saint-Martin au nom de la commission des finances, de l'économie générale et du contrôle budgétaire sur le projet de loi de finances pour 2021).

[3] Par exemple par la suppression des aides au logement (qui représentent un volume total de 18 Mds € en 2017) pour les personnes ayant déjà reçu une dotation initiale.

[4] Si tant est que la croissance du PIB soit encore un objectif pertinent, ce qui est très discutable à l'heure de la crise écologique. En outre, du point de vue de la philosophie rawlsienne qui est la nôtre, la justice prime sur l'efficacité : les considérations économiques sont secondes.

investir plus élevée que les personnes âgées, qui n'ont pas d'enfants à charge, ne se lancent pas dans l'entrepreneuriat, etc., de sorte que la réforme que nous proposons pourrait au contraire stimuler l'économie. De même, la crainte que notre réforme ne détruise les entreprises familiales n'est pas fondée. Selon l'économiste Nicolas Frémeaux, désencastrer la gestion des entreprises du cadre familial serait bénéfique pour leur performance :

> « Il ne semble pas exister de lien clair entre actionnariat familial et performance des entreprises. Le management héréditaire est en revanche préjudiciable non seulement à la famille elle-même, avec les conflits potentiels que le choix du successeur entraîne entre les héritiers, mais surtout à l'entreprise. Dans la majorité des cas, l'héritier fait sensiblement moins bien que le fondateur. »[1]

Une étude danoise citée par l'auteur montre ainsi que la performance des entreprises diminue en moyenne de plus de 20 % après une transition familiale[2]. Un autre effet qui pourrait diminuer la masse de patrimoines distribuables est l'évasion fiscale que provoquerait le prélèvement intégral des héritages par l'ANH. Cependant, Nicolas Frémeaux souligne que « contrairement aux conclusions hâtives tirées de quelques cas médiatiques, les travaux académiques existants mettent en avant l'absence de lien entre fiscalité des successions et mobilité des individus »[3], y compris au sein même d'un pays comme les Etats-Unis, dont les taux d'imposition varient pourtant d'un État fédéré à un autre. Quand bien même cet effet existerait, la solution consisterait, comme toujours dès lors qu'il s'agit d'échapper à la concurrence fiscale qui est si délétère pour les Etats, à exercer la même fiscalité à tous les citoyens du pays, qu'ils soient résidents ou expatriés (comme le font justement les Etats-Unis).

Un dernier obstacle résiderait dans le contournement par les agents de l'abolition de l'héritage lignager par le recours accru aux donations. Celles-ci font indéniablement partie des modes de transmission intergénérationnelle de la richesse sociale au même titre que les successions, mais contrairement à Thomas Piketty, nous ne les avons pas inclues

---

[1] Nicolas Frémeaux, *Les Nouveaux Héritiers*, Paris, Seuil, 2018, Chapitre 3 « La place de l'héritage dans le débat public », § « Exil fiscal et effet Carnegie ».
[2] Morten Bennedsen, Kasper Meisner Nielsen, Francisco Perez-Gonzalez et Daniel Wolfenzon, « Inside the family firm: the role of families in succession decisions and performance », *The Quarterly Journal of Economics*, n° 122 (2), 2007, p. 647 à 691.
[3] Nicolas Frémeaux, *Les Nouveaux Héritiers*, Paris, Seuil, 2018, Chapitre 3 « La place de l'héritage dans le débat public », § « Exil fiscal et effet Carnegie ».

dans le total du flux de patrimoines à prélever et répartir chaque année entre les membres de la nouvelle cohorte de jeunes adultes, car elles ne reposent pas sur la même logique. En effet, si dans l'héritage (que ce soit par testament ou par succession *ab intestat*), le défunt ne se dépouille de rien, puisqu'il est déjà mort et ne jouit donc plus d'aucun droit de propriété, tel n'est pas le cas dans la donation entre vifs. Par définition, ce type de transmission implique que le donateur renonce à ses droits de propriété sur un bien ou une somme d'argent au profit du donataire, ce qui constitue pour lui un appauvrissement. Disposer ainsi librement de son propre patrimoine au profit de ses enfants ou petits-enfants relève selon nous d'un droit naturel, inhérent au droit de propriété, et non d'un droit positif pur comme l'est la libéralité testamentaire. Affecter aux nouvelles générations les biens sans maitres laissés par les morts est une chose, empêcher les vivants de se faire des dons entre eux en serait une autre : une telle mesure empièterait sur un droit naturel (ce que ne sont pas la liberté testamentaire et le droit à l'héritage lignager, répétons-le).

Toutefois, si Thomas Piketty propose de taxer l'ensemble des transmissions, c'est parce que les donations ont un réel impact en matière de justice sociale. Il est indéniable que des donations familiales importantes faussent l'égalité des chances, ainsi d'ailleurs que le principe de différence que viole la concentration du capital en longue durée permise par la transmission lignagère de la richesse sociale (avec accumulation intergénérationnelle des intérêts composés selon une logique exponentielle). Ce problème serait largement surmonté par une autre mesure que nous défendons (voir Annexe 1, p. 382) : le plafonnement des patrimoines individuels, qui empêcherait de toute façon la concentration de fortunes dans les mains de quelques multimillionnaires ou milliardaires. Toutefois, il peut être nécessaire d'adjoindre à ce plafonnement des patrimoines un plafonnement des donations, afin qu'un individu dépassant le seuil d'actifs autorisé ne se contente pas de fragmenter sa fortune en la répartissant entre tous ses proches – ce qui serait certes déjà un effet de redistribution bienvenu, mais toujours encastré dans le cadre familial plutôt que national, en violation du principe d'égalité des chances. De même, les donations entre vifs d'un logement ou de tout autre actif significatif faites peu de temps avant le décès d'une personne qui se savait en fin de vie (pour maladie incurable, dégénérescence sénile ou projet suicidaire, par exemple), ou juste avant son entrée en

maison de retraite, peuvent être interprétées comme des manœuvres destinées à contourner la loi sur l'héritage universel : il convient dès lors de les prohiber.

Le critère en la matière demeure le même que celui qui légitime à nos yeux le plafonnement des patrimoines : il s'agit de garantir le droit de propriété (qui inclut la liberté de donner) tant que celle-ci correspond à une capacité d'usage réel de biens concrets, et non à la possession désincarnée d'un patrimoine financier sans limite qui n'est rien d'autre qu'un pouvoir exercé sur autrui, une exclusion d'autrui de l'accès gratuit à des biens dont pourtant on ne jouit pas soi-même. Concrètement, transposé aux donations, ce critère implique que ne sont légitimes que les donations par lesquelles une personne se dépouille réellement au profit d'une autre, par exemple lorsqu'un quinquagénaire ayant encore une grande espérance de vie vend sa propre maison pour faire un don à ses enfants, même si cela le contraint à déménager dans un logement plus petit. Ce cas fausse encore la juste égalité des chances entre citoyens, mais il devrait être rare, puisque le recours aux donations (qui s'est sensiblement accru ces dernières décennies à mesure que l'espérance de vie augmentait, privant les jeunes générations d'un accès rapide à l'héritage) est avant tout motivé par la volonté de mettre ses enfants à l'abri du besoin, ce qu'assurerait déjà la dotation initiale universelle. Si malgré le plafonnement des patrimoines et des donations, les transmissions continuent à fausser l'égalité des chances, alors sans doute conviendra-t-il d'inclure les donations dans le flux prélevable par l'ANH – ce qui monterait d'ailleurs les dotations initiales à plus de 300 000 € par personne[1], soit une augmentation de 50 %, preuve que le montant de 200 000 € que nous avons mentionné n'est pas irréaliste.

Cela nous amène à une autre critique souvent adressée au type de réforme que nous envisageons, non plus cette fois du côté du prélèvement du patrimoine des défunts, mais au contraire du côté de la réception par les jeunes adultes d'une dotation initiale conséquente : ne risque-t-on pas de créer par là une génération de rentiers ? Faire accéder les tout jeunes adultes à un patrimoine de 200 000 € n'est-il pas le meilleur moyen d'en faire des citoyens oisifs ? Cette crainte est discutable : certaines études montrent que la perception d'un héritage substantiel augmente la probabilité de se retirer du marché du travail ou de partir plus tôt à la retraite, mais aussi de devenir entrepreneur, et de créer

[1] Le flux annuel total des transmissions (héritages et donations) est estimé à environ 250 Md €, comme on l'a dit. Divisé par 800 000 personnes atteignant leur majorité dans l'année, cela donne 312 500 €.

des entreprises plus performantes que la moyenne[1]. Quoiqu'il en soit, la dotation initiale correspond à un droit naturel : fidèle au libéralisme politique qui est le nôtre, nous tenons à défendre ce droit indépendamment de l'usage que les citoyens risquent ou non d'en faire, car ce choix leur appartient. Si une part conséquente des nouvelles générations préfère travailler moins grâce aux richesses transmises par les générations précédentes, pour consacrer davantage de temps à leurs familles, à la politique, à l'art, au sport, à la culture ou aux loisirs, ce choix doit être respecté – d'autant plus d'ailleurs qu'il va dans le sens de la sobriété qu'appelle la nécessaire transformation écologique de nos modes de vie.

Certains redoutent toutefois que le versement de telles sommes incite au contraire les jeunes adultes au consumérisme. Ne risquent-ils pas de dilapider leur dotation ? Tel n'est pas le cas selon les économistes Luc Arrondel et André Masson, qui distinguent deux effets[2] :

> « Le premier, dit « effet Carnegie »[3], est celui où les transmissions reçues entraînent une augmentation de la seule consommation courante et peuvent par ailleurs engendrer une baisse de l'offre de travail – selon une logique de rentier qui se contente de vivre sur son magot. Le cas opposé est celui où un transfert patrimonial précoce favorise au contraire – en levant les contraintes de crédit ou en apportant la mise de fond nécessaire – les projets d'insertion à plus longue échéance du jeune bénéficiaire : accession à la propriété, mise en ménage ou création d'une famille, obtention d'un métier stable, ou même création d'entreprise. »

Or les données de l'INSEE sur les héritages et donations révèlent selon les auteurs que le second effet l'emporte clairement, et ce d'autant plus que la transmission est précoce : la probabilité d'acquérir un logement augmente significativement, tout comme celle de créer une entreprise (qui sera en outre plus performante que la moyenne). En outre, selon une étude de l'IFOP, dans le cas où ils toucheraient une forte somme d'argent de manière inattendue, 59 % des sondés la dépenserait à l'acquisition d'un bien

[1] Nicolas Frémeaux, *Les Nouveaux Héritiers*, Paris, Seuil, 2018, Chapitre 3 « La place de l'héritage dans le débat public », § « Exil fiscal et effet Carnegie ».
[2] Luc Arrondel et André Masson, « L'efficacité économique peut-elle justifier l'augmentation des droits de succession ? », *L'intergénérationnel : regards pluridisciplinaires*, Rennes, Presses de l'EHESP, 2009.
[3] Du nom de l'industriel et philanthrope Andrew Carnegie, auteur de *The Gospel of Wealth* (1889).

immobilier, ce taux atteignant 71 % chez les 25-34 ans[1]. La peur d'une dilapidation relève donc largement du fantasme. On peut toutefois imaginer des dispositifs pour garantir qu'une partie au moins de cette somme sera utilisée pour l'achat d'un logement – par exemple le versement d'un socle minimal sur un compte bancaire spécial libellé en « monnaie logement », utilisable uniquement dans les transactions immobilières. Un tel dispositif s'inscrirait dans la tendance anthropologique relevée par la sociologue Viviana Zelizer[2] au sein même des sociétés capitalistes à procéder à un « marquage social de l'argent » (les agents ne dépensent pas les sommes de la même manière selon leur provenance, malgré la fongibilité de l'argent) ou encore à l'emploi de « monnaies-multiples ». Ces dernières – tickets restaurants, tickets de métro, carte vitale, carte cadeau, chèque emploi-service, etc. – sont des moyens de paiement utilisables uniquement dans certains circuits spécialisés dans certains types de bien (souvent liés à des biens communs en service public, comme les transports ou la santé, ou des biens de première nécessité comme l'alimentation).

L'anthropologue Jean-Paul Warnier que nous avions cité à propos des biens inaliénables qui ne doivent pas circuler dans l'échange rappelle par ailleurs qu'un autre type de transactions est susceptible de faire scandale : « la marchandisation de « commodités » qui relèvent d'une autre modalité de l'échange que le marché » (art. cit.) :

> « Des travaux de Paul Bohannan sur les « sphères d'échanges » chez les Tiv jusqu'aux théories d'Igor Kopytoff sur la « biographie culturelle » des choses, ce thème a été largement exploré par les anthropologues. Exemple : dans la France contemporaine, il est légitime d'échanger des faveurs politiques ou des facilités administratives contre d'autres faveurs de même type. C'est ce qu'on appelle un « échange de bons procédés », ou un « retour d'ascenseur ». Mais il n'est pas légitime d'échanger ces faveurs contre de l'argent. Il s'agit alors d'un délit de corruption active ou passive. Par contre, on peut acheter une voiture avec de l'argent. On a là deux « sphères d'échange » différentes. Il est malvenu de brouiller les deux. »

[1] Sondage réalisé par l'IFOP auprès d'un échantillon de 1 009 personnes représentatif de la population française âgée de 18 ans et plus, par l'intermédiaire d'un questionnaire auto-administré en ligne, du 15 au 17 février 2011.
[2] Viviana A. Zelizer, *La Signification Sociale de l'Argent* (1994), Paris, Seuil, 2005.

La définition de ces sphères étanches peut évoluer au cours du temps (l'auteur rappelle qu'« au XVIIIe siècle, on achetait bien les charges de parlementaire sans que cela fasse scandale, au contraire »). Dès lors, ne pourrait-on considérer que les logements constituent des biens spécifiques qui ne doivent pas circuler de la même manière que les autres marchandises (biens de consommation, biens d'équipement, services) et devraient donc faire l'objet d'une monnaie spécifique ? Il va de soi que l'argent ordinaire doit être convertible en cette « monnaie logement », afin que les agents puissent librement affecter une part des gains de leur travail à l'achat d'un logement plus grand s'ils le souhaitent, mais la création d'un circuit monétaire dédié permettrait, *via* un plafond de conversion, de s'assurer que toute personne qui vendrait son logement ne pourrait dépenser la totalité de la somme pour l'achat d'autre biens (ou le paiement de dettes, d'impôts, etc.), afin d'être toujours en mesure d'en acheter un nouveau.

Cela peut sembler *a priori* antilibéral, or comme Bruce Ackerman et Anne Alstott, nous préférons en principe laisser chacun libre et responsable de ses propres arbitrages. Toutefois, nous avons insisté sur le fait que le droit au logement constitue un droit fondamental (comme le reconnait d'ailleurs le dispositif du Droit au Logement Opposable, bien qu'il s'agisse aujourd'hui d'une liberté purement formelle sans garantie réelle) : si tel est le cas, ce droit doit être inaliénable, ce qui implique selon nous de doter chaque individu d'un droit inaliénable de propriété. Catherine Audard rappelle d'ailleurs que « la démocratie de propriétaire doit se traduire par un *droit constitutionnel* […] à un capital inaliénable »[1]. Dans cette optique, nous considérons que si nul ne peut être contraint à exercer ce droit en devenant propriétaire (le citoyen demeurera libre de rester locataire, d'être hébergé par des proches ou de dormir sous un pont si tel est son bon plaisir), pour autant, nul ne peut en être privé : ainsi, nul ne sera tenu de détenir un logement, mais toute personne qui n'en détiendrait pas devrait conserver au moins la somme nécessaire à l'achat d'un logement décent sur un compte bloqué libellé en monnaie dédiée.

Cette obligation, loin d'être antilibérale, préserve au contraire une liberté réelle inaliénable de la personne humaine, ainsi d'ailleurs que sa responsabilité, car l'individu ne sera ainsi jamais à la charge de la société concernant son logement – comme c'est en grande partie le cas aujourd'hui à travers les nombreux dispositifs d'aide au logement, de

[1] Catherine Audard, *La Démocratie et la raison*, *op. cit.*, p. 404.

logements sociaux, d'hébergement d'urgence, etc., qui ne suffisent pourtant pas à supprimer le phénomène des SDF ni du mal logement. Une société prospère qui laisserait des sans-abris à la rue ne serait pas décente et violerait le principe de différence, quels qu'aient pu être les dotations initiales de ces personnes et les choix ou circonstances qui les auraient amenées là, et en pratique des efforts sont menés dans ce sens. Notre dispositif permettrait de résoudre définitivement ce problème de manière libérale, par l'affectation d'une partie de la dotation initiale universelle à un compte bloqué de monnaie logement utilisable uniquement dans les transactions immobilières – par exemple, pour un montant de 50 000 €, soit un quart de la dotation, permettant d'acheter un logement de 25 m² dans la plupart des villes de France. Notons bien sûr que notre estimation du pouvoir d'achat que représentent les sommes considérées doit être prise avec précaution, car elle fait abstraction de l'effet de la réforme sur les prix du marché immobilier. Comment seraient-ils affectés ? L'Agence Nationale de l'Héritage mettrait en vente chaque année quantité de logements jusque-là transmis sans échange marchand (bien qu'il soit fréquent dans le régime actuel que les héritiers revendent les biens des défunts plutôt que de les conserver), mais elle distribuerait en face le pouvoir d'achat correspondant. L'effet global sur les prix serait donc *a priori* neutre, mais cela n'exclut pas de fortes distorsions sur la structure des prix du secteur, selon le type de biens ou leur localisation, puisque les jeunes générations n'auront pas les mêmes préférences, et que le pouvoir d'achat se trouvera dispersé entre un plus grand nombre d'individus.

Demeure une question : n'est-on pas trop jeune, à 18 ans, pour acheter un logement – et pour dépenser intelligemment les 150 000 € de dotations qui restent ? Ne conviendrait-il pas d'échelonner au moins la somme comme le prévoient Bruce Ackerman et Anne Alstott, ou d'attendre un âge plus mûr comme le préconise Thomas Piketty ? A nos yeux, l'intégralité de la somme doit être perçue en une seule fois dès la majorité. Le seuil de 25 ans retenu par les auteurs précités nous semble très contestable, car, outre le fait qu'il supprime la possibilité d'utiliser la dotation initiale pour financer des études supérieures entre 18 et 25 ans, il revient à découpler sans raison citoyenneté juridique et économique. Cela équivaut selon nous à faire des jeunes adultes des citoyens de seconde zone, sans ressources et donc soumis aux dangers de l'exploitation (comme en témoigne le phénomène de la prostitution étudiante, qui touche en France 2 à 4 % des

effectifs[1], soit 55 à 110 000 personnes), ou maintenus pour y échapper sous la dépendance de leurs familles s'ils ont la chance d'avoir des parents prêts à les aider. Cette dépendance familiale est d'ailleurs le principe, aujourd'hui très contesté, qui prévaut en matière de RSA, puisque le revenu minimum n'est accessible qu'à partir de vingt-cinq ans, ce qui contribue à l'extraordinaire précarité de la jeunesse, étudiante ou non, qu'a mise en avant la crise sanitaire mais qui la précédait bien sûr.

Indéniablement, notre mesure éradiquerait définitivement la misère et la précarité dans la jeunesse, notamment étudiante : 200 000 € suffisent par exemple à payer un petit logement individuel décent dans une grande métropole française, les frais universitaires jusqu'au Master et 600 € de dépenses courantes par mois pendant cinq ans (ce qui délivrerait les étudiants de l'obligation de travailler pendant leurs études supérieures, avec un effet considérable en termes d'égalité des chances). Pour la majorité de la population qui ne fait pas d'étude supérieure (bien que notre réforme les y encouragerait), ce sont les conditions de vie des classes moyennes et populaires qui seront transfigurées par une telle dotation, permettant par exemple l'achat d'un logement individuel de cinquante mètres carrés dans une ville moyenne, de tout le mobilier et l'équipement électroménager nécessaire ainsi que d'un véhicule, mais aussi la constitution d'un matelas d'épargne en cas de chômage ou l'achat d'un local pour le lancement d'un petit commerce. En emploi, le jeune adulte bénéficiera d'un niveau de vie élevé, le pouvoir d'achat issu de son salaire pouvant désormais être entièrement consacré à ses dépenses courantes. Cela pourrait générer de l'inflation, ou au contraire une baisse des salaires, donc du coût de l'emploi pour l'employeur au bénéfice de sa compétitivité-prix, ce qui induirait une augmentation des embauches et une baisse du chômage.

V. Les limites de l'héritage universel : la question du revenu universel

Arrêtons-nous brièvement, avant de clore ce chapitre, sur les limites de notre démarche. Nous avons voulu établir qu'il existe un droit naturel pour chaque citoyen de revendiquer en venant au monde (ou en atteignant sa majorité) sa part des richesses qui préexistent au travail des vivants – qu'il s'agisse des ressources naturelles ou du

[1] Florent Vairet, « Etudiantes et prostituées : « Quitte à être exploitées dans un petit boulot, autant gagner plus » », *Les Echos*, 20 octobre 2020 (https://start.lesechos.fr/travailler-mieux/metiers-reconversion/etudiantes-et-prostituees-quitte-a-etre-exploitees-dans-un-petit-boulot-autant-gagner-plus-1257525, mis à jour le 28/10/2020, consulté le 22/09/2021).

patrimoine artificiel laissé par les défunts – et que ce droit était aujourd'hui ignoré par le droit positif. Nous avons trouvé la source de cette injustice dans la forme actuelle de l'héritage, principal mécanisme de transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, et nous avons montré comment corriger cela : par l'instauration d'un droit naturel à une dotation initiale universelle, dont la mise en place exige de révoquer la liberté testamentaire (institution du droit positif pur que l'État peut légitimement abroger) et le droit à l'héritage familial (faux droit naturel improprement fondé dans le Code civil actuel sur l'idée de proximité biologique et de transmission lignagère). Cependant, nous nous sommes ainsi focalisés sur des dotations initiales perçues en termes de stock de patrimoine, et non de flux de revenu. Or la justice attributive ne peut-elle se penser également sous cette modalité ?

A. Philippe Van Parijs et l'hypothèse du revenu de base

La question d'un revenu d'existence décorrélé du travail est posée depuis la Renaissance, au moins dans la littérature, puisqu'elle est présente dans *L'Utopie de* Thomas More (1516), mais elle est devenue un véritable projet politique trois siècles plus tard avec Thomas Paine, comme nous l'avons vu. Celui-ci défendait toutefois un revenu non pas universel mais réservé aux personnes âgées (soit, à son époque, les plus de cinquante ans). Pourtant, ce revenu de dix livres annuels serait versé sans condition de contribution, ce qui le rapproche davantage d'un minimum vieillesse que d'une pension de retraite, mais aussi sans condition de ressource ou de situation familiale (« pour empêcher des distinctions désobligeantes », comme nous l'avons vu), ce qui lui confère une dimension universelle. Des économistes comme James Meade[1], mais aussi des philosophes géolibertariens comme Philippe Van Parijs, ont repris et réactualisé cette idée à notre époque, en élargissant son aspect universel : il s'agit désormais de penser un revenu inconditionnel, versé sans considération de contrepartie, de fortune ou de statut matrimonial, mais aussi sans condition d'âge – ni même de citoyenneté. Selon Philippe Van Parijs[2], chaque membre de la société devrait être doté d'une part égale des

[1] James E. Meade, *Efficiency, Equality and Property-Owning Democracy*, Londres, G. Allen et Unwin, 1964. Pour la discussion de ce point par Rawls, voir Catherine Audard, *La Démocratie et la raison*, *op. cit.*, p. 399 et p. 403-404.
[2] Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All* : *What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

« ressources externes », non pas au nom de l'idée de propriété commune de la terre ou d'un droit naturel comme chez Thomas Paine, mais de la maximisation de la liberté réelle de tous, en particulier des plus démunis (là où les libertariens de droite se contentent d'une liberté purement formelle), et c'est par une allocation universelle que l'auteur entend traduire ce principe.

De nombreux arguments s'opposent à un tel projet de revenu de base individuel et inconditionnel (le fait de verser une allocation identique aux plus pauvres et aux plus riches, les effets dissuasifs que cela génèrerait sur le travail, le coût de la mesure, etc.), mais autant viennent au contraire l'étayer. Sans refaire ici l'intégralité de ce débat, évoquons les principaux arguments à l'appui de ce dispositif, à commencer par sa capacité à répondre au problème majeur de la précarité liée au chômage avec des coûts de gestion administratifs minimaux (puisqu'aucun contrôle des chômeurs n'est nécessaire, quant à leur recherche d'emploi, leurs ressources, leur situation familiale, etc.), mais sans dissuader pour autant le retour à l'emploi comme il est souvent reproché aux mécanismes classiques d'assurance-chômage de le faire. Ce problème de la trappe à pauvreté est en effet écarté, puisqu'il ne s'agit pas d'un revenu de substitution disparaissant lorsqu'on retrouve un travail[1], mais d'un revenu universel cumulable avec le salaire. Au-delà des questions d'efficacité économique, il s'agit bien sûr avant tout de favoriser l'autonomie réelle des agents, qu'ils soient au chômage ou en emploi. Pour les salariés, disposer d'une allocation universelle réduirait la dépendance à l'employeur, ce qui augmenterait le pouvoir de négociation sur les salaires et les conditions de travail. La prise de risque serait favorisée, et avec elle le travail indépendant ainsi que l'entrepreneuriat et l'innovation, au bénéfice de toute la société. Le travail se libèrerait peu à peu de l'aliénation salariale et de l'exploitation.

Issu du courant du marxisme analytique[2], Philippe Van Parijs emprunte à Marx sa conception de l'aliénation comme travail nécessaire, donc subi et non choisi. L'auteur estime en revanche, contrairement à Marx, que la lutte contre le travail hétéronome peut

[1] C'est ce type de considération qui a inspiré en France le remplacement du RMI par le RSA, avec un RSA socle pour les chômeurs et une dégressivité accompagnant le retour à l'emploi, mais ce mécanisme (conditionné à la recherche d'emploi et aux ressources, contrairement au revenu inconditionnel de Van Parijs) n'a pas fait la preuve de son efficacité. De manière générale, le fait qu'il existe en France un poste non pourvu pour dix chômeurs laisse douter de l'argument de la trappe à inactivité et du chômage choisi systématiquement mis en avant pas les néolibéraux.

[2] Philippe Van Parijs, *Marxism Recycled*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

passer par d'autres biais qu'une transition socialiste abolissant la propriété privée du capital. Selon lui, la part du travail aliénant diminuerait progressivement avec le progrès technique dès lors que serait donnée aux individus la possibilité de travailler de moins en moins, en leur versant une allocation universelle dont le montant augmenterait progressivement, desserrant ainsi la contrainte budgétaire qui pèse sur l'arbitrage entre travail aliénant et loisir. Le travail correspondrait donc ainsi de plus en plus à un choix autonome de l'individu, et non à une nécessité, et le travailleur s'émanciperait peu à peu du capitaliste. La garantie d'un revenu de base versé sur une base individuelle contribuerait également à émanciper les agents de l'hétéronomie familiale, libérant les femmes au foyer de leur dépendance financière par rapport à leur mari, ou les jeunes de la tutelle de leurs parents.

Toutes ces vertus se retrouvent cependant largement déjà dans le dispositif de la dotation initiale. Notons toutefois qu'il faudra six ou sept décennies avant que l'ensemble des citoyens en aient bénéficié (ce qui pose d'ailleurs vis-à-vis des générations intermédiaires un problème de justice transitionnelle qui mériterait de nouveaux développements, ce que nous ne ferons pas ici) : le revenu de base ne pose pas cette difficulté. Anthony Atkinson[1], et Thomas Piketty à sa suite, défendent un revenu de base qui s'ajoute à la dotation initiale (et à un État social fort, qu'il aurait vocation à compléter, et non à remplacer comme dans certaines versions libertariennes du dispositif n'ayant d'autres objectifs que la minimisation des transferts sociaux). Rien n'oblige *a priori* à choisir entre héritage universel et allocation universelle, mais la justification du revenu de base ne peut selon nous être établie sur les mêmes fondements que la dotation initiale, à cause de l'origine de son financement.

B. Banques publiques d'investissement, Formation Brute de Capital Fixe et revenu d'automatisation

Sauf à être adossé sur l'exploitation de ressources naturelles, comme les revenus du pétrole du North Slope répartis chaque année entre les citoyens de l'Alaska (opportunité qui n'existe pas dans tous les pays et pose des questions écologiques), celui-ci proviendra de la fiscalité. Présentés comme relevant de la justice attributive et non distributive, les prélèvements nécessaires peuvent être justifiés par des principes

[1] Anthony Atkinson, *Inégalités*, Paris, Seuil, 2016 (2015).

géolibertariens comme la compensation de l'appropriation asymétrique des ressources naturelles ou de l'inégalité des chances, ou par un principe suffisantiste de minimum décent. Il est cependant difficile de se représenter le mécanisme de prélèvement-allocation autrement que comme redistributif : le revenu universel est certes donné à tous, mais pas financé par tous, de sorte que contrairement à la répartition égalitaire des patrimoines sans propriétaires laissés par les générations disparues, il apparait comme un mécanisme correcteur opérant des transferts *ex post*, et non comme une institution fondamentale organisant la répartition *ex ante* des ressources rares. C'est précisément parce qu'il n'existe pas, ici, un stock prédéfini de ressources à répartir de manière égalitaire (contrairement à ce qui prévaut en matière d'héritage), que la question du montant du revenu universel soulève d'infinies controverses, tout comme celle de l'assiette et du taux de prélèvement des impôts destinés à son financement.

Notre conviction est que la justice attributive ne se justifie pleinement qu'en matière de transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, qui doit se gérer par le mécanisme des dotations initiales universelles allouant à chacun une part d'un stock commun, et ne peut porter sur le partage des flux réguliers de la production, objet de la justice distributive. Il semble donc que, ne se fondant pas sur la répartition de ressources préalables à tout travail humain, un revenu de base serait nécessairement ponctionné sur le revenu des autres, ce qui serait injuste d'un point de vue libéral. Au plus ce revenu de base pourrait-il être accepté au titre de la justice redistributive dans le cadre de l'État-Providence (par exemple avec la Sécurité sociale alimentaire qu'imagine Bernard Friot, comme nous l'avons évoqué p. 381), mais il s'agit là d'un choix de redistribution lourd.

Toutefois, nous pouvons affiner notre réflexion et proposer une justification nouvelle – et à nos yeux plus solide – du revenu universel, en notant que le patrimoine des entreprises échappe au partage égalitaire de l'héritage entre tous les citoyens, alors même qu'il s'agit de richesses privées[1]. Or le stock d'immobilisations corporelles (usines, bureaux, machines, véhicules, par informatique, etc.) et incorporelles (logiciels, brevets, marques, etc.) contribue à la production : la part du résultat d'exploitation attribuable à ces actifs pour partie hérités des générations précédentes se trouve donc accaparée par les

[1] Le patrimoine public constitue également une part immense de la richesse nationale qui échappe à l'héritage, mais cela ne pose pas problème étant donné qu'il est affecté au service de toute la population. Reste les associations et fondations de droit privé, qui doivent selon nous être réglementées au service de l'intérêt général.

seules parties prenantes des entreprises détentrices, au détriment des tiers (typiquement, des chômeurs). Le problème est ici celui du capital en tant que stock d'actif produisant – ou, dit autrement, permettant de s'accaparer – un flux de revenu. L'acquisition par la société commerciale des différentes formes de capital productif évoquées ci-dessus est nécessaire et légitime, et l'entreprise recourt pour cela à l'autofinancement ou à l'emprunt de capitaux financiers (bancaires ou obligataires uniquement, puisque nous comptons supprimer l'actionnariat) dans le respect de la justice commutative ; cependant, les sociétés commerciales sont des personnes morales accumulant la richesse sur le temps long, et échappant de ce fait au mécanisme de transmission intergénérationnelle qui prévaut entre les personnes physiques. *In fine*, les parties prenantes actuelles de l'entreprise bénéficient donc du capital accumulé par celles qui les ont précédées, sans compenser ce privilège. Ceci rappelle du reste une des limites du « socialisme libéral » que souligne Catherine Audard : « la propriété collective ou étatique n'est pas nécessairement la solution la plus juste, car elle peut créer une forme de concentration qui empêche l'accès au capital du plus grand nombre. »[1]

Cette question prend toute son ampleur si on la pense dans la longue durée, avec en perspective la tendance à la raréfaction du travail marchand sous l'effet des gains de productivité (que nous avons déjà évoquée p. 545, et qui est étayée par de nombreux travaux au moins depuis ceux de Keynes et de Fourastié). Si la part de la production attribuable aux robots industriels, logiciels, véhicules autonomes, drones et autres automates tend à croître au cours du temps, et que la part de travail humain nécessaire diminue, le revenu tendra à se concentrer entre un nombre toujours plus faible de salariés, sauf à imposer un partage du temps de travail. La baisse des prix de vente des produits ne suffirait pas à faire bénéficier l'ensemble des citoyens des gains de productivité permis par l'accumulation du capital et le progrès technique si le travail demeure la seule source de revenu et que certains sont exclus de l'emploi. Deux solutions républicanistes s'offrent alors : financer un revenu universel par l'impôt sur les sociétés, ou réduire d'autorité le temps de travail maximal autorisé à chacun au cours d'une vie (élévation de la durée minimale des études, abaissement de l'âge de départ à la retraite ou obligation d'années sabbatiques), d'une année (augmentation des congés) ou d'une semaine (réduction de la

[1] Catherine Audard, *La Démocratie et la raison*, *op. cit.*, p. 405.

durée hebdomadaire du travail). Une troisième voie, plus libérale, consisterait à financer un revenu universel variant en fonction de la productivité du capital des entreprises.

Plutôt qu'une taxe sur les robots comme celle proposée par Benoît Hamon en 2017 (qui a un effet dissuasif sur le progrès technique), nous proposons d'obliger les sociétés commerciales (institutions du droit positif pur que l'État peut souverainement soumettre à des contraintes servant le bien commun sans que cela soit anti-libéral) à financer l'acquisition de tout actif productif par un emprunt à des capitaux externes (et non par autofinancement) afin que le flux de revenu généré par ces actifs sorte de l'entreprise plutôt que d'y être accumulé au seul profit de ses parties prenantes. Plus précisément, nous proposons que toute augmentation ou renouvellement des immobilisations (toute Formation Brute de Capital Fixe, dans les termes de la comptabilité nationale) se finance par un emprunt auprès d'un réseau de banques Départementales d'Investissement (BDI), dont les profits seraient distribués de manière strictement égalitaire entre tous les citoyens sous la forme d'une allocation universelle. Il ne s'agirait pas alors d'un revenu de base d'un montant défini, fixé en fonction de critères de subsistance ou de décence – car un tel droit-créance se traduirait fatalement, pour être garanti, par une obligation de produire pour autrui, soit une forme d'exploitation inacceptable d'un point de vue libéral, libertarien ou géolibertarien – mais d'un revenu variant selon la productivité du capital, c'est-à-dire selon le flux de revenu généré par le stock d'actif qui doit être considéré comme propriété commune de tous les citoyens.

L'avantage d'un tel dispositif est en outre sa souplesse : il peut encourager le partage du temps de travail par un mécanisme incitatif, sans l'imposer de manière directive (chacun adaptant ses arbitrages en fonction de ses préférences, sans contrainte rigide). En effet, plus l'allocation sera importante, plus les agents seront dissuadés de travailler, et plus l'emploi sera partagé. Inversement, contrairement à un revenu universel à somme fixe, le risque de dissuader excessivement le travail et de permettre l'exploitation des travailleurs par les inactifs est éliminé : en effet, plus l'offre de travail diminuera, plus les employeurs devront hausser les salaires pour attirer des candidats, ce qui diminuera la productivité marginale du capital, donc le montant de l'allocation universelle – ce qui incitera certains agents à augmenter leur offre de travail. La libre fixation du montant de l'allocation universelle par le jeu du marché du travail et du capital

favorisera ainsi un ajustement souple, donc plus libre, plus juste et plus efficace, de l'offre et de la demande de travail.

Il appartient en outre à la société dans son ensemble de procéder à des choix collectifs concernant ce que Rawls nommait « le juste taux d'épargne », c'est-à-dire l'arbitrage intertemporel entre une allocation universelle immédiatement élevée ou un effort d'épargne pour financer l'investissement. Le réseau de banques publiques d'investissement (dont la gouvernance doit bien sûr être démocratique) pourra en effet favoriser la baisse immédiate du temps de travail ou au contraire l'effort d'accumulation du capital productif dans les entreprises en arbitrant (dans la marge de liberté que lui pose ses propres contraintes de financement et le niveau de la demande) entre un taux d'intérêt faible (favorisant l'investissement) ou un taux d'intérêt élevé (finançant une forte allocation universelle) sur les prêts qu'il accordera pour financer la formation brute de capital fixe. Notons qu'un tel circuit public de gestion de l'épargne et de l'investissement par les BDI (à coupler avec les Caisses départementales de développement durable, organismes publics de subventions aux investissements stratégiques que nous préconisons pour la création monétaire p. 423) n'implique pas la disparition de l'épargne privée : les Banques Départementales d'Investissement se financeraient elles-mêmes en grande partie auprès des épargnants, qui pourraient également accorder des prêts directs aux entreprises pour toutes leurs dépenses excédant la Formation Brute de Capital Fixe (soit des prêts de plus court terme, adaptés à une épargne de court terme comme les livrets d'épargne mobilisables à la demande).

Notre version de l'allocation universelle – que l'on peut nommer un revenu d'automatisation – ne garantit pas la sécurité alimentaire pour tous (quoiqu'il n'ait pas besoin d'être très élevé pour ce faire dès lors que les dotations initiales ont réglé la question du logement), mais il évite les principaux écueils des versions classiques de revenu de base inconditionnel, et peut selon nous se justifier comme un droit naturel d'un point de vue authentiquement libéral.

Conclusion

Après avoir examiné la sphère de la circulation de la richesse marchande et celle de sa production, nous avons terminé notre proposition de régime économique libéral, alternatif au capitalisme, par l'étude de la sphère de la transmission intergénérationnelle

de cette richesse, qui relève selon nous non plus de la justice commutative ou distributive, mais attributive, puisqu'il s'agit là de répartir ce qui précède la coopération sociale, les échanges ou la production. La transmission s'opère principalement par le mécanisme d'héritage, dont nous avons analysé la forme actuelle par une étude des différentes dispositions du Code civil français. Il en est ressorti que celui-ci consacre un droit de léguer *via* la liberté testamentaire, qui relève selon nous du droit positif pur, et un droit à l'héritage (réserve héréditaire et règles de dévolution *ab intestat*) encastré dans le cadre familial car pensé sur le fondement maladroit de l'hérédité biologique comme un droit du sang. Il en découle une forme essentiellement lignagère de l'héritage, qui viole le principe de juste égalité des chances et le principe de différence (en favorisant l'accumulation du capital sur le temps long, donc la capture des intérêts cumulés qui permettent la forte concentration du capital), ainsi que le droit naturel que chacun a à une part égale des richesses disponibles avant la coopération sociale – or un tel droit à la propriété, en particulier en matière de logement, constitue à nos yeux une composante essentielle de la liberté réelle. L'injustice sociale se redouble d'une injustice intergénérationnelle, puisque, l'héritage prenant place entre des générations décédées et des générations déjà avancées en âge, les jeunes générations sont privées d'accès à la propriété.

Ces injustices prennent selon nous leur source dans la forme capitaliste de l'héritage, qui pervertit une tendance anthropologique très légitime : la transmission lignagère des biens inaliénables supports de l'identité familiale. En principe centrée sur des droits en nature, sur des biens considérés de manière qualitative pour leur valeur symbolique, la transmission familiale concerne à notre époque essentiellement des droits en valeur, sur des biens monétaires, financiers ou monétisables dans l'échange marchand (donc des biens aliénables et non inaliénables) considérés de manière quantitative pour leur valeur économique. Dès lors, l'héritage est avant tout aujourd'hui un moyen pour les plus aisés de transmettre et d'accumuler du capital au détriment de l'écrasante majorité de la population. A la suite d'auteurs comme Thomas Paine ou, aujourd'hui, Bruce Ackerman, Anne Alstott ou Thomas Piketty, nous proposons de lier la question de l'héritage à celle des dotations initiales, en proposant un héritage universel égal pour tous les citoyens obtenant leur majorité dans l'année. Contrairement à ces auteurs, nous ne comptons pas financer cela par un impôt (progressif ou non, mais partiel) sur les successions (éventuellement couplées à d'autres assiettes comme les donations ou les

patrimoines) mais par la répartition de l'intégralité du patrimoine laissé sans propriétaire par le décès de toutes les personnes mortes dans l'année, entre toutes les personnes atteignant leur majorité. Tel est selon nous le principe de justice attributive qui doit régler la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, sans faire subir aucun prélèvement aux vivants.

En pratique, une Agence Nationale de l'Héritage collecterait et liquiderait l'ensemble du patrimoine des défunts, en accordant un droit de préemption à leurs proches sur tous les biens ainsi mis en vente. Les recettes de l'ANH financeraient l'attribution d'une dotation de 200 000 € à chaque citoyen français au jour de ses dix-huit ans, ce qui éradiquerait la grande pauvreté et marquerait un pas décisif en matière d'égalité des chances et de réduction des inégalités. Un marquage social de la monnaie (par exemple *via* le versement d'un quart de cette somme sur un compte bancaire bloqué utilisable uniquement pour les transactions immobilières) permettrait en outre de faire du droit au logement opposable un droit effectif et inaliénable à la propriété, éliminant le problème des SDF et du mal logement.

La part du patrimoine national captée par les entreprises privées échappant à ce mécanisme d'héritage universel, la justice attributive permet de penser la nécessité de prélever le flux de revenu que ce stock d'actif commun génère, et de le répartir sous la forme d'une allocation universelle dont le montant varierait selon la productivité du capital. Le financement de la Formation Brute de Capital Fixe par un réseau de Banques Départementales d'Investissement permettrait d'opérer ce travail, et d'adapter en souplesse le niveau de l'allocation au niveau de l'emploi à mesure que le besoin de travail humain dans les entreprises diminue sous l'effet du progrès technique et de l'accumulation de machines, logiciels et autres actifs contribuant à la production automatique de richesse. Un arbitrage politique intertemporel devra alors être opéré entre vitesse d'accumulation du capital productif dans la société, et montant de l'allocation universelle versée dans l'immédiat à ses membres.

Conclusion générale

Inscrite dans une tradition non pas marxiste mais libérale, au sens de la philosophie politique qui est au fondement des démocraties modernes, notre recherche sur la question du meilleur régime économique a commencé par une analyse critique du capitalisme, dont nous avons montré qu'il ne se réduit pas à l'économie de marché. En effet, le capitalisme est structuré non seulement par les échanges bilatéraux caractéristiques d'une économie décentralisée, mais aussi par des rapports hiérarchiques, comme le salariat, des rapports de dépendance, comme la dette, ou encore des rapports de transmission. A ces rapports sociaux bilatéraux s'ajoutent en outre des institutions collectives, comme la monnaie ou l'entreprise. Il s'agit donc d'un régime économique, dans toute sa complexité anthropologique. La spécificité du capitalisme se définit selon nous par la place centrale que ce régime accorde au capital au cœur-même des institutions économiques, c'est-à-dire à un rapport social protéiforme qui fait de la monnaie non plus un moyen, comme dans l'échange marchand, mais une fin, destinée à l'accumulation selon la formule classique de Marx A-M-A'. Nous reprenons à Marx sa définition du capital, mais pas sa théorie de la valeur travail, dont elle est formellement indépendante. Nous ne souscrivons pas non plus à la conception utilitariste de la valeur marchande, car ces deux approches substantielles rabattent à tort l'ordre économique sur l'ordre naturel, soumis à des lois intangibles qui rendraient toute recherche normative vaine et sans objet – selon le célèbre principe thatchérien « there is no alternative ». A l'inverse, la théorie institutionnelle de la valeur comme pure création sociale performative promue par André Orléan, et que nous reprenons à notre compte, permet de concevoir les rapports économiques comme des rapports sociaux, susceptibles de profondes variations de formes historiques.

Ces variations peuvent être analysées comme le produit d'un déterminisme social intégral, ainsi que le fait l'école de la régulation à partir de modèles conceptuels d'inspiration girardienne (avec Michel Aglietta et André Orléan) ou spinoziste (avec Frédéric Lordon), ces deux approches interactionnistes ayant en outre le double avantage de penser conjointement l'individu et la structure, ainsi d'ailleurs que l'ordre et la crise. Pourtant, un tel postulat déterministe n'est que l'axiome nécessaire à la science sociale pour mettre au jour des déterminations endogènes expliquant le social par le social. La théorie kantienne des points de vue permet d'adjoindre à ce point de vue de la

connaissance celui de l'action, ouvrant donc la possibilité d'une théorie normative du capitalisme en sus de son analyse positive. Nous sortons alors des jugements de fait pour entrer dans le domaine des jugements de valeur, en ne nous demandant plus ce qu'est le capitalisme, mais s'il est juste ou non. La question devient alors : comment fonder l'objectivité des jugements normatifs en pareil domaine ?

Après avoir critiqué plusieurs théories de la justice sociale, nous avons choisi de retenir l'approche rawlsienne, qui fonde cette objectivité sur l'universalité de la raison, *via* des procédures d'abstraction des jugements de valeur d'inspiration kantienne. Comme on le sait, pour dépasser le dogmatisme et le relativisme axiologique, Kant évaluait la moralité d'une action en universalisant sa maxime, afin de voir si elle était susceptible d'être érigée en règle commune de l'humanité sans contradiction logique, ou si elle ne pouvait être pensée que comme un privilège : sont morales les actions obéissant à une règle que chacun pourrait faire sienne, et non celles qui supposent que les autres agissent autrement. Il est donc possible de construire l'objectivité des jugements normatifs, cette objectivité ne se comprenant pas comme l'adéquation de la pensée à un objet extérieur, mais comme la propriété d'un raisonnement universellement valide, car fondé sur la raison que chacun a en partage. La métaphore du voile d'ignorance permet à John Rawls de transposer cette technique d'objectivation de la morale à la politique et aux questions de justice sociale. Qu'est-ce qu'une société juste ? Une société que je pourrais me représenter comme juste quelle que soit la place que j'y occupe – ce qui exige là encore de penser en se mettant à la place de tout autre, donc de penser « sous voile d'ignorance », en faisant abstraction de toutes mes qualités et positions particulières.

Il ressort de la démarche rawlsienne trois principes de justice, bien connus, auxquels nous avons souhaité soumettre le régime capitaliste, dans l'optique d'une philosophie politique appliquée, partant des données et non uniquement des concepts. Nous avons montré que le capitalisme transgresse le principe de liberté, ignore le principe de juste égalité des chances, et viole le principe de différence. La principale difficulté que nous avons rencontrée a concerné l'application de ce dernier critère, selon lequel un régime n'est juste que si les inégalités qu'il génère (dans le respect des deux premiers principes) améliorent le sort de chacun, y compris en particulier des plus démunis, par rapport non pas à une situation passée (comme le croient à tort de nombreux lecteurs hâtifs de Rawls) ni par rapport à un autre régime, mais par rapport à « une hypothétique

situation d'égalité parfaite » – situation sur laquelle, par définition, les données font défaut. Nous avons donc construit une interprétation projective du principe de différence qui soit applicable en pratique : est injuste un régime dont la dynamique inégalitaire intrinsèque profite tendanciellement toujours moins aux plus démunis – jusqu'au point, éventuellement, de leur nuire, au sens où la croissance se ferait à leur détriment.

Les statistiques en longue période issues des travaux de Thomas Piketty établissent clairement la dynamique structurellement inégalitaire qui anime le capitalisme depuis plus de deux siècles : les inégalités ne reculent (entre 1914 et 1945) ou ne stagnent (pendant les Trente Glorieuses) qu'à titre exceptionnel, sous l'effet de contraintes exogènes liées aux guerres, à la crise de 1929 ou à la fiscalité. Pour autant, ce constat qui alarme aujourd'hui nombre d'observateurs suffit-il à condamner ce régime économique ? La hausse continue des inégalités n'est-elle pas la rançon de l'innovation qui profite à tous, ainsi que le pensent les néo-schumpétériens comme Deirdre McCloskey ? Nous avons tenté de montrer que le progrès technique qui a causé le Grand Enrichissement n'est pas attribuable en propre à la logique capitaliste et, surtout, que celle-ci favorise la concentration continue des richesses, au détriment de la majorité de la population. Loin de profiter aux plus démunis, le régime capitaliste leur nuit, comme l'a montré l'application du principe de différence dont nous avons proposé une interprétation projective : les plus riches captent une part sans cesse croissante de la croissance, qui profite de moins en moins à la majorité de la population, voire plus du tout. Nous pouvons même estimer être parvenus au point où l'accumulation spectaculaire du capital se fait au détriment d'une part significative de la population. Notre régime économique est donc objectivement injuste, du point de vue de la philosophie libérale qui est la nôtre. En outre, la cause de cette injustice est bien située dans l'emprise du capital sur les grandes institutions économiques, car les données analysées sur les différents percentiles de population (notamment les 1 % les plus riches et les 50 % les plus pauvres) peuvent être rapportées à la place que ces derniers occupent dans les rapports économiques définis par le capital.

Critiquer le capitalisme ne suffit pas : il convient de proposer une alternative. Après cette étape évaluative, notre recherche s'est donc poursuivie par un travail prescriptif. Cela pose à nouveau la question de l'objectivité : comment être certain que nos propositions sont justes, étant donné que nous ne disposons évidemment d'aucune

donnée empirique sur le régime alternatif que nous imaginons afin de le soumettre aux trois critères établis par Rawls ? Force est d'admettre qu'en la matière, notre jugement n'accèdera pas au même degré de certitude. Rawls reconnaissait d'ailleurs lui-même la portée relativement limitée de sa théorie en matière prescriptive sur la question de la propriété des moyens de production. Toutefois, nous nous sommes concentrés sur ce que nous avions identifié comme les causes structurelles de la dynamique inégalitaire du capitalisme. En outre, afin de nous en tenir à notre doctrine résolument libérale, nous avons proposé non pas de nouvelles règlementations ou taxations (comme le fait l'approche républicaniste), mais des réformes des institutions. En effet, cela a une double vertu : d'une part, nous cantonnons ainsi nos prescriptions à ce qu'il est dans le pouvoir de l'État de réformer – c'est-à-dire, bien plus que les comportements individuels et les contrats bilatéraux, les institutions de la société civile qu'il a souverainement établies – et d'autre part, nous nous assurons que son intervention n'empiète pas sur le droit naturel des citoyens.

Il a ici été nécessaire d'introduire un nouveau concept : celui de droit positif pur, désignant l'ensemble des dispositifs du droit positif qui ne peuvent être interprétés comme transcrivant une exigence du droit naturel (c'est-à-dire du devoir-être du droit tel qu'une philosophie de type kantien peut en fonder l'objectivité), mais comme procédant du pouvoir instituant de l'État qui étend la liberté des agents en les dotant de droits surérogatoires. Typiquement, relève du droit positif pur l'institution du testament, par laquelle le défunt dicte, par-delà la mort, sa dernière volonté, qui prend force de loi et s'impose aux vivants, alors même que les trépassés n'ont par définition aucun droit naturel.

Nous parvenons donc à une forme de criticisme juridique, qui interroge les conditions de possibilité des différents dispositifs légaux, pour déterminer chaque fois s'ils procèdent du simple exercice par les citoyens de leurs libertés naturelles garanties par l'État, ou de droits surérogatoires nécessitant la médiation d'une institution collective établie par l'État. Ainsi fondée sur la distinction entre droit naturel et droit positif pur, notre philosophie relève d'un libéralisme affiné, un institutionnalisme libéral, qui évite le double écueil du libertarianisme (ne voyant que la liberté individuelle) et du républicanisme (ne voyant que le pouvoir souverain de l'État) en se concentrant sur les institutions de la société civile dont la forme est souverainement établie par l'État au

service du bien commun, et dont la liberté individuelle s'empare pour leur fournir matière à incarnation. En suivant notre ligne de crête, nous ne visons donc pas d'abandonner le capitalisme au laissez-faire, comme les libertariens, ni d'opposer à l'hétéronomie du capital l'hétéronomie de l'État, comme les républicanistes, mais de transformer ses institutions. Plutôt que d'encadrer toujours plus étroitement les rapports entre employeur et salarié, professionnel et consommateur, industrie et environnement, créancier et débiteur, propriétaire et locataire, etc., par un appareil règlementaire toujours plus étendu (Code du travail, Code de la consommation, Code de l'environnement, Code monétaire et financier, Code de la construction et de l'habitation, etc.), nous avons tenté de revenir à la source même de l'hétéronomie du capital, afin de libérer les institutions économiques fondamentales de son emprise.

Cette approche est profondément compatible avec celle de John Rawls, qui fonde son analyse normative non pas sur les choix individuels (comme le font tant d'autres théories de la justice sociale, de Robert Nozick à Amartya Sen ou Ronald Dworkin) ni sur la répartition de l'ensemble des biens de l'économie (comme s'il était dans le pouvoir de l'État de les allouer lui-même), mais sur les institutions fondamentales de la « structure de base de la société ». Cet institutionnalisme est justement, avec son rationalisme, le deuxième point qui nous fait préférer cet auteur à tout autre. Pourtant, Rawls nous laisse passablement démunis au moment de concevoir une alternative, ne pouvant par exemple pas trancher entre la propriété privée ou sociale des entreprises. Pour aller plus loin, nous n'avons pas voulu nous contenter d'énumérer quelques idées novatrices piochées au hasard dans le vaste marché des propositions de réforme : nous avons cherché à les articuler les unes aux autres de manière cohérente en pensant un régime économique alternatif dans son ensemble, sans espérer naïvement qu'un seul dispositif miraculeux suffise à remédier à lui seul à tous les maux du capitalisme. En nous inspirant de la typologie walrassienne qui distingue la sphère de la propriété, celle de la production et celle des échanges, nous avons distingué trois domaines de l'économie régis par trois types de justice distinctes et structurés par trois institutions différentes :

- Le domaine de la circulation de la richesse sociale par les échanges marchands, régi par la justice commutative et structuré par l'institution de la monnaie.
- Le domaine de la production de la richesse sociale (en amont des échanges), régi par la justice distributive et structuré par l'institution de l'entreprise.

- Le domaine de la transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, régi par la justice attributive et structuré par l'institution de l'héritage.

Domaine	Circulation	Production	Transmission
Justice	Commutative	Distributive	Attributive
Principe	Réciprocité	Proportionnalité	Egalité
Institution	Monnaie	Entreprise	Héritage

Pour chacune des trois institutions visées, nous avons appliqué le programme de recherche suivant, en cinq étapes :

1- Vérifier qu'elle relève bien du droit positif pur.
   a. Tel est le cas de la monnaie, qui n'acquiert de stabilité qu'émise par l'État et acceptée par lui pour le paiement de l'impôt.
   b. Tel est le cas non pas de l'entreprise elle-même, mais de son véhicule juridique : la société commerciale qui jouit de la personnalité morale par décision souveraine de l'État.
   c. Tel est enfin le cas de l'institution testamentaire, dispositif institué par l'État comme prothèse de volonté des défunts dont le droit naturel n'exige pas que l'on respecte les dernières volontés, ce qui autorise la révocation de ce droit *de léguer* – mais nous avons aussi relevé que le droit français des successions se fonde également sur l'idée implicite d'un droit naturel *à l'héritage* pour les proches du défunt, conçu comme un droit du sang dont le principe n'est pas universalisable.

2- Montrer en quoi la définition juridique actuelle de cette institution est capitaliste, c'est-à-dire soumise à l'emprise du capital : respectivement, par l'encastrement de la création monétaire dans le marché du crédit, l'actionnariat et l'héritage lignager.

3- Comprendre en quoi la forme actuelle de cette institution participe aux injustices sociales, c'est-à-dire à la fois à la violation des principes de justice rawlsiens à l'échelle macroéconomique, et à la violation des principes propres à la sphère de justice (commutative, distributive, attributive) dont cette institution relève, notamment du fait de contradictions internes dans sa définition juridique :

a. La monnaie n'a de valeur que sur fond d'horizon indéfini des échanges et de relative stabilité des prix, or l'argent-dette est chrono-limité et entretient des bulles et des spirales désendettement-déflation. Elle qui est au fondement du marché est transformée en production marchande, ce qui distord la justice commutative.
b. La société commerciale est, en tant que personne morale, un sujet de droit et non un objet de droit, or l'actionnariat consacre une forme de propriété de l'entreprise qui ne dit pas son nom, permettant aux détenteurs du capital d'imposer leur hétéronomie au détriment de la justice distributive.
c. L'héritage est un mode de transmission intergénérationnelle de la richesse sociale, mais aucun droit à une part du patrimoine n'est garanti aux nouvelles générations : au contraire, le Code civil consacre par l'institution testamentaire un droit des morts de léguer une part de leurs biens à qui ils l'entendent, et un droit lignager à l'héritage conçu comme droit du sang, ce qui viole la justice attributive.

4- Proposer une redéfinition cohérente et juste de chacune de ces institutions, en rappelant que l'État est souverain sur les dispositifs du droit positif pur, qu'il peut remanier ou supprimer sans porter atteinte aux droits naturels :
   a. La monnaie libre, désencastrée du marché de la dette.
   b. L'entreprise partenariale, gouvernée par ses parties prenantes.
   c. L'héritage universel, partageant le patrimoine des défunts à parts égales entre les membres d'une nouvelle génération.
5- Identifier les limites de cette approche, c'est-à-dire les objets qu'elle n'a pas permis de traiter dans chaque domaine : la finance de marché, la question du travail et du salaire, l'allocation universelle.

Ainsi s'est dessiné un nouveau régime économique, alternatif au capitalisme car émancipant les principales institutions (monnaie, entreprise, héritage) de l'emprise du capital. Trop d'auteurs se sont contentés de fustiger le capitalisme, sans entrer dans le détail de ce qui en son sein génère des injustices, ou, s'ils le font, sans proposer d'alternative autrement que sur un mode allusif, ou en se concentrant sur un unique dispositif qui serait pourtant à lui seul bien insuffisant pour répondre aux enjeux soulevés. Or le débat ne peut être défini dans des termes du type « pour ou contre le capitalisme ? » :

il doit bien sûr poser la question « pour le capitalisme ou pour telle ou telle alternative précise au capitalisme ? ». Après avoir discuté de nombreux auteurs (Thomas Piketty, Bruce Ackerman et Anne Alstott, Gaël Giraud, Frédéric Lordon, Bernard Friot, etc.), nous avons donc proposé une régime alternatif cohérent, que nous proposons de nommer « équitéisme », puisqu'il met l'équité, et non plus le capital au centre des institutions économiques. L'équitéisme suppose d'abolir la création monétaire par le crédit bancaire pour lui substituer une création monétaire par subventions publiques aux investissements stratégiques ou par allocation universelle, d'abolir l'actionnariat pour lui substituer une gouvernance collégiale des entreprises incluant toutes les parties prenantes, d'abolir l'héritage lignager pour lui substituer une répartition égalitaire du patrimoine des générations décédées entre les membres des nouvelles générations – *via* une dotation initiale de 200 000 € par jeune adulte. Résumons en un tableau synthétique ce qui oppose le régime économique actuel au régime alternatif que nous défendons, à partir de la forme – capitaliste ou équitable – qu'y prendraient les trois institutions fondamentales de l'économie :

	Capitalisme	**Equitéisme**
Monnaie	Monnaie de crédit	Monnaie libre
Entreprise	Entreprise actionnariale	Entreprise partenariale
Héritage	Héritage lignager	Héritage universel

Conformément à notre doctrine (l'institutionnalisme libéral, ligne de crête entre républicanisme et libertarianisme), nous ne proposons pas de règlementer davantage les comportements individuels ni d'augmenter les taxes ou les subventions, ni surtout de procéder à une redéfinition macroéconomique de la valeur marchande dans une optique néocommuniste analogue à celle de Bernard Friot : nous nous concentrons sur les institutions. De la sorte, nous imaginons une économie de marché non capitaliste, mais avec capital : rien n'interdit aux agents de se constituer une épargne et d'en tirer une rente, *via* le prêt à intérêt ou encore la location. Des entreprises privées en concurrence, libres d'embaucher ou de licencier à leur guise, de produire ce qu'elles veulent et de fixer leurs prix selon les lois du marché, pourront toujours se financer par des capitaux privés. Toutefois, notre modèle d'économie de marché avec capital est en rupture complète avec le capitalisme, puisque serait abolie l'emprise du capital sur les institutions fondamentales

de l'économie. L'équitéisme se rapproche d'ailleurs ainsi de l'idéal économique libéral-socialiste de Léon Walras, tel que le résume Pierre Dockès[1] :

> « A l'échelle de l'économie, l'accumulation *privée* du capital ne procède que des salaires, des intérêts, de quelques profits des monopoles liés à l'invention […]. C'est le triomphe de la petite épargne, du petit capital. Les salariés méritants (épargnants) détiendront le capital de petites entreprises individuellement ou par leur association dans des coopératives de production. »

Nous avons donc osé nous essayer à une entreprise prescriptive, sans toutefois nous affranchir des enseignements de nos recherches *ex datis* pour nous réfugier dans une théorie idéale bâtie entièrement *ex principis*. Bien au contraire, nous avons tenté d'identifier la cause probable des injustices du capitalisme pour proposer des réformes adéquates, tout en tenant compte des enseignements de l'anthropologie pour ne pas formuler de proposition irréaliste. Rappelons toutefois à nouveau que rien ne saurait garantir *a priori* que de telles réformes institutionnelles produiront, à l'échelle macrosociale, des inégalités compatibles avec les critères de justice de Rawls : seule l'expérience historique permettra, par la collecte de données empiriques, de soumettre l'équitéisme à un tel test, pour le valider ou l'invalider *a posteriori*. Nous avons d'ailleurs jugé que nos réformes institutionnelles devaient être couplées avec d'autres dispositifs, comme le plafonnement des patrimoines à deux millions d'euros par personne – soit l'abolition du droit à la fortune, posant un verrou global sur le niveau des inégalités. Une telle proposition ne rogne pas selon nous sur le droit naturel de propriété, mais en définit les bornes.

Il convient en effet de rappeler que les réformes institutionnelles que nous imaginons prennent place sur un fond infra-institutionnel, que nous avons tenté de dessiner dans l'Annexe 1 : la propriété privée et la liberté contractuelle, qui relèvent à nos yeux du droit naturel. Comme nous l'avons vu dans cette Annexe, elles appellent aussi des dispositifs supra-institutionnel, relevant de l'intervention contraignante de l'État qui, ne se contenant plus de proposer à la société civile des institutions dont chacun est libre

[1] Pierre Dockès, « Léon Walras et la conciliation des vérités », Actes du 4e colloque de l'Association internationale Walras, *Les Cahiers du CERAS*, Hors série n° 4, avril 2005, p. 169 à 188.

de s'emparer ou non pour mener à bien ses projets, exerce également sa force coercitive au service du bien commun pour mettre en place des règlementations, des politiques conjoncturelles, des services publics, des dispositifs de protection sociale, etc. Notre approche en termes d'institutionnalisme libéral tente de limiter le plus possible le besoin de recourir à des interventions discrétionnaires, en laissant le maximum d'autonomie à la société civile dont les institutions seraient enfin définies de manière juste, mais aucun régime, si équitable soit-il dans ses principes, ne pourra jamais faire l'économie de mécanismes de régulations par la puissance publique, et de prélèvements obligatoires. C'est pourquoi nous avons également formulé des propositions en matière d'État social – sujet qui est à la marge de la question du meilleur régime économique : distinguer les prestations contributives et non contributives d'une part, et ciblées ou non-ciblées d'autre part, conformément au tableau ci-dessous.

	Prestations contributives	**Prestations non-contributives**
Prestations non-ciblées	Comptes Epargne Individuels	Service public
Prestations ciblées	Assurance Sociale	Assistance publique

Le cœur de notre démarche demeure cependant la réforme des institutions proprement économiques, dans la sphère de la circulation, de la production et de la transmission de la richesse sociale. En libérant la monnaie, l'entreprise et l'héritage de l'emprise du capital, l'équitéisme nous semble appliquer au régime économique les principes de la philosophie libérale-égalitaire qui est au fondement de notre régime politique. Abolir le capitalisme n'est donc pas antilibéral : c'est au contraire à nos yeux une exigence du libéralisme authentique. Si profondes que paraissent les réformes que nous appelons, elles ne font selon nous que mettre le droit en cohérence avec ses propres principes. Dans une philosophie juridique inspirée de la théorie interprétativiste de Ronald Dworkin[1], nous pourrions dire que notre proposition vise, en éliminant l'hétéronomie du capital sur les institutions, la meilleure reformulation possible de notre système de droit selon la doctrine d'éthique publique qui est celle de notre société (telle que la manifeste la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen ou la Constitution).

[1] Voir notamment *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995 ; *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996 ; *L'Empire du droit*, Paris, PUF, 1994.

Ce ne serait d'ailleurs pas la première fois que le Code civil se verrait ainsi épuré de dispositions antilibérales en contradiction manifeste avec son fondement libéral : pensons à l'idéologie patriarcale qui accordait moins de droits aux femmes qu'aux hommes, par exemple. La mise au jour et la suppression de dispositions hétéronomes ne constituent donc pas une attaque contre le libéralisme de notre système juridique : au contraire, elles visent à lui rendre sa cohérence par un progrès de l'autonomie.

Concrètement, chaque citoyen se verrait doté, au titre de sa part des richesses naturelles ou artificielles laissées par les générations défuntes, d'un patrimoine de 200 000 € à sa majorité, rendant effectif son droit opposable au logement par un droit inaliénable à la propriété privée, tout en lui permettant de financer également des études supérieures ou la création d'une entreprise : un tel héritage universel constituerait à l'évidence un gain spectaculaire de liberté, tout en faisant progresser drastiquement l'égalité des chances. S'il trouve ensuite un emploi dans une entreprise privée, le citoyen, devenu salarié, sera activement associé à la gouvernance collégiale de la firme par l'ensemble des parties prenantes (salariés, clients, fournisseurs et sous-traitants, élu locaux, associations de défense de l'environnement, etc.) sans que les apporteurs de capitaux n'aient plus de pouvoir politique dans l'entreprise – l'actionnariat étant aboli, celle-ci se financerait par autofinancement et par emprunt bancaire ou obligataire uniquement. Toujours destinée à produire de la valeur marchande (des marchandises vendues à un prix au moins aussi élevé que leur coût de production), l'entreprise partenariale ne serait plus soumise à la recherche du profit maximal pour l'actionnaire, source d'injustices dans le partage de la valeur ajoutée et de scandales sociaux, fiscaux, sanitaires ou environnementaux bien connus. On peut espérer d'une telle mesure une réduction phénoménale des délocalisations et de l'évasion fiscale, de la pression à la baisse sur les embauches et les salaires ou sur la qualité des biens produits, des pratiques de prix abusives envers les clients ou les fournisseurs, et enfin des externalités négatives sur l'environnement et la santé des travailleurs, des consommateurs ou des riverains.

Enfin, la monnaie utilisée dans toutes les transactions (ventes, paiement des salaires, des impôts, cotisations, etc.) aura été mise en circulation sans que quiconque ait eu à contracter une dette comme dans le système actuel – dette qui n'est d'ailleurs qu'un pur artifice comptable, ne correspondant pas au prêt d'une épargne préalable d'un autre agent acceptant de transférer provisoirement son pouvoir d'achat à l'emprunteur à titre

onéreux, mais qui pèse néanmoins sur le débiteur. Une telle mesure aurait au moins trois vertus. Premièrement, elle permettrait d'effacer la moitié de la dette publique (sans faire défaut de paiement envers un tiers, ni recourir à de la création monétaire inflationniste, ni rembourser au prix d'une austérité budgétaire délétère), libérant ainsi l'État de la dépendance aux marchés financiers. Deuxièmement, elle sanctuariserait les dépôts à vue des agents économiques sur leurs comptes courants (désormais couverts à 100 % par des réserves de monnaie centrale), ce qui mettrait fin au chantage au refinancement des banques « too big to fail ». Troisièmement, elle permettrait de mettre la monnaie en circulation sans contrepartie, gratuitement, en subventionnant des activités économiques qui sont socialement vertueuses, mais pas financièrement rentables (par exemple les hôpitaux, les écoles, ou les investissements verts destinés non pas à générer un rendement mais à décarbonner les processus productifs).

Un changement du cadre institutionnel permet ici de penser un changement des politiques publiques qui peuvent y être menées – par exemple la transition écologique – mais c'est plus globalement l'ensemble des rapports sociaux, de la répartition des richesses et du pouvoir dans la sphère économique, qui se trouverait modifié par un changement de régime. Nous pensons que seule une réforme de cette ambition est à même de répondre aux défis auxquels notre époque fait face en termes de justice sociale. Un simple changement des politiques publiques, de la règlementation ou de la fiscalité ne saurait suffire à rendre effective la promesse de liberté, d'égalité et de fraternité qui est le ciment de nos démocraties, tellement mises à mal aujourd'hui : il désormais temps d'abolir le capitalisme, que nous proposons de remplacer par l'équitéisme.

Bibliographie

Bruce ACKERMAN et Anne ALSTOTT, *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press, 1999

Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer : L'intégrale (1998-2015)*, Paris, Le Seuil, 2016

Sumit AGARWAL, Gene AMROMIN, Itzhak BEN-DAVID, Souphala Chomsisengphet, Tomasz PISKORSKI et Amit SERU, « Policy intervention in debt renegotiation: Evidence from the Home Affordable Modification Program », *Journal of Political Economy*, 2017, vol. 125, n° 3, p. 654 à 712

Philippe AGHION et Peter HOWITT, *Endogenous Growth Theory*, Cambridge (Etats-Unis), MIT Press, 1998

Philippe AGHION, *Repenser la croissance économique*, Paris, Fayard, 2016

Michel AGLIETTA et André ORLEAN, *La violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982

Michel AGLIETTA et André ORLEAN (dir.), *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'Economie Financière / Centre de Recherches Epistémologiques Appliquées, 1995

Michel AGLIETTA et André ORLEAN (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998

Michel AGLIETTA et André ORLEAN, *La Monnaie : entre violence et confiance*, Paris Odile Jacob, 2002

Michel AGLIETTA et Guo BAI, *La voie chinoise : capitalisme et empire*, Paris, Odile Jacob, 2012

Michel AGLIETTA, en collaboration avec Pepita OULD AHMED et Jean-François PONSOT, *La Monnaie entre dettes et souveraineté*, Paris, Odile Jacob, 2016

Yann ALGAN, Elizabeth BEASLEY, Daniel COHEN, Martial FOUCAULT, *Les origines du populisme. Enquête sur un schisme politique et social*, Paris, Seuil, 2019

Maurice ALLAIS, « La construction de Debreu n'a aucune valeur scientifique, tant elle est totalement étrangère au monde de l'expérience », Discours de réception du prix Nobel 1988

Guillaume ALLEGRE, « Les inégalités en héritage », *Lettre de l'OFCE*, n° 284, 2007

Bruno AMABLE et Stefano PALOMBARINI, *L'illusion du bloc bourgeois. Alliances sociales et avenir du modèle français*, Paris, Raison d'agir, 2018 (2017)

Luc ARRONDEL et André MASSON, « L'efficacité économique peut-elle justifier l'augmentation des droits de succession ? », *L'intergénérationnel : regards pluridisciplinaires*, Rennes, Presses de l'EHESP, 2009

Luc ARRONDEL, Bertrand GARBINTI et André MASSON, « Inégalités de patrimoine entre générations : les donations aident-elles les jeunes à s'installer ? », *Économie et statistique*, vol. 472, n° 1, 2014, p. 65 à 100

Kenneth ARROW, *Social Choice and Individual Values*, New Haven, Yale University Press, 1951

Kenneth ARROW et Gerard DEBREU, « Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy », *Econometrica*, 1954, vol. 22, p. 265 à 290

Anthony ATKINSON, *Inégalités*, Paris, Seuil, 2016 (2015)

Jean-Luc AUBERT, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Paris, Armand Colin, 1998

Catherine AUDARD, *John Rawls*, Stocksfield, Acumen, 2007 ; trad. fr. *La démocratie et la raison. Actualités de John Rawls,* Paris, Grasset, 2019.

Catherine AUDARD, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », *Raisons politiques*, vol. 34, n° 2, 2009, p. 101 à 125

Marc AUDETAT, *Sciences et technologies émergentes : Pourquoi tant de promesses ?*, Paris, Hermann, 2015

Serge AUDIER, *Le Socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2006

Daniel BACHET, *Les Fondements de l'entreprise. Construire une alternative à la domination financière*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2007

Joel BAKAN, *The corporation: The pathological pursuit of profit and power*, New York, Simon and Schuster, 2005

Roger H. BARNSLEY, P. E. BARNSLEY et A. H. THOMPSON, « Hockey success and birthdate: The relative age effect », *Canadian Association of Health, Physical Education and Recreation (CAHPER) Journal*, vol. 51, 1985, p. 23 à 28

Roger H. BARNSLEY et A. H. Thompson, « Gifted or learning disabled? The age of entering school may make the difference », *Early Childhood Education Journal*, vol. 18, n°1, 1985, p. 11 à 14

Roger H. BARNSLEY, Philipe LEGAULT et A. H. THOMPSON, « Family planning: Football style. The relative age effect in football », *International review for the sociology of sport*, vol. 27, n° 1, 1992, p. 77 à 87

François BAUMANN, *Le brown-out : quand le travail n'a plus aucun sens*, Paris, Josette Lyon, 2018

Howard BECKER*, Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 2006 (1982)

Carlo BENETTI et Jean CARTELIER, *Marchands, salariat et capitalistes*, Paris, François Maspéro, 1980

Morten BENNEDSEN, Kasper Meisner NIELSEN, Francisco PEREZ-GONZALEZ et Daniel WOLFENZON, « Inside the family firm: the role of families in succession decisions and performance », *The Quarterly Journal of Economics*, n° 122 (2), 2007, p. 647 à 691

Jeremy BENTHAM, *Traité de législation civile et pénale*, vol. 2, Paris, Bossange, 1802

Alain BERAUD, « Walras et l'économie publique », *Œconomia*, *History, Methodology, Philosophy*, 2011, vol. 1, n° 3, p. 351 à 392

Marie-Claire BERGERE, *Chine : le nouveau capitalisme d'État*, Paris, Fayard, 2014

Abram BERGSON, « A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 52, n°2, février 1938, p. 310 à 334

Abram BERGSON, « On Social Welfare once More », *in Essays in Normative Economics*, Cambridge (Etats-Unis), Harvard University Press, 1966

Isaiah BERLIN, « Deux concepts de liberté », leçon inaugurale à l'université d'Oxford, 31 octobre 1958, *in Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1990, p. 167-218

Edward BERNAYS, *Propaganda : Comment manipuler l'opinion en démocratie*, Paris, Zones / La Découverte, 2007 (1928)

Mark BLAUG, *La Méthodologie Économique*, Paris, Economica, 1982 (1980)

Marc BLOCH, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994 (1939)

John BOATRIGHT, « Employee governance and the ownership of the firm », *Business Ethics Q.*, vol. 14, n° 1, 2004, p. 1 à 21

Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, 1986 (1576)

Jean BOTTERO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison, les dieux,* Paris Gallimard*,* 1987

Christian BOURION, *Le bore-out syndrom*. Quand l'ennui au travail rend fou, Paris, Albin Michel, 2016

Robert Boyer et Yves SAILLARD (dir.), *Théorie de la régulation, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2002

Charles BRANAS, Manolis MICHALODIMITRAKIS, John TZOUGAS, Elena KRANIOT, Pavlos THEODORAKIS, Brendan CARR, Douglas WIEBE, « The impact of economic austerity and prosperity events on suicide in Greece: a 30-year interrupted time-series analysis », *BMJ Open*, février 2015

Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit, 1970

Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe et XVIIIe siècles*, tome II *Les Jeux de l'échange* et tome III *Le Temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979.

Fernand BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985

Valentine BRUNET, « John Stuart Mill et Karl Marx face aux limites de la propriété privée », *La Révolution française*, vol. 17, 2020

Julia CAGE, *Sauver les médias. Capitalisme, financement participatif et démocratie*, Paris, Seuil, 2015

Julia CAGE, *Le Prix de la démocratie*, Paris, Fayard, 2018

Pierre CAHUC et André ZYLBERBERG, *Le négationnisme économique et comment s'en débarrasser*, Paris, Flammarion, 2016

Alain CAILLE, « Quelle dette de vie ? À propos de Michel Aglietta & André Orléan, s. dir., *La Monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jabob, 1998 », *L'HOMME*, 162 / 2002, p. 243 à 254

Jean CARBONNIER, *Droit civil*, t. I, 8e éd., 1969

Raymond CARRE DE MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, CNRS Éditions, 1920

Archie B. CARROLL, « The Pyramid of Corporate Social Responsibility : Toward the moral managemebt of Organisational Stakeholders", *Business Horizons*, Juillet-Août 1991, p.39-48

Jean CARTELIER, *La Monnaie*, Paris, Flammarion, 1996

Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975

Cornelius CASTORIADIS, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978

Marie-Cécile CAZENAVE-LACROUTS et Orlane HUBERT, « En 2018, en France, 18 % des ménages ont déjà reçu une donation et 8 % en ont versé une », *Insee Focus*, n° 232, avril 2021

Comité Invisible, *L'Insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007

Comité Invisible, *À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014

Comité Invisible, *Maintenant*, Paris La Fabrique, 2017

Simone CHAMBERS, « The Politic of Property-Owning Democracy », *in* Martin O'NEILL et Thad WILLIAMSON (dir.), *Property-Owning Democracy : Rawls and Beyond*, Oxford, Blackwell, 2014, p. 29 sq.

Victoria CHICK, « The current banking crisis in the UK: an evolutionary view », *Financial crises and the nature of capitalist money*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013, p. 148 à 161

Michel CLOUSCARD, *Néo-fascisme et idéologie du désir*, Paris, Delga, 2008 (1973)

Michel CLOUSCARD, *Le Capitalisme de la séduction. Critique de la social-démocratie*, Paris, Éditions sociales, 1981

Jérôme COFFINET et Michel MOULIOM, « Des transmissions de patrimoine plus fréquentes mais de montants plus faibles en France que dans les autres grands pays de la zone euro – Une comparaison fondée sur les données de l'enquête européenne HFCS », *Dossier Insee Références*, 2018

Michael CONFINO, *Violence dans la violence, le débat Bakounine-Necaev*, Paris, Maspero, 1973

Benjamin CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Genève, Droz, 1980 (1815)

Benjamin CONSTANT, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010 (1819)

Jézabel COUPPEY-SOUBEYRAN et Fabien TRIPIER, « VI. Après dix ans de politique monétaire non conventionnelle, un retour à la normale est-il possible ? », CEPII éd., *L'économie mondiale 2020*, Paris, La Découverte, 2019, p. 89 à 103

Jézabel COUPPEY-SOUBEYRAN, *La « monnaie hélicoptère » contre la dépression dans le sillage de la crise sanitaire*, Note de l'Institut Veblen, avril 2020

Francis COUSIN, *L'être contre l'avoir. Pour une critique radicale et définitive du faux omniprésent...*, Tourneville, Retour aux Sources, 2012

Erik M. CONWAY et Naomi ORESKES, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press, 2010

Claire CRAWFORD, Lorraine DEARDEN et Costas MEGHIR, « When you are born matters: the impact of date of birth on child cognition outcomes in England », Londres, Centre for the Economics of Education (London School of Economics), octobre 2007

Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au* XXI*e siècle*, Paris, La Découverte, 2014

Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020

Michel DEBOUT, *Tout doit disparaître*, Paris, Editions Narratives, 2009

Gérard DEBREU, « Excess demand functions », *Journal of Mathematical Economics*, vol. 1, 1974, p. 15–21

Nicolas DEFAUD, *La CFDT (1968-1995). De l'autogestion au syndicalisme de proposition*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009

Ludovic DESMEDT, « Les fondements monétaires de la "révolution financière" anglaise : le tournant de 1696 », *in* Bruno Théret, *La monnaie dévoilée par ses crises*, vol. 1, *Crises monétaires d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, EHESS, 2007, Chapitre VIII, p. 311 à 338

Michel DESPAX, *L'Entreprise et le droit*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1957

Clément DHERBECOURT, « Peut-on éviter une société d'héritiers ? », *La Note d'analyse*, France Stratégie, n° 51, janvier 2017

Pierre DOCKES, « Léon Walras et la conciliation des vérités », Actes du 4e colloque de l'Association internationale Walras, *Les Cahiers du CERAS*, Hors série n° 4, avril 2005, p. 169 à 188

Pierre DOCKES, *Le capitalisme et ses rythmes, quatre siècles en perspective*, Paris, Garnier, 2017 et 2019

Emile DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1993

Ronald DWORKIN, « What Is Equality? », *Philosophy And Public Affairs*, vol. 10, « Part 1: Equality Of Welfare », été 1981, p. 185 à 246, « Part 2: Equality Of Resources », automne 1981, p. 283 à 345

Ronald DWORKIN, *L'Empire du droit*, Paris, PUFhttp://fr.wikipedia.org/wiki/Presses_universitaires_de_France, 1994

Ronald DWORKIN, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995

Ronald DWORKIN, *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996

Francis Ysidro EDGEWORTH, *Mathematical psychics: An essay on the application of mathematics to the moral sciences*, n° 10, Londres, CK Paul, 1881

Jon ELSTER, « Le marché et le forum » in *La Démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Charles Girard et Alice Le Goff, Paris, Hermann, coll. L'Avocat du Diable, 2010

Gøsta ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge, Polity Press, et Princeton, Princeton University Press, 1990

Félix ESQUIROUX DE PARIEU, « Successions », dans C. Coquelin et G-U. Guillaumin (dir.), *Dictionnaire,* vol. 2, 1852

Joel FEINBERG, *Social Philosophy*, Englewood Cliff, Prentice-Hall, 1973

Isabelle FERRERAS, *Gouverner le capitalisme. Pour le bicamérisme économique*, Paris, PUF, 2012

Irving FISHER, *Booms and depressions: some first principles*, New York, Adelphi, 1932

Irving FISHER, *100 % Monnaie*, André Tiran et Marc Laudet (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2019 (1935)

Irving FISHER, « La théorie des grandes dépressions par la dette et la déflation », *in Revue française d'économie*, vol. 3, n° 3, 1988, p. 159-182

Marc FLEURBAEY, *Théories économiques de la justice*, Paris, Economica, 1996

Marc FLEURBAEY, *Capitalisme ou démocratie ? L'alternative du XXIe siècle*, Paris, Grasset, 2006

Marc FLEURBAEY, *Fairness, responsibility and Welfare*, Oxford, Oxford University Press, 2008

Marc FLEURBAEY et François MANIQUET, *A theory of Fairness and social Welfare*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011

Marc FLEURBAEY et Philippe MONGIN, « The news of the death of welfare economics is greatly exaggerated », *Social choice and Welfare* 25, 2005

Michel FORSE, « Fonder les principes de justice de la démocratie sur une raison libre », *Nonfiction*, 4 juin 2019

Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004

Jean FOURASTIE, *Les 40 000 heures*, Paris, Denoël-Gonthier, 1972

Jean FOURASTIE, *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Fayard, 1979

Jérôme FOURQUET, *L'Archipel français*, Paris, Seuil, 2019

Harry G. FRANKFURT, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, n°68, 1971, p. 5 à 20

David FRIEDMAN, *Vers une société sans État*, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (1973)

Milton FRIEDMAN, *Capitalisme et liberté*, Paris, Robert Laffont, 1971 (1962)

Bernard FRIOT, *Émanciper le travail. Entretiens avec Patrick Zech*, Paris, La dispute, 2014

Robert Edward FREEMAN, *Strategic management: A stakeholder approach*, Cambridge University Press, 2010

Nicolas FREMEAUX, *Les Nouveaux Héritiers*, Paris, Seuil, 2018

Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992

Daniela GABOR et Jakob VESTERGAARD, « Towards a theory of shadow money », Institute for New Economic Thinking, *INET Working Paper*, avril 2016

Antoine GARAPON, *La raison du moindre État. Le néolibéralisme et la justice*, Paris, Odile Jacob, 2010

Henry GEORGE, *Progress and Poverty: An Inquiry Into the Cause of Industrial Depressions, and of Increase of Want with Increase of Wealth. The Remendy*, New York, D. Appleton, 1879 ; *Progrès et pauvreté*, Bruxelles/Paris, Ligue pour la réforme foncière, 1925

Henry GEORGE, *Social Problems*, *in The writings of Henry George*, vol. III, New York, Doubleday and McClure Company, 1898 (1883)

Frank GEORGI, « Mai, le mouvement social et l'autogestion (1968-2007) », dans *Vingtième siècle, revue d'histoire* n° 98, avril-juin 2008

Frank GEORGI, « L'autogestion, utopie libertaire ou utopie libérale ? », dans *1968, entre libération et libéralisation : La grande bifurcation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010

Jacques GENEREUX, *La dissociété*, Paris, Points, 2011 (2006)

Muriel GILARDONE, *Contexte, sens et portée de l'approche par les capabilités de Amartya Kumar Sen — Vers une économie normative post-welfariste*, thèse soutenue à l'Université Lumière - Lyon 2, 2007

Martin GILENS et Benjamin I. PAGE, « Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens », *Perspectives on Politics*, vol. 12, n° 3, septembre 2014, p. 564 à 581

René GIRARD, *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961

René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972

Gaël GIRAUD et Cécile RENOUARD (dir.), *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2012

Gaël GIRAUD, *Illusion financière*, Paris, éditions de l'Atelier, 2014
Uri GNEEZY et Aldo RUSTICHINI, « A fine is a price », *The Journal of Legal Studies*, vol. 29, n° 1, 2000, p. 1 à 17

Romaric GODIN, *La guerre sociale en France. Aux sources économiques de la démocratie autoritaire*, Paris, La Découverte, 2019

Bernard GOMEL, « La Santé des chômeurs, un enjeu social », *Santé et Travail*, n°73, janvier 2011

Pierre-Yves GOMEZ, « Normalisation et gestion des entreprises : une approche conventionnaliste », *Revue d'Economie Industrielle*, 75, 1996

Pierre-Yves GOMEZ, *Qualité et théorie des conventions*, Paris, Economica, 1994

Pierre-Yves GOMEZ et Brittany JONES, « Conventions: an interpretation of deep structure in organizations *Organization Science* », 11 (6), 2000

Pierre-Yves GOMEZ, « Sciences de gestion et conventions : de nouveaux cadres pour l'analyse critique », *in* Taskin, Laurent et de Nantieul, Matthieu, *Perspectives critiques en management : Pour une gestion citoyenne*, De Boeck Université, 2011, p. 49-94.

Pierre-Yves GOMEZ, *Le travail invisible*, Paris, François Bourin, 2013

André GORZ, *Les chemins du paradis : l'agonie du capital*, Paris, Galilée, 1983

Hermann H. GOSSEN, *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs, und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln*, Berlin, R. L. Prager, 1889 (1854)

Axel GOSSERIES, « La propriété peut-elle justifier la primauté actionnariale ? », *in* B. Rogé (ed.), *L'entreprise, formes de la propriété et responsabilités sociales*, Paris, Lethielleux, 2012, p. 439 à 467

David GRAEBER, « Turning Modes of Production Inside Out : Or, Why Capitalism Is a Transformation of Slavery (short version) », *Critique of Anthropology*, 2006, vol. 26, n° 1, p. 61 à 81

David GRAEBER, *Dette. 5000 ans d'histoire* Paris, Les liens qui Libèrent, 2013 (2011)

David GRAEBER, *Bullshit jobs*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2018

Daniel GREENWOOD, « Introduction to the Metaphors of Corporate Law », *Legal Studies Research Paper Series* (University of Utah) (available through SSRN), 2005

Nicolas GUILHOT, *Financiers, philanthropes. Vocations éthiques et reproduction du capital à Wall Street depuis 1970*, Paris, Raisons d'agir, 2004

Bertrand GUILLARME, « Les théories contemporaines de la justice sociale : une introduction », *Pouvoirs* (Paris), n° 94, 2000, p. 31 à 47

François GUIZOT, *L'Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, Langlet, 1838

Erik GUNNES et al., *Mémoires du monde*, tome 4, Turnhout, Brepols, 1995

Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 2001.

Henry HANSMANN, *The Ownership of Enterprise*, Cambridge, Harvard University Press, 1996

Garett HARDIN, *La tragédie des communs*, Paris, PUF, 2018 (1960)

Friedrich A. von HAYEK, « Economics and knowledge », Economica, 1937, vol. 4, n° 13, p. 33 à 54

Friedrich A. von HAYEK et Georges Blumberg, *La Route de la servitude*, Paris, PUF, 2010 (1944)

Friedrich A. von HAYEK, « The Use of Knowledge in Society », *The American Economic Review*, septembre 1945, vol. 35, n°4, p. 519 à 530

Friedrich August von HAYEK, *Droit, législation et liberté : le mirage de la justice sociale*, Paris, PUF, 2007 (1976)

Robert L. HEATH et W. Timothy COOMBS, *Today's Public Relations : An Introduction*, Newbury Park, Sage, 2006

Michael A. HELLER, « The Tragedy of the Anticommons: Property in the Transition from Marx to Markets », *Harvard Law Review*, vol. 111, n° 3, janvier 1998, p. 621 à 688

Françoise HERITIER, *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994

Françoise HERITIER, « Articulations et substances », *L'Homme*, n° 154-155, 2000

Philippe HERLIN, *Pouvoir d'achat : le grand mensonge*, Paris, Eyrolles, 2018

Rémy HERRERA et Zhiming LONG, *La Chine est-elle capitaliste ?*, Paris, Éditions Critiques, 2019

Albert O. HIRSCHMAN, *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1980 (1977)

François HUET, *Le règne social du christianisme,* Paris, Firmin Didot Frères, 1853

Jean JAURES, « Le but », *Études socialistes*, recueil publié par Charles Péguy dans les *Cahiers de la quinzaine*, vol. 3, n°4, 1901, p. 127-128

Jacques JULLIARD et Edmond MAIRE, *La CFDT d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1975

Michael C. JENSEN et William H. MECKLING, « Theory of the firm: Managerial behavior, agency costs and ownership structure », *Journal of financial economics*, 1976, vol. 3, no 4, p. 305 à 336

Òscar JORDÀ, Moritz SCHULARICK et Alan M TAYLOR, « Sovereigns versus Banks: Crises, Causes and Consequences », CEPR Discussion Paper 9678, 2013

Emmanuel KANT, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, trad. Muglioni, Paris, Bordas, 1981 (1784)

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Fussler, Paris, Garnier Flammarion, 2003 (1788)

Steven L. KAPLAN, *Le Pain, le Peuple et le Roi. Les batailles du libéralisme sous Louis XV*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1986 (1976)

Daniel KAHNEMAN et Angus DEATON, « High income improves evaluation of life but not emotional well-being », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2010, vol. 107, p. 16489 à 16493

Steeve KEEN, *L'imposture économique*, Paris, L'Atelier, 2014 (2011)

Nathan J. KELLY et Peter K. ENNS, « Inequality and the Dynamics of Public Opinion: The Self-Reinforcing Link Between Economic Inequality and Mass Preferences », *American Journal of Political Science*, vol. 54, n° 4, octobre 2010, p. 855 à 870

Stephanie KELTON, *The Deficit Myth: Modern Monetary Theory and How to Build a Better Economy*, Londres, John Murray, 2020

John Maynard KEYNES, *The economic consequences of the peace*, Londres, Macmillan, 1919

John Maynard KEYNES, « Perspectives économiques pour nos petits enfants » (1930), *in* J. M. KEYNES, *La Pauvreté dans l'abondance*, Paris, Gallimard, 2002

Imane KHIREDDINE, Audrey LEMAITRE, Julie HOMERE, *et al.* (Groupe MCP 2012), « La souffrance psychique en lien avec le travail chez les salariés actifs en France entre 2007 et 2012, à partir du programme MCP », *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire*, 2015, n° 23, p. 431 à 438

Judi KIDGER, David GUNNELL, Jeffrey G. JARVIK, Karen A. OVERSTREET et William HOLLINGWORTH, « The association between bankruptcy and hospital-presenting attempted suicide: a record linkage study », *Suicide and Life-Threatening Behavior*, vol. 41, n°6, décembre 2011, p. 676 à 684

Nobuhiro KIYOTAKI et John MOORE, « Credit Cycles », *Journal of Political Economy*, 1997, vol. 105, n° 2, p. 211 à 248

Georg Friedrich KNAPP, *Staatliche Theorie des Geldes*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1905 ; trad. Anglaise : *The State Theory of Money*, Londres, Simon Publications, 2003, préface, notre traduction

Frank KNIGHT, *Risk, Uncertainty and Profit*, Boston, New York, Houghton Mifflin Company, 1921

Pierre-Alexandre KOPP et Rémy PRUD'HOMME, « L'introduction de Free sur le marché des mobiles : essai d'analyse coûts-bénéfices », *Revue d'économie politique*, vol. 124, n° 3, 2014, p. 409 à 436

Henri LACORDAIRE, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, tome III, Paris, Classiques Garnier, 2014, 52e conférence « Du double travail de l'homme » (16 avril 1848)

Christopher LASCH, *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Climats, 1996 (1995)

Camille LANDAIS, Thomas PIKETTY et Emmanuel SAEZ, *Pour une révolution fiscale. Un impôt sur le revenu pour le XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2011

Gilles LEBRETON, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Sirey université, Paris, Dalloz, 2009

Catherine LE GALL et Denis ROBERT, *Les Prédateurs*, Paris, Cherche Midi, 2018

Abba Ptachya LERNER, « Money as a Creature of the State », *American Economic Review*, vol. 37, mai 1947, p. 312 à 317

Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 (1961)

Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, LGF, Le Livre de Poche, 1990 (1974)

Hélène L'HEUILLET, *Aux sources du terrorisme. De la petite guerre aux attentats-suicides*, Paris, Fayard, 2009

Hélène L'HEUILLET, *Tu haïras ton prochain comme toi-même. Les tentations radicales de la jeunesse*, Paris, Albin Michel, 2017

Assar LINDBECK et Dennis SNOWER, « Insiders versus outsiders », *Journal of Economic Perspectives*, vol. 15, n°1, 2001, p. 165 à 188

John LOCKE, *Second traité du gouvernement : essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, trad. Spitz, Paris, PUF, 2011 (1690)

Anne de LOISY, *Bon appétit ! Quand l'industrie de la viande nous mène en barquette*, Paris, Presses de la Cité, 2015

Frédéric LORDON, « Le conatus du capital », *Actuel Marx*, n° 29, 2001

Frédéric LORDON, *La Politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002

Frédéric LORDON (dir.), *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008

Frédéric LORDON, *La Crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, Paris, Fayard, 2009

Frédéric LORDON, *Capitalisme, Désir et Servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique Editions, 2010

Frédéric LORDON, *La société des affects*, Paris, Seuil, 2013

Frédéric LORDON, *Imperium : Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015

Jean-François LYOTARD, *L'Economie libidinale*, Paris, éditions de Minuit, 1974

Crawford Brough MACPHERSON, *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971 (1962)

Philippe MALAURIE, « Nature juridique de la personnalité morale », *Defrénois*, octobre 1990, vol. 110, n° 19, p. 1068 sq.

Philippe MALAURIE, *Les personnes, les incapacités,* Cujas, Paris, 1999

Rolf MANTEL, « On the characterization of aggregate excess demand *», Journal of Economic Theory*, vol. 7, 1974, p. 348–353

Alfred MARSHALL, *Principes d'économie politique,* Paris, Londres, New-York, Gordon & Breach, 1971 (1890)

Karl MARX, *Le Capital*, livre premier, *in Œuvres I, Economie I*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963 (1867)

Karl MARX, *Sociologie critique. Pages choisies.*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Payot, 2008

André MASSON, « L'impôt sur l'héritage. Débats philosophico-économiques et leçons de l'histoire », *Revue de l'OFCE*, vol. 156, n° 2, 2018, p. 123 à 174

Laurent MAUDUIT, *Main basse sur l'information*, Paris, Don Quichotte, 2016

Laurent MAUDUIT, *La Caste. Enquête sur cette haute fonction publique qui a pris le pouvoir*, Paris, La Découverte, 2018

Deirdre N. MCCLOSKEY, *The Rhetoric of Economics*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985

Deirdre N. MCCLOSKEY, *Crossing: A Memoir*, Chicago, University of Chicago Press, 1999

Deirdre MCCLOSKEY, « Measured, unmeasured, mismeasured, and unjustified pessimism: a review essay of Thomas Piketty's *Capital in the twenty-first century* », *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 7, n° 2, automne 2014, p. 73 à 115

Deirdre N. MCCLOSKEY, *Bourgeois equality: how betterment became ethical, 1600-1848, and then suspect*, Chicago, University of Chicago Press, 2015

Dominique MEDA, « Quelques notes pour en finir (vraiment) avec la « fin du travail » », *Revue du MAUSS*, vol. 18, nº 2, 2001, p. 71 à 78

Pierre MENETON *et al*., « Unemployment is associated with high cardiovascular event rate and increased all-cause mortality in middle-aged socially privileged individuals *», Int Arch Occup Environ Health* n°88 (août 2015), p. 707 à 716

Carl MENGER, « On the origin of money », *Economic journal*, n° 2, 1892, p. 239 à 255

Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002 (1999)

Branco MILANOVIC, *Inégalités mondiales. Le destin des classes moyennes, les ultra-riches et l'égalité des chances*, Paris, La Découverte, 2019

John Stuart MILL, *Principes d'économie politique avec quelques unes de leurs applications à l'économie sociale*, Paris, Guillaumin et cie, 1854 (1848)

John Stuart MILL, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990 (1859)

John Stuart MILL, *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion, 2008 (1861)

John Stuart MILL, *Chapters on Socialism*, in John M. Robson (dir.), *Collected Works of* John Stuart MILL, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965., vol. V (1869)

John Stuart MILL, « Land tenure reform », in John M. Robson (dir.), *Collected Works of* John Stuart MILL, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, vol. V (1871)

John Stuart MILL, *Autobiography*, *in* John M. Robson (dir.), *Collected Works of John Stuart Mill*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, vol. I (1873)

Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. P. Villey, Paris, PUF, 1999

Charles Louis de MONTESQUIEU *De l'Esprit des lois*, Paris, Garnier, 1973 (1748)

Richard A. MUSGRAVE, *The Theory of Public Finance*, Tokyo, Kogakusha Co. Ltd., 1959

Thomas NAGEL, « The problem of global justice », *Philosophy and Pyblic Affaires*, vol. 33, n° 2, 2005, p. 113 à 147

Robert NOZICK, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York, Simon & Schuster, 1989

Robert NOZICK, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1974

Martha NUSSBAUM, *Femmes et développement humain : L'approche des capabilités*, Paris, Éditions des femmes, 2008 (2000)

Martha NUSSBAUM, *Capabilités : Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Flammarion Climats, 2012 (2011)

Adrian O'DOWD, « Economic recession may have caused 10 000 extra suicides », *The British Journal of Psychiatry*, 12 juin 2014

Mancur OLSON, *Logique de l'action collective*, Paris, Presses universitaires de France, 1978

André ORLEAN, « Les marchés financiers sont-ils rationnels ? », La recherche, n°364, mai 2003

André ORLEAN, « Efficience, finance comportementale et convention : une synthèse théorique », *in* Robert Boyer, Mario Dehove et Dominique Plihon (dir.), *Les Crises financières*, compléments A, rapport du Conseil d'analyse économique, octobre 2004

André ORLEAN, article « Monnaie », *in* Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006

André ORLEAN, *L'Empire de la valeur*, Paris, Seuil, 2011

André ORLEAN et Frédéric LORDON, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », *in* Yves CITTON et Frédéric LORDON (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. D'une économie des affects à la puissance de la multitude*, Paris, Editions Amsterdam, 2008

Elinor OSTROM, *La Gouvernance des biens communs : Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2010 (1990)

Thomas PAINE, « La justice agraire opposée à la loi et monopole agraire, ou plan d'amélioration du sort des hommes », trad. Yannick Bosc, *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 33, 2017

Lionel PAGE, « La radicalité négligée de la théorie de la justice de John Rawls », *Mouvements*, 2003/3 n°27-28, p. 158-164

Anne PAYNOT-ROUVILLOIS, « Personne morale », *in* Denis ALLAND et Stéphane RIALS (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2003

Philip PETTIT, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004 (1997)

Philip PETTIT, « Collective Persons and Powers », *Legal Theory*, 2002, vol. 8, n° 4, p. 443 à 470

Marie PEZE, *Ils ne mouraient pas tous mais tous étaient frappés. Journal de la consultation Souffrance et travail 1997-2008*, Paris, Flammarion, 2010

Thomas PIKETTY, *Les hauts revenus en France au* XX*e siècle*, Paris, Grasset, 2001

Thomas PIKETTY, « On the long-run evolution of inheritance: France 1820–2050 », *The quarterly journal of economics*, 2011, vol. 126, n° 3

Thomas PIKETTY, *Le Capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2013

Thomas PIKETTY, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019

Sophie PITON et Antoine VATAN, « V. Le partage de la valeur ajoutée : un problème capital », dans : CEPII éd., *L'économie mondiale 2019.* Paris, La Découverte, « Repères », 2018, p. 67-81

Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge (Royaume-Uni), Polity Press, 2008 (2002)

Karl POLANYI, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 2019 (1944)

Jean Étienne Marie PORTALIS, *Écrits et discours juridiques et politiques*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université d'Aix-Marseille, 1978

Juan POSADAS, *Les soucoupes volantes, le processus de la matière et de l'énergie, la science, la lutte de classes et révolutionnaire et le futur socialiste de l'humanité* (1968), Éditions Revue Marxiste, 1978

Jean-Pierre POTIER, « Le socialisme de Léon Walras », *L'Économie politique*, vol. 51, n° 3, 2011, p. 33 à 49

Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Livre de Poche, 2009 (1840)

Louis PUTTERMAN, « The Firm as Association versus the Firm as Commodity. Efficiency, tights and ownership », *Economics & Philosophy*, 4(2), 1988, p. 243 à 266

Alfred R. RADCLIFFE-BROWN et C. Daryll FORDE (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950

Christophe RAMAUX, *L'État social. Pour sortir du chaos néolibéral*, Paris Fayard, 2012

John RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009 (1971)

John RAWLS, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, vol. 77, septembre 1980

John RAWLS, *Justice et démocratie*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993

John RAWLS, « Unité sociale et biens premiers », *Raisons politiques*, vol. 33, n° 1, 2009, p. 9 à 43 (1982)

John RAWLS, *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, trad. Bertrand GUILLARME, Paris, La Découverte, 2003 (1985)

John RAWLS, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995 (1993)

Alain RENAUT, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986

Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997

Alain RENAUT, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005

Alain RENAUT, *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*, Paris, Stock, 2013

Cécile RENOUARD, *Ethique et entreprise*, Ivry, Ed. de l'Atelier, 2013

Philippe RICHARD, *Abolir le droit à la fortune*, Bruxelles, Couleur livres, 2017

Jeremy RIFKIN, *La Fin du travail : le Déclin de la force globale de travail dans le monde et l'aube de l'ère post-marché*, Paris, La Découverte, 1996 (1995)

Jean-Philippe ROBÉ, « L'entreprise en droit », *Droit et société* n°29, 1995, p.117-136

Jean-Philippe ROBÉ, *L'Entreprise et le Droit*, Paris, PUF, 1999

Jean-Philippe ROBÉ, « The Legal Structure of the Firm », *Accounting, Economics and Law*, 1(1), 2011, p. 60 sq.

Jean-Philippe ROBÉ, « Pour en finir avec Milton Friedman. Misère de la théorie de l'agence », *in* Antoine Lyon-Caen et Quentin Urban (dir.) *La crise de l'entreprise et de sa representation*, Paris, Dalloz, 2012, p. 11 à 31

Lionel ROBBINS, « Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment », *The Economic Journal*, vol. 48, n°192, 1er décembre 1938, p. 635-641

Santi ROMANO, *L'ordre juridique*, Paris, Dalloz, 1975 (1918)

Pierre ROSANVALLON, *L'Âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1976

Pierre ROSANVALLON, « Mais où est donc passée l'autogestion ? », *Passé Présent,* 4, 1984

Pierre ROSANVALLON, *Le libéralisme économique : Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1989

Murray N. ROTHBARD, *Man, Economy and State*, Mises Institute, 1962

Murray N. ROTHBARD, *The Ethics of liberty*, New York, New York University Press, 2015

André ROUAST, « M. Despax, *L'entreprise et le Droit* », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 10, n° 2, avril-juin 1958, p. 439 à 441

Isaak I. ROUBINE, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Paris, Editions Syllepse, 2009 (1928)

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2008 (1755)

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012 (1762)

Jean-Jacques ROUSSEAU, « Projet de constitution pour la Corse », in *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, La Pléiade, 1964 (1768)

Emmanuel SAEZ, « Striking it richer: the evolution of top income the United-States », *Pathways Magazine, Stanford Center for the Study of Poverty and Inequality,* 6–7, 2008

Marshall SAHLINS, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976

Pascal SALIN, *Revenir au capitalisme, pour éviter les crises*, Paris, Odile Jacob, 2010

Paul A. SAMUELSON, *Foundations of Economic Analysis*, Harvard University Press, Cambridge (États-Unis), 1947

Paul A. SAMUELSON, « The Pure Theory of Public Expenditure », *Review of Economics and Statistics*, vol. 36, n°4, 1954, p. 387 à 389

Paul SAMUELSON, « Bergsonian Welfare Economics », *in :* S. Rosefield (ed.), *Economic Welfare and the Economics of Soviet Socialism: Essays in Honor of Abram Bergson,* Cambridge (Etats-Unis), Harvard University Press, 1981, p. 223 à 266

Michael SANDEL, *Ce que l'argent ne saurait acheter : Les limites morales du marché*, Paris, Seuil, 2014 (2000)

Patrick SAVIDAN, *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Grasset, 2007

Patrick SAVIDAN, « Inégalités et domination : une nouvelle complication démocratique », *Revue Tocqueville*, vol. 37, n° 2, 2016, p. 35 à 56

Friedrich Carl von SAVIGNY, *System des heutigen römischen Rechts*, t. 2, Berlin, Veit, 1840

Joseph SCHUMPETER, *Théorie de l'évolution économique : recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture,* Paris, Dalloz, 1999 (1911)

Joseph SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1974 (1942)

Amartya SEN, « The nature and the class of prescriptive judgements », *The Philosophical Quarterly*, 1967, vol. 17, n° 66, p. 46-62

Amartya SEN, *Commodities and Capabilities*, Oxford India Paperback, 1987

Amartya SEN, *L'Idée de* justice, Paris, Flammarion, 2010 (2009)

Augustin SERSIRON, *Monnaie et dette : désencastrer la création monétaire du marché du crédit*, thèse de doctorat en sciences économiques soutenue le 3 février 2021 à l'Université Panthéon-Sorbonne, Paris, sous la direction de Jérôme LALLEMENT et André ORLEAN

Jean-Michel SERVET, « La fable du troc », *Dix-huitième Siècle*, n°26, 1994, Economie et politique, p.103-115

Robert J. SHILLER, *Irrational Exuberance*, Princeton, Princeton University Press, 2000

Quentin SKINNER, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001

Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, éd. Otto Zeller, 1966 (1776)

Robert SOLOW, « Piketty is right », *New republic*, 22 avril 2014

Hugo SONNENSCHEIN, « Market excess demand functions », *Econometrica*, vol. 40, 1972, p. 549–563

Hugo SONNENSCHEIN, « Do Walras' identity and continuity characterize the class of community excess demand functions? », *Journal of Economic Theory*, vol. 6, 1973, p. 345–354

Robert SPECTOR, *Amazon.com : Get Big Fast*, New York, Harper Business, 2002

Herbert SPENCER, *The Man Versus the State*, Londres, Williams & Norgate, 1884

Herbert SPENCER, *The Principles of Ethics*, Londres, Williams & Northgate, 1892

Baruch SPINOZA, « Lettre à Schuller » (1674), lettre LVIII, trad. Appuhn, *in Œuvres*, vol. IV, GF Flammarion, 1966

Baruch SPINOZA, *Ethique,* trad. Appuhn, Paris, Flammarion, 2002 (1677)

Baruch SPINOZA, *Traité politique*, Paris, PUF, 2005 (1677)

Jean-Fabien SPITZ*, John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001

Jean-Fabien SPITZ, « John Rawls et la question de la justice sociale », *Études*, tome 414, n° 1, 2011, p. 55 à 65

Jean-Fabien SPITZ, « La philosophie politique de la cour Lochner », *in Le mythe de l'impartialité. Les mutations du concept de liberté individuelle dans la culture politique américaine (1870-1940)*, Paris, PUF, 2014, Chapitre 1, p. 55 à 105

Philippe STEINER, « Le don d'organes : une affaire de famille ? », E.H.E.S.S., *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* 2004/2, p. 255 à 283

Barbara STIEGLER, *«Il faut s'adapter». Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019

Bernard STIEGLER, *De la misère symbolique*, Paris, Galilée, 2009

Lynn STOUT, « Bad and Not-So-Bad Arguments for Shareholder Primacy », *Southern California Law Review*, 75, 2002, p. 1189-1209

Peter Frederick STRAWSON, *Freedom and resentment and other essays*, New York, Routledge, 2008

Philippa STRUM, « Brandeis and the Living Constitution », *in* Nelson L. Dawson (ed.), *Brandeis and America*, Lexington, University Press of Kentucky, 1989

William Graham SUMNER, *What social classes owe to each other*, New York, Harper and Bros., 1883

William Graham SUMNER, *The Forgotten Man, and Other Essays*, New Haven, Yale University Press, 1918

Cass R. SUNSTEIN*, Infotopia: How many minds produce knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Alain SUPIOT, *Le droit du travail*, Paris, PUF, 2006

Elizabeth D. A. SYKES, John F. BELL, Carmen Vidal RODEIRO, « Birthdate Effects: a review of the literature from 1990-on », Cambridge (Angleterre) *Cambridge Assessment* (Cambridge University), février 2009 – révisé en janvier 2016

Pavlina R. TCHERNEVA, *La garantie d'emploi : L'arme sociale du Green New Deal*, Paris, La Découverte, 2021

Ivan TCHOTOURIAN, « Doctrine de l'entreprise et école de Rennes : La dimension sociétale, politique et philosophique des activités économiques affirmée – Présentation d'un courant de pensée au service de l'homme », *in* Claude CHAMPAUD (dir.), *L'entreprise dans la société du 21e siècle*, Bruxelles, Larcier, 2013, p. 131 à 174

Bruno THERET (dir.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2007

Bruno THERET, « Monnaie et dettes de vie », *L'Homme*, n° 190, 2009, p. 153 à 179

James TOBIN, *The new economics one decade older*, Princeton, Princeton University Press, 2015 (1974)

Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Pannière, 1848 (1835)

Alexis de TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Œuvres Complètes*, tome II, vol. I, Paris, Gallimard, 1952 (1856)

Emmanuel TODD, *L'Invention de l'Europe*, Paris, Seuil, 1990

Emmanuel TODD, *Après la démocratie. Essai sur la décomposition des démocraties*, Paris, Gallimard, 2008

Emmanuel TODD, *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine*, Paris, Seuil, 2017

Emmanuel TODD, *Les luttes de classes en France au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2020
Charles-Bonaventure-Marie TOULLIER, *Le Droit civil français suivant l'ordre du Code*, t. 2, Paris, Renouard, 1830

Adair TURNER, *Reprendre le contrôle de la dette. Pour une réforme radicale du système financier* (2015), Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2017

Philippe Van PARIJS, « Introduction : la double originalité de Rawls », in Jean Ladrière et Philippe Van PARIJS (dir.), *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-la-Neuve, Éditions.de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984

Philippe Van PARIJS, *Marxism Recycled*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

Philippe Van PARIJS, *Real Freedom for All : What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press, 1995

Thorstein VEBLEN, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970 (1899).

David VOGEL, *Le Marché de la vertu. Possibilités et limites de la responsabilité sociale des entreprises*, Paris, Economica, 2008

Léon WALRAS, *Éléments d'économie politique pure. Théorie de la richesse sociale*, *in Œuvres économiques complètes*, vol. 8, Paris, Economica, 1990 (1874)

Léon WALRAS, *Études d'économie sociale. Théorie de la répartition de la richesse sociale*, *in Œuvres économiques complètes*, vol. 9, Paris, Economica, 1990 (1896)

Léon WALRAS, *Études d'économie politique appliquée. Théorie de la production de la richesse sociale*, *in Œuvres économiques complètes*, vol. 10, Paris, Economica, 1990 (1898)

Léon WALRAS, *Les Associations populaires coopératives*, *in Œuvres économiques complètes*, vol. 6, Paris, Economica, 1990

Michael WALZER, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1999 (1983)

Jean-Pierre WARNIER, « Alliance, filiation et inaliénabilité : le débat sur le don à la lumière de l'anthropologie de la parenté », *Revue du MAUSS permanente*, 2 novembre 2009

Max WEBER, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2009 (1905)

Annette WEINER, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press, 1976

Annette WEINER, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*, Berkeley, University of California Press, 1992

Richard WILKINSON et Kate PICKETT, *Pourquoi l'égalité est meilleure pour tous*, Paris, Les petits matins (en partenariat avec l'Institut Veblen), 2013

Larry Randall WRAY, *Understanding Modern Money: The Key to Full Employment and Price Stability*, Cheltenham, Edward Elgar, 1998

Viviana A. ZELIZER, *La Signification Sociale de l'Argent* (1994), Paris, Seuil, 2005

Capitalisme ou libéralisme ? Recherches sur la question du meilleur régime économique

Résumé

Traitant la question du meilleur régime économique dans une démarche de philosophie politique appliquée, nous menons une critique du capitalisme d'un point de vue non pas marxiste mais libéral, au sens de la doctrine fondant la démocratie moderne. Nous appliquons les critères de justice de Rawls aux statistiques de Piketty sur les inégalités pour montrer que le capitalisme est injuste, ce qui exige de forger une interprétation projective, réellement applicable, du principe de différence. Passant de l'évaluatif au prescriptif, nous proposons un régime alternatif : l'équitéisme, qui place en son cœur non plus le capital, mais l'équité. Plutôt que l'accroissement de la réglementation ou de la fiscalité, nous prônons une réforme en profondeur des institutions organisant la circulation de la richesse (la monnaie), sa production (l'entreprise) et sa transmission (l'héritage). Ligne de crête entre libertarianisme et républicanisme, cet institutionnalisme libéral requiert une forme de criticisme juridique distinguant, au sein du droit positif, deux types de dispositions : celles qui transcrivent des droits naturels à sanctuariser (propriété, liberté contractuelle) et celles du « droit positif pur » que l'État institue souverainement, pour conférer aux agents des droits surérogatoires par rapport aux droits naturels. Cela autorise la mise en place des trois piliers de l'équitéisme : la monnaie libre (désencastrée du marché de la dette), l'entreprise partenariale (émancipée de l'actionnariat) et l'héritage universel (libéré du cadre lignager). Echappant à l'emprise du capital, cette économie de marché non capitaliste respecterait la justice commutative, distributive et attributive.

Mots-clés : Capitalisme ; Libéralisme ; Justice sociale ; Inégalités ; Rawls ; Héritage ; Actionnariat ; Monnaie libre

Capitalism or liberalism ? Researchs on the question of the best economic regime

Summary

Dealing with the question of the best economic regime in an applied philosophy approach, we conduct a critique of capitalism not from a Marxist but from a liberal point of view, in the sense of the political doctrine founding modern democracy. We apply Rawls's criteria of justice to Piketty's statistics on inequality, in order to show that capitalism is unfair, which requires the forging of a projective, truly applicable, interpretation of the difference principle. Moving from the evaluative to the prescriptive, we suggest an alternative regime: fairnessism, which places at its heart not capital but fairness. Rather than increasing regulation or taxation, we advocate a thorough reform of the institutions organizing the circulation of wealth (money), its production (firms) and its transmission (inheritance). This liberal institutionalism, which lies between libertarianism and republicanism, requires a form of legal criticism that draws a distinction, within positive law, between two types of legal provisions: those that transcribe natural rights, that have to be protected (ownership, contractual freedom), and those that belong to "purely positive law", that the State institutes sovereignly, in order to confer rights that are supererogatory and not required by natural law. This allows us to imagine the three pillars of fairnessism: free money (disembedded from the debt market), stakeholding companies (emancipated from shareholding) and universal inheritance (liberated from family lineage transmission). This non-capitalist market economy would not be subject to the grip of capital anymore, but would respect commutative, distributive and allocative justice.

Keywords : Capitalism ; Liberalism ; Social justice ; Inequalities ; Rawls ; Inheritance ; Shareholding ; Free money

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITE
ÉCOLE DOCTORALE :
ED 433 – Concepts et Langages
Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE
DISCIPLINE : Philosophie