UCL
Université
catholique
de Louvain

Essais sur Milton Friedman,

le (néo)libéralisme et la RSE

Thèse réalisée par

Vincent Aubert

en vue de l'obtention du grade de

Docteur en Philosophie

Membres du jury :

Axel Gosseries, UCL, promoteur
Philippe Van Parijs, UCL, lecteur
Geert Demuijnck, UCL et EDHEC, lecteur
Marc Fleurbaey, Princeton, lecteur extérieur
Jean-Michel Counet, UCL, président

Louvain-la-Neuve
Année académique [2016-2017]

Table des matières

Remerciements....9

Introduction générale....11

1. Pourquoi s'intéresser à Friedman ?....17
2. Qu'est-ce que le néolibéralisme ?....20
3. La distinction gauche/droite....27
4. L'originalité de notre travail sur Friedman....31
5. Pourquoi s'intéresser au concept de RSE ?....34
6. Comment conceptualiser la RSE ?....41

Chapitre 1: qu'est-ce que la RS(E) ?....47

1. Que signifie l'idée que l'entreprise socialement responsable *intègre* certaines préoccupations dans ses activités ?....51
2. Première caractérisation des préoccupations qui entrent dans le champ de la RSE....53
3. Où l'on sensibilise la Commission à la moralisation du concept de RSE....58
4. Société idéale et obligations morales des entreprises....63
5. Le profit doit-il intervenir dans le concept de RSE ?....69
6. La conduite socialement responsable est-elle volontaire ?....73
7. La conduite socialement responsable se situe t-elle au-delà de la loi positive ?....78
8. RSE et finalité de l'entreprise....85
9. Opérations commerciales, parties prenantes etc. 87
10. Deux rôles pour la RSE....91
11. Où l'on propose d'abandonner la RS des entreprises pour celle des individus....93
12. La RSP en pratique....100
13. Conclusion....108

Chapitre 2 : la lecture de droite de Friedman.....111

I. Friedman défend-il une théorie morale dans son oeuvre.....117

II. La lecture libérale-pacifiste de Friedman.....126

1. Qu'est-ce que le libéralisme-pacifiste ?.....126

2. Le libéralisme-pacifiste à l'oeuvre chez Friedman.....133

3. Contrats, promesses et transferts de droits.....135

4. Fraude et tromperie.....139

5. Possession et propriété matérielle.....141

III. La lecture libertarienne de Friedman.....146

1. Friedman n'est-il pas plutôt libertarien ?.....146

2. Que faire du « libertarisme conséquentialiste » de Friedman ?.....156

3. La réponse néolibérale de droite à l'objection de l'impôt négatif.....162

IV. La lecture non-conséquentialiste de la RS chez Friedman et sa problématique justification néolibérale de droite.....164

1. Néolibéralisme de droite et RS des personnes.....164

2. La lecture non-conséquentialiste de la RS chez Friedman... 166

3. ...Et son problématique fondement sur le néolibéralisme de droite.....173

4. Le dévoiement du panthéon libéral et le dilemme de Friedman.....177

V. Ignorance morale et fondation du néolibéralisme de droite.....181

VI. Conclusion.....185

Chapitre 3 : l'approche technologique de la responsabilité sociale.....191

1. La lecture technologique de la RS chez Friedman.....195

2. Rawls l'ingénieur social est-il un compagnon de route de Friedman ?.....214

3. Y a t-il quelque chose de pourri au royaume du (néo)libéralisme ?.....224

A. *The personal is political*.....224

B. Mettre l'intérêt personnel à sa place.....230

4. Quelques compagnons de route de Friedman... 238

5. ...Et le défaut de leur approche commune.....248

6. Retour sur le devoir de contribuer autant que faire se peut à la société.....251

7. Conclusion.....254

Chapitre 4 : la lecture de gauche de Friedman.....259

I. Retour sur la conception friedmanienne de la liberté.....263

1. Liberté économique et satisfaction des préférences.....263

2. Liberté politique et liberté réelle.....264

3. Liberté et égalité des chances bonapartiste.....266

4. Liberté et termes de l'échange.....268

5. Liberté et monopole.....270

6. Liberté et efficacité.....271

7. Que faire de ces nouvelles composantes de la liberté friedmanienne ?.....277

II. Friedman est-il un pluraliste ?.....281

1. Friedman soutient-il clairement que la liberté néolibérale de droite épuise sa théorie morale ?.....282

2. Le cas de la démocratie.....285

3. Le cas de la non-discrimination.....292

4. Le cas de l'égalité.....296

5. Le cas de l'efficacité et du bien-être social.....310

6. Le cas du souci des plus défavorisés.....325

III. Quelle est la théorie politique et morale de Milton Friedman ?.....344

IV. Conclusion.....353

Chapitre 5 : Comment Friedman et les libertariens pensent-ils la question du paternalisme ?.....357

I. Quelle est la position de Friedman au sujet du paternalisme ?.....364

II. Quelle est la position libertarienne au sujet du paternalisme ?.....373

1. Nozick.....373

2. Vallentyne et Narveson.....377

3. Hospers.....381

4. Block et Rothbard.....385

5. Machan.....388

III. Conclusion.....393

Conclusion générale.....399

Bibliographie.....417

Remerciements

Ce travail s'inscrit dans le cadre du Projet Bernheim - UCL « Social Responsibility in Economic Life » et mes remerciements vont en premier lieu à la Fondation Bernheim ainsi qu'à Axel Gosseries. Responsable académique de ce projet, Axel a dirigé cette thèse et n'a eu de cesse de m'encourager et de me faire progresser dans l'organisation et la rédaction de mes idées.

J'ai pu bénéficier du soutien indéfectible de Philippe Van Parijs et ce sont ses travaux qui m'ont donné envie de rejoindre la chaire Hoover. Un lieu unique et qui le doit largement à la personnalité ainsi qu'à la stature intellectuelle des autres membres « séniors » que j'y ai côtoyés : Christian Arnsperger, Jean-Michel Chaumont, Thérèse Davio, Hervé Pourtois et Yannick Vanderborght.

Mes remerciements vont ensuite à Julie qui m'accompagne au quotidien ainsi qu'à mes parents qui m'ont beaucoup aidé tout au long de cette aventure (et aussi un peu avant...).

Trois collègues et amis se distinguent enfin pour l'importance de leur contribution à cette thèse. François Hudon a été mon principal interlocuteur et c'est aussi grâce à l'accueil que lui et son épouse Elsa m'ont réservé en février 2014 que j'ai pu commencer la rédaction de la version définitive de ma thèse. Mes remerciements vont également tout particulièrement à Maxime Lambrecht : pour les discussions que nous avons eues ensemble et pour m'avoir ouvert les portes de sa communauté d'amis. Mention spéciale, enfin, à Nicholas Vrousalis.

Hilde doit se réjouir de me voir achever cette thèse et j'ai plaisir à la lui dédier.

Introduction générale

Quelle est la théorie politique et morale de Milton Friedman[1] ? Qu'est-ce qu'une entreprise socialement responsable ? Quelle est la conception que se fait Friedman de la RSE ?

Telles sont les questions principales auxquelles cette thèse s'efforce de répondre et nous estimons que les réponses que nous y apporterons permettent d'éclairer la théorie politique et morale ainsi que la conception de la RSE du (néo)libéralisme.

Notre première tâche sera d'élaborer le concept de RSE que nous utiliserons dans le reste de la thèse. Le concept friedmanien de RSE n'est pas clair et un consensus ne nous semble pas non plus exister au sujet de ce qu'est une entreprise socialement responsable. Le premier chapitre procède à cette enquête conceptuelle au moyen d'une analyse des travaux consacrés par la Commission européenne à la RSE et nous l'achèverons en invitant le lecteur à reverser la réflexion sur la RSE au sein d'une réflexion plus générale sur la responsabilité sociale (RS) des personnes. L'idée forte que notre concept de responsabilité sociale des personnes servira à mettre en lumière sera l'idée que nos obligations morales ne sont pas épuisées par le respect de la loi positive et, selon la proposition que nous ferons, nous nous conduisons de manière socialement responsable en prenant soin d'accomplir les actions moralement obligatoires que la loi positive ne prescrit et ne proscrit pas.

[1] Dans une large mesure, ce travail est consacré au libéralisme de Milton *et de Rose* Friedman. Cf. (Friedman & Friedman 1999) où Rose Friedman donne son sentiment par rapport au fait qu'elle a sacrifié sa carrière à celle de son époux : « I've always felt that I'm responsible for at least half of what he's gotten. When people asked how I felt when he got the Nobel Prize, I said it seemed to me that I was part of it. Now, maybe that's false pride but I think it's true. Every time he had to go somewhere to change his job, I gave up my job. I didn't feel that I was giving up anything. It seemed to me that that was the way it should be. He was the main income- bringer. It was his profession that was important. So I never felt neglected; I feel that I have much of the responsibility for his success. ». Ajoutons que cette citation néglige la contribution intellectuelle de Rose Friedman.

Déterminer la conception que se fait Friedman de la RS impose de déterminer l'opinion qu'il se fait de nos obligations morales et les quatre chapitres suivants se consacreront à cette tâche.

Nous commencerons par proposer plusieurs lectures de Friedman le présentant sous les traits d'un penseur de droite[2]. Nous ne pensons pas qu'elles soient les meilleures mais l'état des études friedmaniennes ainsi que l'évidente ambiguïté de la pensée politique et morale de Friedman impose de les développer. Ce faisant, nous en profiterons pour penser la conception friedmanienne de la liberté individuelle et pour détailler quelque peu ce que les lectures de droite de sa pensée impliquent concernant la RS. Nous confronterons ensuite celles-ci à une première lecture de ses écrits consacrés à la RS et nous argumenterons alors en faveur de l'idée que cette lecture et, plus généralement, la version non-conséquentialiste de la « shareholder primacy », se revendique à tort du libéralisme classique et ce, dans le cas où cette tradition philosophique est lue comme étant de droite. A la fin du second chapitre, Friedman l'éventuel penseur de droite sera soumis à un dilemme : rompre avec le panthéon libéral dont il se considère l'héritier ou revenir de manière substantielle sur (la lecture proposée dans ce chapitre de) sa conception de la RS.

Dans le troisième chapitre, nous commencerons à établir que Friedman gagne à être lu comme étant de gauche. Nous proposerons ce qui nous semble être la meilleure lecture de ses écrits sur la RS et les prises de positions de Friedman sur la RS de tel agent apparaitront comme des prises de positions sur le rôle qui lui échoit au sein d'une technologie sociale d'ensemble qui est typique de la tradition libérale et qui vise à réaliser autant que faire se peut une vaste gamme d'idéaux sociaux. Nous défendrons alors le (néo)libéralisme friedmanien et, plus généralement, la tradition libérale classique contre l'idée que le libéralisme ne fait pas convenablement honneur à la notion de société idéale et ce, en mobilisant une des critiques faites par G.A. Cohen à Rawls. Enfin, nous

[2] Cf. la section 3 de cette introduction pour notre distinction gauche/droite.

présenterons plusieurs compagnons de route de Friedman et nous reprocherons à leur approche commune de ne pas jouer suffisamment le jeu de la RS appropriée à nos sociétés.

A ce stade, la lecture de droite de Friedman sera déjà menacée mais il nous restera encore à étayer ainsi qu'à affiner notre lecture de gauche de sa théorie politique et morale. Tel sera l'objectif de notre quatrième chapitre et nous procèderons en revenant sur la conception friedmanienne de la liberté puis en passant en revue la position qu'il adopte au sujet de différentes valeurs comme l'efficacité et l'amélioration de la situation des moins bien lotis. Friedman apparaitra peu à peu comme un pluraliste moral et politique et nous soutiendrons qu'il gagne à être compris comme nous donnant le devoir *prima facie* de respecter la liberté de nos semblables ainsi que celui, relativement subordonné, de nous conformer (au moins dans une certaine mesure) aux réquisits d'un prioritarisme des opportunités de bien-être. A en croire notre reconstruction de la morale friedmanienne, c'est en nous assurant que notre conduite extra-légale est conforme à ces devoirs que nous nous conduisons de manière socialement responsable.

Enfin, il nous a paru intéressant de compléter notre travail consacré à Friedman et, indirectement, au (néo)libéralisme en étudiant la position adoptée par notre auteur à l'égard du paternalisme. Nous verrons que Friedman légitime des actes paternalistes prohibés par les théories de droite présentées dans le deuxième chapitre et, de manière plus incarnée, par les libertariens. Du moins, par les libertariens tels qu'ils ont tendance à se présenter car nous critiquerons nous-même la pertinence de cette divergence avec les libertariens en montrant que leur position (peu assumée) au sujet du paternalisme peut être rapprochée de celle de Friedman. Nous argumenterons également quelque peu en faveur de l'idée que la position nuancée à laquelle nous serons parvenu est celle de la tradition libérale classique ainsi qu'en faveur de l'idée que les (néo)libéraux d'aujourd'hui sous-estiment l'étendue du paternalisme que leur tradition de référence légitime.

Tel est le mouvement de notre thèse et nous prévenons le lecteur que nous ne chercherons pas à répondre à la question de savoir si le néolibéralisme se dégageant de notre étude de Friedman requiert des managers actuels qu'ils maximisent le profit dans le respect de la loi positive de nos sociétés. Compte tenu de nos lois et, plus généralement, de nos institutions formelles ou informelles, la réponse nous semble clairement négative mais nous ne sommes pas capables de la développer proprement et de manière à ajouter quelque chose au savoir – cela demanderait de toute façon un travail d'une ampleur au moins équivalente à celui-ci. Notre travail remet cette question à sa place et donne les conditions morales devant être satisfaites pour que la réponse à lui apporter soit positive.

Nous consacrons le reste de cette introduction à donner une définition de la distinction gauche/droite ainsi qu'à motiver et à expliquer la méthodologie de notre enquête concernant Friedman, le (néo)libéralisme et la RSE.

1. Pourquoi s'intéresser à Friedman ?

Etudier Friedman nous semble premièrement nécessaire afin d'être en mesure de faire sens de ce qui demeure à ce jour la contribution la plus célèbre au débat contemporain sur la RSE[3]. Si une conception claire de la RSE pouvait être exhumée des écrits que Friedman a consacrés à cette notion, il serait naturel d'en vérifier la compatibilité avec le reste de son œuvre - la liberté individuelle ne semble par exemple pas y recevoir l'attention que Friedman lui accorde ailleurs. La contribution de Friedman au débat sur la RSE n'est toutefois pas réputée pour sa clarté et nous sommes d'avis que seule une étude poussée de la théorie politique et morale de Friedman est à même de nous mettre sur la voie d'une solution à ce qu'on peut appeler le « Milton Friedman problem » (James & Rassekh 2000, 672).

Etudier les écrits consacrés à la RSE par Friedman et le faire dans le cadre d'une étude approfondie de son (néo)libéralisme permet deuxièmement de jeter un regard critique sur les deux versions de l'influente théorie soutenant que la finalité des entreprises est de maximiser le profit ou de faire ce que leurs actionnaires désirent[4]. Les deux conceptions de la RSE que nous construirons à partir des écrits consacrés par Friedman à cette notion nous semblent correspondre aux deux versions bien construites de la « shareholder theory » ou de la théorie de la « shareholder primacy » et nous verrons qu'il est problématique de les fonder sur une tradition libérale qui nous semble souvent lui servir de caution[5]. La première de ces deux conceptions sera de droite et nous montrerons qu'elle ne

[3] Cf. (Carson 1993a, 3) : « almost everyone who writes on (...) [CSR] writes at least partly in reaction to Friedman. ». Cf. (James & Rassekh 2000, 660), « virtually every textbook in business ethics devotes (...) a section to Friedman in relation to the social responsibility of corporations » et De Woot (2005, 54) soulignant que l'article de 1970 de Friedman est « reproduit par la quasi totalité des écoles de gestion ».

[4] Anquetil (2008, 88) la qualifie de « point de vue classique sur la responsabilité sociale de l'entreprise ».

[5] Hsieh et Wettstein (2014, 269) distinguent quant à eux trois « defences of shareholder primacy ». La première est « broadly libertarian », la seconde est « welfarist » et la dernière « invokes a social division of labour between market-based activities and government-based activities ». La première de ces défenses est étudiée dans le deuxième

découle pas de la théorie morale défendue par une tradition libérale lue pour l'exercice comme étant également de droite[6]. La deuxième conception sera de gauche et nous lui reprocherons de ne pas suffisamment jouer le jeu de la RSE appropriée à nos sociétés qui ne correspondent que très imparfaitement au système social mis en avant par ce que nous appellerons la technologie sociale libérale[7].

Troisièmement, Friedman a contribué à façonner le monde dans lequel nous vivons depuis trois décennies et son œuvre continue à être l'une des principales cautions intellectuelles d'une mondialisation souvent qualifiée de (néo)libérale et qui limite selon nous inutilement les perspectives des moins bien lotis d'entre nous. Friedman et ses épigones diraient sans doute que la faute en revient principalement à un manque, et non à un excès, de libéralisme et nous ne partageons pas la manière dont ils développeraient cette idée. Ceci étant dit, nous ne partageons pas non plus l'idée reçue dans certains milieux selon laquelle il y aurait quelque chose de pourri au royaume du (néo)libéralisme[8]. Nous pensons par exemple qu'un idéal moral prioritariste convaincant et qui insiste sur la valeur instrumentale individuelle et sociale[9] de différentes choses qu'on a pensées au moyen de la notion de liberté individuelle couve chez bon nombre de (néo)libéraux et nous le verrons quelque peu à l'œuvre chez Friedman. Nous ne lui imputerons toutefois pas cet idéal qu'on peut qualifier d'extrême gauche et nous argumenterons en faveur de l'idée qu'il adhère à un idéal qui est plus modérément de gauche et qui combine le prioritarisme avec un souci intrinsèque pour la liberté individuelle. Cet idéal n'est sans doute pas celui que nous

chapitre et nous verrons qu'il est problématique de la qualifier de libertarienne. Nous voyons la seconde défense comme un cas particulier de la troisième ou, plutôt, de la défense de la « shareholder primacy » que nous étudions dans le troisième chapitre.

6 Cf. les sections IV.1 à IV.3 du deuxième chapitre.

7 Cf. le troisième chapitre.

8 *Ibid.*

9 Dans cette thèse, la valeur instrumentale *individuelle* de la liberté désigne la valeur instrumentale que la liberté d'une personne possède pour cette personne. La valeur instrumentale *sociale* de la liberté renvoie quant à elle à la valeur instrumentale que la liberté d'une personne possède pour d'autres personnes qu'elle. Certains libéraux nous semblent confondre l'idée que la liberté individuelle possède une valeur intrinsèque avec celle qu'elle possède une valeur instrumentale individuelle.

retiendrions à titre personnel mais il est respectable et bien construit, l'incapacité de le voir découlant du fait qu'il est trop souvent confondu avec deux choses qu'on peut également trouver dans la tradition (néo)libérale. D'abord, avec une défense d'un Etat n'outrepassant guère la fonction de « veilleur de nuit » et qui, si elle possède une affinité avec l'idéal précédent, est au mieux adaptée à des circonstances non-idéales qui ne sont pas les nôtres. Ensuite, avec une famille d'idéaux moraux qui nient que nous ayons le devoir de nous soucier des perspectives de nos semblables ou qui interdisent au moins à ces derniers d'avoir recours aux moyens qui leur permettraient aujourd'hui de se faire une bonne place au soleil[10].

Quatrièmement, Friedman incarne à merveille les ambiguïtés de cette vaste tradition que ses partisans qualifient de « libéralisme classique ». Nous ne souscrivons pas à la vision négative qu'on peut se faire de cet auteur selon laquelle les ambiguïtés de sa philosophie politique et morale sont dues au fait qu'il était avant tout économiste. Ces ambiguïtés sont représentatives de celles du libéralisme classique et, si Friedman le philosophe n'était pas un innovateur, cette tradition parle à travers lui[11]. Comme de nombreuses définitions du libéralisme coexistent et que certaines sont couramment utilisées afin de critiquer la tradition libérale classique, nous précisons que notre thèse n'est pas que le libéralisme qui les juxtapose toutes est une maison accueillante[12]. Notre thèse est que c'est bien le fonds au sein duquel puisent ceux qui se qualifient de libéraux classiques ou de libertariens qui est une maison accueillante[13]. Pour la lecture de gauche de Friedman mais

[10] Le libertarisme de droite appartient par exemple à cette famille et un libertarien de droite peut soutenir que nous ne possédons pas ce devoir ou que nous le possédons mais qu'il n'est pas légitime d'employer la force afin que nous le respections.

[11] Comme le dit Friedman au sujet de *Capitalisme et liberté* : « I thought I was going back to some fundamentals rather than creating anything new » (Doherty 2007, 302). Cf. (Ruger 2011, 93) : « Friedman's overarching political theory was a relatively unoriginal, amalgamated expression of the classical liberal tradition. »

[12] En disant qu'il existe une lecture de gauche voire même d'extrême gauche du libéralisme, nous ne comptons par exemple pas sur le soutien des théories de la justice post-rawlsiennes qui sont communément qualifiées de libérales et qui sont de gauche.

[13] Nous entendons par là qu'on peut y trouver un nombre conséquent de fins ultimes ou de principes politiques et moraux ayant de surcroit des implications pratiques très différentes.

également pour des théories de droite qui sont distinctes du libertarisme et que notre deuxième chapitre présentera.

Enfin, Friedman constitue un point de passage obligé pour quiconque s'intéresse sérieusement à la position que cet incontournable du débat public contemporain qu'est le néolibéralisme adopte au sujet de la politique, de la morale et de la RSE. La section suivante développe ce point.

2. Qu'est-ce que le néolibéralisme ?

Le néolibéralisme est une des idéologies les plus convoquées du débat public contemporain mais son contenu et même son existence en tant qu'idéologie à laquelle des personnes adhèreraient véritablement sont contestés. Un des objectifs de cette thèse est de contribuer à la clarification de la théorie morale et politique néolibérale et nous nous proposons de le faire au moyen de Friedman. Le lecteur est donc invité à mettre de côté tous ses a priori sur le néolibéralisme et à voir ce qui ressort d'une étude approfondie de cet auteur. Nous allons développer et mettre en concurrence plusieurs lectures de la théorie morale et politique de Friedman et elles constitueront autant de possibilités de faire sens du néolibéralisme. Notre contribution à la question de l'élucidation de la théorie morale et politique néolibérale sera donnée par la lecture de Friedman nous semblant la mieux placée pour faire sens de sa pensée et nous verrons que cette lecture peut être caractérisée comme étant de gauche[14]. A l'évidence, la portée d'une étude consacrée à un seul auteur est limitée mais nous verrons dans un instant que Friedman n'est pas n'importe quel néolibéral. Nous ajoutons que nous ne nous sommes pas facilité la tâche en choisissant d'établir que le néolibéralisme est de gauche au moyen de Friedman. Cela, car nous sommes convaincu que la démonstration est plus aisée avec d'autres auteurs et au premier chef avec F.A. Hayek, l'auteur qui dispute à Friedman le titre de référence suprême du néolibéralisme[15]. Pour nous, une étude globale des auteurs les plus pertinents

[14] Cf. la section suivante pour la distinction politique entre la gauche et la droite.

[15] Concernant Hayek cf. notamment (Hayek 1960 & 2007).

pour élucider la théorie morale et politique néolibérale conclurait que le néolibéralisme est davantage et plus clairement de gauche que ce que nous établirons en nous limitant à Friedman. Le reste de cette section est consacré à expliquer pourquoi il est pertinent de penser le néolibéralisme avec Friedman.

La première chose à dire est que Milton Friedman est assurément une des principales figures intellectuelles du néolibéralisme dans son sens contemporain c.-à-d. un des protagonistes majeurs d'un mouvement intellectuel imaginaire existant dans l'esprit d'altermondialistes et, plus généralement, de critiques radicaux du capitalisme et qui serait selon eux occupé à défendre ainsi qu'à réaliser l'image qu'ils se font du mal et de la bêtise. Ce néolibéralisme est une véritable dystopie servant à faire reculer d'effroi moral et intellectuel le lecteur et nous en donnons les principales caractéristiques, en illustrant notre propos au moyen de la récente carte blanche de Manuela Cadelli, parue dans *Le Soir* et intitulée « Le néolibéralisme est un fascisme »[16].

Le critique compose premièrement son texte en puisant dans un réservoir limité de dogmes ayant vocation à susciter le dégout moral mais aussi, souvent, intellectuel. Un exemple est « Milton Friedman, soutien de Pinochet » mais Cadelli ne le mobilise pas, ce qui est quelque peu décevant dans un texte accusant le néolibéralisme d'être un fascisme[17]. Elle a revanche recours à la distinction

[16] Cf. (Cadelli 2016). Cf. (De Salle 2016) pour une critique : « pris au sens qu'on lui donne la plupart du temps, le terme « néolibéralisme » est une mystification intellectuelle : c'est une théorie inventée de toutes pièces par des intellectuels antilibéraux et qui est présentée comme un catalogue de dogmes et d'articles de foi de la communauté libérale dans le but de discréditer le libéralisme. Comparable à ces mannequins en paille qu'on utilisait naguère dans les casernes pour familiariser les soldats aux techniques de combat, le « néolibéralisme » est un agrégat de propositions caricaturales, contradictoires, d'idées déformées, d'affirmations cyniques, de mythes (sélection du plus fort, dictature des marchés, reproduction des inégalités, etc.), de citations tronquées ou tirées de leur contexte et mensongèrement attribuées aux libéraux ». De Salle a sans doute également raison de dire qu'« en raison du caractère prolifique et envahissant de cette littérature antilibérale depuis des décennies (il suffit de voir les nouveautés garnissant les tables de n'importe quelle librairie), les intellectuels antilibéraux en sont venus à considérer de bonne foi que les amalgames, simplismes, mensonges et calomnies de leurs prédécesseurs sur le libéralisme constituaient réellement le corpus du libéralisme. Beaucoup pensent sincèrement que cette idéologie repoussoir a réellement été construite par des penseurs libéraux au cours du dernier siècle. ».

[17] Verhas (2016) le mobilise lorsqu'il défend le texte de Cadelli contre la réponse de De Salle : « en 1973 au Chili, les néolibéraux américains de l'école de Chicago dirigée par Milton Friedman ont participé au renversement du

entre le mauvais néolibéralisme contemporain et le bon libéralisme antérieur, la référence au « darwinisme social » et, enfin, le « There is no alternative » de Margaret Thatcher et tous ces thèmes sont des classiques des textes critiques de ce néolibéralisme[18]. Le néolibéralisme aurait perverti le libéralisme, il voudrait faire périr les faibles et ces thuriféraires l'estimeraient « inéluctable », « l'histoire » étant « régie par une nécessité ».

Deuxièmement et aidé en cela par le portrait repoussant qu'il fait du néolibéralisme, le critique se contente en général de proposer une alternative extrêmement vague et bien-pensante dans le sens qu'elle s'approprie à peu près tout ce qui est susceptible d'exercer un attrait moral sur le lecteur. Ici, Cadelli oppose au néolibéralisme un « humanisme total » s'appropriant « le bien commun et la justice sociale », la « radicalité des valeurs démocratiques », le « respect des libertés » et, enfin,

président élu Salvador Allende et à l'installation de la sanglante dictature du général Pinochet. ». En nous limitant ici à la manière dont Friedman raconte les choses, certains conseillers économiques de Pinochet étaient des anciens étudiants de l'université de Chicago. Friedman se rendit bien au Chili mais en 1975 et dans le but de faire une conférence dans une université catholique privée qui avait un partenariat avec l'université de Chicago. Cf. (Friedman 2000) notamment « I was not in Chile as a guest of the government » et, au sujet, de sa conférence, « it was essentially an anti-totalitarian talk ». Cf. également (Friedman 1977) et notamment « I did not, in Chile or out of Chile, indicate any support of the political policies of the junta. It is a military government, it is an undesirable form of government. » et (Friedman 1983, 393) pour un texte consacré au Chili de Pinochet et dans lequel Friedman soutient que « political freedom (…) is a necessary condition for the long-term maintenance of economic freedom ». Cf. (Friedman 1976) pour une version donnée quelques mois plus tard à la Brigham Young University de cette conférence intitulée « The Fragility of Freedom ». Cf. (Ebenstein 2007, 189-190) pour un récit des réactions suscitées par l'épisode chilien.

[18] Au sujet du TINA de Thatcher, cf. (Thatcher 1980) : « If you're trying, as I said in the House yesterday to squeeze out inflation, there's no way of doing it without some painful results. How do you justify it? The fact that if you don't squeeze it out it will accelerate and you will get "suitcase money". You understand what I mean by "suitcase money". That's why you have to do it. So it is the lesser of two evils. And the fact is that if you just go on printing more money, you'll finish up with everyone pricing themselves out of the market and enormous unemployment, a flight from money into goods and total chaos. So that's why you have to do it. It does take a time to work through. As you know, we're still suffering from the ejection of the extra money coming out of the election. It takes about fifteen months to work through and then you have to squeeze. And in the end it does work to the real economy. So in a sense we do have to do it. Because there really is no alternative. ». Nous ne savons pas si cette citation est représentative de la manière dont le slogan TINA était utilisé par Thatcher et son gouvernement mais elle argumente en tout cas d'une manière analogue à ses critiques : la politique qu'elle appelle de ses vœux a des inconvénients mais elle est meilleure que les alternatives disponibles et ce, au moins partiellement du point de vue de l'emploi. En disant qu'il n'y a pas d'alternative, elle veut dire qu'il n'y en pas qui soit meilleure.

« l'universalisme et les valeurs humanistes les plus évidentes : solidarité, fraternité, intégration et respect de tous et des différences ». Qui retiendrait le néolibéralisme au détriment de ces valeurs ?

Peut-être certaines personnes qui ne sont motivées que par leur intérêt personnel et cela nous amène à la caractéristique suivante de la critique du néolibéralisme, à savoir que le néolibéralisme est réductible à un instrument dont se servent les puissants afin d'asseoir leur domination. Il soutiendrait fondamentalement que « l'Etat est au service de l'économie et de la finance » ou de la « classe dominante » et, comme personne ne soutient publiquement cela, Cadelli pense certainement révéler ce qui se cache derrière des atours moraux plus séduisants. On retrouve ici un procédé que certains pseudo-marxistes utilisaient autrefois abondamment contre le libéralisme et qui consiste à mettre en doute la sincérité des convictions morales de l'adversaire ou, dans sa version plus sophistiquée, à les réduire à l'expression inconsciente de leur intérêt - l'« humanisme total » qu'elle appelle de ses vœux n'est quant à lui pas le déguisement que revêt son propre intérêt personnel.

Enfin, le néolibéralisme est caractérisé au moyen du terme servant si souvent à disqualifier l'adversaire de « fascisme », celui-ci prônant « l'assujettissement de toutes les composantes de l'État à une idéologie totalitaire et nihiliste » - comme, « tout totalitarisme », le néolibéralisme « est d'abord un dévoiement du langage et comme dans le roman de Georges Orwell, le néolibéralisme a sa novlangue et ses éléments de communication qui permettent de déformer le réel »[19].

[19] Une dernière caractéristique de la critique du néolibéralisme à laquelle nous nous intéressons est présente dans le texte de Cadelli et nous la donnons ici car elle peut semble inutilement polémique. Dans cette critique du néolibéralisme, on rencontre souvent l'idée que le néolibéralisme est l'ennemi de quelque chose avec lequel le critique possède une affinité particulière. Les artistes le voient par exemple comme une menace pour la création artistique et, si Cadelli l'accuse, comme ils le feraient, d'étouffer « la créativité et l'esprit critique », elle est surtout présidente de l'Association syndicale des magistrats et on comprend alors qu'elle n'apprécie pas un néolibéralisme dont « le projet est manifestement celui-là : qu'il n'y ait plus de justice en Belgique. ».

Cadelli n'y va pas de main morte mais son propos est représentatif quoique non exhaustif de la critique du néolibéralisme à laquelle nous nous intéressons - le lecteur voulant s'en faire une image fidèle est invité à ajouter (Bourdieu 1998a, 1998b & 1999) au texte de Cadelli[20].

Quelle est notre position au sujet de cette critique du néolibéralisme ?

Nous partageons largement les valeurs des personnes qui la portent et nous n'excluons pas qu'il y ait quelque chose à dire en faveur de la *stratégie* consistant à attaquer le capitalisme actuel en le fondant sur le néolibéralisme dystopique. Sur le plan intellectuel, cette critique du néolibéralisme nous semble toutefois l'égale, en matière de rigueur et d'honnêteté intellectuelle, des pires caricatures du socialisme qu'on rencontre dans le débat public américain[21].

La deuxième chose à dire en faveur de notre choix de qualifier Friedman de néolibéral est que celui-ci a participé à un mouvement intellectuel réel, apparu dans les années 1930 et qu'il y a deux bonnes raisons de qualifier de néolibéral[22]. La première est que les membres de ce mouvement se

[20] Cf. (Bourdieu 1998a) pour un résumé des « effets immédiatement visibles de la mise en oeuvre de la grande utopie néolibérale : non seulement la misère d'une fraction de plus en plus grande des sociétés les plus avancées économiquement, l'accroissement extraordinaire des différences entre les revenus, la disparition progressive des univers autonomes de production culturelle, cinéma, édition, etc., par l'imposition intrusive des valeurs commerciales, mais aussi et surtout la destruction de toutes les instances collectives capables de contrecarrer les effets de la machine infernale, au premier rang desquelles l'Etat, dépositaire de toutes les valeurs universelles associées à l'idée de *public,* et l'imposition, partout, dans les hautes sphères de l'économie et de l'Etat, ou au sein des entreprises, de cette sorte de darwinisme moral qui, avec le culte du *winner,* formé aux mathématiques supérieures et au saut à l'élastique, instaure comme normes de toutes les pratiques la lutte de tous contre tous et le *cynisme. ».* Cf. (Salin 2002) pour une critique du néolibéralisme que l'on critiquait à l'époque et notamment l'idée que « le néolibéralisme (…) est à la fois une construction intellectuelle imaginaire et le bouc émissaire concret de tous les maux de la terre. Car le néolibéralisme, ça n'existe pas! Comme les moulins à vent de Don Quichotte, il n'est désigné que pour justifier et motiver une épopée. Mais la doctrine néolibérale n'existe que dans l'esprit de ses ennemis. » .

[21] Un socialiste ne veut-il pas détruire la civilisation afin de créer une société faite de misère et de servitude ?

[22] Cf. (Bilger 1969) sur ce mouvement.

qualifiaient parfois de néolibéraux même s'ils préféraient l'appellation de libéraux dans le sens « authentique » du terme[23]. La deuxième est qu'ils appelaient à ce qu'appelle en général le partisan d'un néo-X i.e à ce que l'on opère un retour à un X s'étant perdu en route ou ayant besoin d'un *aggiornamento*. Face à ce qu'ils voyaient comme le péril combiné du fascisme et du bolchévisme, ils prônaient en effet le retour à l'esprit originel du libéralisme en matière politique. Leurs ennemis s'opposaient explicitement au libéralisme et au capitalisme et, si leur réponse consistait à redonner un peu de souffle à une doctrine libérale usée par le poids des ans, elle consistait également à reconnaître que le libéralisme avait été quelque peu dévoyé au cours du 19ème siècle : l'Etat avait été diabolisé alors qu'il est nécessaire afin de corriger les imperfections de marché et de faire ce que le marché n'a pas vocation à faire comme d'empêcher que certains se retrouvent en-deçà d'un niveau de vie minimal. Contrairement au néolibéralisme dans son sens péjoratif contemporain, ce néolibéralisme fut incarné et on pense tout d'abord au colloque organisé en 1938 à l'occasion de la parution de la traduction française de « The Good Society » de Walter Lippmann[24]. Outre celui-ci, y participèrent Friedrich Hayek, Ludwig von Mises mais également Raymond Aron et les ordolibéraux[25] Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow[26]. On pense ensuite à la réunion fondatrice de

[23] Friedman était dans ce cas. Pour un usage du terme « néolibéralisme », cf. (Friedman 1951) intitulé « Neo-liberalism and Its Prospect ».

[24] Le titre français de l'ouvrage est « La Cité libre ». Cf. (Lippmann 1937).

[25] L'ordolibéralisme renvoie à un courant de pensée libéral né dans les années 1930 en Allemagne et auquel on doit l'invention de la notion d' « économie sociale de marché ». Ses principaux représentants étaient Walter Eucken, Franz Böhm, Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow. Cf. (Bilger 2005) au sujet de cette école de pensée.

[26] Il y fut question de rénovation du libéralisme et, même, de la question de savoir s'il fallait délaisser ce terme au profit de celui de « néo-libéralisme ». Nous en retenons (1) la reconnaissance que le libéralisme a été perverti par un anti-étatisme primaire, étayé notamment par la croyance en une harmonie naturelle des intérêts et (2) la conviction qu'un libéralisme rénové constitue le meilleur rempart face aux totalitarismes de droite et de gauche. L'organisation économique doit bien être confiée au marché mais l'Etat est nécessaire afin de constituer le cadre juridique permettant son fonctionnement efficace et il l'est également pour obvier à ses carences en matière, notamment, de lutte contre la pauvreté. La poursuite du bien-être social demande des sacrifices et elle ne doit pas laisser ceux qui les font sur le côté de la route. Ici, nous négligeons peut-être quelque peu l'engagement de ce néolibéralisme en faveur de la démocratie. Nous tendons à penser qu'on gagne à le réduire à un engagement instrumental mais nous faisons peut-être fausse route. Notre formulation du crédo de ce néolibéralisme est sinon standard et elle ne fait sans doute pas tout à fait honneur à la manière dont ces néolibéraux pensaient la liberté individuelle. Certains néolibéraux estimaient sans doute qu'il y a un *trade-off* entre la liberté d'une part et le bien-être social et la lutte contre la pauvreté d'autre part.

la Société du Mont-Pèlerin tenue en 1947. Organisée par Hayek, cette réunion convia à nouveau Mises et Röpke mais également Friedman, Frank Knight et Karl Popper[27].

Il nous semble au final tout à fait approprié de qualifier de néolibérale la théorie politique et morale de Friedman. Considéré par les critiques contemporains d'un dystopique néolibéralisme comme un de leurs ennemis intellectuels majeurs, il peut également être considéré comme un acteur d'un mouvement intellectuel qu'il est judicieux et historiquement correct de qualifier de néolibéral. Qu'est-ce toutefois que le néolibéralisme si on attend une définition sur le plan des principes politiques et moraux ou des fins ultimes ?

Avec toutes les limites d'un exercice consacré à un seul auteur, nous nous proposons de répondre à cette question avec Friedman. Les théories candidates afin de faire sens du néolibéralisme seront donc celles que nous verrons à l'œuvre chez notre auteur et notre réponse sera donnée par la théorie que nous présenterons dans notre quatrième chapitre et qui nous semble constituer la meilleure lecture d'ensemble de sa pensée. Nous avons commencé cette section en disant que cette théorie est de gauche et il est maintenant temps de présenter la distinction gauche/droite que nous avons retenue afin de structurer notre travail.

[27] Ainsi que Walter Eucken, principal fondateur de l'ordolibéralisme et qui n'avait pas été autorisé à quitter l'Allemagne afin de participer au colloque Lippmann. S'il n'était pas mort en 1946, Henry Simons aurait joué un rôle de premier plan dans la réunion fondatrice de la Société du Mont-Pèlerin. De cette réunion, nous retenons les deux points que nous avons dégagés du colloque Lippmann dans la note précédente ainsi qu'un plaidoyer plus direct en faveur de la liberté individuelle. Mentionnons enfin que Friedman a présidé la Société du Mont-Pèlerin de 1970 à 1972 et qu'il reconnaît à cette société une influence sur sa pensée. Hammond (2013) le cite en effet déclarant : « Mont Pèlerin was the first time that I came into contact with people like Hayek, Lionel Robbins, and the European contingent of that time. That widened my perspective about issues and policy. ».

3. La distinction gauche/droite

Dans cette thèse, nous allons avant tout nous servir des notions de gauche et de droite afin de nommer des théories qui permettent de structurer notre travail consacré à la théorie politique et morale de Friedman. Notre auteur argumentant quasiment uniquement sur le terrain politique, nous avons opté pour une structure organisée autour de la distinction entre deux familles de lectures de sa pensée qui se séparent sur la question du rôle légitime de l'Etat coercitif et, plus généralement, sur la question de la légitimité de l'usage de la coercition ou de la force[28].

Dans le deuxième chapitre, nous présenterons des lectures de Friedman qui répondent à ces questions en mobilisant uniquement une liberté individuelle pensée comme absence de coercition et qu'il nous semble approprié de qualifier de lectures de droite.

Dans le quatrième chapitre, nous passerons en revue plusieurs valeurs ignorées par ces lectures de droite et que Friedman peut donner l'impression d'utiliser afin de légitimer qu'on use de la force (non-consentie) envers un individu. Ces valeurs sont l'égalité, l'absence de pauvreté, l'absence de discrimination, l'efficacité, le bien-être social et, enfin, la démocratie et nous donnerons alors au lecteur la possibilité de construire des lectures de Friedman qu'il nous semble approprié de qualifier de lectures de gauche[29].

[28] Plus précisément de ces usages qui ne reposent pas sur le consentement de la personne coercée ou forcée. Précisons également que la tradition libérale à laquelle nous nous intéressons au moyen de Friedman tend à confondre l'usage de la coercition et de la force. Nous considèrerons que les termes de coercition (au sens large) et de force sont interchangeables. Cf. la section II.1 du chapitre 2.

[29] Cette liste ne reprend pas l'intégralité des valeurs que Friedman peut donner l'impression d'utiliser afin de légitimer qu'on use de la force envers un individu. La liberté individuelle, le respect des engagements et l'absence de fraude seront traités dans le deuxième chapitre. Un souci pour le bien de la personne même qui est « coercée » sera traité dans notre dernier chapitre consacré à la manière dont Friedman pense la question du paternalisme. Les valeurs étudiées dans le deuxième chapitre étant mises de côté, cette liste comprend des valeurs auxquelles on fait

Comment justifions-nous notre recours aux notions de gauche et de droite ?

La première chose à dire est que la distinction entre la gauche et la droite la plus commune est d'ordre politique. Ces termes apparaissent quasiment exclusivement au sein d'un débat académique et public portant sur la question du rôle légitime de l'Etat et les lectures que nous venons de présenter ont bien vocation à faire sens de la théorie politique de Friedman[30].

Deuxièmement, nous soulignons que plusieurs distinctions entre la gauche et la droite sont pertinentes pour classer les positions politiques défendues depuis que les députés de l'Assemblée constituante de 1789 ont un jour choisi de se regrouper pour certains à la gauche et pour d'autres à

traditionnellement appel afin de légitimer qu'on use de la force envers une personne par égard pour autrui ou pour promouvoir quelque chose qui dépasse cette personne mais elle exclut un souci pour des entités comme Dieu, la famille, la Nation, la race, l'humanité et, enfin, la nature, soucis qui sont étrangers à la pensée de Friedman.

[30] Le défaut de la distinction *politique* entre la gauche et la droite est qu'elle focalise le débat public sur la question de la coercition étatique légitime. Cela, alors que nous aurions moins besoin d'user de la coercition étatique (non-consentie) si le débat public se consacrait davantage à réduire le dissensus portant sur nos obligations morales non-enforceables. A ne parler que de l'Etat, on en oublie même que la morale est d'abord individuelle. La gauche y trouve l'opportunité de ne pas faire sans l'Etat ce qu'elle ferait censément volontairement si elle parvenait à l'inscrire, pour tous, dans la loi et G.A. Cohen a selon nous raison de lui reprocher de ne pas se conduire en conformité avec les principes moraux qu'elle professe. *Quid* de la droite ? Dans une certaine mesure, les gens de droite s'abritent également derrière l'incurie étatique afin de ne pas faire des choses que leurs principes portant sur ce que nous nous devons les uns les autres recommandent. Ceci étant dit, il y en a que leurs principes ne recommandent plus et nous en avons ici tout particulièrement après les libéraux. Pour nous, le libéralisme s'est appauvri au cours du 20ème siècle et il a plus précisément oublié une partie de sa morale. On ne peut peut-être pas lui reprocher de ne pas assumer les implications de ses principes de justice mais on peut lui reprocher de ne pas assumer celles de ses principes de bienfaisance (de charité, de fraternité,...) ou, du moins, d'avoir quelque peu oublié que la morale libérale ne se réduit pas à la justice. Des choses que les auteurs du panthéon libéral auraient présentées comme relevant de nos obligations morales non-enforceables sont aujourd'hui prônées comme relevant du moralement surérogatoire ou de choix se situant au-delà de la surérogation et cela explique en partie pourquoi elles ne sont pas faites. Sur la tendance de nos sociétés à confondre action individuelle ou collective et action étatique, cf. (Friedman 1962b, 1) : « If one is concerned to remedy clear evils in a society, as everyone is, the natural reaction is to say, “let’s do something about it,” and the “us” in this statement will in a large number of cases be translated into the “government,” so the natural reaction is to pass a law. ».

la droite du président de cette assemblée[31]. La distinction que nous cherchons à formuler est alors uniquement celle qui est interne au débat entre libéralisme et socialisme, un débat qui est pour nous celui de la modernité mais qui est également celui dans lequel Friedman s'est principalement investi. Nous opérons donc de l'intérieur de ce débat et il y a ici un choix à faire entre une distinction sur le plan des moyens (et, peut-être, des convictions anthropologiques) et une distinction sur le plan des fins. On pourrait vouloir distinguer la gauche et la droite en disant que ces deux camps se séparent sur la question de l'efficacité relative qu'ils accordent à l'Etat et au marché mais nous privilégions une distinction qui procède sur le plan des fins politiques ultimes et de leur hiérarchie. Quelle est cette distinction ?

Nous commençons par dire qu'une théorie politique est de droite à partir du moment où elle considère que la liberté comme absence de coercition jouit d'une priorité stricte sur les valeurs de la liste précédemment dressée c.-à-d. l'absence de pauvreté, l'égalité matérielle, le bien-être social, la volonté démocratique et l'absence de discrimination. Une théorie est de gauche dans le cas contraire et cette première caractérisation de la distinction peut sembler trop permissive concernant la gauche. Nous proposons alors de l'amender en considérant qu'une théorie est de gauche à partir du moment où elle accorde un poids politique[32] supérieur à un seuil assez bas à l'une au moins des valeurs de notre liste. Notre distinction entre la gauche et la droite gagne t-elle encore à être amendée ?

On pourrait le faire en cherchant à restreindre les valeurs de notre liste et la question se pose selon nous surtout de savoir s'il faut en exclure le bien-être social. Ici, nous assumons que notre caractérisation de la gauche englobe des théories comme l'utilitarisme qu'on gagnerait peut-être à classer au centre. Nous sommes à la recherche d'une distinction et, non, d'une division plus

[31] Sur l'histoire et les différentes manières de procéder à cette distinction, cf. (Bobbio 1996), (Gauchet 1992), (Hastings 2011) et (Ferreira & Rosas 2013).

[32] Une théorie accorde ce que nous appelons un poids politique à une valeur à partir du moment où elle considère que la liberté comme absence de coercition ne jouit pas d'une priorité stricte sur cette valeur. Autrement dit, cette théorie soutient que la valeur en question pèse dans le débat portant sur les usages légitimes ou requis de la force.

complexe et il nous semble dans cette optique préférable de classer la tradition utilitariste à gauche si l'alternative est de la classer à droite.

Nous soulignons également que lorsqu'on réfléchit à cette distinction, il faut faire attention à ne pas confondre le fait que tel auteur ou parti politique accorde un poids politique conséquent à telle valeur, par exemple la démocratie, et le fait qu'il la défend comme un moyen ou parce que cela paie dans le débat public.

Notre distinction gauche/droite est peut-être un peu dure pour la droite mais, si tel est le cas, nous l'invitons à être plus claire sur ces fins politiques ultimes appartenant à notre liste auxquelles elle accorde censément un grand poids politique.

En nous tournant maintenant vers la gauche, nous insistons sur le fait que nous aurions restreint notre liste si nous avions cherché à utiliser la distinction gauche/droite afin de mettre en lumière notre lecture favorite d'une gauche à laquelle nous pensons appartenir. Nous n'avons pas choisi de le faire car nous avons en partie conçu la distinction avec laquelle nous allons travailler afin d'intéresser à Friedman des gens qui se revendiquent de gauche sans toutefois adopter la définition de celle-ci que nous préférons à titre personnel. Nous ajoutons toutefois que nous soutiendrons dans le quatrième chapitre que Friedman gagne à être compris comme attribuant un poids politique X à un prioritarisme accordant une priorité Y aux plus démunis. Pour peu que X et Y dépassent un certain seuil, il nous semble peu contestable que notre lecture fait de Friedman un auteur de gauche. Le seuil pertinent est-il dépassé ? Nous argumenterons dans ce sens même si nous verrons également qu'il n'y a pas grand chose à dire de convaincant sur la question de la magnitude accordée par Friedman à X et à Y.

Nous terminons cette section en disant que l'objectif principal de cette thèse n'est pas de montrer que Friedman est un penseur de gauche. Il est d'abord de dresser un panorama des idées politiques et morales de Friedman, un panorama permettant au lecteur de construire sa propre lecture de cet auteur. Au point où en sont les études consacrées à Friedman, ce travail nous semble inédit dans son ampleur et nécessaire. L'objectif de cette thèse est ensuite de défendre une lecture particulière de Friedman et, partant, du néolibéralisme et la question de savoir si cette lecture est de gauche ne constitue pas un enjeu fondamental de cette thèse.

4. L'originalité de notre travail sur Friedman

En quoi notre travail consacré à Friedman est-il original ?

Nous allons tout d'abord convoquer de nombreux textes de Friedman qui n'ont pas (ou très peu) été utilisés afin de faire sens de sa conception de la RSE ainsi que de sa philosophie politique et morale[33].

Ensuite, nous ne sommes guère capables de renvoyer le lecteur à des auteurs s'étant livrés avant nous à l'exercice auquel nous allons nous essayer et qui consiste à construire plusieurs lectures d'ensemble de la théorie politique et morale de Friedman, des lectures ayant vocation à l'emporter sur les déclarations particulières de Friedman ainsi que sur ses prises de position portant sur des politiques particulières destinées aux sociétés de son époque[34].

[33] Si certains de ces textes ont peut-être déjà été étudiés, ils ne font à l'évidence pas partie du corpus communément utilisé afin de penser Friedman. Nous mentionnons également ici que nous n'avons pas cherché à couvrir tous les documents audiovisuels laissés par Friedman.

[34] Lorsque telle politique préconisée par Friedman est analysée dans la littérature, quatre questions ne sont souvent pas ou peu traitées. Premièrement, que dit Friedman ailleurs ? Deuxièmement, soutient-il véritablement que la mise en œuvre de cette politique est moralement légitime ? Troisièmement, quelles sont les valeurs que Friedman convoque afin de la légitimer ? Quatrièmement, comment ces valeurs se situent-elles par rapport à celles qui interviennent

Si l'on se donne comme référence les nombreux ouvrages de grande ambition et qualité herméneutique qui sont consacrés aux auteurs du panthéon de la philosophie politique et morale occidentale, par exemple à Kant, Mill ou Rawls, on ne peut qu'être frappé par l'état dans lequel se trouvent aujourd'hui les études consacrées à Friedman[35]. Au lecteur de juger si notre travail est de qualité mais nous espérons en tout cas qu'il nous réservera l'indulgence que méritent quelque peu les pionniers.

Ce travail est enfin rédigé d'une manière assez différente de beaucoup d'articles consacrés à un auteur déterminé. Nous avons en effet choisi de prendre le parti inverse de la tendance consistant à reléguer les citations en note de bas de page voire à leur privilégier le simple renvoi à des pages de tel ouvrage ou article de l'auteur étudié. Nous n'apprécions guère cette tendance mais nous reconnaissons qu'elle est souvent dictée par l'espace limité dont l'on dispose lorsque l'on écrit un article sur un auteur et que ses inconvénients sont moindres quand on s'adresse à un public d'experts de son œuvre. Nous écrivons quant à nous une thèse et non un article, et nous ne nous adressons pas à un public dont on peut attendre qu'il ait l'œuvre de Friedman à l'esprit.

Nous ajoutons que Friedman est extrêmement ambigu et qu'il ne serait souvent pas honnête de ne pas faire apparaître les tensions évidentes qu'il y a entre son propos et l'interprétation que nous en donnons. Nous assumons en outre tout à fait la démarche consistant à donner au lecteur les moyens de penser que nous nous sommes trompés dans l'interprétation de telle citation.

ailleurs dans son œuvre ?

[35] Mention spéciale toutefois à Ruger (2011) et Hammond (2013) que nous avons découverts sur le tard. Si leurs analyses sont beaucoup moins détaillées que la nôtre, elles sont de qualité et notre lecture favorite de Friedman est en accord avec la leur sur plusieurs points clefs. Précisons également que la situation s'est quelque peu améliorée depuis que nous avons commencé cette thèse.

Enfin, nous assumons également le fait d'avoir cherché à donner Friedman à lire au lecteur, attendu, d'une part, qu'il fait partie de ces auteurs que l'on fait beaucoup parler et, d'autre part, que nous allons convoquer quantité de textes de Friedman que nous n'avons jamais vus cités et qui gagnent à être portés à la connaissance du public.

Nous reconnaissons toutefois que l'exigence que nous nous sommes imposé de citer abondamment Friedman dans le corps du texte a des inconvénients. Elle rend parfois la lecture de notre travail difficile et nous invitons le lecteur à réaliser que ce qu'il peut trouver dur a suivre l'a été bien davantage à rédiger. Telle ou telle citation mobilisée en raison d'un point précis qu'elle contient fait par exemple souvent apparaître d'autres points qu'il est difficile de tenir à l'écart, ne serait-ce que parce que le lecteur pourrait se fourvoyer en estimant qu'ils sont pertinents dans le contexte dans lequel nous mobilisons la citation en question mais également car ils vont à l'encontre de positions que nous imputons ailleurs (et en en tenant compte) à Friedman.

Nous motivons à présent l'entreprise conceptuelle qui va nous occuper dans notre premier chapitre.

5. Pourquoi s'intéresser au concept de RSE ?

Elucider la conception de la RSE de Milton Friedman est un des principaux enjeux de cette thèse. Une des difficultés que le lecteur de Friedman rencontre toutefois sur sa route est que son concept de RSE n'est pas clair. Cette ambiguïté est certainement pour beaucoup dans le dissensus qui règne au sujet de la conception de la RSE de Friedman et elle découle tout d'abord du fait qu'il alterne entre une critique de ce qu'il appelle la doctrine de la responsabilité sociale et une défense d'une conception particulière de la responsabilité sociale[36]. Elle provient ensuite de l'imprécision du langage moral utilisé par Friedman. Enfin, elle hérite sans doute quelque peu du flou conceptuel qui caractérisait le débat sur la RSE au sein duquel Friedman est intervenu[37]. L'ambiguïté du concept friedmanien de RSE nous a rendu la vie dure et nous avons au bout d'un temps décidé qu'il fallait avancer en la contournant et, plus précisément, en reformulant les prises de position de Friedman au moyen d'un concept de RSE de notre cru et dont les composantes sont plausibles mais, surtout, précisément définies.

Ici, le lecteur est fondé à nous demander pourquoi nous n'avons pas retenu le concept de RSE faisant consensus au sein du débat contemporain sur cette notion[38]. La réponse que nous

[36] Cf. par exemple la conclusion de son article du *New York Times Magazine* : « the doctrine of "social responsibility" taken seriously would extend the scope of the political mechanism to every human activity. It does not differ in philosophy from the most explicitly collectivist doctrine. It differs only by professing to believe that collectivist ends can be attained without collectivist means. That is why, in my book *Capitalism and Freedom*, I have called it a "fundamentally subversive doctrine" in a free society, and have said that in such a society, "there is one and only one social responsibility of business–to use it resources and engage in activities designed to increase its profits so long as it stays within the rules of the game, which is to say, engages in open and free competition without deception or fraud." » (Friedman 1970).

[37] Friedman n'avait pas tout à fait tort lorsqu'il affirmait que « the discussions of the "social responsibilities of business" are notable for their analytical looseness and lack of rigor. » (Friedman 1970).

[38] Cf. (Crane & al, 2008) pour un panorama du débat contemporain sur la RSE. Cf. (Hsieh & Wettstein 2014) pour une discussion de différentes positions au sujet des éléments constitutifs du concept de RSE. Cf. (Carroll 1999 & 2008) pour des historiques du concept de RSE.

développons à présent est qu'il ne nous semble pas qu'un concept particulier de RSE se soit véritablement imposé dans la littérature[39].

Le discours sur la RSE date au moins des années 1930 avec l'échange entre deux juristes américains Adolf A. Berle et E. Merrick Dodd[40]. Son deuxième moment est intervenu dans les années 50-60, à la suite de l'ouvrage de Howard R. Bowen intitulé *Social Responsibilities of the Businessman*[41]. Milton Friedman a forgé ses vues sur la RSE à cette époque mais son ombre plane assurément sur le troisième et dernier moment du débat sur la RSE. Un moment qui a débuté dans les années 80 et qui est structuré par l'opposition entre la théorie des parties prenantes (« stakeholder theory ») et la théorie de l'actionnaire (« shareholder theory » ou « stockholder theory »)[42]. Cette opposition n'est pas nouvelle et le débat bientôt centenaire sur la RSE a en fait toujours été structuré par l'opposition entre un appel à ce que les entreprises se soucient de leur impact social et non, seulement, de leurs actionnaires et une défense de l'idée qu'elles doivent demeurer au service exclusif de ces derniers. Malgré les formes différentes dans lesquelles il se renouvelle régulièrement, le discours sur la RSE

[39] Cf. dans l'introduction du *Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility* : « As will become clear in reading the chapters in this volume, definitions of the term abound to the extent that even now 'there is no strong consensus on a definition for CSR' » (Crane & al 2008b, 5). Après avoir suggéré que « CSR is best understood not as a concept, a construct, or a theory but as a field of scholarship », ils déclarent également que « anyone looking for a field marked by clarity, consensus, and cohesiveness is likely to be disappointed. » (Crane & al 2008b, 6-7). Cf. (Matten & Moon 2008, 405) pour l'idée que « CSR is an "essentially contested concept," » et que ce concept possède des « relatively open rules of application ».

[40] Cf. (Berle 1931&1932), (Berle&Means 1932) et (Dodd 1932). Sur ce débat, cf. (Weiner 1964), (Macintosh 1999), (Bratton&Wachter 2008) et (Stewart 2011).

[41] Cf. (Bowen 1953). Bowen est souvent considéré comme le « Father of Corporate Social Responsibility » (Carroll 2006, 5). Concernant ce deuxième moment du discours sur la RSE, cf. également (Levitt 1958) que nous étudions dans le chapitre 3.

[42] Au sujet de la théorie des parties prenantes cf. (Freeman 1984 & 1994), (Evan & Freeman 1988 & 1990), (Freeman, Martin & Parmar 2007), (Carson 1993b), (Donaldson & Preston 1995) et (Mitchell, Agle &Wood 1997). Au sujet de la théorie de l'actionnaire dans ses versions contemporaines cf. (Goodpaster 1991), (Langtry 1994), (Hasnas 1998), (Dobson 1999), (Marcoux 2000), (Hendry 2001) et (Jensen 2002). Dans une veine critique cf. (Stout 2002) et (Boatright 1994). Nous traduisons «stockholder theory» comme le fait Anquetil (2008, 85).

manifeste une certaine tendance à ne pas progresser et nous pensons que le flou qui règne autour des enjeux du débat contemporain sur la RSE y est pour beaucoup[43].

Ce flou est tout d'abord dû au fait que le discours sur la RSE provient pour une part d'entreprises cherchant à améliorer leur réputation ainsi que d'activistes s'intéressant comme elles avant tout à l'impact que les mots ont sur ceux qu'ils atteignent. Il est également dû au fait que des théoriciens provenant de disciplines différentes ont investi le débat sur la RSE en y important les préoccupations propres à leur discipline. En omettant ici la contribution des activistes et des services de communication des entreprises, le discours contemporain sur la RSE a été forgé par des juristes, des sociologues, des moralistes et des spécialistes de management et il n'est alors pas étonnant que la notion de responsabilité sociale se soit vue associée à des affirmations qui peuvent être vues comme des réponses à de nombreuses questions différentes et qui ne sont pas du même ordre. Ces questions sont descriptives, stratégiques ou normatives et des malentendus découlent du fait que les concepts de RSE qui coexistent ne sont pas appropriés au même type d'enquête[44]. Dans cette thèse, notre optique sera toutefois exclusivement normative et nous nous intéressons à partir

[43] Cf. (Bratton&Wachter 2008, 100-101) : « each generation revives the social responsibility critique » de la « shareholder primacy ». Une autre explication est à chercher du côté de la séculaire et toujours vivace incompréhension réciproque entre les libéraux et leurs critiques de gauche.

[44] Certaines questions peuvent également être qualifiées de juridiques mais on peut les décrire en disant qu'elles sont soit descriptives soit normatives. « Que dit la loi positive au sujet des entreprises ou des managers ? » est une question juridique descriptive. « Que devrait-elle dire dans telles circonstances ? » est une question juridique normative. « Qu'est-ce qu'une entreprise ou quelle est sa « nature » ? » et « comment les entreprises ou les managers se conduisent t-ils dans les faits ? » sont sinon des questions descriptives. « Qu'est-ce que la maximisation du profit requiert des entreprises ou des managers ? » est une question stratégique. Enfin, « quelle doit être la conduite des entreprises ou des managers dans telles circonstances ? » est une question normative. Des réponses à toutes ces questions ont été formulées sous la bannière d'une théorie de l'actionnaire (« Shareholder Theory » ou « Stockholder Theory ») et d'une théorie des parties prenantes (« Stakeholder Theory »). Telles sont les deux principales théories contemporaines de la RSE mais il s'agit en fait à chaque fois d'un ensemble de théories indépendantes. « La » théorie des parties prenantes peut par exemple soutenir : (1) qu'une entreprise est une association de parties prenantes ou un réseau de relations ou de contrats entre parties prenantes, (2) que les managers se soucient dans les faits des parties prenantes, (3) que le droit positif voit les managers comme les représentants ou les agents des parties prenantes, (4) qu'il devrait leur attribuer ce rôle, (5) que les managers doivent se soucier des parties prenantes afin de maximiser le profit et, enfin, (6) que les managers doivent se soucier des parties prenantes. Il y donc des versions descriptives, stratégiques ainsi que plusieurs versions normatives de la théorie des parties prenantes et on peut dire la même chose au sujet de la théorie de l'actionnaire.

de maintenant à la RSE sur laquelle on écrit afin de tenir un propos normatif. Une définition précise et opérationnelle de cette RSE fait-elle consensus ?

Il nous a semblé que ce n'était pas le cas au moment où nous avons réfléchi à la question du concept de RSE que nous allions utiliser dans cette thèse et un consensus ne nous semblait par exemple pas exister au sujet du lien unissant la conduite socialement responsable à la loi positive, au profit ou aux parties prenantes.

La question qui nous a toutefois le plus préoccupé lorsque nous avons commencé à travailler sur la RSE était celle du lien unissant la conduite socialement responsable à la morale. Quelle était le lien analytique unissant la conduite socialement responsable à la morale ? Les actions par lesquelles une entreprise honore sa responsabilité sociale étaient-elles à chercher du côté des actions moralement obligatoires ou bien du côté d'autres catégories d'actions comme les actions moralement surérogatoires ? Y avait t-il d'ailleurs un lien *analytique* entre la conduite socialement responsable et la morale ?

Cette seconde question se pose car la définition typique de la conduite socialement responsable fait intervenir l'idée qu'il s'agit d'une conduite soucieuse de (l'intérêt de) la société ou d'une conduite qui fait honneur à des préoccupations sociales – on pourrait également parler d'une conduite socialement désirable[45]. La difficulté est que ces conduites ne sont en général pas définies en compréhension mais plutôt approchées en extension, au moyen d'une liste de préoccupations particulières comme le respect des Droits de l'Homme, de l'égalité homme/femme ou de la biodiversité[46]. Souvent, on ne sait pas quel est le critère (distinct de cette liste) qui permet de déterminer si une préoccupation donnée entre dans le champ de la RSE et, à dire vrai, on ne sait pas

[45] Cf. les travaux de la Commission européenne que nous discutons dans notre premier chapitre. Cf. (Matten & Moon 2008) pour un autre exemple contemporain. Cf. la plupart des définitions données dans ces historiques du concept de RSE que sont (Carroll 1999 & 2008).

[46] Nous puisons ici dans (Commission européenne 2011, 7).

s'il faut en chercher un. Il existe en effet deux manières de comprendre la référence à une conduite faisant honneur à des préoccupations sociales (ou à une conduite socialement désirable, soucieuse de la société,...) et l'une d'entre elles dispense du besoin de fournir ce critère. Cela, en faisant de la RSE un concept que nous allons qualifier de « non-moralisé » et nous expliquons à présent ce qu'est un concept moralisé.

Pour certains libertariens, notre liberté est atteinte si et seulement si nos droits moraux (de propriété) sont bafoués par autrui et Cohen (1981) qualifie leur concept de liberté de « moralised »[47]. Un concept de liberté stipulant que notre liberté est atteinte si et seulement si autrui nous empêche physiquement d'accomplir une action n'est quant à lui pas moralisé et nous aimerions ici adapter cette distinction en considérant qu'un concept *moralisé* d'un objet stipule qu'il existe un lien analytique entre cet objet et un élément de base de la moralité comme les droits, les devoirs ou les actions moralement surérogatoires. Avec le concept libertarien, il s'agit d'un type particulier de droits et le concept avec lequel nous l'avons contrasté n'est pas moralisé car l'identification d'une atteinte à la liberté est indépendante de la question de savoir quels sont les droits, les devoirs ou les actions moralement surérogatoires. Il ne fait par exemple pas partie de ce second concept qu'une atteinte à la liberté soit immorale et le jugement « toute atteinte à la liberté est immorale » a vocation à être ce que Kant appelle un jugement synthétique a priori alors qu'il s'agit d'un jugement analytique avec le concept moralisé utilisé par certains libertariens.

Le concept de liberté n'est pas le seul concept à être parfois moralisé par les libertariens car ils moralisent en général également le concept de justice. Cela, en soutenant que « la justice (…) traite des obligations morales des individus que d'autres sont autorisés à faire respecter par la force » (Vallentyne 1999, 860), des obligations que, faute de mieux, nous qualifierons d' « enforceables ».

[47] Cf. (Cohen 1981, 228) : « there is a definition of freedom which is implicit in much libertarian writing, and which entails that interference is *not* a sufficient condition of. On that definition, which I shall call the *moralised* definition, I am unfree only when someone does or would *unjustifiably* interfere with me. ». Cf. (Van Parijs 1995, 15) : « According to such a conception, my freedom is only restricted when my rights are violated. ». Cf. (Kramer 2003, 100-103), (Carter 1999, 69-74) et Wertheimer (1987, 7) qui qualifie les concepts qui ne sont pas moralisés d' « empirical or value-free ».

Ce concept de justice est moralisé car l'identification des actions justes suppose que l'on convoque nos obligations morales enforceables et on peut le contraster avec des concepts non-moralisés de la justice qui stipulent qu'une action est juste si elle est non-violente ou si elle est optimale du point de vue de la maximisation du bien-être social.

Revenons à présent aux deux manières de faire sens de la référence à une conduite qui est soucieuse de la société ou qui fait honneur à des préoccupations sociales.

La première est d'avis que le concept typique de RSE *n'est pas un concept moralisé* et elle voit la référence à la conduite soucieuse de la société comme un raccourci renvoyant à une conduite faisant honneur à une liste de préoccupations du genre de celle que nous avons donnée[48]. La conduite socialement responsable est directement définie comme la conduite faisant honneur à ces préoccupations particulières et nos convictions morales substantielles ne sont pertinentes qu'afin de porter un jugement moral sur la conduite socialement responsable. Ce jugement découle de celui que nous portons sur la liste de préoccupations (avec l'exemple donné précédemment : sur les Droits de l'Homme, l'égalité hommes/femmes et la biodiversité) et, si nous pensons que les entreprises n'ont pas la permission morale de se soucier de la biodiversité, cela ne change rien au fait qu'une entreprise doit s'en soucier afin d'être socialement responsable - nous conclurons simplement que les entreprises n'ont pas la permission morale d'être socialement responsable.

Ceci étant dit, il existe une autre manière de comprendre la référence à une conduite faisant honneur à des préoccupations sociales et elle voit le concept de RSE que nous étudions comme étant *implicitement moralisé*. Cette référence est tout d'abord vue comme un raccourci renvoyant à une conduite conforme à un critère plus technique et qui fait intervenir nos droits, nos devoirs ou les

[48] Si la liste reflète souvent les convictions morales substantielles de son auteur, elle est parfois définie au moyen des valeurs auxquelles les membres de la société adhèrent à un moment donné. Cf. (Carroll 1979, 500) pour une définition de ce type : « The social responsibility of business encompasses the economic, legal, ethical, and discretionary expectations that society has of organizations at a given point in time. ».

actions qui sont moralement obligatoires. Le critère n'est ensuite pas donné mais on peut en revanche dire que la liste de préoccupations illustre, voire épuise, les actions qui, selon le texte considéré, vérifient le critère. On peut alors s'essayer à interpréter ce critère et proposer notre conception des actions qui le vérifient alors qu'on ne peut pas procéder de la sorte avec la première manière de comprendre l'idée que la conduite socialement responsable fait honneur à des préoccupations sociales. Nos convictions morales personnelles interviennent en effet maintenant dans la réponse que nous apportons à la question de savoir ce qu'une entreprise doit faire afin de mériter le titre d'entreprise socialement responsable et, si l'entreprise socialement responsable est définie comme l'entreprise qui honore ses obligations morales, nous répondons à cette question au moyen de la conception que nous nous faisons des obligations morales des entreprises. La question de savoir si une entreprise doit se conduire de manière socialement responsable n'est plus ouverte alors qu'elle l'était précédemment et l'inverse est vrai concernant la question de savoir ce qu'une entreprise doit faire afin de se conduire de manière socialement responsable[49].

La définition typique de la conduite socialement responsable pouvait au final être comprise de deux manières bien différentes et il ne nous semblait pas qu'un choix conscient fasse consensus au sein du débat normatif sur la RSE[50]. Cette définition n'était certes pas explicitement moralisée mais on se demandait si elle ne l'était pas implicitement, un moyen terme permettant d'établir que telle préoccupation entre dans le champ de la RSE manquant à l'appel. Comme un consensus ne nous semblait pas non plus exister au sujet du lien unissant la conduite socialement responsable à la loi

[49] Cette seconde question est maintenant ouverte alors que ce n'était pas le cas précédemment car la conduite socialement responsable était définie comme la conduite faisant honneur à certaines préoccupations particulières comme le respect pour la biodiversité.

[50] Le fait qu'il existe deux manières de comprendre la définition typique de la RSE permet de faire sens de la position de certains des critiques les plus virulents de la RSE ainsi que de l'incompréhension qu'elle provoque chez certains de ses défenseurs. Certains critiques radicaux de la RSE comprennent en effet la conduite socialement responsable comme renvoyant à une conduite déterminée, par exemple la conduite respectueuse de la biodiversité et il se trouve que l'adoption de cette conduite n'est pas requise voire est proscrite par leur théorie morale. Ils pensent par exemple que les entreprises ne doivent pas se soucier de la biodiversité et ils en déduisent qu'elles ne doivent pas se conduire de manière socialement responsable. Cette conclusion suscite alors l'incompréhension de la part de certains défenseurs de la RSE qui, eux, travaillent en supposant que l'entreprise doit par définition se conduire de manière socialement responsable, la question sur laquelle il est possible d'être en désaccord étant celle de savoir ce qu'une entreprise doit faire afin de se conduire de manière socialement responsable.

positive, au profit ou aux parties prenantes, il nous a semblé que le discours contemporain sur la RSE ne permettait pas d'obvier de manière consensuelle aux ambiguités du concept friedmanien de RSE.

Nous avons commencé cette section en disant que l'on gagne à étudier Friedman en reformulant ses vues sur la RSE au moyen d'un concept aux composantes clairement définies et nous la concluons en disant qu'il nous a semblé opportun d'assumer complètement ce concept et de procéder à l'intégralité de son développement. Ce faisant, nous allons procéder à de nombreux choix discutables et, si nous nous sommes efforcé de faire les meilleurs, l'essentiel était qu'ils soient explicites et assumés tout au long de la thèse. Cela, afin que le lecteur ne les partageant pas puisse traduire nos lectures des vues sur la RSE de Friedman au moyen de son concept favori.

6. Comment conceptualiser la RSE ?

La première chose à dire est qu'il ne nous semble pas opportun de forger un concept de RSE ayant vocation à nous permettre de courir plusieurs lièvres à la fois. Un concept de RSE ayant vocation à formuler un propos normatif concernant l'entreprise mais qui aurait également vocation à nous permettre de formuler nos idées stratégiques ou descriptives concernant l'entreprise. Il ne nous semble par exemple pas opportun de tenir un propos normatif au moyen d'un concept de RSE exigeant la maximisation du profit si la raison d'être de cette condition est que le concept doit également pouvoir servir dans le débat qui porte sur la question stratégique de ce que l'entreprise doit faire afin de maximiser le profit. Dans le premier chapitre, nous allons être à la recherche d'un concept de RSE dont la seule vocation est de servir de support à une enquête normative portant sur la conduite des entreprises et ses composantes ne devront rien devoir aux nécessités d'enquêtes d'un autre type.

Un ancrage au sein du discours contemporain sur la RSE semble deuxièmement nécessaire et nous avons choisi de construire notre concept de RSE au moyen d'une analyse des travaux de la Commission européenne, travaux que nous avons choisis pour leur représentativité.

Troisièmement, nous allons nous efforcer de tenir compte du sens commun des mots, des idées auxquelles on les associe intuitivement ainsi que du stock conceptuel dont nous disposons déjà afin de penser les questions morales. Il nous semble quatrièmement préférable que les concepts soient simples attendu que

> « It is sound intellectual policy (…) not to make our concepts too fat. Fat concepts hinder clear thinking and foster wishful thinking. By packing many good things under a single label, one is easily misled into believing that they never clash. » (Van Parijs 2011, 1).

Cinquièmement, nous pensons qu'il est important de ne pas chercher à mettre en lumière ou à avantager nos convictions morales substantielles en les forçant dans les concepts quels qu'ils soient qui sont populaires à un moment donné. Pour nous, il ne faut pas chercher à faire passer des thèses morales substantielles controversées sous le manteau de la définition des concepts[51].

Enfin, nous allons chercher à conceptualiser la RSE de manière moralisée. Lorsqu'on applique les principes méthodologiques précédents à la conceptualisation d'une notion, on se rend en général compte qu'un chemin est préférable et nous sommes par exemple d'avis qu'on gagne à conceptualiser la liberté de manière non-moralisée et la justice de manière moralisée. Concernant la RSE, la voie de la moralisation nous a rapidement semblé la meilleure et ce, dans l'absolu et afin de penser la RSE chez Friedman. Nous soulignons toutefois que les deux manières de conceptualiser

[51] Cela s'est malheureusement beaucoup fait au sujet de la liberté, de la démocratie et, dans une moindre mesure, des droits et de la justice.

la RSE que nous avons distinguées sont à l'oeuvre chez notre auteur et que nous trouvons des circonstances atténuantes à ceux qui ne moralisent pas le concept de RSE.

Cette manière de penser la RSE a un long usage derrière elle et nous ajoutons qu'elle est assez appropriée à une enquête descriptive ou stratégique voire au type d'enquête normative auquel se livrent les auteurs qui écrivent sur la RSE afin de tenir un propos portant non pas sur la conduite des entreprises mais sur le droit de l'entreprise[52]. Enfin, on la trouve souvent sous la plume de personnes ou d'institutions dont il est peut-être exagéré d'attendre une expertise particulière en matière de conceptualisation. Nous n'aurions finalement pas grand-chose à y redire s'il était généralement admis que la conduite socialement responsable désigne une conduite particulière précise comme la conduite non-violente ou la conduite félicifique. Les listes de préoccupations sociales qu'on rencontre dans les travaux sur la RSE ne sont toutefois pas identiques et elles sont chargées au point de donner le tournis au moraliste sommé de les juger moralement dans leur globalité[53].

La manière de penser la RSE que nous avons retenue nous semble avoir pour elle de tenter de faire honneur aux idées que l'on peut concevoir à partir de la seule donnée de l'expression « conduite socialement responsable ». Lorsque nous associons des idées à cette expression, aucun contenu amoral ne s'impose à nous alors que c'est (davantage) le cas lorsque nous pensons à l'égalité, à la liberté ou à la démocratie. L'idée que la conduite socialement responsable est conforme à un critère

[52] Tous ceux qui écrivent sur la RSE afin de tenir un propos normatif ne le font pas dans le but de tenir un propos normatif portant sur la conduite des entreprises et certains le font afin de tenir un propos normatif portant sur le droit des entreprises. Nous en profitons pour souligner qu'on rencontre parfois des textes qui soutiennent que l'entreprise (ne) doit (pas) adopter telle conduite mais qui défendent en fait explicitement qu'il (ne) faut (pas) chercher à l'y contraindre au moyen de la loi ou bien qui mobilisent des arguments appropriés à une enquête de ce genre. Ainsi, des arguments qui mobilisent l'imperfection de la motivation des entreprises et/ou des capacités de contrôle de l'Etat. Il est malheureusement assez fréquent que des auteurs engagés dans un type d'enquête normative différent débattent ensemble comme s'ils étaient engagés dans le même type d'enquête. Les auteurs qui, en écrivant sur la RSE, écrivent sur le droit de l'entreprise s'intéressent typiquement à la question de la désirabilité d'une loi à imposer aux entreprises et qui modifierait la finalité que le droit leur donne censément et qui est de maximiser le profit. On comprend alors qu'ils définissent typiquement la conduite socialement responsable comme étant une conduite (1) particulière et (2) distincte de la maximisation du profit.

[53] Cf. la quatrième section du premier chapitre pour d'autres difficultés posées par ces listes.

moral nous semble plus intuitive et on peut par exemple penser à l'idée que cette conduite est conforme aux obligations morales que l'entreprise possède envers la société.

Nous ajoutons que nous ne voyons pas ceux qui pensent la RSE de manière non-moralisée comme rejetant véritablement l'idée que la conduite socialement responsable est conforme à un critère moral. Lorsque la Commission européenne nous dit que l'entreprise socialement responsable respecte au moins les Droits de l'Homme, l'égalité hommes/femmes et la biodiversité, nous la voyons donner une partie de la conception qu'elle se fait des actions qui vérifient un certain critère moral. Elle ne donne pas ce critère et nous ne sommes pas convaincu qu'elle le possède mais nous ne la voyons pas assumer l'idée que la conduite socialement responsable est directement définie comme incluant nécessairement le respect des Droits de l'Homme, de l'égalité hommes/femmes et de la biodiversité.

D'où vient la grande variabilité qui couve derrière la définition typique de la RSE que nous considérons depuis la section précédente ? Pour nous, elle vient du fait que les auteurs qui l'utilisent procèdent comme la Commission, en définissant en extension les préoccupations sociales au moyen de leurs convictions morales[54]. Cela, sans faire apparaître quel est le critère moral que ces préoccupations satisfont censément et nous ne sommes pas convaincu qu'ils maintiendraient leur liste en l'état s'ils s'essayaient à l'exercice consistant à préciser ce critère. De nombreuses conceptions des actions moralement obligatoires ou qui vérifient un certain critère moral coexistant dans nos sociétés, il est normal que les définitions de la RSE pullulent et nous ne pensons pas qu'il faille nécessairement s'en lamenter. Nous pensons en revanche qu'on gagne à « gérer » ce foisonnement en exigeant que les prises de position sur la RSE aient à respecter les conditions posées par un concept moralisé. Comme dans le cas de la justice, on gagne à se servir de la notion de RSE afin d'avancer vers la résolution de certains de nos désaccords moraux et cela passe par le

[54] Au moyen de leurs convictions morales ou de celles d'une société, d'une époque voire d'un autre auteur dont ils reprennent la définition afin, notamment, de la critiquer.

choix d'un critère moral, à l'image de ce que les libertariens font en stipulant que la justice renvoie à nos obligations morales enforceables.

Notre premier chapitre s'attelle au choix d'un critère moral et nous soulignons que notre parti-pris de moraliser le concept de RSE n'a pas été sans conséquences. Il nous a en effet amené à faire subir un traitement particulier à des éléments que certains auteurs mettent parfois dans le concept de RSE et dont la présence reflète manifestement leurs convictions morales personnelles (et souvent controversées)[55]. Lorsque nous rencontrerons ce genre d'éléments dans notre enquête, notre démarche consistera à les expulser du concept de RSE quitte à y inclure un critère moral permettant de faire sens de la raison pour laquelle ils apparaissaient auparavant dans le concept de RSE.

Lorsque nous expulserons ces éléments du concept de RSE, nous dirons parfois qu'on gagne à les voir comme étant davantage du ressort d'une conception et non du concept de RSE et, à partir du deuxième chapitre, nous nous mettrons en quête de la conception de la RSE de Friedman. Nous terminons alors cette introduction en définissant ce qu'est une conception de la RSE.

Considérons pour cela un objet et supposons que certains éléments de son concept soient susceptibles d'être interprétés de différentes manières, on peut en parler comme des variables de ce concept. On propose ce que nous allons appeler une *conception* de cet objet en spécifiant ces variables. Les conceptions d'un objet sont donc toujours relatives à un concept particulier de cet objet et il ne faut pas confondre les conceptions *d'un objet* et les différentes versions concevables du concept de cet objet et dont on peut parler comme des différentes conceptions *du concept* de cet objet.

[55] Cf. la note précédente.

Selon le concept de justice que nous avons précédemment vu à l'oeuvre chez les libertariens, la justice traite des obligations morales enforceables des individus et on propose une conception, conforme à ce concept, de la justice en prenant position sur la question de savoir quelles sont nos obligations morales enforceables. Les libertariens soutiennent typiquement que nos obligations morales enforceables se réduisent à une obligation de ne pas agresser autrui et leur conception de la justice stipule donc que nous nous conduisons de manière juste en nous abstenant d'agresser autrui. Une conception de la justice concurrente soutient que nous nous conduisons de manière juste en maximisant notre contribution au bien-être social. En soutenant que la justice traite non pas des obligations morales enforceables mais des obligations morales dues à autrui, on propose une conception concurrente du concept de justice et ce nouveau concept peut être utilisé pour construire des conceptions de la justice c.-à-d. des prises de position sur le contenu de nos obligations morales dues à autrui[56].

Ce point terminologique étant fait, on peut dire que nous allons dans notre premier chapitre nous servir de la conception que la Commission européenne se fait du concept de RSE afin d'élaborer notre conception moralisée de ce concept et le concept auquel nous aboutirons nous permettra dans les chapitres suivants de formuler différentes conceptions (relatives à ce concept) de la RSE. On peut également dire que le concept de RSE qui nous semble typique du discours sur cette notion gagne à être vu selon ses déclinaisons particulières comme autant de conceptions de la RSE qui sont relatives à des concepts implicitement moralisés de la RSE.

Notre prochaine étape est de définir un concept de RSE qui soit explicitement moralisé et exclusivement destiné à une enquête normative portant sur la conduite des entreprises. Nous nous y employons à présent dans le premier chapitre.

[56] Cf. (Mill 1861) pour ce concept de justice. Nous donnons ici une autre illustration de la distinction entre concept et conception. Selon le *concept de liberté* issu de (MacCallum 1967) et qui s'est imposé dans le débat contemporain sur cette notion, la liberté est toujours celle d'un agent X, par rapport à des contraintes Y, d'accomplir des actions ou d'atteindre des états Z. En spécifiant les variables (X, Y, Z), on propose une *conception, relative ou conforme à ce concept, de la liberté.*

Chapitre 1

Qu'est-ce que la RS(E) ?

Qu'est-ce qu'une entreprise socialement responsable ? Qu'est-ce qu'une personne socialement responsable ? Ne gagne-t-on pas à reverser la réflexion sur la RSE au sein d'une réflexion plus générale sur la responsabilité sociale des personnes ?

Telles sont les questions qui vont nous occuper dans ce premier chapitre consacré à la RSE et, plus généralement, à la responsabilité sociale. Notre enquête concernant la RS(E) sera purement conceptuelle et l'essentiel du chapitre est consacré à une analyse critique du concept de RSE de la Commission européenne. Notre objectif principal est de nous servir de cette analyse afin de développer le concept de RS(E) que nous utiliserons dans la suite de la thèse qui est consacrée à Milton Friedman. Notre objectif secondaire est d'embrasser quelque peu la RSE historique du regard. Si le travail de la Commission européenne influence aujourd'hui beaucoup la manière dont la RSE est pensée et promue, il nous semble surtout constituer une excellente synthèse des forces et des faiblesses du mouvement historique en faveur de la RSE. Enfin, nous clôturerons ce premier chapitre en invitant le lecteur à reverser la réflexion sur la RSE au sein d'une réflexion plus générale sur la responsabilité sociale des personnes. Nous pourrons alors inviter Milton Friedman à entrer en scène.

Le point de départ de notre enquête est donné par (Commission européenne 2006, 2) :

> « Corporate social responsibility (CSR) is a concept whereby companies integrate social and environmental concerns in their business operations and in their interaction with their stakeholders on a voluntary basis. It is about enterprises deciding to go beyond minimum legal requirements and obligations stemming from collective agreements in order to address societal needs. Through CSR,

enterprises of all sizes, in cooperation with their stakeholders, can help to reconcile economic, social and environmental ambitions. »[57].

Suivant en cela la Commission, nous supposons qu'il n'est pas problématique de dire qu'une entreprise accomplit des actions et qu'on peut également parler de ce qui la motive à les accomplir. Plus loin, nous ajouterons deux autres dimensions à cette personnification de l'entreprise, une dimension morale et une dimension juridique et le lecteur devra attendre la onzième section de ce chapitre pour que nous revenions sur la personnification de l'entreprise. Nous rompons ensuite provisoirement avec la Commission, en supposant que les entreprises dont la responsabilité sociale (RS) est en question évoluent dans une société ne possédant pas de système juridique. Nous cherchons alors tout d'abord à clarifier l'idée que l'entreprise socialement responsable *intègre* certaines préoccupations (« concerns ») dans ses activités[58].

[57] Au sujet des « enterprises of all sizes » cf. (Commission européenne 2001, §23) : « Whilst so far corporate social responsibility is mainly promoted by a number of large or multinational companies, it is relevant in all types of companies and in all sectors of activity, from SMEs to multinational enterprises (MNEs). Its wider application in SMEs including micro-businesses is of central importance, given that they are the greatest contributors to the economy and employment. ».

[58] Précisons que la Commission utilise cette notion de « préoccupation » quand elle travaille en français.

1. Que signifie l'idée que l'entreprise socialement responsable *intègre* certaines préoccupations dans ses activités ?

Partons du cas des préoccupations sociales qui entrent manifestement dans le champ de la RSE de la Commission. Qu'est-ce qu'une préoccupation *sociale* ?

(Commission européenne 2002, 1) soutient que « social means society broadly defined, rather than simply social policy issues ». Comme nous ne voyons aucune raison d'imputer à la Commission l'idée qu'une préoccupation sociale est une préoccupation pour la société hypostasiée, nous retenons l'idée qu'une préoccupation sociale renvoie à une préoccupation ou à un souci pour des personnes[59].

Considérons alors le cas d'une entreprise décidant de ne plus vendre un produit cancérigène et ce, dans le seul but de maximiser son profit. Est-il sensé de dire que cette entreprise honore ce faisant la dimension sociale de sa RS ? On peut avoir envie de répondre par l'affirmative, en disant qu'un souci pour (la santé de) ses consommateurs est *de facto* intégré à ses activités. En réalité, nous pensons qu'il faut répondre par la négative. Cela, car la RSE de la Commission suppose que les entreprises « décident » de faire quelque chose « dans le but de répondre à des besoins sociétaux »[60]. On ne peut alors pas dire que l'entreprise que nous considérons honore la dimension sociale de sa RS en ne vendant plus un produit cancérigène si sa décision de le faire n'est pas *motivée* par un souci pour des personnes. Bien qu'une entreprise puisse faire de grandes choses pour la société sans être motivée le moins du monde par un souci pour celle-ci, elle ne peut ce faisant pas honorer la dimension sociale de sa RS.

[59] Une préoccupation pour la survie d'une espèce animale est un exemple de préoccupation non-sociale.

[60] La vocation du terme « sociétal » est d'éviter que l'on omette la dimension environnementale de la responsabilité sociale de l'entreprise.

La leçon qu'on peut avoir envie de tirer de ce cas est qu'il est nécessaire mais non suffisant qu'une entreprise accomplisse des actions faisant honneur à certaines préoccupations pour qu'elle soit socialement responsable. Pour qu'une entreprise soit socialement responsable, il est également nécessaire que ces préoccupations l'aient motivée à accomplir ces actions.

Nous attirons alors l'attention sur l'objection suivante : si une chose est d'exiger que l'entreprise socialement responsable le soit (1) en faisant certaines choses et (2) en les faisant « dans le but de répondre à des besoins sociétaux », une autre est d'exiger en outre (3) qu'elle parvienne à ses fins c.-à-d. que ces choses répondent effectivement à ces besoins sociétaux. Comment prenons-nous position par rapport à cette objection ?

Bien que nous ne soyons pas certains que la condition (3) doive être remplie par l'entreprise socialement responsable au sens de la Commission, il nous semble tout d'abord conforme au sens commun de l'inclure dans le concept de RSE[61]. Ensuite, il nous semble préférable d'élaborer le concept de RSE en exploitant la distinction entre l'entreprise qui est socialement responsable et celle qui essaie mais qui échoue à l'être et ce, car les actions qu'elle accomplit dans le but de répondre à des besoins sociétaux ne portent pas leurs fruits. En conséquence, nous élaborons le concept de RSE en y incluant la condition (3).

Notre interprétation de la condition (2) est-elle correcte ? Elle est littérale mais nous pensons qu'elle est trop restrictive et nous ne voyons pas la Commission s'arc-bouter à l'idée que l'entreprise socialement responsable agit *uniquement* « dans le but de répondre à des besoins sociétaux ». Nous la voyons en revanche tenir à l'idée que l'entreprise socialement responsable s'assure que ses actions répondent à des besoins sociétaux. Ses motivations peuvent être plurielles mais un souci de répondre à des besoins sociétaux doit jouer un rôle régulateur dans sa conduite et l'emporter en cas de conflit avec ses autres motivations[62].

[61] Elle ne figure en tout cas pas clairement dans la définition de la Commission qui nous sert de référence.

[62] Cf. (Hsieh & Wettstein 2014, 256) pour un tour d'horizon des positions alternatives existant dans la littérature au sujet de la motivation que l'entreprise se doit de posséder afin de mériter le titre d'entreprise socialement

Indépendamment de la question de savoir si notre interprétation de la Commission est correcte, nous voyons d'un bon œil l'inclusion de cette condition dans le concept de RSE et nous nous justifions au moyen d'une analogie. Pour nous, un parent *responsable* n'est pas seulement un parent dont les actions ont certaines conséquences sur la vie de ses enfants. Il ne s'agit pas non plus d'un parent dont le seul but est d'impacter la vie de ses enfants d'une certaine manière. En revanche, il s'agit d'un parent qui s'assure que ses actions ont certaines conséquences sur la vie de ses enfants.

A supposer que l'amélioration de la santé des consommateurs soit une préoccupation entrant dans le champ de la RSE, l'entreprise qui, dans le sens pertinent, *intègre* cette préoccupation à ses activités est celle qui s'assure que ses actions ont bien pour conséquence d'entrainer une amélioration de la santé de ses consommateurs.

2. Première caractérisation des préoccupations qui entrent dans le champ de la RSE

D'après notre définition de départ, les préoccupations qui entrent dans le champ de la RSE sont les préoccupations sociales et les préoccupations environnementales.

Une préoccupation sociale est pour nous réductible à une préoccupation pour des personnes et nous allons considérer qu'une préoccupation environnementale est réductible à une préoccupation pour la nature. Si notre volonté d'empêcher l'extinction d'une espèce animale découle véritablement d'un souci pour cette espèce, notre préoccupation est environnementale. Elle est en revanche sociale si notre but est que les générations futures puissent encore contempler cette espèce.

responsable.

Les préoccupations sociales et environnementales sont-elles les seules a entrer dans le champ de la RSE de la Commission ?

La question se pose car les préoccupations économiques y entraient dans (Commission européenne 2001). Qu'est-ce qu'une préoccupation économique ? Nous considérerons qu'il s'agit d'une préoccupation pour une grandeur économique qui n'est pas réductible à une préoccupation pour des personnes[63] et nous demandons un peu de patience au lecteur ayant déjà eu du mal à retenir une objection portant sur notre définition des préoccupations environnementales. Une préoccupation pour l'inflation est un exemple de préoccupation économique et notre question est pour le moment de savoir si une entreprise peut honorer tout ou partie de sa RS en intégrant un souci pour l'inflation à ses activités ? La citation que nous analysons mentionnant le fait « d'aider à la réconciliation d'ambitions économiques », nous sommes d'avis qu'on gagne à inclure les préoccupations économiques dans le champ de la RSE de la Commission. On obtient alors un spectre très large de préoccupations et on peut se demander si la Commission estime véritablement que certaines préoccupations sont exclues du champ de la RSE.

Notre réponse provisoire est que la Commission aurait simplement parlé de préoccupations si elle n'avait pas voulu en exclure certaines du champ de la RSE. Après tout, quelle est sinon la raison d'être d'une liste de préoccupations pertinentes ? On a alors envie d'illustrer notre réponse en disant que les préoccupations religieuses n'entrent pas dans le champ de la RSE de la Commission. Une entreprise alimentaire ne pourrait censément pas honorer tout ou partie de sa RS en s'assurant que les denrées qu'elle vend sont halal. Du moins, pour peu que la préoccupation religieuse qu'elle intègre à ses activités ne soit pas une préoccupation sociale déguisée. Supposons par exemple que notre entreprise vende des denrées halal non pas afin de respecter la volonté d'Allah mais afin d'œuvrer au salut de ses consommateurs. Dans ce cas, on gagne à dire qu'elle intègre en réalité une préoccupation sociale à ses activités, ce qu'elle ne fait pas dans l'hypothèse où elle agit car Allah lui en donne le devoir. De même, l'entreprise qui fait rédiger un mode d'emploi destiné à ses salariés par une belle plume afin de faire honneur à la culture ne peut ce faisant pas honorer tout ou partie de

[63] Une préoccupation pour les conséquences sociales de l'inflation est une préoccupation sociale.

sa RS et ce, car elle intègre à ses activités une véritable préoccupation culturelle, une préoccupation pour la culture qui est irréductible à une préoccupation sociale.

Ceci étant dit, nous ne sommes pas convaincu que les véritables préoccupations environnementales et économiques, les préoccupations pour la nature et pour des grandeurs économiques qui ne sont pas réductibles à des préoccupations sociales, entrent dans le champ de la RSE de la Commission. Après tout, celle-ci nous propose un concept de RSE et, non, un concept de RSEEE, de Responsabilité Sociale, Economique et Environnementale de l'Entreprise. Dans cette optique, une entreprise agissant à un moment en étant uniquement motivée par l'impératif selon lequel ses activités doivent épargner les éléphants ou ne pas contribuer à l'inflation ne peut ce faisant pas honorer tout ou partie de sa RS. Cela est en revanche conceptuellement possible si elle estime par exemple que l'inflation est socialement nuisible et que c'est cette considération qui la motive à ne pas contribuer à l'inflation. A supposer que cette analyse soit correcte, pourquoi la Commission ne s'est-elle pas cantonnée à la notion de préoccupation *sociale* ? Peut-être qu'elle l'a fait pour couper l'herbe sous le pied à la thèse erronée selon laquelle l'entreprise ne peut pas honorer tout ou partie de sa responsabilité *sociale* au travers d'actions respectueuses de l'environnement ou ayant un impact sur certaines variables macroéconomiques. Le mouvement écologique influant sur le mouvement en faveur de la RSE, nous voyons également la référence explicite à l'environnement comme un tribut payé à ce dernier et qui n'a pas sa place dans le concept de RSE. A supposer que ces explications soient correctes, pourquoi n'a-t-elle pas explicitement mentionné les préoccupations religieuses (culturelles,...) ? Peut-être simplement car elle n'en a pas ressenti le besoin *politique.* Quoi qu'il en soit, il est heureux qu'elle ne se soit pas lancée dans une énumération de toutes les choses par l'intermédiaire desquelles il est possible de se soucier de certaines personnes et il est simplement regrettable qu'elle ait mentionné l'environnemental et l'économique dans le concept de RSE[64]. Du moins, si on retient l'idée selon laquelle l'entreprise socialement responsable l'est en intégrant un souci pour des personnes à ses activités[65].

[64] Comme nous le verrons plus loin, la Commission procède malheureusement à cette énumération dans ses textes consacrés à la RSE.

[65] Cf. la « nouvelle » définition de la RSE comme « the responsibility of enterprises for their impacts on society » qui est proposée dans (Commission européenne 2011,6).

Comme nous ne voulons pas imputer à la Commission cette caractérisation des préoccupations qui entrent dans le champ de la RSE qu'on peut qualifier de *restreinte*, nous la contrastons volontiers avec une caractérisation *étendue* accueillant les (véritables) préoccupations environnementales et économiques. Nous insistons seulement sur le fait que nous ne voyons pas pour quelle raison elle ne devrait pas également inclure les préoccupations pour Dieu et la culture.

Quelles sont les préoccupations n'entrant pour le moment pas dans le champ de la RSE ?

Si on se refuse à choisir entre la caractérisation restreinte et la caractérisation étendue, on peut avoir envie de dire qu'il s'agit de préoccupations que la Commission ainsi que le sens commun décriraient comme étant les préoccupations « personnelles » de l'entreprise dont la RS est en question[66]. On peut penser au profit, à la croissance de l'entreprise ainsi qu'à la renommée mais la Commission ne fournit pas de critère permettant de circonscrire le domaine des préoccupations propres de l'entreprise. Ni la Commission ni le sens commun ne diraient sans doute d'une entreprise décidant de sacrifier son profit sur l'autel de la protection de l'habitat naturel des tigres qu'elle ne fait que poursuivre rationnellement ses préoccupations propres mais quel est le critère à l'œuvre ? On pourrait avoir envie de soulever l'objection selon laquelle notre entreprise ne fait peut-être que poursuivre rationnellement son intérêt au sens large ou sa conception du bien et, partant, ne fait pas fondamentalement autre chose qu'une entreprise dont la conception du bien est épuisée par le profit. Ceci étant dit, nous nous engagerions ici dans un périlleux débat tributaire de la personnification de l'entreprise et nous passerions complètement à côté des intentions de la Commission. Nous laissons donc provisoirement ouverte la question de savoir si certaines préoccupations sont exclues du champ de la RSE en tant qu'elles sont propres à l'entreprise dont la RS est en question. Donner un début de réponse à l'objection suivante nous semble bien plus important :

[66] Si on retient la caractérisation restreinte, une entreprise se conduit de manière socialement responsable en intégrant un souci pour *autrui* à ses activités. Si on retient la caractérisation étendue, une entreprise se conduit de manière socialement responsable en intégrant à ses activités un souci pour d'*autres choses qu'elle* comme des personnes, Dieu, la nature et la culture.

> « Je ne sais pas très bien ce qu'on peut vouloir dire en parlant des préoccupations propres de l'entreprise. En revanche, je sais que ce qu'on veut très souvent dire en parlant d'une préoccupation de l'entreprise pour « son » profit. Ce qu'on veut très souvent dire c'est que l'entreprise se préoccupe de faire gagner de l'argent à ses actionnaires. Attendu qu'il s'agit selon vous d'une préoccupation sociale, vous considérez qu'elle entre dans le champ de la RSE. Ne s'agit-il pas là d'une erreur ? ».

La section 5 de ce chapitre est consacrée à la place que le profit et les actionnaires doivent occuper au sein du concept de RSE et nous répondons pour le moment que la Commission traite les actionnaires comme étant extérieurs à l'entreprise et qu'elle inclut bien une préoccupation pour les actionnaires dans le champ de la RSE[67]. Nous en profitons pour souligner qu'une entreprise peut chercher à faire gagner de l'argent à ses actionnaires ou à maximiser le profit sans être véritablement motivée par un souci pour les actionnaires. Elle peut par exemple être motivée par l'idée qu'il s'agit là du meilleur moyen de maximiser le bien-être social et, dans ce cas, sa préoccupation est sociale indépendamment de la question de savoir si un souci pour les actionnaires compte comme une préoccupation sociale. L'idée qu'une entreprise cherche à (ou se préoccupe de) maximiser le profit actionnarial est ambiguë et il faut être prudent lorsqu'on la rencontre sous la plume de tel auteur. Elle peut en effet renvoyer soit à l'idée d'une entreprise qui est *motivée* par un souci pour les actionnaires soit à l'idée d'une entreprise qui *élit* les actions qu'elle accomplit en regardant celle qui a le meilleur « score » en termes de profit actionnarial, idée qui est compatible avec le fait que sa motivation soit irréductible à un souci pour les actionnaires[68].

Pour le moment, on a envie de dire que les préoccupations qui entrent dans le champ de la RSE de la Commission sont soit les seules préoccupations qui sont réductibles à des préoccupations pour

[67] Cf. (Commission européenne 2001, 25) et (Commission européenne 2011, 6).

[68] On rencontre parfois l'idée qu'une division du travail est nécessaire pour éviter autant que faire se peut les erreurs judiciaires, le rôle des avocats consistant à défendre de leur mieux la partie qu'ils représentent. Adhérant à cette idée, un avocat peut chercher, dans le second sens, à défendre son client tout en le faisant uniquement dans le but que les erreurs judiciaires soient minimisées.

des personnes soit des préoccupations pour des choses (éventuellement distinctes de l'entreprise dont la RS est en question) quelconques. La Commission européenne nous semble prendre le problème par le mauvais bout et notre section suivante s'efforce de le montrer.

3. Où l'on sensibilise la Commission à la moralisation du concept de RSE

Considérons le cas hypothétique d'une entreprise évoluant au sein de l'Union Européenne et qui estime sincèrement honorer la dimension sociale de sa RS en décidant de commercialiser un lait empoisonné destiné aux nouveau-nés et ce, dans le but d'en faire passer certains de vie à trépas. Nous supposons ensuite que cette entreprise parvienne à ses fins et qu'elle se félicite d'avoir honoré la dimension sociale de sa RS. Nous imaginons alors le dialogue suivant entre elle et la Commission :

La Commission : « Comment pouvez-vous sérieusement prétendre avoir honoré la dimension sociale de votre RS ? »

L'entreprise : « Et bien il me semble avoir correctement intégré une préoccupation sociale à mes activités. »

La Commission : « Mais vous n'avez rien compris, tuer des nouveau-nés n'entre à l'évidence pas dans le champ de la RSE ! »

L'entreprise : « C'est pourtant de l'ordre du social. Vous considérez peut-être qu'il s'agit là d'un acte immoral et, si tel est le cas, laissez-moi préciser que je suis personnellement d'avis que l'intégration d'une préoccupation sociale qui est exigée par la responsabilité sociale ne doit pas être immorale ET que je ne partage pas vos valeurs : n'ai-je pas permis à ces nouveau-nés d'accéder au Paradis alors qu'il est fort probable qu'ils n'y seraient pas parvenus s'ils avaient vécu et ce, car ils auraient certainement fauté à un moment ou à un autre de leur vie ? »[69].

[69] Nous adaptons ici (Voltaire 2003) : « Un des plus étonnants exemples de fanatisme a été une petite secte en Danemark, dont le principe était le meilleur du monde. Ces gens-là voulaient procurer le salut éternel à leurs frères; mais les conséquences de ce principe étaient singulières. Ils savaient que tous les petits enfants qui meurent sans

Comment la Commission peut-elle réagir à l'argumentation de cette entreprise ?

Une possibilité consiste pour elle à réitérer son affirmation qu'un souci de tuer autrui n'entre pas dans le champ de la RSE, en arguant que l'identification des préoccupations pertinentes se fait en réalité au moyen d'une liste de préoccupations déterminées. Si la Commission ne définit pas en compréhension les préoccupations qui entrent dans le champ de la RSE, il faut reconnaitre qu'elle les approche en extension, une bonne douzaine de préoccupations pertinentes apparaissant dans les textes de la Commission qui nous servent de référence. Si telle est la réponse de la Commission, il nous semble que l'entreprise peut camper sur sa position, en disant que la Commission ne fournit pas de critère permettant d'exclure la préoccupation qu'elle intègre à ses activités.

Une autre possibilité consiste pour la Commission à reconnaître qu'elle doit modifier la définition de la RSE qui nous a servi de point de départ. Réfléchissant à l'argumentation de cette entreprise, nous l'imaginons bien réaliser que la question de savoir si le fait de tuer des bébés relève ou non du social n'a aucune importance et qu'elle comprenait implicitement les préoccupations, sociales ou autres, comme possédant une connotation morale positive. Elle reconnaitrait alors peut-être qu'il est conceptuellement possible pour cette entreprise de prétendre avoir honoré la dimension sociale de sa RS, à condition qu'elle ait des convictions morales peu communes. Nous l'imaginons également ajouter que l'entreprise n'a pas honoré la dimension sociale de sa RS et nous nous demandons alors si les textes consacrés par la Commission à la RSE contiennent de quoi fonder ces jugements.

Selon la définition dont nous sommes partis, « through CSR, enterprises (…) can help to reconcile economic, social and environmental ambitions » (Commission européenne 2006, 2). Ces ambitions sont celles de l'Union Européenne et une piste consiste à voir la RSE de la Commission comme un

baptême sont damnés, et que ceux qui ont le bonheur de mourir immédiatement après avoir reçu le baptême jouissent de la gloire éternelle : ils allaient égorgeant les garçons et les filles nouvellement baptisés qu'ils pouvaient rencontrer; c'était sans doute leur faire le plus grand bien qu'on pût leur procurer: on les préservait à la fois du péché, des misères de cette vie, et de l'enfer; on les envoyait infailliblement au ciel. ».

moyen au service du projet de société de l'UE. L'entreprise socialement responsable au sens de la Commission serait celle qui fait une contribution positive à la réalisation du projet de société de l'UE et il se trouve que les nombreuses préoccupations pertinentes mentionnées par la Commission peuvent toutes être vues soit comme des composantes de ce projet soit comme des moyens de contribuer à sa réalisation[70]. Si on suit cette piste, plusieurs options conceptuelles s'offrent à nous.

Option 1 : l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle contribue positivement à la réalisation du *projet de la société politique dans laquelle elle évolue*, tel qu'il apparaît par exemple dans le préambule de sa Constitution ou dans le genre de documents à vocation orientatrice produits par la Commission. Dans ce cas et comme nous avons supposé que notre entreprise évoluait au sein de l'UE, l'entreprise ne s'est pas conduite de manière socialement responsable et elle commet une erreur conceptuelle en prétendant l'avoir fait.

Option 2 : l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle contribue positivement à la réalisation de *sa propre vision de la société idéale*[71]. Dans ce cas, notre entreprise s'est conduite de manière socialement responsable et la Commission doit le reconnaître. Cette dernière peut toujours soutenir que l'entreprise s'est conduite de manière particulièrement immorale à ses yeux mais elle ne peut pas prétendre qu'elle se soit conduite de manière socialement irresponsable, du moins si l'entreprise que nous avons supposée sincère ne s'est pas méprise sur sa propre vision de la société idéale.

Option 3 : l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle contribue positivement à l'avènement de *la (seule et unique) véritable société idéale*. Dans ce cas, notre entreprise peut prétendre s'être conduite de manière socialement responsable ET la Commission peut prétendre qu'elle s'est fourvoyée et ce, car elle se serait trompée au sujet des réquisits de la société idéale.

[70] Cf. de manière plus formelle (Commission européenne 2006, 9) : « CSR (...) represents an aspect of the European social model » et « CSR mirrors the core values of the EU itself ».

[71] Cf. la section suivante pour le sens à accorder à la notion de société idéale.

Pour la Commission, cette société est en effet la société que l'UE appelle de ses voeux et les nouveau-nés n'y sont pas assassinés.

La Commission nous fournit t-elle matière à choisir entre ces trois options ?

Considérons le cas d'une entreprise évoluant dans une société politique dont le projet de société P1 est tel qu'une contribution positive à P1 est nécessairement négative du point de vue du projet de société P2 de cette organisation apparaissant parfois dans les textes de la Commission qu'est l'ONU. Selon la première option conceptuelle que nous avons dégagée, l'exercice par cette entreprise de sa RS implique qu'elle contribue positivement à P1 et, non, à P2. La Commission soutiendrait toutefois que l'entreprise doit contribuer positivement à P2 et nous en déduisons que cette première option conceptuelle est à exclure[72]. Nous sommes de toute façon convaincu que la Commission ne renierait rien de sa position sur la responsabilité sociale de cette entreprise si celle-ci opérait dans une société politique dont le projet est tel que l'on contribue positivement à sa réalisation en tuant des nouveau-nés.

Reste à choisir entre les deux dernières options conceptuelles et la difficulté est que la Commission ne considère pas la possibilité d'un conflit entre son projet de société et celui de notre entreprise évoluant au sein de l'UE. Elle procède en fait en permanence comme si le projet de société de l'UE était véritablement celui de tous ses membres, dont les entreprises[73]. Une nouvelle possibilité

[72] Cf. (Commission européenne 2011, 6-7 & 13-14) et (Commission européenne 2006, 5&8).

[73] Cf. (Commission européenne 2006, 2) : « In Europe, the promotion of CSR reflects the need to defend common values ». Cf. (Commission européenne 2006, 9) : « The Commission strongly believes that CSR matters to each and every European, since it represents an aspect of the European social model ». Cf. (Commission européenne 2006, 10) : CSR « matters because it mirrors the core values of the society in which we wish to live ». Que peut-on dire au sujet du fait que la Commission considère que le projet de société de l'UE est véritablement partagé par tous les membres de l'UE dont les entreprises ? Peut-être qu'il ne faut pas prendre cette hypothèse au sérieux ou qu'il faut la réduire à un artifice rhétorique mais faisons l'effort de mettre ces possibilités de côté. L'UE existant déjà depuis un certain temps, il nous semble clair qu'elle serait *très* différente de ce qu'elle est si ce projet de société avait véritablement été partagé par tous ses membres. Si tel avait été le cas, ce projet de société ne serait aujourd'hui pas parfaitement réalisé et ce, pour des raisons liées (1) à son imprécision, (2) au fait que l'UE n'est pas immunisée contre les influences extérieures et (3) au fait que la technologie permettant aux membres de l'UE de réaliser leurs

conceptuelle apparaît selon laquelle l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle contribue positivement à un projet de société faisant consensus. Nous ne développons pas plus avant cette possibilité car nous sommes arrivé à un point où nous devons de toute façon faire un choix et ce, sans la Commission. Le concept de RSE de la Commission peut être développé dans trois directions et nous ne soutenons pas que celle que nous allons prendre soit la seule possible.

Nous retenons alors provisoirement l'idée que l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle contribue positivement à l'avènement du véritable idéal social. Un idéal qu'il n'appartient pas au concept de RSE de déterminer et dont nous possédons chacun une conception qui découle de nos convictions morales substantielles[74].

Ce concept de RSE est moralisé et il nous semble que c'est en moralisant le concept de RSE que l'on peut convenablement faire sens du désaccord qui oppose la Commission à l'entreprise ayant tué des nouveau-nés. L'entreprise ne commet pas nécessairement une erreur conceptuelle en prétendant s'être conduite de manière socialement responsable et la Commission est dans le même cas de figure lorsqu'elle lui donne tort. Leur désaccord n'est pas trivial et il gagne à être vu comme portant sur la question de savoir quelle est la conception (relative à un concept moralisé de la RSE) qui est vraie

objectifs était et est toujours très imparfaite. Reste que ces raisons sont incroyablement insuffisantes afin d'expliquer l'état de choses actuel. La raison pour laquelle cet état de choses diffère d'une réalisation incroyablement meilleure du projet de société de l'UE et qui était à la portée de ses membres est que ce projet n'était absolument pas partagé comme la Commission le suppose. Au sujet de (2), nous soulignons que l'UE a débuté sa carrière dans un monde très peu mondialisé et que ses membres ont pour le moment essentiellement commercé entre eux. Considérons ici un instant les raisons de l'échec du projet de société de l'URSS. On gagne à les diviser en trois catégories. Premièrement, celles qui sont liées à la difficulté de le réaliser, selon l'expression consacrée, « dans un seul pays » et ce, surtout quand maintes personnes appartenant à ces autres pays essaient activement de le faire échouer, ce qui fut le cas. Deuxièmement, celles qui sont liées aux carences du moyen retenu par l'URSS afin de réaliser son projet de société, à supposer que tous les membres de l'URSS aient fait leur possible pour jouer leur rôle. Au moyen de ces deux types de raison, on explique l'écart entre la réalisation parfaite du projet de société de l'URSS et une certaine réalisation R1 qui aurait selon nous été à la fois très imparfaite ET incroyablement meilleure que celle, R2, qui est advenue. Reste à expliquer l'écart entre R1 et R2. La raison de cet écart est que maints dirigeants et dirigés de l'URSS n'ont absolument pas essayé de faire leur possible pour remplir leur rôle. Si le lecteur nous permet cette analogie, il est aussi évident qu'« oublié » dans les débats (trop) politiques contemporains qu'une maison sera très mal construite si le maitre d'oeuvre et les ouvriers ne font pas grand chose de ce qui est en leur pouvoir pour la construire.

[74] Une seule de ces conceptions est vraie ou valide.

ou valide. Pour nous, la Commission ne peut pas répondre à l'argumentation de l'entreprise ayant tué des nouveau-nés en se contentant de dire que « CSR offers a set of values » (Commission européenne 2011,3) et que tuer des nouveau-nés n'y entre pas. Cela, car ces valeurs n'entrent pas dans le *concept* de RSE. Comme la Commission le reconnaît, ces valeurs sont avant tout les siennes et elles interviennent éventuellement dans la *conception* (relative à un concept moralisé) qu'elle se fait de la RSE[75]. Cette conception est peut-être la seule qui soit vraie ou valide – il est peut-être vrai que l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en poursuivant ces valeurs – mais le déterminer impose de fournir un critère moral et de montrer que ces valeurs le satisfont.

Dans cette section, nous avons cherché à sensibiliser la Commission à la nécessité de moraliser le concept de RSE. Nous avons également puisé dans les textes de la Commission de quoi élaborer un concept moralisé pour la RSE et l'entreprise socialement responsable est pour le moment celle qui s'assure que ces actions contribuent positivement à la réalisation de la société idéale. Notre section suivante explicite cette notion de société idéale et prend position sur la question de savoir s'il est opportun de s'en servir afin de moraliser le concept de RSE.

4. Société idéale et obligations morales des entreprises

Nous commençons par dire un mot sur la fonction que la notion de société idéale ou d'idéal social a au sein de notre entreprise de clarification de la RSE.

Nous proposons cette notion comme un tremplin permettant à la Commission d'assumer et d'élaborer l'idée que son concept de RSE est moralisé. On comprend alors pourquoi nous avons choisi un terme qu'on peut avoir envie de critiquer en raison du fait qu'il est vague et/ou qu'il constitue une maison trop accueillante. Disons-le tout de suite, nous sommes clairement en faveur d'une élaboration du concept de RSE faite en lien avec les seules obligations morales des

[75] Cf. (Commission européenne 2006, 9) : « CSR mirrors the core values of the EU itself ».

entreprises. N'allons toutefois pas trop vite en besogne et définissons plutôt la notion de société idéale en disant qu'il s'agit d'une société dans laquelle certains objectifs « désirables » sont réalisés[76].

Les nombreuses préoccupations pertinentes apparaissant dans les textes de la Commission sont les objectifs désirables qui composent sa conception de la société idéale mais nous faisons alors *comme si* la Commission soutenait que la société est idéale si et seulement si (1) la nature est respectée, (2) les Droits de l'Homme sont respectés et, enfin, (3) le plein-emploi est atteint.

La question se pose tout d'abord de faire le tri entre ce qui, dans ce projet de société, est de l'ordre des moyens et ce qui est de l'ordre des fins ou des véritables composantes de celui-ci. En nous donnant de nombreuses préoccupations entrant censément dans le champ de la RSE, la Commission ne procède pas à ce tri et, comme nous ne nous intéressons pas à sa *conception* de la RSE, l'essentiel est de souligner que l'idéal social apparaissant dans le *concept* de RSE ne doit être composé que de fins ultimes.

Le respect des Droits de l'Homme est alors un exemple typique de ce qui est de l'ordre des fins et nous supposons qu'il s'agit d'une composante irréductible du projet de société que nous considérons. Afin de simplifier les choses, nous ne considérons qu'un seul Droit de l'Homme, l'original droit à avoir un certain niveau de vie minimal et nous disons qu'il est respecté lorsque tous les membres de la société possèdent ce niveau de vie. Bien qu'on puisse le concevoir autrement, le plein emploi est quant à lui un exemple typique d'un objectif dont la valeur est purement instrumentale et nous supposons qu'il est réductible à un moyen de contribuer au respect du précédent Droit de l'Homme. Enfin, le respect de la nature correspond à un bon exemple d'un objectif dont le statut, chez ceux qui le font leur, est plus ambigu. Si, pour certains, le respect de la nature est bien une fin, cet objectif

[76] La Commission parlant parfois de « valeurs », nous aurions également pu nous servir de cette notion. Nous ne l'avons pas retenue et ce, pour deux raisons. Premièrement, afin de « coller » davantage au discours sur la RSE. Deuxièmement, car la manière dont la Commission utilise cette notion est obscure et que nous aurions dû la définir dans un sens aussi large que celui du « désirable ».

n'est par exemple qu'un moyen au sein d'une réflexion sur un développement durable pensé comme un « développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. »[77]. Nous procédons alors comme si la Commission attribuait le statut de fin au respect de la nature et le projet de société auquel nous aboutissons possède deux composantes. Est idéale la société dans laquelle sont parfaitement réalisés l'objectif O1 de respect de la nature et l'objectif O2 de respect du droit à un certain niveau de vie.

Nous poursuivons alors en considérant le cas hypothétique d'une entreprise licenciant un salarié qui s'entête à jeter dans la nature les mégots des cigarettes qu'il fume. Ce faisant, nous supposons que l'entreprise contribue positivement à O1 et négativement à O2 et la question se pose de savoir si elle contribue de manière positive à l'avènement de la société idéale que nous considérons. Afin d'y répondre, il est nécessaire de mobiliser un « taux d'échange » ou une relation de priorité stricte entre O1 et O2. La Commission ne pense pas ce qu'on peut appeler le problème de la priorité (stricte ou relative) et ce problème est caractéristique de l'approche typique de la RSE que nous avons présentée à la fin de notre introduction générale[78]. A nouveau, nous ne nous intéressons pas à la conception de la RSE de la Commission et nous soulignons seulement que l'idéal social intervenant dans le concept de RSE gagne à être accompagné de relations de priorité entre ses différentes composantes[79].

Supposons enfin que la Commission, sensibilisée à ce problème de la priorité, permette aux entreprises de déterminer la contribution de leurs activités à l'avènement de la société idéale que nous considérons. Nous considérons alors le cas d'une entreprise qui s'adresserait comme suit à la Commission :

---

[77] Nous reprenons ici la définition du rapport Brundtland. Cf. (Brundtland 1987).

[78] La version normative de la théorie des parties prenantes est également exposée à cette difficulté. Cf. (Jensen 2002) à ce sujet.

[79] Nous aurions dit que l'idéal social *doit* être accompagné de relations de priorité entre ses composantes si le concept de RSE que nous étudions stipulait que l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en *maximisant* sa contribution positive à la réalisation de l'idéal social.

> « Je reconnais que votre société est idéale et que vos objectifs sont désirables. Cela étant, je ne me sens pas l'obligation morale d'accomplir l'une quelconque des actions qui sont en mon pouvoir et qui contribuent positivement à l'avènement de cette société. Le concept de RSE ne devrait-il pas plutôt définir les contributions pertinentes comme étant précisément celles que les entreprises ont le devoir d'accomplir ? »

Cette entreprise n'a-t-elle pas raison de critiquer notre reconstruction du concept de RSE de la Commission en disant qu'elle ne met pas l'accent sur les contributions pertinentes ? L'entreprise socialement responsable n'est-elle pas celle qui accomplit les actions qu'elle a l'obligation morale d'accomplir ? L'idée qu'une entreprise puisse avoir des obligations morales pouvant sembler problématique, nous renvoyons le lecteur à la onzième section de ce chapitre et nous ajoutons pour le moment une dimension morale à la personnification de l'entreprise à laquelle procède la Commission[80]. La position que nous prenons par rapport à la critique formulée par l'entreprise peut être articulée en six points.

Premièrement, on peut bien évidemment élaborer le concept de RSE de plusieurs manières. Nous trouvons toutefois regrettable que les contributions pertinentes qui figurent dans le concept de RSE auquel nous sommes arrivés ne soient pas connectées à la typologie classant les actions suivant qu'elles sont moralement (1) prohibées, (2) obligatoires, (3) surérogatoires et, enfin, (4) situées au-delà de la surérogation[81].

Deuxièmement, nous reconnaissons volontiers qu'on peut corriger ce problème de plusieurs manières. On peut par exemple élaborer le concept de RSE de sorte que l'entreprise puisse à la fois être moralement irréprochable i.e honorer scrupuleusement ses obligations morales et être en même

[80] La Commission nous disant que le concept de RSE s'applique à tous les types d'entreprises, le lecteur perplexe peut s'il le souhaite ne considérer que les entreprises qui ne sont composées que d'une seule personne. Cf. notre note 57.

[81] Notre critique porte ici contre la Commission mais nous rappelons que nous avons choisi ses travaux pour leur représentativité. Le lecteur cherchant des références à des définitions de la RSE qui sont exposées à notre critique en trouvera en abondance dans (Carroll 1999 & 2008).

temps socialement irresponsable en raison des actions qu'elle accomplit[82]. A supposer qu'elle retienne cette possibilité et qu'elle partage la conception que l'entreprise dont nous commentons la critique se fait de ses obligations morales, la Commission dira que cette entreprise est socialement irresponsable en raison des actions qu'elle accomplit mais qu'elle ne mérite pas d'être blâmée pour son irresponsabilité. Nous pensons toutefois qu'il n'est pas opportun de procéder de la sorte.

Troisièmement, il nous semble en effet crucial de sensibiliser les acteurs du mouvement en faveur de la RSE à l'idée que toutes les actions pouvant être qualifiées de « désirables » ne se valent pas et que la question de savoir si les entreprises possèdent la permission morale ou le droit-liberté moral d'accomplir celles qu'elles veulent n'est pas ouverte[83]. Qu'elles le veuillent ou non, les entreprises doivent honorer leurs obligations morales et ce n'est qu'ensuite qu'elles peuvent encore décider d'accomplir des actions méritant l'éloge car elles sont moralement surérogatoires ou des actions n'appelant aucun commentaire de notre part et ce, car leur nature normative se situe au-delà de la surérogation.

Quatrièmement, nous ne pensons pas qu'il soit opportun de diluer les obligations morales des entreprises au sein d'un concept de RSE accueillant les actions moralement surérogatoires. Un concept d'entreprise « vertueuse » pourrait les prendre en charge et nous soulignons que le défi principal auquel les entreprises font actuellement face ne nous semble clairement pas d'être vertueuses en ce sens. Dans le monde dans lequel nous vivons, il est déjà d'être à la hauteur de leur devoir.

Cinquièmement, nous ne voyons pas de bonne raison de limiter la RSE à un sous-ensemble des obligations morales, comme les obligations morales « parfaites », « dues à autrui », « enforceables »

[82] On arrive par exemple à ce résultat si on stipule que les actions par lesquelles une entreprise honore sa RS sont les actions moralement surérogatoires.

[83] Notre notion de droit-liberté est équivalente à la notion hohfeldienne de « privilege ». Possédant le droit-liberté de faire A, une entreprise ne possède pas le devoir de ne pas faire A. Cf. (Hohfeld 1919).

ou de justice, le risque étant grand d'oublier ce faisant que les obligations exclues demeurent bien des obligations[84].

Une fois que l'on réalise que la référence au social gagne à être moralisée, il nous semble enfin particulièrement intuitif de considérer que l'exercice par une entreprise de sa *responsabilité* (sociale) implique qu'elle honore ses obligations morales[85].

Nous optons alors pour l'idée que l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en s'assurant que sa conduite est conforme à son devoir c.-à-d. en accomplissant les actions qu'elle a l'obligation morale d'accomplir et en les accomplissant pour la raison décisive ou déterminante qu'elle a l'obligation morale de les accomplir[86].

[84] Pour une référence à l'équité cf. (Commission européenne 2006, 2, nous soulignons) : « Europe needs a public climate in which entrepreneurs are appreciated not just for making a good profit but also for making a *fair* contribution to addressing certain societal challenges. ».

[85] En comprenant la responsabilité d'un agent comme renvoyant à son devoir, on comprend l'idée de responsabilité dans ce que Velasquez (2003, 532) appelle son sens déontique.

[86] Notre position nous semble extraire l'élément conceptuel pertinent de (Commission européenne 2006, 5) : « European companies should behave responsibly wherever they operate, in accordance with European values and internationnally agreed norms and standards. ». En parlant de raison déterminante ou décisive, nous voulons dire que l'entreprise socialement responsable n'agit pas nécessairement uniquement par devoir mais que cette motivation possède un pouvoir de véto : quelles que soient ses autres motivations, elle n'aurait pas agi de la sorte si cela avait été contraire à son devoir.

5. Le profit doit-il intervenir dans le concept de RSE ?

La définition de la RSE avec laquelle nous avons commencé ce chapitre ne mentionne pas le profit et nous sommes d'avis que cela joue en sa faveur[87]. Il nous semble que le profit ne doit pas intervenir dans le concept de RSE mais dans les conceptions, relatives à un concept adéquatement moralisé, de la RSE. Avant de justifier cette idée, nous présentons différentes alternatives à la position prise par la Commission au sujet du profit et qui existent dans la littérature.

Nous commençons en disant que l'on rencontre parfois l'idée que la conduite socialement responsable doit payer et, même, qu'elle doit maximiser le profit.

Certains défendent effectivement l'idée que la RSE est « integral to profit maximisation »[88]. Ils se demandent ce que les entreprises doivent faire afin de maximiser le profit (souvent : de long terme) et ils voient la RSE comme une réponse à cette question. Pour eux, l'entreprise socialement responsable est typiquement celle qui réalise que la maximisation du profit requiert qu'elle tienne

[87] La Commission insiste en revanche souvent sur le fait que la RSE peut avoir un intérêt stratégique pour les entreprises. Précisons ici que deux autres concepts de RSE que nous discutons dans cette section sont quelque peu à l'oeuvre dans les travaux de la Commission, du moins dans (Commission européenne 2001&2011). Selon le premier d'entre eux, l'entreprise socialement responsable est celle qui comprend qu'elle ne peut pas parvenir à maximiser le profit sans se soucier (à tout le moins de l'existence) de ses parties prenantes ou, si l'on veut, de ses membres et de son environnement. Selon le second d'entre eux, l'entreprise socialement responsable est celle qui accomplit certaines actions car elles sont à la fois profitables ET telles qu'elles intègrent, dans le sens qu'elles font honneur à, certaines préoccupations (sociales etc...). La coexistence de plusieurs RSE étant constitutive du discours sur cette notion, il n'est pas étonnant de la retrouver dans les travaux de la Commission. Nous avons retenu le concept selon nous le plus pertinent, le concept stipulant que les actions par lesquelles une entreprise honore sa RS peuvent mais ne doivent pas nécessairement payer.

[88] Cf. une des définitions considérées par Johnson (1971, 54) : « Social responsibility states that businesses carry out social programs to add profits to their organization », définition que Carroll (1999, 274) commente en disant que « In this view, social responsibility is perceived as long-run profit maximization. ». L'expression « integral to profit maximisation » est de Michael Porter, un des inventeurs du nouveau paradigme à la mode de la CSV (« Creating Social Value »). Ce paradigme ne nous semble toutefois pas clairement choisir entre les deux possibilités conceptuelles présentées dans la note précédente. Cf. la note 90 ainsi que la note 100 au sujet de la CSV.

compte de ses composantes et de son environnement, de ses parties prenantes si on veut. Leur approche est stratégique et on peut la laisser de côté car nous nous intéressons à la RSE dans une optique normative[89].

D'autres adhèrent à l'idée que la conduite socialement responsable doit payer et cette idée se décline en deux versions. Selon la première, l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en accomplissant des actions qui sont à la fois profitables ET telles qu'elles font honneur à certaines préoccupations (sociales etc...)[90]. Selon la seconde, l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en faisant du profit et en faisant honneur à des préoccupations (sociales etc...) et ce, sans avoir à le faire au travers des mêmes actions[91].

Dans la littérature sur la RSE, on rencontre enfin l'idée que l'entreprise honore sa RS en intégrant d'autres préoccupations à ses activités qu'une préoccupation pour le profit (ou les actionnaires), idée compatible avec le fait qu'elle se soucie par ailleurs du profit (ou des actionnaires) ou qu'elle ait à le faire[92].

---

[89] Ajoutons que cette RSE est réductible à une thèse empirique triviale sur la manière de parvenir à maximiser le profit. Qui peut sérieusement soutenir qu'une entreprise peut maximiser son profit sans se soucier (à tout le moins de l'existence de) ses membres et de son environnement ? Sur ce point, cf. (Jensen 2002). En disant que cette thèse est triviale, nous ne voulons pas dire que les entreprises de nos sociétés l'acceptent et se conduisent en conséquence. Nous pensons également que sa meilleure prise en compte par les entreprises de nos sociétés aurait de nombreux effets bénéfiques.

[90] Cf. (Porter & Kramer 2006, 6) : « The essential test that should guide CSR is (…) whether a cause (…) presents an opportunity to create shared value – that is, a meaningful benefit for society that is also valuable to the business. ». Porter et Kramer ont depuis proposé d'abandonner la CSR pour la CSV et le « principle of shared value (…) involves creating economic benefits in a way that also creates gains for society by adressing its needs. » (Porter & Kramer 2011).

[91] Cf. (Carroll 1991, 43) : « The CSR firm should strive to *make a profit, obey the law, be ethical, and be a good corporate citizen* ». Cf. également (Carroll 1979, 500) et (Carroll 1983, 604) : « CSR involves the conduct of a business so that it is economically profitable, law abiding, ethical and socially supportive. To be socially responsible...then means that profitability and obedience to the law are foremost conditions to disscussing the firm's ethics and the extent to which it supports the society in which it exists ».

[92] Cf. (Davis 1973, 312) pour l'idée que la RSE « refers to the firm's consideration of, and response to, issues beyond the narrow economic, technical, and legal requirements of the firm ». Cf. (Eells & Walton 1974, 247) : « corporate social responsibility represents a concern with the needs and goals of society which goes beyond the merely economic. ». Cf. (Backman 1975, 2) : « Social responsibility usually refers to the objectives or motives that should

Cette dernière manière de penser la RSE était fréquente dans les jeunes années du discours sur cette notion et l'exclusion du profit ou des actionnaires du champ de la RSE s'explique assez bien en disant que le discours sur la RSE s'est largement développé en réaction à l'idée que la finalité des entreprises était de maximiser le profit actionnarial. Il était parfois question de proposer une alternative assez radicale mais, le plus souvent, l'objectif n'était que de déplacer quelque peu la finalité des entreprises. Les auteurs qui faisaient leur cet objectif modéré estimaient que le profit ne risquait pas d'être oublié par les entreprises et qu'on gagnait à l'époque à mettre l'accent sur autre chose. Ils n'auraient sans doute pas procédé de cette manière si l'idée qu'une des missions principales des entreprises est de faire du profit leur avait semblé en danger et nous ajoutons que la raison pour laquelle certains ont introduit le profit dans le concept de RSE nous semble à chercher du côté de l'idée qu'il fallait remettre l'accent sur l'importance morale du profit.

Pour nous, l'inclusion du profit dans le concept de RSE découle des convictions morales des personnes ayant proposé des définitions de la RSE ainsi que de la perception qu'ils se faisaient des convictions morales de leur contemporains[93]. On peut dire la même chose au sujet des actionnaires ainsi que des autres préoccupations particulières apparaissant dans les définitions de la RSE qui se contentent de définir en extension les préoccupations pertinentes et, pour nous, il s'agit d'une mauvaise quoique fréquente manière de construire un concept.

On fait en effet passer une thèse morale substantielle sous le manteau de la définition d'un concept et, si une chose est de connecter le concept de RSE à un concept ayant vocation à prendre en charge

be given weight by business in addition to those dealing with economic performance (e.g., profits) ». Pour une référence aux actionnaires, cf. (Jones 1980, 59-60) : « Corporate social responsibility is the notion that corporations have an obligation to constituent groups in society other than stockholders and beyond that prescribed by law and union contract. ».

[93] En parlant d'inclusion du profit dans le concept de RSE, nous couvrons ici à la fois les définitions dans lesquelles le profit est une condition nécessaire de la conduite socialement responsable et les définitions qui excluent le profit des préoccupations qui entrent dans le champ de la RSE. Cf. les textes de Carroll cités dans la note 91 pour l'idée que le profit se retrouve dans le concept de RSE en raison de l'importance morale que lui attribue l'auteur d'une définition de la RSE.

ce qui est moralement important (par exemple : les obligations morales des entreprises), une autre est d'y mettre directement un élément qui, sans que cela n'apparaisse dans le concept de RSE, découle de la réponse que nous donnons à la question de savoir quelles sont les obligations morales des entreprises ou à une autre question de ce genre.

Nous ne voyons pas non plus pourquoi certaines préoccupations auraient droit à un traitement de faveur au sein du concept de RSE et ce sont toutes les préoccupations concevables qui nous semblent devoir passer un même test moral explicite. Nos convictions morales concernant le profit, les actionnaires ou la biodiversité doivent pour nous intervenir dans la conception, relative à un concept adéquatement moralisé, que nous nous faisons de la RSE et non, dans le concept de RSE.

Dans la section précédente, nous avons proposé une manière de moraliser le concept de RSE et le profit ainsi que les actionnaires nous semblent devoir disparaître du concept de RSE une fois qu'on y fait entrer l'idée que l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en prenant soin d'honorer son devoir. Quel que soit le sort qu'une entreprise fait au profit ou à ses actionnaires, il est pour nous conceptuellement possible que cette entreprise soit socialement responsable et la réponse à la question de savoir s'il en est bien ainsi découle de la réponse que l'on donne à la question de savoir quelles sont les obligations morales des entreprises.

Nous abandonnons à présent l'hypothèse selon laquelle les entreprises dont la RS est en question évoluent dans une société ne possédant pas de système juridique et nous ajoutons une troisième dimension à la personnification de l'entreprise, en suivant le fait que la Commission attribue une personnalité juridique aux entreprises[94]. Nous nous intéressons alors à la nature volontaire de la RSE.

[94] Cela, alors que l'entreprise, à la différence de la société (« corporation ») n'existe pas dans le droit positif des sociétés politiques contemporaines. Cf. (Robé 1999) à ce sujet. Nous soulignons que l'entreprise dont la Commission étudie la RS est la « company » et non la « corporation ».

6. La conduite socialement responsable est-elle volontaire ?

La définition avec laquelle nous avons commencé ce chapitre stipule que l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en accomplissant certaines actions « on a voluntary basis » (Commission européenne 2006, 2). Comment doit-on comprendre cette condition qui était déjà présente dans (Commission européenne 2001) ?

La Commission ne nous le dit pas et nous ajoutons que la référence au volontaire n'est plus présente dans (Commission européenne 2011). On peut toutefois se demander si la condition sous-jacente disparaît véritablement de ce texte car il insiste sur l'idée que « the development of CSR should be led by enterprises themselves » (Commission européenne 2011, 7)[95]. Quoi qu'il en soit, que peut-on dire au sujet de cette condition qui figurait au moins dans les deux premiers textes consacrés par la Commission à la RSE ?

Ces deux textes donnent globalement l'impression que cette condition renvoie à une idée figurant de manière indépendante dans notre définition de départ et qui est que les actions par lesquelles une entreprise honore sa RS se situent au-delà de la loi positive[96]. Notre section suivante discute du rapport que la conduite socialement responsable entretient avec la loi positive et nous explorons ici d'autres pistes.

[95] Cf. également https://ec.europa.eu/growth/industry/corporate-social-responsibility_fr pour l'idée encore vivante que « CSR should be company led ».

[96] Nous disons « globalement » car (Commission européenne 2001) s'oppose à un endroit à l'idée que « social responsibility begins where the law ends » (Davis 1973, 313). Cf. (Commission européenne 2001, 6) : « Being socially responsible means not only fulfilling legal expectations, but also going beyond compliance and investing "more" into human capital, the environment and the relations with stakeholders. ».

Une première possibilité consiste à dire que la RSE de la Commission est volontaire dans le sens que les entreprises possèdent la permission morale de ne pas se conduire de manière socialement responsable. Rien dans les textes de la Commission n'invite à suivre cette piste et nous considérons quant à nous depuis la fin de la section 4 que les actions par lesquelles les entreprises honorent leur RS sont telles qu'elles ne possèdent pas la permission morale de ne pas les accomplir.

Une deuxième possibilité consiste à dire que la RSE de la Commission est volontaire dans le sens que les entreprises possèdent le droit-créance moral à ce qu'on ne les force pas à se conduire de manière socialement responsable. La Commission nous semble rejeter cette idée, attendu qu'elle souligne que

> « Corporate social responsibility should (...) not be seen as a substitute to regulation or legislation concerning social rights or environmental standards, including the development of new appropriate legislation.» (Commission européenne 2001, §22).

La conduite socialement responsable ne se situe pas nécessairement en dehors du champ d'intervention (moralement) légitime de l'Etat coercitif et, si les lois en vigueur interdisent aujourd'hui certaines choses aux Etats, le concept de RSE que nous développons ainsi que celui de la Commission n'impliquent pas particulièrement que ces lois doivent rester en vigueur.

Une troisième possibilité consiste à comprendre la Commission comme prenant position sur la motivation qui doit animer l'entreprise socialement responsable. Certaines définitions de l'action volontaire procèdent en effet sur le terrain des raisons d'agir et le langage courant permet par exemple de dire qu'une entreprise n'agit pas volontairement si la raison pour laquelle elle s'arrête de vendre des produits à la durée de vie artificiellement raccourcie est qu'elle souhaite éviter qu'une ONG ternisse sa réputation. Ceci étant dit, nous pensons que les conditions que l'on peut développer en suivant cette piste sont moins restrictives qu'une des conditions retenues dans la première section

de ce chapitre[97]. En commençant notre enquête, nous avons en effet vu que l'entreprise socialement responsable de la Commission se décide à accomplir certaines actions « in order to adress societal needs » (Commission européenne 2006, 2) et, pour nous, l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en s'assurant que sa conduite est conforme à son devoir. Nous sommes donc déjà en mesure de refuser le titre d'entreprise socialement responsable à l'entreprise cessant de pratiquer l'obsolescence programmée afin d'éviter qu'une ONG ternisse sa réputation[98].

Une dernière possibilité de faire sens de l'idée que la conduite socialement responsable est volontaire peut être développée à partir du cas d'une entreprise hypothétique partageant le projet de société de l'UE et souhaitant se conduire de manière socialement responsable. Cette entreprise réfléchit à la question de savoir ce qu'elle doit précisément faire afin d'honorer sa RS et elle fait alors face aux nombreuses préoccupations particulières qui sont présentes dans les textes de la Commission. Quelles sont les contributions que l'entreprise doit choisir et quelle doit être l'importance de ces contributions ? Selon (Commission européenne 2006, 11),

> « CSR is a voluntary business approach which reflects the diversity of European business.»

Comment doit-on comprendre une telle déclaration ? Une possibilité consiste à revenir sur le choix fait à la fin de notre quatrième section, lorsque nous considérions le cas de l'entreprise européenne estimant avoir honoré sa RS en envoyant des nouveau-nés au Paradis. N'était le fait que cette entreprise avait violé la loi positive, elle aurait très bien pu honorer sa RS de cette manière. Nous ne retenons pas cette possibilité, attendu qu'il est patent que la Commission ne considère pas la possibilité que la « diversité » du business européen soit de cette nature. Selon nous, l'idée est davantage que l'entreprise est souveraine quant au choix de la contribution concrète qu'elle fait au

[97] Cf. (Jones 1980, 59-60) pour un auteur ayant suivi cette piste. Pour lui, la conduite socialement responsable « must be voluntarily adopted ; behavior influenced by the coercive forces of law or union contract is not voluntary. ».

[98] Nous refusons également le titre d'entreprise socialement responsable à une entreprise cessant de pratiquer l'obsolescence programmée dans le seul but de faire plaisir à une vedette qu'elle admire et ce, même s'il semble approprié de dire que cette entreprise agit volontairement.

projet de société européen et ce, pour peu que cette contribution soit positive. La RSE de la Commission est alors peut-être volontaire dans ce sens. *Est* ou *était* ?

Nous posons cette question car il se pourrait que la Commission ait renoncé à cette idée qu'on rencontre parfois dans le débat sur la RSE et ce, au moins à partir de (Commission européenne 2011)[99]. Selon ce texte,

> « To fully meet their corporate social responsibility, enterprises should have in place a process to integrate social, environmental, ethical, human rights and consumer concerns into their business operations and core strategy in close collaboration with their stakeholders, with the aim of : – *maximising* the creation of shared value for their owners/shareholders and for their other stakeholders and society at large; –identifying, preventing and mitigating their possible adverse impacts. » (Commission européenne 2011, 6, nous soulignons).

N'était l'idée venant d'apparaitre d'une maximisation, nous aurions cherché à faire sens de l'idée que les entreprises « must be given the flexibility (...) to develop an approach to CSR that is appropriate to their circumstances » (Commission européenne 2011,7) en dissipant le malentendu selon lequel il suffit qu'une entreprise respectant la loi décrète que son approche de la RSE est appropriée pour qu'elle soit socialement responsable. Cela, en insistant sur la nécessité de sa contribution *positive* à l'avènement de la société idéale. Nous aurions alors critiqué la Commission pour ce concept trop peu exigeant de RSE. A présent, la Commission est peut-être devenue beaucoup plus exigeante et une analogie avec l'utilitarisme permet d'éclairer le sens qu'il convient peut-être d'accorder à l'idée que les entreprises doivent développer une approche de la RSE qui est appropriée à leurs circonstances. Employée par un utilitariste, l'idée ne serait pas qu'une personne agit en conformité avec le principe utilitariste en faisant une contribution positive de son choix au bien-être social mais qu'elle accomplit l'action, appartenant à l'ensemble de celles qu'elle peut accomplir, qui maximise sa contribution au bien-être social, action dont la détermination est tributaire des circonstances dans lesquelles elle se trouve. Si on revient maintenant au passage dans lequel apparaît l'idée d'une

[99] Cf. toutefois notre note 101 pour une phrase isolée datant de 2006.

maximisation, la question se pose de savoir si la Commission n'essaie pas de corriger l'idée qu'il appartient à l'entreprise de choisir la contribution positive qu'elle souhaite faire. Elle le fait par l'intermédiaire de ce qu'on gagne à voir comme une *conception*, relative à un concept implicitement moralisé, de la RSE et comme nous sommes occupé à construire un *concept* moralisé pour la RSE, nous n'avons pas à clarifier cette conception[100]. Nous nous demandons uniquement s'il faut en extraire un élément utile à notre entreprise conceptuelle et une possibilité consisterait à retenir l'idée que l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle maximise sa contribution positive à la réalisation de la société idéale[101].

Nous n'avons toutefois pas à poursuivre plus avant cet exercice et ce, car nous avons déjà pris position sur le problème sous-jacent à la fin de notre quatrième section. Dans la mesure où l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle fasse une contribution positive quelconque à l'avènement de la société idéale, la RSE nous semble trop peu exigeante. Dans la mesure où l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle maximise sa contribution positive à l'avènement de la société idéale, la RSE nous semble trop exigeante. Quel est le juste milieu ? Selon

[100] Cette conception a recours à la nouvelle notion à la mode de « shared value ». Qu'est-ce que la « shared value » ? Il s'agit d'un concept développé depuis un peu moins d'une dizaine d'années sous l'égide de Michael Porter, célèbre professeur de stratégie d'entreprise de l'université Harvard, et qui connait manifestement un engouement croissant chez les théoriciens du management et les businessmen. Le paradigme de la CSV, pour « Creating Shared Value », vise à supplanter celui de la maximisation à court terme du profit actionnarial ainsi que celui de la RSE (CSR) et on peut trouver étrange le fait que la Commission veuille penser la RSE au moyen d'un concept visant à supplanter ce dernier. Il s'avère toutefois que la RSE de Porter est ce qu'on appelle en rhétorique un « homme de paille ». Porter ne critique pas la RSE telle qu'elle résulte de décennies de débat sur cette notion, l'entreprise socialement responsable étant pour lui celle qui consacre un peu de ses profits à des activités philanthropiques qui sont séparées de ce qu'elle voit comme étant son coeur de métier ou sa finalité. L'entreprise étiquetée CSV repense quant à elle en profondeur sa stratégie ou sa finalité et cela correspond tout à fait à la manière dont l'entreprise socialement responsable est aujourd'hui pensée, en particulier par la Commission. Du coup, il n'est pas aberrant que la Commission ait recours au paradigme de la CSV. Reste à savoir s'il est opportun qu'elle le fasse. Même si nous n'avons pas eu le loisir de consacrer suffisamment de temps à la CSV, le jugement que nous portons pour le moment sur ce paradigme est plutôt négatif, la CSV nous semblant en effet retomber dans tous les travers du pire de la RSE. Cf. (Porter&Kramer 2011) et, pour une critique, (Beschorner 2013).

[101] Cf. (Commission européenne 2006, 8, nous soulignons) : « The Commission will continue to promote CSR globally with a view to *maximising* the contribution of enterprises to the achievement of the UN Millennium Development Goals. ».

nous, il est à trouver dans l'idée que l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle accomplisse les actions qu'elle a le devoir d'accomplir[102].

Le sens que la Commission donne (ou du moins donnait) à l'idée que la conduite socialement responsable doit être volontaire nous échappe quelque peu et nous n'avons en tout cas pas trouvé de condition méritant d'être ajoutée à notre concept en construction de RSE. Nous n'avons peut-être pas cherché au bon endroit et nous creusons à présent l'idée que la référence au volontaire ne fait que reprendre l'idée que la conduite socialement responsable se situe nécessairement au-delà de la loi positive.

7. La conduite socialement responsable se situe t-elle au-delà de la loi positive ?

Selon la définition de la RSE avec laquelle nous avons débuté notre enquête, on peut dire que « social responsibility begins where the law ends » (Davis 1973, 313)[103].

La conduite socialement responsable se situe *au-delà* de la loi positive et nous détaillons ce que cela signifie en supposant que l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle accomplisse une certaine action.

[102] Bien sûr, il se pourrait que les entreprises aient le devoir de maximiser leur contribution à la réalisation de tel objectif.

[103] Cette définition exige également que l'entreprise socialement responsable aille au-delà des conventions collectives et nous soulignons que cette condition ne nous semble pas avoir sa place dans le concept de RSE que nous cherchons à bâtir. A supposer que les entreprises aient l'obligation légale de respecter ces conventions, elle est redondante. Dans le cas contraire, sa raison d'être traduit les convictions morales substantielles de la Commission voire un tribut payé aux syndicats d'où son exclusion de notre concept moralisé de RSE. Précisons que cette exclusion n'entraine aucun jugement moral négatif à l'encontre des conventions collectives ou des syndicats.

Pour nous, cela implique tout d'abord que la loi positive de la société dans laquelle elle évolue ne l'y oblige et ne le lui interdise pas : l'entreprise possède le droit-liberté légal de (ne pas) faire l'action[104].

Ensuite et en conformité avec ce qu'on appelle le « principe de légalité », l'entreprise possède un certain type de droit-créance légal de (ne pas) faire l'action à l'encontre de l'Etat[105]. Ce dernier ne possède ni le droit-liberté légal de la contraindre ou de la coercer à (ne pas) accomplir l'action ni celui de la sanctionner au cas où elle (ne) le fait (pas)[106].

L'entreprise possèderait donc le droit-liberté *légal* ainsi que le droit-créance *légal* à l'encontre de l'Etat que nous avons détaillés de (ne pas) se conformer aux réquisits de sa responsabilité sociale et cette condition nous semble globalement l'emporter dans (Commission européenne 2001, 2006 & 2011)[107].

(Commission européenne 2001, 6) nie toutefois que la conduite socialement responsable *commence* là où la loi positive s'arrête et, dans un communiqué de presse datant de 2002, la Commission souligne que « CSR (...) includes but goes beyond legal obligations » (Commission européenne 2002, 1)[108]. La Commission réitère actuellement cette affirmation sur son site web et deux

[104] Pour le dire autrement, elle ne possède pas l'obligation légale de (ne pas) faire l'action.

[105] Notre notion de droit-créance est équivalente à la notion hohfeldienne de « claim ». Le type de droit-créance possédé par l'entreprise est un droit-créance à ne pas subir d'interférence de la part de l'Etat. Cf. (Hohfeld 1919).

[106] Soutenir que l'entreprise honore sa RS en accomplissant cette action n'implique enfin ni que l'Etat possède l'obligation légale de ne pas avoir recours à un incitant positif afin que l'entreprise (n') accomplisse (pas) l'action, ni que l'entreprise possède, envers d'autres agents que l'Etat, le droit-créance qu'elle possède à l'encontre de celui-ci.

[107] Cf. également (Commission européenne 2006, 2) et (Commission européenne 2001, 3). Cf. (Commission européenne 2011, 3) même si la Commission propose ensuite une nouvelle définition de la RSE.

[108] (Commission européenne 2001,6) indique que « Being socially responsible means not only fulfilling legal expectations, but also going beyond compliance and investing “more” into human capital, the environment and the relations with stakeholders. ». Cette idée ne nous semble pas être clairement à l'oeuvre dans (Commission européenne 2011) et ce, car ce texte considère que le respect de la loi est un *pré*-requis de la conduite socialement responsable. La « nouvelle » définition de la RSE donnée par la Commission ne mentionne certes pas l'idée que la conduite socialement responsable se situe au-delà de la loi mais il se pourrait que cette nouvelle définition soit plus

approches du rapport que la conduite socialement responsable entretient avec la loi positive sont donc présentes dans son travail[109].

On retrouve ces deux approches dans la littérature consacrée à la RSE[110] et la seconde approche étend le champ d'application de la première : aux actions se situant au-delà de la loi et qui intègrent des préoccupations (sociales, environnementales,...) s'ajoutent les actions que la loi positive prescrit[111]. *Toutes* les actions que la loi positive prescrit et non, les seules actions intégrant des préoccupations (sociales, …) que la loi positive prescrit et le champ ajouté par l'approche qu'on peut qualifier d'étendue ne correspond pas pour cette raison à ce que Matten et Moon (2008, 409) appellent la « RSE implicite » et qu'ils distinguent d'une « RSE explicite » couvrant les actions intégrant des préoccupations (sociales, …) qui se situent au-delà de la loi[112].

---

un slogan qu'une définition à prendre au pied de la lettre. Cf. (Commission européenne 2011, 6) : « The Commission puts forward a new definition of CSR as "the responsibility of enterprises for their impacts on society". Respect for applicable legislation, and for collective agreements between social partners, is a prerequisite for meeting that responsibility. ». Nous mentionnons ici que le communiqué de presse de 2002 semble donner raison à notre interprétation du volontaire en même temps qu'il nie que la conduite socialement responsable soit nécessairement volontaire. Cf. (Commission européenne 2002, 1) : « CSR (…) includes but goes beyond legal obligations i.e. the approach as a whole is voluntary, though some elements of CSR codes of conduct may in fact be legal obligations. ».

[109] Cf. https://ec.europa.eu/growth/industry/corporate-social-responsibility_fr : « Companies can become socially responsible by: following the law; integrating social, environmental, ethical, consumer, and human rights concerns into their business strategy and operations. ».

[110] Cf. (Davis 1973, 313) cité au début de cette section et (Jones 1980, 59-60) pour la première. Cf. (Carroll 1991, 43) pour la seconde. Cf. (Hsieh & Wettstein 2014, 257) pour d'autres références concernant la manière dont le lien entre RSE et loi positive est conçu dans la littérature.

[111] Cf. la note 109.

[112] La distinction entre RSE implicite et explicite se fait ici en regardant si l'action intégrant des préoccupations (sociales, …) est requise par la loi. Une autre manière de comprendre la distinction introduite par Matten et Moon consiste à regarder si l'action est requise par un « societal consensus » qui est (seulement) « often codified and mandatory » (Matten & Moon 2008, 410). Cf. (Matten & Moon 2008, 409) pour une caractérisation plus en phase avec la lecture utilisée dans le corps du texte : « By "explicit CSR," we refer to corporate policies that assume and articulate responsibility for some societal interests. They normally consist of voluntary programs and strategies by corporations that combine social and business value and address issues perceived as being part of the social responsibility of the company. (…). By "implicit CSR," we refer to corporations' role within the wider formal and informal institutions for society's interests and concerns. Implicit CSR normally consists of values, norms, and rules that result in (mandatory and customary) requirements for corporations to address stakeholder issues and that define proper obligations of corporate actors in collective rather than individual terms. ».

Le défaut à nos yeux rédhibitoire de l'approche étendue est que les entreprises peuvent très bien avoir l'obligation morale d'enfreindre certaines lois et donc le devoir de se conduire de manière socialement irresponsable. Qu'une entreprise moralement irréprochable puisse être socialement irresponsable (pour une raison autre que sa motivation) ne nous semble pas une implication heureuse du concept de RSE et une manière de la corriger consiste à exiger que les actions prescrites par la loi qui entrent dans le champ de la RSE soient également des actions que les entreprises possèdent l'obligation morale d'accomplir. Dans ce cas, l'entreprise moralement irréprochable accomplit nécessairement les actions qui sont attendues de l'entreprise socialement responsable, résultat que l'on obtient également si on adopte l'autre approche qu'on rencontre dans les textes de la Commission et qu'on la moralise comme nous l'avons proposé c.-à-d. que l'on substitue le respect des obligations morales à l'intégration de préoccupations (sociales,...).

Le choix nous semble donc pour le moment devoir être fait entre l'idée que l'entreprise se conduit de manière socialement responsable en pratiquant notre version moralisée soit de la seule RSE explicite soit des RSE implicites et explicites.

Ces deux positions sur le rapport que la conduite socialement responsable entretient avec la loi positive excluent du champ de la RSE les actions moralement obligatoires qui sont proscrites par la loi et nous les contrastons avec la position radicale qui stipule qu'une entreprise se conduit de manière socialement responsable en faisant simplement son devoir[113]. On pourrait en effet se contenter de moraliser la stricte « new definition of CSR as “the responsibility of enterprises for their impacts on society” » (Commission européenne 2011, 6) et l'entreprise voulant se conduire de manière socialement responsable pourrait avoir à violer la loi positive. On gagne dans ce cas à dire qu'elle accomplirait une action requise par la *dimension illégale* de sa RS alors qu'elle accomplirait une action requise par la *dimension légale* (resp. la *dimension extra-légale*) de sa RS en

[113] Nous omettons ici la condition portant sur la motivation que l'entreprise doit posséder afin d'être socialement responsable.

accomplissant une action moralement obligatoire prescrite (resp. ni prescrite ni proscrite) par la loi[114]. Le tableau suivant récapitule les trois possibilités que nous venons de présenter :

	Actions moralement obligatoires et légalement interdites	Actions moralement obligatoires et légalement requises	Actions moralement obligatoires situées au-delà de la loi
Version moralisée de l'approche restreinte de la Commission			RSE
Version moralisée de l'approche étendue de la Commission		RSE (légale)	RSE (extra-légale)
Version moralisée de la stricte « nouvelle définition » de la Commission	RSE (illégale)	RSE (légale)	RSE (extra-légale)

Exemple de lecture : la version moralisée de l'approche restreinte de la Commission soutient que la conduite socialement responsable n'est composée que des actions moralement obligatoires se situant au-delà de la loi.

On pourrait imaginer d'autres combinaisons que celles que nous avons détaillées et il nous faut à présent prendre position sur la question du rapport que la conduite socialement responsable entretient avec la loi positive[115].

[114] Ces termes nous semblent plus appropriés que ceux choisis par Matten et Moon (2008) et nous ajoutons que leur distinction entre RSE implicite et explicite a vocation à être complétée par une troisième RSE dont nous parlons comme de la dimension illégale de la RSE. (Matten & Moon 2008) ne prend pas position sur la question de savoir s'il faut développer le concept normatif de RSE en considérant que la RSE a uniquement une dimension légale et extra-légale. Pour eux, les entreprises se conduisent de manière socialement responsables en assumant des responsabilités envers la société ou en faisant des choses socialement désirables et ils exploitent ensuite le fait que certaines le font via des actions légalement requises tandis que d'autres le font via des actions se situant au-delà de la loi. Leur concept de RSE s'applique donc a priori aux actions illégales et ils le reconnaissent d'ailleurs dans une note dans laquelle ils traitent des multinationales. Cf. (Matten & Moon 2008, note 2) : « As the examples of western MNCs in South Africa during apartheid or the contemporary dilemmas of internet providers with Chinese censorship laws show, enhancing CSR might occasionally result in MNCs not complying with local laws in their host countries. ».

La dernière approche apparaissant dans ce tableau a l'avantage de la simplicité et elle nous semble également la mieux placée pour faire sens de l'idée même de responsabilité sociale, une fois du moins que l'on réalise que la référence au social gagne à être moralisée. Lorsque nous pensons à cette idée (en faisant abstraction de la littérature sur la RSE), nous n'y associons pas spontanément la loi positive et l'idée qu'une entreprise (socialement) responsable se soucie d'être à la hauteur de son devoir et y parvient nous semble assez intuitive. Cette approche permet également de faire toute la place nécessaire à une des idées qui nous tient le plus à coeur dans ce chapitre et qui est que les entreprises doivent faire leur devoir et non, (sauf si cela en découle) respecter la loi, faire du profit ou des choses socialement désirables. Lorsqu'elle intervient au sein d'un travail normatif mobilisant la RSE, l'inclusion du respect de la loi au sein du concept de RSE nous semble enfin découler de l'intuition selon laquelle les lois ou, plutôt, certaines lois, obligent. Nous trouvons par exemple assez plausible l'idée que la Commission ait pensé à des lois que les entreprises ont selon elle le devoir moral de respecter, en l'occurrence les lois de l'UE et son concept actuel de RSE gagne à être compris comme renvoyant en fait à sa conception de la RSE qui est relative au concept accueillant toutes les actions moralement obligatoires. Selon ce qui est au moins sa position publique, les actions que les entreprises évoluant aujourd'hui en Europe ont le devoir d'accomplir sont situées soit dans la loi de l'UE soit au-delà de celle-ci.

Le revers de la médaille est que cette approche signe l'arrêt de mort de la notion de RSE. Si les actions par lesquelles une entreprise honore sa RS sont simplement les actions qu'elle a le devoir d'accomplir, il nous semble qu'on gagne en clarté à se contenter de parler des obligations morales des entreprises ou de leur responsabilité *morale*. Nous ne nous opposons alors pas à ce qu'on en finisse avec la RSE et nous ajoutons que la tradition philosophique nous semble disposer des ressources conceptuelles nécessaires pour formuler clairement les idées qui animaient ceux qui ont inventé ou popularisé la notion de responsabilité sociale.

[115] On pourrait par exemple ne retenir que les actions moralement obligatoires illégales et extra-légales. Cf. (Hsieh & Wettstein 2014, 256) où la RSE des multinationales renvoie aux « activities and policies undertaken by MNCs that are not legally required and that take into account, or have as their focus, the MNCs' broader impact on society ». Cette lecture est peut-être trop littérale et nous n'excluons pas que ces auteurs retiennent l'approche selon laquelle la RSE se déploie uniquement au-delà de la loi.

Ceci étant dit, nous ne retenons pas cette approche radicale de la RSE.

Nous ne voulons pas que l'on reproche à notre travail sur Friedman de ne pas véritablement porter sur la RSE et la gageure consiste alors à trouver un concept moralisé qui ne soit pas redondant et qui soit également en phase avec le discours historique sur la RSE. L'idée que la conduite socialement responsable entretient un rapport particulier à la loi positive semble alors tout indiquée. Comme nous pensons que le concept de RSE gagne à être moralisé, elle lui permet d'acquérir l'autonomie relative à laquelle les concepts moralisés peuvent prétendre. Elle possède également un ancrage historique indéniable. Reste à choisir la meilleure version de cette idée et nous retenons celle qui est à l'oeuvre dans la définition de la Commission avec laquelle nous avons débuté notre enquête. L'inclusion des actions extra-légales au sein du concept de RSE n'est pas sujette à controverse et le raisonnement ayant amené certains à en inclure d'autres comme les actions requises par la loi nous semble mener vers le concept radical que nous avons rejeté. La restriction du champ de la RSE aux actions se situant au-delà de la loi permet enfin de mettre en valeur le message central que le discours historique sur la RSE a cherché à faire passer. Pour nous, le discours (sincère) sur la RSE ne s'est pas développé car certaines personnes ressentaient le besoin de souligner que les entreprises peuvent avoir le devoir de faire ce que la loi prescrit ou proscrit. Son message essentiel n'est absolument pas qu'il y a des lois qui sont justes et d'autres qui sont injustes et il nous semble plutôt à chercher du côté de l'idée que le respect des lois n'épuise pas nécessairement ce que les entreprises ont le devoir de faire. Permettre à cette idée de se déployer sans être brouillée par d'autres se fait alors en adoptant l'approche la plus restrictive du concept de RSE, celle qui stipule que « social responsibility begins where the law ends » (Davis 1973, 313).

Dans la suite de cette thèse, nous allons considérer que les actions par lesquelles une entreprise honore sa RS sont les actions qu'elle a le devoir d'accomplir et qui se situent au-delà de la loi positive[116]. Certaines actions que Friedman considère comme étant moralement obligatoires

[116] Si lutter contre la pauvreté fait en ce moment partie de la RS d'une entreprise évoluant au sein d'une société politique donnée alors il est légalement permis à l'entreprise de (ne pas) lutter contre la pauvreté et il est illégal pour l'Etat de la contraindre à (ne pas) le faire et de la punir si elle (ne) s'en abstient (pas). L'Etat ne possède ensuite pas

n'apparaitront donc pas dans la conception (relative à ce concept) qu'il se fait de la RS des entreprises de nos sociétés et ce, car elles sont déjà requises par les lois typiques de nos sociétés. Ceci étant dit, notre enquête consacrée à la morale friedmanienne sera tout à fait générale et le lecteur disposera donc des ressources nécessaires pour appliquer correctement un autre concept de RSE que le nôtre.

Nous terminons cette section en soulignant que si les entreprises doivent accomplir les actions qu'elles ont le devoir moral d'accomplir et qui se situent au-delà de la loi, elles doivent plus généralement faire leur devoir. Cela peut impliquer qu'elles enfreignent la loi, qu'elles fassent ce que la loi prescrit et, enfin, qu'elles agissent dans l'espace qui, pour nous, est celui de la responsabilité sociale.

8. RSE et finalité de l'entreprise

Lorsqu'on soutient que l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle accomplisse les actions se situant au-delà de la loi qu'elle a le devoir moral d'accomplir, on se voit parfois opposer l'idée que l'entreprise possède une *finalité*, par exemple celle de maximiser le profit. La finalité de l'entreprise mérite t-elle d'entrer dans notre concept de RSE ? Nous répondons à cette question en distinguant deux sens que l'on peut donner à l'idée que l'entreprise possède une finalité.

La finalité peut tout d'abord être de nature *juridique* et l'idée que l'entreprise évoluant au sein d'une certaine société politique possède une finalité renvoie à l'idée qu'elle y possède l'obligation *légale* de poursuivre une certaine fin. Cela n'implique pas qu'elle possède le devoir ni même le droit-liberté moral de poursuivre cette fin mais cela implique en revanche que les actions par lesquelles une entreprise se conduit de manière socialement responsable doivent être compatibles avec cette fin.

nécessairement le devoir moral de s'abstenir de faire ce que nous venons de présenter comme étant en ce moment illégal et le concept de RSE n'interdit pas particulièrement la réforme des lois positives. Enfin, l'entreprise possède le devoir moral de lutter contre la pauvreté.

Ces actions se situent en effet au-delà de la loi positive et cela implique qu'elles ne peuvent pas empêcher la réalisation de la finalité juridique de l'entreprise. Si la finalité juridique de l'entreprise est de maximiser le profit, les actions par lesquelles une entreprise se conduit de manière socialement responsable ne peuvent pas être suboptimales du point de vue de la maximisation du profit.

La finalité en question peut ensuite être de nature *morale* et la personne affirmant que l'entreprise a telle finalité morale nous semble devoir être comprise comme soutenant que l'entreprise possède l'obligation *morale* de poursuivre une certaine fin. Cette prise de position n'est pas du ressort de notre concept moralisé de RSE mais de celui d'une conception, relative à ce concept, de la RSE et elle doit être mise en concurrence avec des conceptions de la RSE qui sont construites à partir d'une vision différente des obligations morales de l'entreprise. Si on suppose à présent que telle fin est la finalité morale de l'entreprise alors les actions par lesquelles elle exerce sa RS doivent à nouveau être compatibles avec cette fin et ce, car elles sont requises par une liste d'obligations morales nécessairement compatibles entre elles et qui inclut une obligation morale de poursuivre cette fin.

Le rapport de la conduite socialement responsable à la loi positive ayant déjà été tranché, nous n'avons pas besoin d'inclure la finalité juridique de l'entreprise au sein de notre concept de RSE. Notre conclusion est la même au sujet de la finalité morale de l'entreprise et ce, car elle est du ressort des conceptions de la RSE qui sont relatives à notre concept moralisé.

9. Opérations commerciales, parties prenantes etc.

D'après la définition de la Commission avec laquelle nous avons commencé ce chapitre, le concept de RSE ne porte que sur des activités des entreprises qu'on peut décrire en parlant d'opérations commerciales (« business operations ») ou d'interactions avec les parties prenantes[117]. Dans cette section, nous nous intéressons à la question de savoir s'il faut restreindre davantage le champ de la RSE. Avons-nous manqué un élément méritant d'être inclus dans le concept moralisé de RSE que nous cherchons à construire ? Nous commençons par nous intéresser à la notion de partie prenante de l'entreprise.

Approchée en extension par la Commission, cette notion couvre : les salariés, les consommateurs, les actionnaires, les investisseurs, les financiers, les syndicats, les organisations de la société civile (dont les ONGs), les médias, le « wider public », les partenaires commerciaux (dont les concurrents), les fournisseurs, les autorités publiques, la communauté locale et l'environnement[118]. L'extension de cette notion est alors telle qu'on ne sait pas très bien quel est le domaine couvert par des « opérations commerciales » de l'entreprise ne correspondant pas à des interactions avec ses parties prenantes. La Commission définit-elle la notion de partie prenante en compréhension ?

Elle ne le fait pas dans (Commission européenne 2006&2011) mais (Commission européenne 2001) propose en annexe une définition manifestement inspirée de celle popularisée par R. E. Freeman, l'instigateur de la « théorie des parties prenantes » et introduite en 1984 dans *Strategic Management:A Stakeholder Approach*[119].

[117] Au sujet des « business operations », nous reprenons la traduction donnée par la Commission.

[118] Cf. (Commission européenne 2001&2006&2011).

[119] Cf. (Freeman 1984, 46) : « any group or individual who can affect or is affected by the achievement of the organization's objectives ».

Selon ce texte, une partie prenante de l'entreprise est « an individual, community or organisation that affects, or is affected by, the operations of a company » et le caractère bifide de cette définition peut être expliqué en disant qu'il semble au moins partiellement adopter une approche de la RSE qu'on peut qualifier de stratégique, cette approche pouvant alors être mise en perspective avec la nature partiellement stratégique de la théorie des parties prenantes[120]. Dans la perspective que nous avons retenue, on gagne alors à considérer que les parties prenantes d'une entreprise sont les agents ou, mieux, les entités qui sont affectés par ses activités. La particularité de cette définition est alors qu'elle donne les parties prenantes non pas tant d'une entreprise que des actions qu'elle entreprend. Un salarié est partie prenante de son licenciement et je suis partie prenante de l'action par laquelle telle entreprise m'accorde une rente mensuelle[121]. Du coup, la notion d'interaction de l'entreprise avec ses parties prenantes ne semble pas autre chose qu'un raccourci linguistique permettant de parler de l'interaction d'une entreprise avec les entités avec lesquelles elle interagit.

Pour le moment, aucun élément nouveau ne nous semble mériter d'entrer dans le concept de RSE que nous construisons petit à petit depuis le début de ce chapitre. Les écrits de la Commission fournissent t-ils encore de quoi s'opposer à l'idée qu'une conception de la RSE ne se construit qu'en regardant la loi positive et les obligations morales des entreprises ?

On pourrait tout d'abord penser à une distinction entre RSE et mécénat mais (Commission européenne 2001, §45) inclut les activités que le sens commun lie au mécénat dans le champ de la RSE. Distinguer la RSE et le mécénat compris de cette manière ne fait pas partie des intentions de la Commission, elle qui souhaite en réalité que la RSE ne soit pas réduite au mécénat. Indépendamment des intentions de la Commission, le mécénat du sens commun renvoie à des

[120] (Commission européenne 2001) est « freemanien » d'une autre façon, attendu que la RSE « is expressed towards employees and more generally towards all the stakeholders affected by business and which in turn can influence its success. ». Dans ce passage au moins, l'entreprise socialement responsable est responsable envers ses parties prenantes et, non, dans ses relations avec ses parties prenantes, thèse qu'on peut mettre en perspective avec le versant « normatif » de la théorie des parties prenantes selon lequel l'entreprise doit être dirigée par et/ou dans l'intérêt de ses parties prenantes. Sur la triple nature de la théorie des parties prenantes cf. (Donaldson&Preston, 1995).

[121] Le fait que les entreprises accordent plutôt rarement une rente mensuelle aux gens comme moi est peut-être pertinent dans une optique stratégique mais il ne l'est pas dans l'optique que nous avons retenue.

activités comme le financement de la création artistique qui n'ont pas leur place dans le concept moralisé de RSE que nous avons petit à petit élaboré. En fonction de la position que nous prenons sur la question de savoir si elles obligent moralement les entreprises, ces activités interviendront en revanche dans la conception que nous nous faisons de la RSE. Nous terminons au sujet du mécénat en disant qu'on pourrait également vouloir le penser en disant qu'une entreprise fait du mécénat non pas en supportant certaines causes que le sens commun associe à cette notion mais en supportant des causes qu'elle n'a pas l'obligation morale de supporter. Le mécénat ainsi défini est alors exclu du champ de la RSE telle que nous la comprenons depuis la fin de notre quatrième section.

On pourrait ensuite penser à une distinction entre RSE et « coeur de métier » des entreprises, distinction étayée par exemple par (Commission européenne 2006, 3) :

> « Europe needs business to do what it does best: to provide products and services that add value for society and to deploy entrepreneurial spirit and creativity towards value and employment creation. However Europe does not need just business but socially responsible business that takes its share of responsibility for the state of European affairs. ».

A supposer qu'on retienne cette distinction, il faudrait alors souligner que la Commission ne conçoit pas la RSE comme devant constituer le seul guide des entreprises et l'engouement actuel en faveur de la RSE risquerait de faire passer ce point à la trappe[122]. Une réponse est que les entreprises ne risquent pas d'oublier leur cœur de métier mais quel est justement celui-ci ? Pour beaucoup, il est de maximiser le profit, ce que les entreprises font (souvent ? parfois ?) en remplissant la mission productive et entrepreneuriale sur laquelle insiste la Commission[123].

[122] Le même point peut être fait concernant la distinction entre RSE et mécénat du sens commun.

[123] Financer la protection d'une espèce animale dont l'extinction est souhaitée par les consommateurs est en revanche un exemple d'activité qui n'appartient pas au coeur de métier d'une entreprise vendant des voitures.

Quoi qu'il en soit, la distinction entre RSE et cœur de métier des entreprises ne nous semble pas refléter les intentions de la Commission. Le sens qu'il convient en réalité d'accorder à la citation précédente est que, les convictions morales substantielles de la Commission étant ce qu'elles sont, les entreprises n'honorent pas leur RS en se contentant de remplir une mission productive et entrepreneuriale. Selon (Commission européenne 2001, §51) « companies are expected to provide products and services, which consumers need and want in an efficient, ethical and environmentally aware manner » et ce « as part of their social responsibility » et nous rappelons que le profit, lors même qu'il n'est conçu qu'en lien avec l'objectif de fournir des moyens d'existence aux actionnaires, gagne également à être inclus dans le genre de préoccupations entrant, selon la Commission, dans le champ de la RSE. Selon la reconstruction du concept de RSE de la Commission à laquelle nous avons abouti avant d'introduire la notion d'obligations morales de l'entreprise, l'exercice par une entreprise de sa RS implique qu'elle effectue une contribution positive à l'avènement de la société idéale et, les convictions morales substantielles de la Commission étant ce qu'elles sont, il n'y a pas de raison de séparer la RSE des diverses choses qu'on peut associer au cœur de métier des entreprises. Telle est la raison d'être de la mention des opérations commerciales et, si on se souvient d'un passage mentionné dans notre sixième section, de la « core strategy » des entreprises. Cette raison d'être étant moralement substantielle, le concept moralisé de RSE dont nous disposons déjà n'a pas besoin d'en tenir compte et il en est de même au sujet des références à une « collaboration », à une « coopération » ou à une « interaction » avec des « parties prenantes ». En conséquence, il ne faut pas chercher à restreindre plus avant le champ de la RSE. Construire une conception de la RSE se fait en ne regardant pas autre chose que la loi positive et les obligations morales des entreprises.

Nous terminons notre travail consacré à la RSE de la Commission en examinant deux rôles que la RSE peut avoir au sein de nos sociétés et nous le faisons en enrôlant aux côtés de notre concept de RSE un concept qui ne lui donne tort que sur son ancrage sur les obligations morales des entreprises. Nous ne l'avons pas retenu car il ne nous semble pas être dans l'absolu le meilleur mais il est sans doute celui qui mérite d'être qualifié de meilleure reconstruction de la définition de la RSE avec laquelle nous avons commencé ce chapitre. Nous en parlons comme du concept extra-légal de la RSE de la Commission et il stipule que l'entreprise se conduit de manière socialement

responsable en s'assurant qu'elle effectue au-delà de la loi une certaine contribution positive à l'avènement de la société véritablement idéale. Quels sont ces deux rôles pour la RSE ?

10. Deux rôles pour la RSE

Selon (Commission européenne 2006, 4) :

> « CSR practices are not a panacea (...). They are not a substitute for public policy, but they can contribute to a number of public policy objectives.».

La Commission met ici l'accent sur un rôle d'auxiliaire de la loi pour la RSE et cela se comprend bien si on considère qu'elle épouse le projet de société de l'UE et qu'elle s'adresse avant tout aux entreprises qui relèvent de la loi européenne. Selon la *conception* de la RSE de la Commission qui est appropriée à ce que nous avons appelé son concept extra-légal, c'est en effet en s'assurant qu'elle effectue au-delà de la loi une certaine contribution positive aux objectifs qui inspirent également la loi de l'UE qu'une entreprise se conduit de manière socialement responsable. Quiconque pense avec la Commission que l'UE est engagée sur la bonne voie se félicitera de cette alliance entre RSE et lois et politiques publiques européennes mais le rôle de la RSE est-il nécessairement de servir d'auxiliaire à la loi ? Nous répondons à présent par la négative et ce, bien qu'il s'agisse du seul rôle sur lequel la Commission ait intérêt à mettre l'accent.

Telle que nous l'avons reconstruite, la RSE est une maison accueillante pour tous ceux qui ne partagent ni les ambitions de la Commission ni celles qui sont à l'œuvre dans la loi positive[124]. Le concept extra-légal de la Commission comme le concept que nous avons retenu leur permettent en effet de formuler l'idée que les entreprises se conduisent de manière socialement responsable en

[124] Cf. l'idée contenue dans la définition qui nous a servi de point de départ et selon laquelle « through CSR, enterprises (…) can help to reconcile economic, social and environmental ambitions. ».

subvertissant l'esprit de la loi. Cela, car l'entreprise se conduit pour eux de manière socialement responsable en se servant de l'espace ouvert par la lettre de la loi afin d'honorer des obligations morales qu'ils estiment que les entreprises possèdent ou, si l'on retient l'autre concept, afin d'effectuer une certaine contribution positive à la réalisation de la conception qu'ils se font de la société idéale.

Ce potentiel subversif de la RSE n'est-il pas trop grand, attendu que nous avons admis qu'une entreprise évoluant dans une société n'interdisant pas légalement l'accomplissement d'actions qui nous semblent profondément immorales puisse prétendre honorer sa RS en les accomplissant ?

Nous répondons par la négative car nous avons soutenu qu'on gagne à conceptualiser la RSE de manière moralisée et que ce n'est pas à un concept moralisé d'interdire cela[125]. L'important est que nous n'ayons pas à accepter l'idée que cette entreprise se conduit de manière socialement responsable et que nous puissions proposer et défendre une *conception* de la RSE lui interdisant d'accomplir ces actions.

Le potentiel subversif de la RSE n'est-il pas trop faible, attendu que les actions par lesquelles l'entreprise exerce sa RS doivent être autorisées par la loi positive ?

A l'évidence ce potentiel est limité mais le concept de RSE n'implique rien au sujet d'un éventuel devoir moral de respecter la loi positive et d'autres concepts comme ceux de désobéissance civile, d'objection de conscience voire de résistance à l'oppression sont déjà disponibles.

[125] Pour nous, cela n'est pas plus problématique qu'en ce qui concerne la justice telle que les libertariens la conceptualisent.

11. Où l'on propose d'abandonner la RS des entreprises pour celle des individus

Dans ce chapitre, nous avons pour le moment procédé à une triple personnification de l'entreprise. Nous avons en effet considéré que les entreprises accomplissaient des actions en étant motivées d'une certaine manière, qu'elles étaient un sujet de droit et qu'elles possédaient des devoirs moraux. Nous n'avons ce faisant rien fait qui soit particulièrement original mais le lecteur pourrait tout de même vouloir que nous donnions un sens satisfaisant (1) à l'idée qu'une entreprise accomplit une action en étant motivée d'une certaine manière, (2) à l'idée qu'elle ne possède pas le devoir légal de (ne pas) la faire et, enfin, (3) à l'idée qu'elle possède le devoir moral de l'accomplir. Pour le meilleur ou pour le pire, nous n'allons pas nous y essayer. Cela, car nous sommes d'avis qu'on gagne à passer d'une réflexion sur la responsabilité sociale des entreprises à une réflexion sur la responsabilité sociale des individus (qui composent les entreprises mais pas seulement).

Une première objection à ce déplacement est qu'une partie importante de cette thèse est consacrée à élucider la conception de la RSE de Milton Friedman. Notre réponse est que Friedman s'intéresse en fait à la responsabilité sociale de différentes personnes et au premier chef à celle des managers. Une deuxième objection est alors que nous n'aurions pas dû nous embarquer dans un exercice de conceptualisation de la responsabilité sociale des *entreprises*. Notre réponse est tout d'abord que Friedman est bien l'un des auteurs principaux du débat sur la RSE. Elle est ensuite qu'une bonne part du débat sur la RSE n'est pas autre chose qu'un débat sur la responsabilité sociale des managers, débat qui peut être reversé dans un débat plus général portant sur la responsabilité sociale des personnes. Enfin, nous sommes d'avis que l'intention des non-académiques qui promeuvent et pratiquent la RSE n'est pas particulièrement de mettre l'accent sur une responsabilité sociale de l'entreprise conçue comme étant irréductible à celle de ses membres.

Avant d'être un sujet de controverses académiques, la RSE est un moyen par lequel des institutions supra-nationales, des gouvernements, des ONGs et des personnes ayant accès à la sphère publique

essaient de faire en sorte que notre monde soit un peu meilleur. Ils veulent que l'état de notre monde s'améliore et ils ne se préoccupent pas vraiment de qui procède à l'amélioration. Ils ne s'adressent toutefois pas aux Etats ou aux institutions supra-nationales et, s'ils s'adressent aux entreprises, c'est que le pouvoir de celles-ci est particulièrement visible. Ils n'ont pas grand-chose à dire si on leur fait remarquer que telle contribution qu'ils appellent les entreprises à faire pourrait être faite par d'autres institutions ou personnes et on ne déforme pas leur intention en disant qu'ils s'adressent aux personnes qui peuvent faire des choses pour améliorer notre monde. Avant tout à celles et ceux dont le pouvoir est important et qui, dans nos sociétés, le dérivent souvent d'entreprises avec lesquelles ils sont en relation mais il ne serait pas charitable de leur imputer l'idée qu'une goutte d'eau dans l'océan n'est rien. Les thuriféraires de la RSE s'opposent fondamentalement à l'idée que la morale n'est qu'étatique voire à l'idée que la société civile n'a que le droit positif à respecter et on ne fait finalement qu'un pas dans la bonne direction en conscientisant les entreprises. Dans cette optique, pourquoi ne pas se contenter de s'adresser directement aux personnes ? On serait ainsi certain de toucher tous les hommes et les femmes de bonne volonté. Celles et ceux dont le pouvoir est important – on se moque finalement qu'ils le tirent de la relation qu'ils ont avec une entreprise - mais également celles et ceux dont le pouvoir, s'il est limité, n'est pas nul.

Dans la lignée de ce que nous avons défendu pour l'entreprise, nous proposons de le faire en appliquant directement notre concept de responsabilité sociale aux membres de la société et ce, qu'ils passent ou non une partie de leur vie à agir en tant que membres d'entreprises et, plus généralement, d'institutions. S'il y a une idée forte à formuler à partir du mouvement en faveur de la RSE, c'est l'idée que nous possédons des obligations morales et que ces obligations ne s'éteignent pas tant que nous ne pouvons pas nous en décharger parfaitement en respectant la loi positive. Faire honneur à ces obligations peut exiger que nous réformions ou que nous violions la loi mais, également, que nous agissions au-delà de la loi et la notion de responsabilité sociale a vocation à couvrir ce dernier cas de figure. Si nous ne devons pas nécessairement faire que cela, nous devons tous accomplir les actions qui sont requises par la responsabilité sociale, les actions que nous avons le devoir moral d'accomplir et qui se trouvent actuellement au-delà de la loi. Cela, quelle que soit la manière dont on donne un sens à l'idée qu'une entreprise possède le devoir moral d'accomplir certaines actions qui, pour elle, se trouvent au-delà de la loi. Il ne serait que trop regrettable que

l'engouement en faveur de la RSE n'aboutisse qu'à éloigner davantage les individus de l'idée qu'ils doivent se conduire de manière socialement responsable. Les entreprises n'agissant que par l'intermédiaire d'individus en chair et en os, nous ajoutons que les personnes que l'on appellerait à accomplir certaines actions exigées par la responsabilité sociale de telle entreprise n'ont pas autre chose à faire que *leur* devoir.

Ici, le lecteur pourrait objecter qu'il serait également possible de combiner une réflexion sur la RSE avec une réflexion sur la RSP. Pourquoi faudrait-il se contenter de penser les choses en termes de responsabilité individuelle ? Dans le cadre de cette thèse, notre réponse est tout d'abord que Friedman le recommande. Pour lui,

> « The corporation per se is not a person. People talk about the responsibility of corporations. I believe that's a misuse of language. No corporation can have a responsibility any more than this building can have a responsibility. Only people can have responsibilities. » (Friedman 1978b, 12)[126].

Notre réponse est ensuite que nous ne sommes pas persuadé de manquer quelque chose de pertinent sur le plan normatif en adoptant cette approche réductionniste de la RSE. List et Pettit (2011, 185) nous reprocheraient de vivre « in an illusory world in which the comforting mantras of individualist thought make corporate power invisible » mais nous ne sommes pas convaincu par leur argumentation et, plus généralement, par toute une littérature ayant marché dans les traces de French (1979)[127]. Cette littérature pense l'entreprise comme un groupe de personnes agissant au

[126] Cf. également (Friedman 1970) : « The discussions of the "social responsibilities of business" are notable for their analytical looseness and lack of rigor. What does it mean to say that "business" has responsibilities? Only people can have responsibilities. A corporation is an artificial person and in this sense may have artificial responsibilities, but "business" as a whole cannot be said to have responsibilities, even in this vague sense. ». Pour nous, Friedman utilise ici la notion de responsabilité dans ce que (Velasquez 2003, 532) appelle son sens déontique : la responsabilité d'un agent est donnée par son devoir moral.

[127] Concernant French, cf. également (French 1992 & 1995) ainsi que (French 2005) dans lequel il explique une évolution de sa pensée sur la question. Cf. (Hasnas 2012) pour de nombreuses références concernant cette littérature – nous y ajoutons (Soares 2003) - ainsi qu'un historique du débat sur la question de la responsabilité ainsi que de l'agence ou de la personnalité morale de l'entreprise. Cf. (Hoffman & Frederick 1986) pour une discussion des liens logiques entre ces différentes notions. Hasnas s'arrête à (Pettit 2007) qui a depuis continué à argumenter en faveur de

travers de certaines structures institutionnelles et elle soutient que certaines entreprises sont des agents moraux dans un sens tel qu'il est concevable qu'elles méritent le blâme alors que tous leurs membres se sont conduits de manière moralement irréprochable[128]. Cela, en ayant clairement le mérite de chercher à établir un « Non-redundant realism » (List & Pettit 2011, 7) sans introduire

> « any psychologically mysterious forces. (…) the agency of group agents depends wholly on the organization and behavior of individual members. » (List & Pettit 2011, 4)[129].

sa position, notamment dans (List & Pettit 2011 & 2012) et (Pettit 2009 & 2015). Cf. (Chapple 2014) pour un ouvrage récent inspiré des travaux de Pettit et (Chiao 2014) pour une discussion critique. Enfin cf. (Velasquez 1983 & 2003) et (Rönnegard 2013 & 2015) pour des critiques générales de cette littérature.

[128] Un blâme qui retombe alors sur les membres du groupe et ce, pour la simple raison qu'ils sont membres du groupe. Cf. (Pettit 2009, 167) : « everyone in the (…) group agent shares "member responsibility" equally – this is the responsibility that goes with being a member of a group agent that is held corporately responsible ».

[129] De manière plus technique, « a group agent is an agent that consists of individual persons with suitable coordinated dispositions to think and act such that the group properties holistically supervene on those dispositions (and their manifestations) (Tuomela 2011). Nous sommes d'avis que ce partis-pris constitue également la faiblesse de la littérature contemporaine soutenant que la responsabilité morale de l'entreprise n'est pas réductible à celle de ses membres. Cela, car il nous semble empêcher que ce qu'elle défend sous le nom d'un réalisme non-redondant soit réaliste et non-redondant dans le sens pertinent pour la question qui nous intéresse. Nous ne voulons pas ici être trop catégoriques mais on peut a minima lui reprocher de ne pas consacrer beaucoup de soin à défendre l'idée que ses résultats permettent véritablement de rompre avec une version charitable de son adversaire ou, même, avec une version contemporaine de celui-ci. La littérature que nous avons consultée fait notamment grand cas de résultats établissant la réalité de certains groupes ou le fait qu'ils ne sont pas réductibles à leurs membres mais ces résultats ne nous semblent pas pertinents dans le débat qui l'oppose à notre position. Ils n'impressionnent en tout cas pas un auteur comme Velasquez. Cf. (Velasquez 2003, note 20) : « The individualist (…) is usually defined as holding that while individuals are"real," groups are not. Yet the individualist can hold (as I in fact do) that both individuals and groups are real and that both really exist, but that they are nevertheless different kinds of things and so exist in different ways. Also, the individualist is sometimes defined as holding that groups are "nothing more than" their members. But the individualist can hold (as I do) that in addition to its mere members, the existence of a group requires also that there exist certain relationships and properties linking its members to each other that set these members off from their larger environment and that provides a basis for us to differentiate the group from its environment. It is thus impossible to "reduce" a group to "nothing more than" its members. ». Friedman nous dit quant à lui que la « corporation » n'est qu'un «pure intermediary through which its employees, customers, and stockholders cooperate for their mutual benefit» (Friedman 1975, 95) mais nous ne sommes pas certains qu'il faille considérer cette affirmation comme une prise de position ontologique sur la nature de l'entreprise. Quoi qu'il en soit, cette conception de l'entreprise n'est pas requise par son idée que les individus sont seuls à posséder des responsabilités. Il vaut la peine de le souligner car la littérature contemporaine s'opposant à cette idée se félicite de montrer que cette conception de l'entreprise n'est pas adéquate.

Nous nous fourvoyons peut-être en rejetant les conclusions de cette littérature et nous n'allons en tout cas pas nous essayer à les réfuter dans le cadre de cette thèse. Nous soulignons tout de même que la raison principale pour laquelle le débat qui l'oppose à notre position n'a pas encore été tranché est pour nous que la définition de ce qu'est un agent moral est elle-même sujette à controverse. Dans ce contexte chargé de questions métaphysiques sur lesquelles il est difficile d'argumenter voire de se faire une opinion, il nous semble pertinent de faire un pas de côté et de considérer ce qui pousse cette littérature à entrer sur ce périlleux terrain métaphysique. Rönnegard (2013, 95) nous semble alors dans le vrai quand il soutient au sujet de cette littérature que

> « At the heart of it rests a desire to make sense of corporate moral responsibility attributions where no fault can be found with the members of the organization. »

Cette littérature a en fait l'*intuition* qu'il existe dans certains cas un « deficit of responsibility » (List & Pettit 2011, 165) lorsque on se contente du paradigme de la RSP. Contemplant certaines conséquences issues des actions des membres d'entreprises réelles ou hypothétiques, elle pense que le paradigme de la RSP ne permet pas de distribuer suffisamment de responsabilité et elle cherche alors à combler ce fossé au moyen d'une définition de l'agence morale permettant d'attribuer la responsabilité manquante à l'entreprise. La difficulté de la littérature que nous avons consultée est alors qu'elle n'argumente à ces endroits pas véritablement en faveur de l'idée qu'elle a bien distribué toute la responsabilité individuelle ou contre l'idée qu'il ne faut pas en distribuer davantage et, comme le dit Velasquez (2003, n23) :

> « the problem with these collectivist examples is that if one is not already convinced of the collectivist view, one will not necessarily agree that they present clear-cut cases of group moral responsibility. »[130].

[130] Le lecteur intéressé par cette première manière de prendre position sur la question de savoir « Why group agents should be held responsible » (List & Pettit 2011, 165) peut se reporter à tous les textes de List et/ou Pettit cités plus haut. Sinon, cf. (Velasquez 2003, note 23) pour des cas pratiques utilisés par d'autres auteurs et dans lesquels « if one views the examples with the eyes of an individualist, one can easily construe them as situations where the individual members of the group are indeed morally responsible for what happened. ». Cf. (Velasquez 2003, 550) pour la réponse individualiste à des cas dans lesquels l'individualiste adhère à l'idée que la responsabilité

Pettit insiste également souvent sur un autre danger de l'approche que nous avons choisie de retenir et, selon (List & Pettit 2011, 166),

> « Neglecting (...) corporate responsibility (…) would make it possible for individuals to incorporate, consciously or unconsciously, so as to benefit from this deficit of responsibility. They might seek to achieve a certain effect, say a certain bad and self-serving effect, while arranging things so that none of them can be held fully responsible for what is done; they are protected by excusing or exonerating considerations ».[131]

Supposons que le membre d'une entreprise arrange les choses de sorte à ne pas être tenu pour moralement responsable d'un certain résultat. Si List et Pettit veulent dire que sa responsabilité morale n'est *véritablement* pas engagée, nous ne voyons pas pourquoi il y aurait un déficit de responsabilité à combler, un déficit qu'ils comblent en le considérant comme responsable pour la seule raison qu'il est membre de l'entreprise. Nos auteurs veulent peut-être dire que le membre de l'entreprise s'arrange pour que sa véritable responsabilité morale individuelle soit indétectable et, si tel est le cas, leur argument est peut-être que la pratique consistant à tenir l'entreprise pour responsable est nécessaire pour que les véritables responsabilités *individuelles* soient en pratique attribuées. Il serait injuste que des personnes échappent à leur responsabilité individuelle et on

individuelle des membres de l'entreprise n'est pas impliquée : « Who then will be held morally responsible ? Barring negligent behavior on anyone's part, the obvious answer, I think, is: no one. Cases like these are cases where the concept of accident applies, not the concept of moral responsibility. This does not mean, of course, that there is no answer to the question, "Who should pay the costs of the injuries?" We legitimately may decide that in cases like these we should require the organization to pay these costs for a variety of reasons unrelated to moral responsibility (…). Requiring the organization to pay such costs, of course, does not imply that the organization is morally responsible for the injury. It simply means that when no one is morally responsible for an injury, we have to find some fair way of distributing the costs of the injury among the various non-responsible parties and often the fairest way is by charging those costs to the organization's treasury. If by "compensatory liability" we mean merely the obligation to pay compensation for the costs of an injury, then nothing I have said here implies that organizations cannot or should not bear compensatory liability for injuries produced by their actions. Compensatory liability is not the same as moral responsibility and in many cases both ethics and practicality require that an organization should be held liable for the injuries its actions have produced. ».

[131] Cf. également (Pettit 2007, 196), (Pettit 2009, 170) & (Pettit 2015, 22-23) pour cet argument.

comprendrait alors pourquoi Pettit semble d'avis que la présentation de ce danger permet de répondre à l'objection souvent faite à sa position et selon laquelle il est « unfair » d'imputer une « member responsibility » à des personnes qui « have done nothing for which they personally deserve to be blamed » (Pettit 2009, 166-167). Pettit voudrait idéalement éviter ces deux types d'injustices mais, les arrangements réalistes permettant de protéger les innocents conduisant à laisser filer des coupables, il nous appellerait à trouver un compromis. Ce compromis mobiliserait la « corporate » ou la « member responsibility » et, si tel est l'argument de Pettit, il nous semble tout à fait compatible avec la position de Friedman[132].

Nous ne sommes au final pas convaincu qu'il soit problématique de ne s'intéresser qu'à la responsabilité sociale des personnes et nous abandonnons donc à partir de maintenant la RSE pour la RSP. Il s'agit de la RS à laquelle Friedman s'intéresse et le lecteur convaincu que certaines entreprises ont le statut d'agent moral est de toute façon libre de leur appliquer directement les théories morales que nous mobiliserons dans les chapitres suivants.

Nous achevons à présent ce premier chapitre en expliquant quelque peu comment se pense la RS des personnes qui sont managers et, plus généralement, membres d'entreprises ainsi qu'en examinant plusieurs objections qu'on pourrait formuler envers notre approche.

[132] On peut étayer cette lecture par la déclaration qui suit la présentation que fait Pettit (2009, 170) de l'argument que nous considérons : « The consequentialist argument in favor of recognizing member responsibility – a sort of responsibility that no member can duck – remains still in place. Unless we hold corporate agents responsible as such, thereby holding members responsible just as members, there will be a shortfall in what we should expect the practice of holding agents responsible to deliver. ». Cf. la fin de la note 130 au sujet de la compatibilité de notre position avec la régulation des actions des entreprises. Cf. également (Chiao 2014, 12) : « For purposes of regulating corporate power, what does a finding of fitness to be held responsible do that a finding of fitness to be held accountable does not? If the answer is “nothing,” then this would appear to call into question whether List and Pettit’s conception of group agency and group responsibility, sophisticated as it is, does much work for people who are interested—as they evidently are—in keeping tabs on corporate malfeasance. ».

12. La RSP en pratique

En tant que personne, nous possédons des devoirs naturels. Ces devoirs sont universels mais ils peuvent être tels que nous faisons l'acquisition de devoirs supplémentaires qui nous sont propres en posant certains actes. Ces derniers devoirs sont ce que nous appelons des devoirs acquis et il est toujours possible d'expliquer leur genèse à partir de nos devoirs naturels et des actes que nous posons. Supposons que nous possédons le devoir naturel de ne pas initier la violence ainsi que le devoir naturel subordonné de tenir nos promesses faites à autrui. Dans ce cas, Pierre acquiert un devoir supplémentaire en promettant à Paul de lui chanter une chanson, un devoir que Paul qui, supposons-le, n'a rien promis ne possède pas. Pierre ayant promis à Paul d'agresser Jacques ne possède en revanche pas le devoir D d'agresser Jacques et ce, car il a le devoir naturel de ne pas initier la violence et que ce devoir prime sur son devoir naturel de tenir ses promesses. Pierre aurait en revanche possédé D si le devoir naturel de tenir ses promesses avait primé sur le devoir naturel de ne pas initier la violence. Quel est ensuite le devoir acquis de Pierre s'il promet à Paul d'accomplir l'action non-violente X et qu'il promet ensuite à Jacques de ne pas le faire ? Pierre ne peut pas avoir le devoir de faire X et celui de s'en abstenir mais la solution à ce dilemme n'est pas nécessairement qu'il possède le devoir d'honorer la promesse qu'il a faite en premier. Tout dépend ici de la morale naturelle et, si celle avec laquelle nous travaillons en ce moment doit être complétée de manière à ne pas générer de conflit, cela peut tout à fait être fait en disant que les promesses postérieures l'emportent sur les promesses antérieures. La leçon à retenir est tout d'abord que les devoirs acquis découlent de la morale naturelle ainsi que de certains actes que nous posons et, ensuite, qu'ils ne peuvent pas entrer en conflit entre eux ainsi qu'avec la morale naturelle.

Introduisons à présent l'entreprise en la laissant à l'état de boite noire. Le lecteur sceptique par rapport à la RSP et qui veut conserver la RSE doit être en mesure de fournir une définition de l'entreprise et de nous dire comment une personne en devient membre. Nous nous intéressons alors à une des entreprises qu'il nous propose ainsi qu'à un membre d'icelle.

Quels sont les devoirs d'une personne qui est membre d'une entreprise ?

Il s'agit de ses devoirs naturels ainsi que des devoirs qu'elle a acquis en posant certains actes incluant éventuellement ceux par lesquels elle est devenue membre de cette entreprise. Supposons premièrement que nous ayons le devoir naturel de ne pas initier la violence ainsi que le devoir naturel subordonné de tenir nos engagements contractuels dans un ordre de priorité chronologique. Deuxièmement, que Pierre soit membre de l'entreprise et qu'on entende par là qu'il ait signé un certain contrat. Troisièmement, que ce contrat stipule qu'il doit se donner corps et âme à une mission M. Enfin, que Pierre s'était auparavant engagé contractuellement à emmener chaque matin les enfants de Marie à l'école. Dans ce cas, Pierre possède le devoir de ne pas initier la violence, le devoir subordonné d'emmener chaque matin les enfants de Marie à l'école et, enfin, le devoir subordonné aux précédents de se donner corps et âme à M.

Quels sont les devoirs qu'une personne possède *en tant* qu'elle est membre d'une entreprise ?

Il s'agit des seuls devoirs *prima facie* acquis qui découlent des règles créatrices fournies par la morale naturelle lorsqu'elles sont appliquées aux actes par lesquels cette personne est devenue membre d'une entreprise. Dans le cas précédent, le devoir que Pierre possède en tant que membre de l'entreprise est celui de se donner corps et âme à M.

Nous soulignons alors qu'en disant cela, nous ne voulons pas nécessairement dire que Pierre possède le devoir de se donner corps et âme à M et Pierre ne le possède d'ailleurs pas dans le cas que nous traitons. Bien que Pierre possède en tant que membre de l'entreprise le devoir de se donner corps et âme à M, les devoirs de Pierre sont un devoir de ne pas initier la violence, un devoir subordonné d'emmener chaque matin les enfants de Marie à l'école et, enfin, un devoir subordonné aux précédents de se donner corps et âme à M.

Nous soulignons ensuite que le fait qu'une personne soit membre d'une entreprise n'implique pas qu'elle possède nécessairement de devoir en tant que membre de cette entreprise. Tout dépend de la morale naturelle que l'on retient et il suffit de considérer le cas de l'utilitarisme pour s'en rendre compte. La morale utilitariste soutient que nos devoirs naturels sont épuisés par un devoir de maximiser le bien-être social et cette morale ne contient aucune règle créatrice de devoirs acquis. Pour un utilitariste, Pierre ne possède pas de devoir en tant que membre de l'entreprise. Cela, même s'il est effectivement membre de cette entreprise et que cela implique qu'il ait pris un certain engagement contractuel.

Enfin, le fait que Pierre qui est membre d'une entreprise ne possède pas de devoir en tant que membre de cette entreprise n'implique pas qu'il honorera son devoir naturel en accomplissant les mêmes actions qu'une personne qui n'est pas membre de cette entreprise. En tant que membre de l'entreprise, Pierre peut en effet tout à fait disposer d'un pouvoir particulier d'accomplir certaines actions ou de causer certains effets et il se peut très bien que ce pouvoir ait à être pris en compte dans la détermination de l'action par laquelle Pierre honore son devoir naturel. Tout dépend ici de la morale naturelle que l'on retient et c'est par exemple le cas avec l'utilitarisme[133]. Pierre étant membre de l'entreprise, il n'est par exemple pas difficile d'imaginer qu'il ait une influence sur Marie qui travaille sous ses ordres, une influence que Jacques qui n'est pas membre de l'entreprise ne possède pas, et dont Pierre doit se servir afin de maximiser sa contribution au bien-être social[134].

[133] Bien sûr, les actions par lesquelles les individus honorent leur devoir seront les mêmes lorsqu'elles sont décrites comme l'action à la portée de l'individu qui maximise sa contribution au bien-être social.

[134] Les managers des entreprises de nos sociétés n'ont pas du tout le même pouvoir sur leur environnement social et naturel. Empiriquement parlant, les objectifs auxquels ils peuvent contribuer positivement, par exemple en donnant des ordres, ne sont pas les mêmes et il en est de même au sujet de l'ampleur de la contribution qu'ils peuvent apporter à un objectif donné. On peut alors expliquer l'intuition que certains ont que la responsabilité sociale exige des choses différentes d'entreprises différentes. Quand le pouvoir des individus varie, leurs principes moraux exigent que les personnes fassent des choses concrètes différentes et il n'y a selon nous pas à chercher plus loin.

Utilisons à présent ces définitions et ces résultats afin de penser la responsabilité sociale du membre d'une entreprise. Nous le faisons en nous intéressant au cas du manager[135]. Que donne notre concept de RS s'il est appliqué au manager ?

Il faut donner un sens aux obligations morales du manager et il y a ici une ambiguité. Se réfère t-on aux seules obligations morales que la personne qui occupe un poste de manager possède en tant que manager ou à la totalité des obligations morales qui sont possédées par la personne ayant un certain vécu qui occupe un poste de manager ?

Dans le premier cas, la responsabilité sociale est celle du manager en tant que manager et, dans le second, la responsabilité sociale est celle du manager en tant que personne ayant un certain vécu[136].

Si on se réfère à la *RS du manager en tant que manager*, un manager l'honore en s'assurant que sa conduite extra-légale est conforme aux devoirs qu'il possède en tant que manager d'une certaine entreprise. Ces devoirs sont les seuls devoirs *prima facie* qui découlent des règles créatrices fournies par la morale naturelle lorsqu'elles sont appliquées aux actes par lesquels il est devenu manager.

Nous avons vu que certaines morales naturelles comme l'utilitarisme nient que des devoirs *prima facie* soient créés lorsque telle personne accomplit le rituel par lequel elle devient manager d'une entreprise et l'existence d'une RS du manager en tant que manager est donc controversée. Pour un

[135] Rappelons ici qu'une bonne part du débat sur la RSE ne pense pas véritablement la responsabilité sociale de *l'entreprise*. Nul besoin de développer les ressources permettant de penser correctement l'entreprise car la responsabilité sociale dont il est en fait question est celle du manager – il s'agit aussi de celle à laquelle Friedman se consacre le plus souvent. Nous soulignons toutefois que nous aurions très bien pu illustrer notre approche au moyen du cas des autres salariés ou de celui des actionnaires.

[136] Nous parlons de la RS du manager en tant que personne *ayant un certain vécu* et non, simplement, de la RS du manager en tant que personne pour ne pas qu'on puisse penser que cette RS ne mobilise que les devoirs naturels que toutes les personnes possèdent en tant que personne.

utilitariste, un manager a pour RS de maximiser le bien-être social mais il s'agit là de la RS qu'il possède en tant que personne naturelle.

Reprenons ensuite le cas de Pierre qui possédait le devoir *prima facie* d'emmener les enfants de Marie à l'école. La RS de manager de Pierre est de se donner corps et âme à la mission M mais les devoirs de Pierre sont un devoir de ne pas initier la violence, un devoir subordonné d'emmener chaque matin les enfants de Marie à l'école et, enfin, un devoir subordonné aux précédents de se donner corps et âme à M. Ce n'est que de manière *prima facie* que Pierre doit se conformer aux exigences de sa responsabilité sociale de manager et la responsabilité sociale à laquelle il doit se conformer est celle qui fait intervenir l'ensemble de ses devoirs. En communiquant à un manager une conception de sa responsabilité sociale de manager, il faudrait donc bien faire attention à faire passer l'idée que nous ne lui indiquons pas nécessairement ce qu'il doit faire.

Nous soulignons enfin que la responsabilité sociale que le manager possède en tant que manager n'inclut pas des obligations envers la société ou les salariés qui mobilisent les préoccupations typiques du discours sur la RSE. La responsabilité est tout au plus *sociale* si on passe outre la fiction juridique de la société et qu'on soutient que le manager s'oblige envers les associés en accomplissant les actes par lesquels il devient manager.

Explorons à présent l'idée que la RS du manager renvoie à la *RS du manager en tant que personne ayant un certain vécu*. Dans ce cas, on ajoute aux devoirs *prima facie* que le manager possède en tant que manager les autres devoirs *prima facie* acquis qu'il possède ainsi que les devoirs *prima facie* qu'il possède en tant que personne naturelle.

Si on conserve le cas de Pierre manager d'une certaine entreprise, emmener les enfants de Marie à l'école entre dans la RS du manager de cette entreprise. On peut trouver cela malvenu mais il s'agit déjà bien d'une responsabilité sociale car elle est due à une personne. On pourrait toutefois vouloir

exclure les devoirs acquis autres que celui que le manager possède en tant que manager, en disant par exemple qu'ils ne nous obligent pas universellement mais la difficulté est que les devoirs que le manager possède en tant que manager sont également typiquement de cette trempe, derrière la fiction juridique d'une personne contractant avec une société. Elle est également que cela ne fait pas disparaître ce que Pierre doit à Marie et qui est décisif dans le choix qu'il doit faire entre les actions non-violentes qui sont en son pouvoir. S'il doit à un moment choisir entre se consacrer à M et chercher les enfants, Pierre devra un temps mettre M de côté.

Ce qui peut déranger dans le cas de Pierre doit en fait être cherché du côté de la morale que nous nous sommes donné pour le présenter. Pierre n'aurait simplement pas ce devoir *prima facie* ou ce devoir perdrait en cas de conflit avec des devoirs *prima facie* ignorés par cette morale. Cette morale soutient déjà que Pierre ne peut pas tout sacrifier sur l'autel de ce qu'il doit à Marie car il a le devoir de ne pas initier la violence et il lui manque peut-être d'autres devoirs jouant le même rôle. Ainsi, un devoir de leximiner les opportunités de bien-être de tous - le devoir de Pierre se réduit peut-être à un devoir de maximiser le bien-être social. Le point à retenir est que si la morale avec laquelle nous avons travaillé était la bonne alors Pierre devrait s'écarter des réquisits de sa RS de manager c.-à-.d de la RS qu'il possède en tant que manager. Le discours sur la RSE étant un discours ayant vocation à guider l'action des personnes réelles qui occupent le poste de manager, il nous semble préférable de ne pas leur parler uniquement d'obligations morales *prima facie*.

On peut au final tout à fait donner un sens à la RS du manager en tant que manager mais cette RS ne nous semble pas très pertinente eu égard à la vocation pratique du discours sur la RSE ainsi qu'aux préoccupations qui ont historiquement typiquement été couvertes par le concept de RSE. Lorsque nous nous intéresserons dans la suite à la RS du manager, nous nous intéresserons donc à la RS que le manager possède en tant qu'il est une personne ayant un certain vécu[137].

[137] RS qui, précisons-le, inclut les obligations morales *prima facie* que le manager possède en tant que manager.

Ici, on peut nous objecter que nous manquons quelque chose qui est lié à la fonction qu'on associe communément au poste de manager. Nous allons dans un instant répondre à cette objection en distinguant comme nous avons précédemment fait au sujet de la finalité de l'entreprise entre une interprétation juridique et une interprétation morale de l'idée de fonction mais, auparavant, nous avouons que nous avons peut-être du mal à saisir toute la saveur de cette objection et, plus généralement, de l'association que certains font souvent entre une fonction essentielle et une profession ou une capacité.

Nous imaginons en effet qu'on aurait pu nous faire une objection similaire si nous nous étions engagé dans une entreprise de conceptualisation de la responsabilité du médecin et, pour nous, il se peut tout d'abord qu'une personne que le sens commun identifie comme médecin possède des obligations légales car elle remplit les conditions posées par une définition du médecin qui est incorporée au droit positif. Ensuite, il se peut qu'elle possède des obligations morales qui découlent du fait qu'elle a prêté un certain serment qu'on associe communément aux médecins. Enfin, sa capacité à soigner les gens ainsi que les circonstances C dans lesquelles elle se trouve impliquent peut-être que l'action par laquelle elle honore les réquisits de la morale naturelle (éventuellement complétés des devoirs autres que ceux du cas précédent et qu'elle a acquis) est l'action consistant à soigner des personnes dans les circonstances C. Si on prend ici l'exemple de l'utilitarisme, c'est peut-être de cette manière qu'elle maximise sa contribution au bien-être social dans les circonstances C. Si on ne se trouve pas dans l'un de ces cas, nous ne voyons pas bien pourquoi la réflexion sur la responsabilité du médecin devrait être sensible à l'idée que la fonction d'un médecin est de soigner des malades.

Notre approche de la responsabilité est en tout cas sensible à ces cas de figure et il en est de même dans le cas du manager. Nous ne voyons pas l'objection à laquelle nous nous intéressons persister une fois que l'on fait apparaître ce que notre manière de penser la responsabilité sociale implique dans le cas de la personne réelle que le sens commun identifie comme ayant pour fonction de manager une certaine entreprise.

Il se peut tout d'abord que la combinaison de la loi positive, des statuts de la société servant de support à l'entreprise et du rituel ayant fait de cette personne un membre de l'entreprise implique qu'elle possède l'obligation légale d'exercer de son mieux une certaine fonction que le lecteur est invité à spécifier au moyen de sa définition favorite de la fonction consistant à manager une entreprise. Dans ce cas, les actions par lesquelles cette personne honore sa responsabilité sociale ne peuvent pas entrer en conflit avec cette fonction : elles se trouvent nécessairement au-delà d'une loi qui l'oblige à exercer de son mieux la fonction.

La situation de la personne que nous considérons, son parcours et la morale naturelle étant ce qu'ils sont, il se peut ensuite qu'elle ait le devoir moral d'exercer la fonction précédente de son mieux. Dans ce cas et pour peu que la loi l'y autorise et ne l'y oblige pas, elle se conduit de manière socialement responsable en exerçant de son mieux cette fonction. Pour nous, ce n'est pas autrement qu'en proposant une *conception* de la responsabilité sociale que l'on doit faire honneur à l'idée que telle fonction est dotée d'une valeur morale intrinsèque ou instrumentale.

Nous terminons par une dernière objection que le lecteur pourrait vouloir formuler à l'encontre de notre manière de penser la responsabilité sociale du membre d'une entreprise. En procédant comme nous le faisons, ne manquons nous pas une dimension (d'action) collective de la responsabilité sociale du membre d'une entreprise ?[138]

Nous répondons en disant que notre approche est tout d'abord sensible à l'idée que la loi positive (et les statuts de la société servant de support à l'entreprise...) peut obliger ce membre à participer à une action collective, par exemple à la division du travail mise en place au sein de l'entreprise ou bien à entrer dans une certaine relation avec un collectif. Ensuite, qu'elle est sensible à l'idée qu'il se peut très bien que ce membre ait à participer à une action collective ou à entrer en relation avec un collectif afin d'honorer ses obligations morales. A nouveau, ce n'est pas autrement qu'en proposant

[138] On pourrait ici également parler d'une dimension *coopérative*.

une *conception* de la responsabilité sociale que l'on doit faire honneur à l'idée que telle conception du collectif ou de l'action collective possède une valeur morale intrinsèque ou instrumentale.

13. Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons développé le concept de RS que nous allons utiliser dans la suite de cette thèse.

Nous avons essentiellement procédé en nous efforçant d'élucider le concept de RSE à l'œuvre dans les travaux de la Commission européenne et, selon l'expression consacrée, nous n'avons pas hésité à l'améliorer quand cela nous a semblé nécessaire. Les travaux de la Commission nous semblent particulièrement représentatifs du discours historique sur la RSE et notre ambition était donc également de porter un regard critique mais bienveillant sur la dimension conceptuelle de ce discours.

Le concept de RSE est notoirement ambigu et nous pensons que cela est largement dû au fait que la définition typique de la RSE est *implicitement* moralisée. Nous pensons également que le concept de RSE gagne à être moralisé et nous avons proposé de le faire en liant la conduite socialement responsable à la conduite moralement obligatoire. Une fois que l'on réalise que la référence au social gagne à être moralisée, cette manière de moraliser le concept de RSE nous semble la plus intuitive et il s'agit également de celle qui possède aujourd'hui la plus grande pertinence pratique.

Nous avons ensuite proposé de limiter le champ de la RSE aux actions moralement obligatoires se situant au-delà de la loi positive. Stipuler que les actions par lesquelles une entreprise honore sa RS renvoient à l'intégralité des actions qu'elles ont le devoir d'accomplir est sans doute plus intuitif mais nous n'avons pas voulu lier notre travail sur Friedman à une rupture si radicale avec le discours

historique sur la RSE et qui fait également de la RSE une notion redondante. Il nous a donc semblé nécessaire d'ajouter au moins un élément au concept de RSE et, si nous avons exclu plusieurs candidats, nous en avons retenu un qui fait intervenir la loi positive. Le discours sur la RSE a en général inclus un certain rapport à la loi positive au sein du concept de RSE et il ne nous semble pas que son impulsion de départ ni même que son impulsion principale ait été de souligner que les entreprises ont l'obligation morale de se conformer à certaines lois et d'en enfreindre d'autres. L'idée forte de ce discours est que la loi n'épuise pas nécessairement la morale et notre concept de RSE vise à la mettre en valeur. Ceci étant dit, les entreprises doivent bien évidemment se montrer à la hauteur de leur devoir et cela peut impliquer qu'elles aient à respecter certaines lois ainsi qu'à en enfreindre d'autres.

Enfin, il nous a semblé pertinent de distinguer l'entreprise socialement responsable (1) de l'entreprise qui essaie mais échoue à l'être et (2) de l'entreprise qui accomplit les actions qu'on attend d'une entreprise socialement responsable sans que l'obligation d'y parvenir ne joue un rôle régulateur dans sa conduite.

Qu'est-ce qu'une entreprise socialement responsable ?

Pour nous, il s'agit d'une entreprise qui s'assure que sa conduite extra-légale est conforme à son devoir c.-à-d. qui s'assure qu'elle accomplit bien les actions qui se situent au-delà de la loi et qu'elle possède le devoir moral d'accomplir.

Ce concept de RSE repose sur une triple personnification des entreprises et, au lieu de chercher à la clarifier, nous avons appelé à reverser le débat sur la RSE au sein d'un débat plus général portant sur la responsabilité sociale des personnes (RSP). Dans une large mesure, le débat historique sur la RSE n'a pas été autre chose qu'un débat sur la RSP de certaines personnes et nous n'avons fait qu'assumer et que généraliser cette tendance. De manière plus fondamentale, nous ne sommes pas convaincu

qu'il y ait un gain théorique à abandonner le havre de la RSP pour s'aventurer à essayer de donner un sens satisfaisant à une véritable responsabilité sociale de *l'entreprise*. Il nous semble au contraire que c'est en mettant l'accent sur la RSP que l'on fait le mieux honneur à ce qu'il y a de meilleur au sein du mouvement historique en faveur de la RSE et qui consiste en une entreprise de mobilisation des ressources des hommes et des femmes de bonne volonté.

Qu'est-ce qu'une personne socialement responsable ? Il s'agit d'une personne qui s'assure que sa conduite extra-légale est conforme à son devoir.

Le lecteur est maintenant invité à mettre de côté ses éventuelles réserves quant à l'opportunité d'abandonner la RSE pour la RSP. C'est en effet uniquement à cette dernière que s'intéresse Friedman et les chapitres suivants seront largement consacrés à déterminer sa conception, obtenue au moyen de notre concept, de la RS des personnes et, partant, à déterminer la conception qu'il se fait de nos obligations morales[139].

Milton Friedman peut maintenant entrer en scène et nous proposons tout d'abord au lecteur de le découvrir sous les traits d'un penseur de droite.

[139] Comme notre enquête consacrée à la morale friedmanienne sera générale, le lecteur y trouvera les ressources permettant de construire la conception friedmanienne de la RSE qui est relative à un concept différent du nôtre. Le lecteur convaincu que certaines entreprises ont le statut d'agent moral (et les devoirs qui vont avec) disposera quant à lui des ressources lui permettant de penser la conception que se fait Friedman de *leur* RS.

Chapitre 2

La lecture de droite de Friedman

Ce second chapitre inaugure notre travail consacré à la théorie politique et morale de Milton Friedman.

Son objectif principal est de présenter une famille de lectures de droite de la théorie politique de Friedman. Son objectif secondaire est de présenter une première lecture de sa conception de la RS et de montrer qu'il est problématique de la fonder sur les membres de cette famille.

Toutes les théories politiques de droite n'appartenant pas à cette famille, notre exposé gagne à ce qu'elle reçoive un nom et nous avons choisi de la qualifier de famille « néolibérale de droite ». Nous soulignons alors que ce nom constitue un abus de langage car les membres de cette famille sont en toute rigueur des théories de droite qui ont vocation à faire sens du néolibéralisme à travers Friedman[140]. Elles soutiennent toutes qu'elles donnent *la* théorie politique néolibérale et, si l'une d'entre elles est dans le vrai, cette théorie est la théorie néolibérale et le néolibéralisme est politiquement de droite[141].

Nous avertissons ensuite le lecteur que nous ne soutiendrons pas que les matériaux présentés dans ce chapitre invitent à conclure que Friedman adhère à telle version particulière du néolibéralisme de droite. Par contre, nous détaillerons quelque peu les implications des théories néolibérales de droite en matière de RS. Nous verrons également les problèmes qu'elles posent pour qui veut faire sens

[140] Cf. la section 2 de l'introduction générale.

[141] Bien qu'elle soit de droite, cette théorie n'est à proprement parler *pas* un néolibéralisme de droite c.-à-d. une théorie de droite ayant également une propriété permettant de décrire toute théorie qui la possède comme étant néolibérale. Le libertarisme de droite que nous retrouverons plus loin dans ce chapitre est une théorie qu'il est approprié de qualifier de libertarienne et ce, car elle soutient que les personnes sont moralement propriétaires d'elles-mêmes et qu'il s'agit là du trait constitutif des théories libertariennes.

des écrits consacrés par Friedman à la RS. A la fin de notre parcours, Friedman l'éventuel néolibéral de droite sera soumis à un dilemme : revenir sur (une certaine lecture de) sa conception de la RS ou rompre avec un panthéon libéral dont il se considère l'héritier.

Comme nous allons scier la branche sur laquelle nous nous assiérons lorsque nous développerons notre lecture (de gauche) de Friedman, nous insistons tout particulièrement sur le fait que les lectures néolibérales de droite de Friedman font leur marché dans son œuvre. Cela, en ce qu'elles ne cherchent pas à rendre compte de quantité de matériaux friedmaniens qui n'abondent pas dans leur sens. Elles ne les présentent même pas au lecteur et ce parti-pris doit être justifié.

La première chose à dire est que nous présenterons ces matériaux dans nos chapitres suivants. Nous discuterons à ce moment de leur compatibilité avec les matériaux présentés dans ce deuxième chapitre et nos chapitres suivants ont une prétention à porter un jugement d'ensemble sur Friedman que ne possède pas le présent chapitre.

Dans nos deux derniers chapitres, nous nous occuperons notamment de la question de savoir si Friedman légitime que des valeurs comme l'égalité ou la non-discrimination soient poursuivies au moyen de la force ou de la coercition (étatique) non-consentie. En anticipant ici sur la manière dont Friedman pense les choses, nous nous demanderons s'il légitime que l'on attente à la liberté individuelle afin de poursuivre ces valeurs et il nous a rapidement semblé trop difficile de faire apparaître le souci friedmanien pour ces valeurs et de discuter en même temps de la relation de priorité qu'elles ont avec une liberté individuelle qui, chez Friedman, est à géométrie très variable. Il nous a alors semblé nécessaire d'étudier à part la conception friedmanienne de la liberté et nous le faisons dans ce chapitre, en développant des lectures de Friedman qui proposent chacune leur interprétation de l'idée qu'il est moralement défendu d'attenter à la liberté comme absence de coercition des individus.

Ces lectures de Friedman existent pour la plupart à l'état embryonnaire dans la littérature et elles font souvent et sans le dire l'économie des matériaux que nous mettons explicitement et provisoirement de côté. Comme elles nous apparaissent sous-développées, nous en assumons complètement la présentation mais le lecteur peut se dire qu'elles auraient tout à fait pu être produites si la littérature consacrée à Friedman avait été plus abondante[142]. Nous avons fait de notre mieux pour construire un adversaire à la mesure de notre lecture favorite de Friedman et ce chapitre fournira en tout cas amplement au lecteur de quoi la critiquer. Nous verrons toutefois (1) que l'adversaire de notre lecture favorite de Friedman est lui-même divisé et (2) que l'alternative faisant de Friedman un précurseur du libertarisme contemporain (de droite comme de gauche) ne va pas de soi. Ce qui vaut ici pour Friedman vaut selon nous également pour le libéralisme classique.

Ce propos consacré aux lectures néolibérales de droite de Friedman ne serait pas complet si nous ne disions pas trois choses positives à leur sujet. Aucune lecture de Friedman ne nous semble tout d'abord en mesure de rendre compte de toutes ses prises de position - si le tri auquel nous procéderons dans les chapitres suivants sera explicite, il n'en demeurera pas moins un tri. Si nous retenons ensuite la méthode consistant à valider la lecture d'un auteur qui l'emporte pour ainsi dire aux points sur les autres, nous savons bien qu'elle n'est pas infaillible. Nous n'excluons donc pas que Friedman aurait validé l'une des lectures proposées dans le présent chapitre et ce, en un sens, contre la tendance prise par sa production[143]. Enfin et ce n'est pas rien, les lectures proposées dans ce chapitre ont pour elles de s'appuyer principalement sur les ouvrages les plus connus de Friedman, à savoir *Capitalisme et liberté* et *Free to choose*.

Nous terminons ces considérations liminaires en disant que nous nous sommes efforcé de nous tenir à un sens précis, du moins maitrisé, pour le néolibéralisme de droite ainsi que pour les notions de

[142] Comme ces lectures font leur marché dans l'oeuvre de Friedman et, si on nous permet ce trait, disons qu'il s'agit d'un hommage à la manière dont la tradition libérale est trop souvent lue. Certains auteurs, souvent libertariens, n'y puisent que ce qui va dans leur sens tandis que d'autres, souvent socialistes, s'en accommodent très bien, afin d'éloigner au maximum leur position de la position libérale.

[143] Ceci étant dit, ce n'est plus Friedman mais sa production qui a aujourd'hui un impact sur la marche du monde.

force, de coercition et de liberté individuelle[144]. Sauf mention contraire, la notion de liberté individuelle renvoie par exemple toujours à la conception de la liberté que nous exposons dans ce chapitre. Nous ne soutenons absolument pas qu'il s'agit du « véritable » ou de « l'authentique » sens de la liberté et nous assumons le fait que cette conception de la liberté est à géométrie variable[145]. Représentative de la tradition libérale classique, cette variabilité est tout d'abord limitée et nous nous sommes ensuite efforcé de la maitriser. Enfin, nous ne voyons pas bien comment nous aurions pu mener à bien notre entreprise sans procéder de la sorte. Bien sûr, les implications institutionnelles de l'idée, disons, qu'il est moralement défendu d'attenter à la liberté individuelle afin de poursuivre l'égalité matérielle ne sont pas du tout les mêmes en fonction de la réponse que l'on apporte à la question de savoir si les interférences qui attentent à la liberté peuvent ou non porter sur autre chose que le corps. Nous ne nous intéresserons toutefois qu'en passant aux implications institutionnelles de la théorie politique et morale de Friedman et ce n'est de toute façon pas notre faute si Friedman et bien des libéraux avec lui sont extrêmement ambigus sur cette question ainsi que sur d'autres du même genre et qui apparaitront dans ce chapitre[146].

---

[144] En parlant de sens « maitrisé » nous voulons dire que nous nous sommes par exemple efforcé de maitriser le fait que le néolibéralisme de droite renvoie à une famille de théories morales et, non, à une théorie morale particulière. Nous utilisons ensuite la coercition dans un sens large et dans un sens étroit que le contexte permet de distinguer. Nous utilisons enfin de manière interchangeable les termes de force et de coercition au sens large et nous pensons la liberté individuelle en tant qu'absence de coercition.

[145] Si nous ne prétendons rien concernant le véritable sens de la liberté, nous avons en revanche consacré beaucoup de soin à penser la liberté de plusieurs manières qui résonnent dans la tradition libérale classique. Nous en profitons pour préciser que nous nous sommes demandé s'il ne fallait pas chercher à reformuler Friedman au moyen de certains enseignements du débat contemporain sur la (mesure de la) liberté individuelle. Ce débat est en effet souvent présenté comme visant à faire sens du libéralisme mais c'est justement afin de rester fidèle à la tradition libérale que nous l'avons mis de côté. Ce qui est pertinent pour celui qui veut élaborer sa version de la meilleure conception disponible de la liberté ne l'est pas forcément afin de penser la liberté de la tradition libérale et la tradition libérale ne nous semble pas aussi exposée que l'on croit au problème de la mesure de la liberté - nombre de formulations appelant censément à mesurer des quantités de liberté individuelle ne doivent manifestement pas être prises au pied de la lettre. La tradition libérale a sans doute tout de même ces problèmes de mesure de liberté mais le genre de questions auxquelles nous nous intéressons ne les font guère intervenir. Nous n'aurions de toute façon pas été en mesure d'aller très loin sur ces questions avec Friedman. Plus encore qu'avec la contribution faite par Isaiah Berlin en 1958, le débat contemporain sur la liberté commence avec la contribution faite par Gerald MacCallum en 1967. Cf. (Berlin 1969) et (MacCallum 1967) et, plus généralement, (Carter, Kramer & Steiner 2006) et (Carter 2016). Concernant la question de la mesure de la liberté, cf. (Steiner 1994) et (Carter 1999).

[146] En délaissant la question des implications institutionnelles de la théorie friedmanienne, nous délaissons la question sur laquelle porte la quasi-totalité de ce qui a été écrit sur Friedman. La littérature consacrée à Friedman porte du moins quasiment exclusivement sur (un nombre limité de) ses prises de position concernant des politiques particulières, prises de position qui sont lues comme découlant d'une théorie politique et morale qui n'est pas investiguée en détail. Il nous a semblé essentiel de déplacer le débat et notre travail doctoral a pour vocation de

Avant d'entamer notre présentation de la famille néolibérale de droite, nous nous demandons si Friedman adhère bien à une théorie morale dans son oeuvre[147].

I. Friedman défend-il une théorie morale dans son oeuvre ?

> « Un Etat qui maintiendrait la loi et l'ordre, qui nous servirait de moyen pour modifier les droits de propriété et les autres règles du jeu économique, qui se prononcerait sur les disputes concernant l'interprétation de ces règles, qui veillerait à l'application des contrats, qui encouragerait la concurrence, qui nous fournirait un cadre monétaire, qui se préoccuperait de faire échec aux monopoles techniques et de triompher des effets de voisinage généralement regardés comme suffisamment importants pour justifier l'intervention gouvernementale, qui complèterait enfin le rôle de la charité privée et de la famille en protégeant l'irresponsable, qu'il s'agisse d'un fou ou d'un enfant – un tel Etat aurait, il en faut convenir, d'importantes fonctions à remplir. Le libéral conséquent n'est pas un anarchiste. Il est cependant tout aussi vrai qu'un tel Etat aurait des fonctions nettement limitées » (Friedman 1962, 53)[148].

A en croire les fonctions étatiques qui apparaissent dans cette exergue, Friedman semble défendre un Etat plus étendu que l'Etat veilleur de nuit ou que l'Etat qu'on a pris l'habitude d'associer au *limited government* du libéralisme classique. Si notre quatrième chapitre soutient que la théorie politique de Friedman est effectivement en mesure de légitimer que l'Etat assume ces fonctions et

permettre une réflexion satisfaisante sur les implications institutionnelles de la théorie de Friedman, une réflexion qui mériterait (au moins) un autre travail de la même envergure.

[147] Dans cette thèse, nous considérons qu'une théorie morale est une théorie des obligations morales des individus et qu'une théorie politique est une théorie des obligations morales que les individus possèdent dans l'exercice de la force ou de la coercition (étatique).

[148] (Friedman 1962) revenant abondamment, nous avons choisi de citer sa traduction française. Nous indiquons certains mots entre parenthèses lorsque la traduction nous semble imprécise. Lorsque nous donnons deux numéros de page, le premier renvoie à la traduction française et le deuxième renvoie à la version originale.

même, qu'il en assume davantage, notre travail vise à dresser un tableau plus vaste de lectures plausibles de Friedman.

Dans ce chapitre, nous allons faire honneur à un double constat que ne peut manquer de faire le lecteur des ouvrages les plus connus de Friedman c.-à-d. *Capitalisme et liberté* et *Free to Choose*. Des listes de fonctions étatiques similaires apparaissent à plusieurs endroits de ces ouvrages mais lorsqu'on s'intéresse à la théorie politique que Friedman mobilise afin de les fonder, on tombe souvent sur une théorie qui est bien moins étatiste et dont on peut même douter qu'elle accorde une quelconque légitimité à ce que Nozick (1974, 6) appelle le pouvoir coercitif fondamental c.-à-d. le « power not resting upon any consent of the person to whom it is applied »[149]. Tel est le premier constat que l'on fait en lisant ces ouvrages et la plus grande part de ce chapitre est consacrée à l'étude de différentes versions de cette théorie qui n'est autre que le néolibéralisme de droite.

Le deuxième constat que l'on ne peut manquer de faire en lisant ces ouvrages est qu'ils contiennent également de quoi remettre en cause l'idée que Friedman soutient dans son oeuvre que l'Etat et les individus possèdent certaines obligations morales, une idée sur laquelle se rejoignent toutes les lectures de Friedman que nous proposerons à partir de la deuxième partie de ce chapitre. Cette idée nous semble correcte mais il nous a tout de même semblé utile de présenter une lecture de Friedman soutenant que celui-ci se serait cantonné dans son oeuvre à un rôle d'économiste estimant que « there are no value judgments in economics » et que

> « economics as a special discipline is concerned with the consequences of changes in circumstances on the course of events, with prediction and analysis, not with evaluation. It has

[149] Du moins, lorsqu'il est appliqué à une personne que Friedman qualifie de « responsable ». Un des objectifs de notre travail consacré à Friedman est d'obvier à ce déficit de justification qui concerne les ouvrages les plus discutés de Friedman. Nous devons notre position à des textes pas ou peu discutés de Friedman et, si notre travail ne prétend pas le présenter sous un jour absolument inédit, il vise à étayer correctement des jugements qui existent souvent déjà dans la littérature mais qui sont déduits de passages qui sont problématiques du point de vue d'une lecture d'ensemble des ouvrages considérés par la littérature que nous avons à l'esprit i.e *Capitalisme et liberté* et *Free to Choose.*

> something to say about whether specified objectives can be achieved and if so, how, but not, strictly speaking, with whether they are good or bad objectives. » (Friedman 1967, 85).

Cette lecture que l'on peut qualifier d'*amorale* soutient que Friedman ne défend pas de théorie morale dans son oeuvre et nous l'introduisons à partir d'un passage de *Free to chose* dans lequel Friedman donne l'impression d'attribuer au gouvernement un devoir de protéger les citoyens de la coercition privée puis enchaine en disant que :

> « Unless there is such protection, we are not really free to choose. The armed robber's « Your money or your life » offers me a choice, but no one would describe it as a free choice or the subsequent exchange as voluntary. » (Friedman & Friedman 1980, 29).

Disons que Friedman exhibe ici une atteinte à la liberté. On peut penser que, selon lui, cette atteinte fonde le devoir gouvernemental en question et, à partir de la prochaine partie de ce chapitre, deux lectures de Friedman auront leur mot à dire sur cet argument. Ainsi, ce que nous appellerons la lecture libérale pacifiste reconnaitra l'atteinte à la liberté tout en niant qu'il soit légitime d'utiliser la coercition étatique non-consentie afin de l'empêcher. Tout en reconnaissant également l'atteinte à la liberté, la lecture libertarienne fera quant à elle sens de l'idée que le gouvernement a le droit-liberté moral de défendre les citoyens contre le genre de bandit de grand chemin dont parle Friedman et son problème proviendra plutôt de la thèse selon laquelle il en a le devoir. Malgré leurs différences, ces deux lectures ont en commun qu'elles supposent toutes deux que Friedman possède une théorie morale et, lorsqu'il affirme que le gouvernement a le devoir de protéger les citoyens contre la coercition, elles le prennent au mot. Friedman soutient-il toutefois à cet endroit véritablement que le gouvernement a le devoir moral de protéger les citoyens de la coercition privée ?

Ce qu'on peut dire est qu'il introduit ce devoir en commentant la célèbre conclusion du livre IV de la *Richesse des nations* dans laquelle Adam Smith dresse la liste des devoirs du souverain[150]. Alors

[150] Cf. (Smith 1776).

qu'on peut penser que Smith donne une réponse à la question « quels sont les devoirs du souverain ? », Friedman considère qu'il répond à la question :

(Q1) « In a society whose participants desire to achieve the greatest freedom to choose as individuals, as families, as members of voluntary groups, as citizens of an organized government, what role should be assigned to government ? » (Friedman & Friedman 1980, 28).

Cette question, à laquelle Friedman veut répondre, n'est pas celle de Smith et le terme « should » y possède a priori le même sens que le terme « dois » dans la question « à quelle heure dois-je me lever pour prendre le train de 7h50 ? ». La satisfaction du désir des individus de posséder la plus grande liberté possible implique alors peut-être que le gouvernement les protège de la coercition privée mais ce n'est pas pour cela qu'il a le devoir – ni même le droit-liberté - de le faire.

La lecture amorale de Friedman mord alors à cet hameçon, en soutenant que le « devoir » gouvernemental friedmanien de protéger les individus de la coercition n'est pas un véritable devoir moral. Il s'agit simplement d'un des *rôles* que le gouvernement doit censément jouer pour que le désir des individus de posséder la plus grande liberté possible soit satisfait.

Continuons à caractériser cette lecture au moyen de l'introduction de *Capitalisme et liberté.* Friedman y affirme que la « fonction essentielle » du gouvernement

> « est de protéger notre liberté contre ses ennemis extérieurs et contre nos concitoyens eux-mêmes : il fait régner la loi et l'ordre, il fait respecter les contrats privés, et il favorise la concurrence. Outre cette fonction majeure, il arrive que le gouvernement nous permette d'accomplir ensemble ce qu'il nous serait plus difficile ou plus coûteux de réaliser séparément. Pourtant, s'il n'est ni possible ni désirable d'éviter de l'utiliser ainsi, tout usage de ce genre n'en est pas moins lourd de dangers, et il

> faut, avant de nous y résoudre, nous convaincre que ses avantages l'emportent nettement et largement sur ses inconvénients. » (Friedman 1962, 14).

A lire ce passage, on peut avoir envie de dire que Friedman prend position sur la question des fonctions légitimes du gouvernement et cette interprétation pourrait être étayée en développant le fait que ce passage illustre le « principe » voulant que « la compétence du gouvernement soit limitée » (Friedman 1962, 14).

Reste que Friedman introduit ce principe comme l'une des réponses à la question (Q2) « comment bénéficier des avantages qu'offre le gouvernement sans mettre pour autant la liberté en péril ? » (Friedman 1962, 14) et que cette question est du même ordre que (Q1). Selon la lecture amorale de Friedman, celui-ci pose et répond à une question technique et, non, à une question morale et on gagnerait dans cette optique à qualifier le « principe » friedmanien de méthode ou de technologie. Pour cette lecture de Friedman, les fonctions étatiques sur lesquelles il insiste ne sont en tout cas pas des fonctions qui, selon lui, sont moralement légitimes.

Intéressons-nous enfin à la définition du libéralisme qui conclut l'introduction de *Capitalisme et liberté*.

Friedman nous y dit qu'il utilisera « le mot « libéralisme » dans son sens original : celui de doctrine propre à un homme libre » (Friedman 1962, 19), un homme libre étant en partie une personne qui se pose la question suivante :

> « Pour nous décharger quelque peu de nos responsabilités individuelles, pour atteindre nos divers buts, pour réaliser nos différents desseins et, surtout, pour préserver notre liberté, comment pouvons-nous, mes compatriotes et moi, utiliser le gouvernement ? » (Friedman 1962, 14).

On retrouve une question analogue à (Q1) et (Q2) et, surtout, on arrive à l'idée que le libéralisme de Friedman n'est pas une théorie morale mais une théorie des conditions étatiques de réalisation des désirs d'individus voulant (principalement ? avant tout ?) disposer de la plus grande liberté possible[151].

La lecture amorale de Friedman ne soutient pas que celui-ci ne possédait pas de théorie morale ou que le lecteur élaborant sa propre théorie morale n'a rien à apprendre de lui. En revanche, elle affirme que Friedman n'endosse pas la moindre théorie morale dans son oeuvre. Lorsqu'il prend position sur la question de savoir si telle intervention de l'Etat est justifiée, il ne faut en particulier pas le comprendre comme prenant position sur la légitimité morale de cette intervention mais comme formulant un jugement d'adéquation entre un moyen et une fin libérale[152]. De manière générale, partout où il utilise un langage pouvant donner l'impression qu'il soutient que nous ou que le gouvernement avons tel droit ou tel devoir, il faut le comprendre comme nous parlant de nos (ou de ses) désirs et de leurs conditions de réalisation[153]. Pour la lecture amorale de Friedman, celui-ci ne s'adresse qu'à l'intérêt qui fait de nous des libéraux.

Nous soulignons alors que cet intérêt doit être compris de manière très large : le potentiel explicatif de la lecture amorale de Friedman n'est pas nul lorsque Friedman semble s'adresser à autre chose qu'à notre intérêt étroitement conçu. Nous l'expliquons à partir d'une objection concevable à

[151] Une lecture alternative peut bien sûr être élaborée en considérant que Friedman ne nous parle pas d'autre chose que de nos devoirs individuels lorsqu'il nous parle de nos responsabilités individuelles. Nous sommes d'avis que cette lecture est souvent la bonne lorsque Friedman parle de ces responsabilités ainsi que des responsabilités du gouvernement. Il s'agit également de la lecture que nous retiendrons pour ses prises de position sur la responsabilité sociale.

[152] Nous soulignons ici que la version française de *Capitalisme et liberté* que nous citons traduit parfois par « justification» ce qu'il faudrait traduire par « rationalisation ». Cf. par exemple (Friedman 1962, 112, 85). Friedman utilise toutefois bien le terme de justification. Cf. par exemple (Friedman 1962, 113, 86).

[153] Cf. par exemple (Friedman 1962, 19) où Friedman nous dit que « nous ne voulons pas que subsistent ces interventions de l'Etat qui ont tellement empiété sur notre liberté, quoique, bien entendu, nous ne soyons pas hostiles à celles qui ont contribué à sa préservation. ».

l'endroit de ce qui est pour le moment la lecture amorale de Friedman. L'objection ne refuse pas tout pouvoir explicatif à la lecture amorale de Friedman et à son idée que Friedman ne donne qu'un programme destiné à des personnes intéressées, entre autres choses, par leur liberté. Ceci étant dit, certaines affirmations friedmaniennes n'en montrent t-elles pas les limites ? Ainsi, que penser du fait que Friedman soutienne également que, « pour le libéral, (…) toute forme de coercition est inappropriée » (Friedman 1962, 38) ?

Cette déclaration est issue d'un des deux passages de Friedman au moyen desquels nous allons nous lancer dans une lecture de son oeuvre centrée autour de l'idée que nous avons le devoir moral de ne pas coercer autrui. Reste que ce n'est peut-être pas ce que Friedman soutient ici, son affirmation n'étant qu'une caractérisation supplémentaire de ce qui fait de nous un libéral. Le libéralisme interdit la coercition mais cela n'implique pas, du moins, à cet endroit, que nous avons le devoir moral de ne pas coercer autrui. Pour le libéralisme qui se dégage, celui qui coerce ses semblables n'agit pas en accord avec la norme libérale, voilà tout, et le libéralisme ne va pas plus loin. Ce n'est pas une théorie morale mais un programme d'action individuelle et collective et le libéral est maintenant la personne qui ne veut pas que la coercition non-consentie soit utilisée contre autrui et qui, si cela est compatible, veut également être maximalement libre. Le libéral conséquent agit rationnellement sur la base de ce programme et il apporte son soutien, en tout cas ne s'oppose pas, à un Etat qui ne coerce personne tout en participant à la maximisation de sa liberté[154].

Nous aurions pu utiliser d'autres passages de Friedman afin de construire d'autres programmes d'action faisant de celui qui y adhère un libéral et de celui qui les suit de manière rationnelle un libéral conséquent, par exemple autour de l'idée que « le libéral » a pour

> « objective (...) to preserve the maximum degree of freedom for each individual separately that is compatible with one man's freedom not interfering with other men's freedom. » (Friedman 1962, 58, 39).

[154] Ce serait alors dans ce sens que « le libéral conséquent » de Friedman « n'est pas un anarchiste » (Friedman 1962, 53).

La lecture amorale de Friedman insiste donc à nouveau sur ce qui rassemble ces programmes : tout ce que le libéralisme soutient à leur sujet c'est que n'est pas libérale la personne qui ne les considère pas comme le libéralisme l'exige[155].

A supposer que cette lecture soit correcte, une analogie entre Friedman et le second Benjamin Tucker peut être faite[156]. En effet, pour cet anarchiste individualiste américain, le fait qu'une personne en agresse une autre implique qu'elle ne se conduit pas en accord avec la norme anarchiste et, non, qu'elle se conduit de manière immorale. Son anarchisme n'est pas conçu comme une réponse à la question « quelle est la théorie morale correcte ? » et c'est heureux car le second Tucker était d'avis que nous n'avions pas le devoir moral de ne pas agresser autrui.

Friedman va t-il toutefois aussi loin que Tucker en soutenant (ce que nous lisons de manière quelque peu imprécise comme) l'une des deux versions possibles de la théorie du droit du plus fort à savoir que nous avons le droit-liberté de faire ce que nous voulons ou que les droits et les devoirs n'existent pas ?[157] Friedman souscrit-il lui aussi à cette position qu'on peut qualifier de *stirnerienne* ?[158]

---

[155] Friedman s'exprimerait alors maladroitement en disant que « whenever we (...) try to do good by using force, the bad moral value of force triumphs over good intentions. » (Friedman 1983, 86).

[156] Les vues de Benjamin Tucker se sont modifiées sous l'influence de Max Stirner et ce, au grand regret des anarchistes individualistes jusnaturalistes. Cf. (Tucker 1893&1926).

[157] Un parallèle entre le cahier des charges libéral de Friedman et celui de son homologue anarchiste à la Tucker peut également être fait. Tucker parle en effet sans cesse de liberté individuelle et utilise souvent des formules spenceriennes comme slogans (« catchphrases ») renvoyant à un NAP (différant de celui des libertariens de droite contemporains). Cf. (McElroy 1998).

[158] Supposons qu'un libertarien (jusnaturaliste) et qu'un anarchiste tuckerien regardent Marie agresser Jacques. Pour le libertarien, Marie n'est pas libertarienne ET elle n'a pas le droit-liberté de se conduire comme elle le fait. Pour l'anarchiste tuckerien, Marie n'est pas anarchiste MAIS elle a le droit-liberté de se conduire comme elle le fait. Friedman dirait peut-être que Marie enfreint la norme libérale et ce, bien qu'elle n'ait pas le devoir de ne pas agresser Jacques. Au sujet de Max Stirner, cf. (Stirner 2000).

Difficile à dire mais, si la réponse est négative, comment prendrait-il position par rapport à l'objection selon laquelle le libéral (conséquent) qu'il est occupé à définir fait peut-être des choses qu'il a le devoir de ne pas faire ? Il répondrait certainement soit (1) en suivant Tucker jusqu'au bout, (2) en précisant que nous avons toujours le droit-liberté moral d'être des libéraux conséquents ou (3) en modifiant sa définition du libéralisme de manière à pouvoir répondre par (1) ou par (2). Autrement dit, nous ne pensons pas qu'il balayerait l'objection d'un revers de main, en répondant que l'éventuelle immoralité constitutive du libéral n'est pas un problème. Malheureusement, Friedman n'est pas là pour prendre position et, dans la suite de cette thèse, nous allons considérer qu'il s'oppose *dans son oeuvre* aux deux versions possibles de la théorie du droit du plus fort.

Nous allons donc considérer que Friedman soutient dans son oeuvre que nous avons des devoirs moraux, par exemple quand il dit que le libéral considère que toute coercition est inappropriée et nous mettons donc à présent de côté la lecture stirnerienne ainsi que la lecture amorale de notre auteur. Ce faisant, nous ouvrons la voie à une enquête visant à déterminer la conception non-vide de la RS à laquelle adhère Friedman. Quelle est en effet la position que la lecture amorale et que la lecture stirnerienne de Friedman adoptent au sujet de sa conception de la RS ? Notre reconstruction du concept de RS nous sommant de nous intéresser à ce que Friedman a soutenu concernant nos devoirs moraux, la lecture amorale de Friedman est d'avis que cette recherche est vaine. Pour elle, Friedman n'adhère pas à une quelconque conception de la RS dans son oeuvre. La lecture stirnerienne de Friedman soutient quant à elle que la conception friedmanienne de la RS est vide et ce, car Friedman soutiendrait que nous n'avons pas de devoirs moraux.

Quelle est la théorie morale à laquelle Friedman adhère dans son oeuvre ?

Nous nous intéressons dans la suite de ce chapitre à la famille néolibérale de droite de réponses à cette question et nous caractérisons pour le moment les membres de cette famille en disant qu'ils

adhèrent tous à une version de l'idée que les personnes ont droit au respect de leur liberté comme absence de coercition[159].

La première théorie néolibérale de droite à laquelle nous nous intéressons est ce que nous appelons le *libéralisme-pacifiste*.

II. La lecture libérale-pacifiste de Friedman

1. Qu'est-ce que le libéralisme-pacifiste ?

Commençons par nous focaliser sur les relations sociales qui ne font pas intervenir les choses. Notre point de départ est, si l'on veut, celui d'une étrange société d'individus flottant nus dans le vide intersidéral[160]. Selon Friedman :

> « the fundamental value in relations among people is to respect the dignity and the individuality of fellowmen, to treat them not as objects to be manipulated for our purposes or in accordance with our values but as persons with their own rights and their own values – as persons to be persuaded, not coerced, not forced, not bulldozed, not brainwashed. (...). Whenever we depart from voluntary cooperation and try to do good by using force, the bad moral value of force triumphs over good intentions. » (Friedman 1983, 86).

> « Désirable ou non, toute fin que l'on ne peut atteindre qu'en employant de mauvais moyens doit s'effacer devant cette fin plus fondamentale qu'est l'emploi de moyens acceptables. Pour le libéral,

[159] Du moins, les personnes que Friedman qualifie de « responsables ». Cf notre dernier chapitre à ce sujet.

[160] Nous nous inspirons ici librement de cas hypothétiques imaginés par Otsuka (2003, 18) et Cohen (1995, 170n10). Nous considérons également que les membres de cette société sont ce que Friedman appelle des individus responsables.

> les moyens convenables sont la libre discussion et la coopération volontaire, ce qui implique que toute forme de coercition est inappropriée. L'idéal réside dans l'unanimité entre des individus responsables obtenue à la suite d'une discussion libre et approfondie. C'est là une (...) façon d'exprimer (...) (l') objectif de liberté » (Friedman 1962, 38).

Même si ces citations ne sont pas dénuées de toute ambiguïté, une bonne manière d'en faire sens débute en disant que Friedman souscrit à une influente version du libéralisme qu'on présente souvent au moyen de formulations possédant un parfum kantien[161]. Selon ce libéralisme, les individus ont droit au respect de leur liberté et ce droit est dérivé d'un droit au respect de leur dignité et de leur individualité qu'ils possèdent en tant qu'ils sont des fins en soi[162]. Que signifie le fait que les individus ont droit au respect de leur liberté ? Selon l'interprétation libérale-pacifiste de cette idée, cela signifie que, sauf à obtenir leur « libre » consentement, leurs semblables ont le devoir de ne pas les traiter de certaines manières, manières qu'on subsume souvent (et maladroitement) sous le concept de coercition (au sens large), d'interférence ou de force[163]. Quelles sont ces manières ?

[161] Ainsi, il n'est pas tout à fait clair que les individus soient jamais fondés à se passer du consentement d'autrui pour agir. Cette lecture serait « capillotractée » mais nous mentionnons que Friedman soutient ailleurs qu'« une bonne société exige que ses membres soient d'accord sur les conditions générales qui gouverneront les relations entre eux » (Friedman 1962, 41). Cette citation peut bien entendu (et gagne même à) être comprise différemment.

[162] Cf. (Friedman & Friedman 1980, 128-129) : « the basic value – that every individual should be regarded as an end in himself » et « (each person) is entitled (...) not to be treated simply as an instrument to promote someone else's purposes. ». Cf. également (Friedman 1962, 242) : « chaque homme a un droit égal à la liberté ».

[163] Cf. (Friedman 1962, 30) pour l'idée que « la liberté politique signifie l'absence de coercition » - nous précisons que Friedman parle bien ici de la liberté individuelle. Cf. également (Friedman 1956, 3) : « Political freedom means the absence of coercion of a man by his fellow men. ». Qu'est-ce ensuite qu'un « libre » consentement ? Pour le libéralisme pacifiste, il s'agit d'un consentement exempt de coercition au sens large. Supposons que Pierre consente de manière pertinente à ce que Paul le frappe et que ce dernier s'exécute. Pour nous, Paul porte atteinte à la liberté de Pierre mais il ne viole pas son droit à la liberté.

Notre réponse est qu'il s'agit :

- de l'atteinte à leur intégrité physique ou, plutôt, de l'utilisation de leur corps[164],
- de la compulsion i.e de la contrainte psychique irrésistible[165],
- de la coercition (au sens étroit)
- et (peut-être) de la nuisance.

Le libéralisme-pacifiste prohibe catégoriquement les atteintes à la liberté qui ne sont pas (librement) consenties par autrui et, pour lui, une personne attente à la liberté d'autrui en usant de la force ou de la coercition (au sens large) envers elle, ce qu'elle fait si elle se conduit d'une des quatre manières que nous venons de donner[166].

Quel sens attribuons-nous à la notion de coercition dans son sens étroit ainsi qu'à celle de nuisance ?

[164] On traite souvent de ces phénomènes au moyen de la notion de « coercition physique ». Cf. (Friedman 1962, 144-145) liant la coercition au fait de « causer un mal effectif » après avoir parlé du « mal positif qu'un individu fait à un autre par la force physique ». Nous précisons que Pierre utilise le corps de Paul dans le sens pertinent lorsqu'un objet qu'il lui lance l'atteint. Une difficulté valant également pour le libertarisme est alors que Pierre utilise le corps de Paul lorsque ce dernier l'entend et le voit. Dans un cas, Pierre émet une onde sonore et, dans l'autre, une onde électromagnétique et nous sommes d'avis que Pierre, dans la mesure où il en a le pouvoir, ne doit pas violer l'intégrité physique de Paul au moyen de ces ondes. A supposer qu'autrui nous entendra et n'ait pas donné son consentement, nous avons le devoir de ne pas lui adresser la parole.

[165] Nous ne sommes pas en mesure de citer Friedman au sujet de la compulsion mais nous sommes d'avis qu'il en aurait fait un cas de coercition au sens large. En accord avec un large pan du débat contemporain sur la coercition dans son sens étroit, nous pensons qu'il est opportun de distinguer coercition au sens étroit et compulsion, cette dernière s'apparentant davantage à la contrainte physique qu'au phénomène qui constitue selon nous la coercition au sens étroit.

[166] Les deux passages avec lesquels nous avons débuté cette section mobilisant la notion de coopération volontaire, nous précisons que nous la définissons comme la coopération exempte de force ou de coercition au sens large.

La coercition dans son sens étroit est un phénomène qu'on caractérise typiquement en partant du cas de Pierre ayant donné sa bourse à Marie après que celle-ci l'ait menacé de le tuer s'il ne la lui donnait pas. Friedman affirmerait que Pierre est « coercé », dans le sens étroit de cette notion, par Marie mais nous ne savons pas quelle serait sa réponse à la question de savoir si Pierre est coercé par Marie dans les nombreuses variations de ce cas qui servent de support au débat contemporain sur la coercition. Pour cette raison, l'approche de la coercition qui suit et que nous tirons de notre pratique de ce débat est avant tout celle du libéralisme-pacifiste[167]. Quelles sont les conditions devant être satisfaites pour qu'on puisse dire, après que Marie ait fait une offre à Pierre, qu'elle l'a coercé[168] ?

Nous distinguons tout d'abord la coercition de la compulsion en exigeant que Pierre ait le pouvoir de refuser l'offre qui lui est faite. Pour nous, les offres qu'on ne peut véritablement pas refuser ne sont pas coercitives.

Ensuite, nous sommes d'avis qu'il peut y avoir coercition lors des offres qu'on qualifie, après Hillel Steiner, de « throffers »[169]. Les offres qui sont telles que la situation dans laquelle nous nous trouvons au moment où l'offre nous est faite s'améliore si nous les acceptons ne sont pas pour cette seule raison exemptes de coercition.

L'étape suivante consiste à examiner ce que Marie annonce qu'elle fera à Pierre si celui-ci décline son offre. Une possibilité consiste à soutenir que la coercition exige que Marie use de la force physique contre Pierre. Dans ce cas, il peut y avoir coercition lorsque Marie dit à Pierre qu'elle le frappera s'il ne lui chante pas une chanson mais il ne peut pas y avoir coercition si Marie dit à Pierre

[167] Pour une anthologie sur la coercition cf. (Carter, Kramer & Steiner 2006). Pour un tableau d'ensemble du débat sur cette notion cf. (Anderson 2015). Pour des références utiles cf. (Hale 1923), (Nozick 1969), (Wertheimer 1987), (Frankfurt 1988) et (Steiner 1994).

[168] Afin de simplifier les choses, nous n'utilisons pas la notion d'offre dans le sens qu'elle a souvent dans le débat technique contemporain sur la coercition. Pour nous, il s'agit d'une intervention dans la vie d'autrui, qui prend la forme « si tu fais X, je te ferai Y et si tu ne le fais pas je te ferai Z ».

[169] Cf. (Steiner 1994, 24).

qu'elle frappera son fils. Comme cela peut sembler contre-intuitif, nous retenons l'alternative consistant à exiger que Marie nuise à Pierre dans le sens qu'elle dégrade la situation dans laquelle il se trouvait au moment où Marie a fait son offre.

L'avant dernière étape de notre caractérisation de la coercition consiste à se demander s'il y a coercition du seul fait que Marie *essaie* d'obtenir de Pierre qu'il chante au moyen de la menace d'une nuisance. A cette question, nous répondons par la négative et nous exigeons que Pierre chante la chanson i.e que Marie parvienne à ses fins.

Enfin et dans le cas où toutes les conditions précédemment dégagées sont satisfaites, y a t-il coercition si Pierre chante la chanson car il en a envie ou car il estime qu'il en a le devoir ? Nous répondons à nouveau par la négative et nous exigeons que Pierre chante la chanson afin d'éviter que Marie ne mette sa menace à exécution.

Au final, dire que Marie coerce Pierre dans le sens étroit de cette notion signifie qu'elle obtient de lui qu'il (n') accomplisse (pas) une certaine action au moyen de la menace d'une nuisance, menace dont il a le pouvoir de faire fi mais qu'il s'abstient d'exercer et ce, afin d'éviter que Marie ne mette sa menace à exécution.

Passons à présent à la notion de nuisance qui apparait dans la définition de la coercition au sens large.

Premièrement, nous allons comprendre cette notion comme n'étant pas moralisée. Deuxièmement, nous sommes à la recherche d'un phénomène unique. Troisièmement, ce phénomène n'est pas l'atteinte à l'intégrité physique. Au passage, nous savons déjà que Pierre attente à la liberté de Paul s'il attente à son intégrité physique, par exemple s'il fume à proximité de lui et que de la fumée

pénètre dans ses poumons. Quatrièmement, nous comprenons la notion de nuisance de sorte qu'une personne ne nuit pas nécessairement à autrui en attentant à son intégrité physique et de sorte qu'il est possible de nuire à autrui sans attenter à son intégrité physique. Nous imputons alors au libéralisme-pacifiste une approche des nuisances selon laquelle nuit à autrui la personne dont la conduite est la cause d'une diminution du niveau de satisfaction des ou de certaines préférences d'autrui[170].

Friedman considère t-il qu'une personne attente à la liberté d'autrui en lui nuisant dans ce sens ?

Ce qu'on peut dire est qu'il y a matière à soutenir que Friedman considère que les externalités négatives attentent à la liberté de ceux qu'elles affectent et qu'il les pense à différents endroits au moyen de la notion (à priori non-monétaire) du coût que nos actions imposent à autrui[171]. A première vue, une difficulté est qu'il les pense également, au moyen de la notion d' « échange involontaire, imposé contre le gré de l'autre » (Friedman 1962, 145). Dans le cas d'une personne polluant un cours d'eau, il soutient également que « le pollueur force en fait (« in effect ») les autres à échanger de la bonne eau contre de la mauvaise » (Friedman 1962, 47-48, 30). Selon nous, la difficulté n'est qu'apparente car nous sommes d'avis qu'il ne s'agit là que d'une manière de parler d'un coût subi, sans son consentement, par autrui[172]. Cette manière de voir les choses est heureuse car, polluant un cours d'eau, Pierre ne contraint (physiquement ou psychiquement) ni ne coerce les autres à faire quoi que ce soit[173]. Reste à déterminer le sens qu'il faut accorder à la notion de coût et, dans le cas du pollueur, une solution consiste à dire qu'il est probable que le pollueur ôte à d'autres certaines opportunités, une autre à dire qu'il est probable qu'il diminue la mesure dans laquelle les

[170] La situation de référence étant celle dans laquelle cet autre se trouve avant que la personne dont la conduite est en question n'agisse.

[171] Au sujet de la notion de coût cf. (Friedman 1962, 145) et (Friedman & Friedman 1980, 31). Au sujet de l'idée que les nuisances sont coercitives (au sens large), Friedman donne la pollution des rivières comme exemple de « mal positif » avant de lier la coercition au fait de « causer un mal effectif » (Friedman 1962, 144-145) et (Friedman 1962, 47) donne cet exemple afin d'illustrer le problème des externalités.

[172] Cf. (Friedman & Friedman 1980, 31).

[173] La coercition étant ici bien évidemment entendue dans son sens étroit.

préférences de certaines personnes sont satisfaites. Cet exemple est peut-être également mal choisi et notre seconde solution va mieux avec les cas, discutés par Friedman, de la personne dont la voiture renverse autrui ou qui salit le col de son tee-shirt[174].

Nous ne sommes pas certain que Friedman soutienne que les nuisances attentent à la liberté individuelle et nous ajoutons que nous ne voulons pas lier le succès de la lecture libérale-pacifiste de Friedman au fait qu'il en soit ainsi. Le lecteur peut donc s'il le souhaite considérer que nous proposons deux versions de cette théorie, l'une d'entre elles excluant les nuisances du champ des atteintes à la liberté et étant celle qui constitue la meilleure lecture littérale des citations avec lesquelles nous avons ouvert cette section[175]. Dédoubler ainsi le libéralisme-pacifiste ne nous semble pas malvenu et ce, même si les nuisances seront exclues des atteintes à la liberté dans ce que nous verrons plus loin être la lecture libertarienne de Friedman. Cela, car nous nous servons principalement du libéralisme-pacifiste afin de capturer deux autres idées non-libertariennes. Premièrement, l'idée que tout usage de la force est immoral. Deuxièmement, l'idée selon laquelle on ne peut pas déduire que nous attentons à la liberté d'autrui du seul fait que nous utilisons sans son consentement l'une quelconque des choses de ce monde qui n'est pas son corps[176]. Outre le fait que le libéralisme-pacifiste constitue un puissant moyen de faire sens de Friedman, il constitue selon nous également une intéressante alternative à la tendance à lire de manière libertarienne la part de la tradition libérale classique qui n'est manifestement pas utilitariste ou prioritariste[177].

[174] Le lecteur estimant qu'il n'y a atteinte à la liberté qu'en raison du fait qu'il y a atteinte à la propriété est invité à se reporter à la section III.1 de ce chapitre.

[175] Une question intéressante, à laquelle nous tendons à penser qu'il faut répondre par la négative, consiste à se demander s'il est cohérent d'exclure les nuisances des atteintes à la liberté tout en soutenant que Marie attente à la liberté de Paul en obtenant qu'il accomplisse telle action au moyen de la menace d'une nuisance.

[176] Eventuellement, l'une quelconque des choses qui n'est pas (issue de) son corps.

[177] De ce point de vue, ce que nous appelons plus loin la lecture « libertarienne de la propriété de soi » de Friedman est encore meilleure.

Le libéralisme-pacifiste est fondé sur une lecture privilégiant la lettre des deux passages avec lesquels nous avons commencé cette section. Notre section suivante est consacrée à montrer que le libéralisme-pacifiste travaille à d'autres endroits de l'oeuvre de Friedman.

2. Le libéralisme-pacifiste à l'oeuvre chez Friedman

A lire l'exergue de la première partie de ce chapitre, on peut avoir envie d'identifier les fonctions étatiques légitimes selon Friedman avec celles qu'il qualifient « d'importantes ». Ce serait perdre de vue ce qu'il dit juste avant, à savoir qu'

> « ici comme ailleurs, il nous faut faire crédit à un consensus obtenu par tâtonnements et fondé sur la libre décision d'hommes imparfaits et prévenus. » (Friedman 1962, 53).

De même, Friedman (1999) soutient, au sujet des activités gouvernementales trouvant grâce à ses yeux :

> « If we can't persuade the public that it's desirable to do these things, we have no right to impose them even if we have the power to do it. ».

Dans cette optique, les « specific provisions (...) (embodied in our Constitution and in similar written or unwritten constitutions elsewhere) prohibiting coercion of individuals» (Friedman 1962, 41) ne sont légitimes qu'à condition de faire consensus. Ce n'est pas un problème pour Friedman et ce, car il nous dit que « (they) are themselves to be regarded as reached by free discussion and as reflecting essential unanimity about means. » (Friedman 1962, 41, 24-25)[178].

[178] Cf. (Friedman 1962, 41) pour la version française dans laquelle « essential » est traduit par « quasi » alors que ce mot est traduit peu avant par « essentiel » lorsque Friedman soutient, au sujet des principes incorporés dans la Constitution des Etats-Unis, que « something like essential consensus was achieved initially in accepting them, and

Déplorant à un endroit les « goûts » des racistes, Friedman nous dit que

> « dans une société fondée sur la libre discussion, le recours qui me reste est de chercher à les persuader que leurs goûts sont mauvais et qu'ils doivent changer d'opinions et de comportement, et non pas d'employer la coercition pour leur imposer mes goûts et mes attitudes. » (Friedman 1962, 143).

Friedman applique ici aux racistes un argument fonctionnant quel que soit le goût ou le comportement considéré. Il s'applique a priori au traitement de ceux qui agissent sur la base d'un goût pour la torture des bébés et, dans la société fondée sur la libre discussion à la Friedman, nous n'aurions alors pas le droit-liberté d'employer la coercition pour leur imposer notre goût pour le respect de l'intégrité des bébés ainsi que le comportement qui en découle. Comme il le dit ailleurs,

> « true tolerance requires tolerance of what we regard as intolerance. It requires us to persuade, not force (…) on others (…) values we believe others should live by. » (Friedman 1983, 170)[179].

Friedman affirmant parfois que la décision d'utiliser le gouvernement pour poursuivre telle fin doit, comme dans le cas de l'éducation, être laissée « au jugement de (…) [la] communauté s'exprimant par la voie politique » (Friedman 1962, 116), nous terminons cette section en soulignant qu'il ne faut selon nous pas faire une lecture démocratique-majoritaire de ce genre de déclarations. Pour Friedman, la règle de la majorité n'est qu'un « expédient » (Friedman 1962, 40) auquel nous avons intérêt à consentir et ce, par exemple car « nous ne pouvons nous permettre ni le temps ni l'effort nécessaires pour atteindre une complète unanimité sur chaque point » (Friedman 1962, 40)[180].

---

we require something like essential consensus for a change in them. » (Friedman 1962, 41, 24).

[179] Au sujet de cette tolérance, cf. également (Friedman 1991, 17), (Friedman 1991b), (Tyner 2000), (Friedman 1962b, 2).

[180] Le lecteur voulant en savoir davantage sur la démocratie chez Friedman est invité à se reporter à notre chapitre 4.

Tous les passages analysés dans cette section étayent l'idée que Friedman adhère au libéralisme-pacifiste c.-à-d. qu'il prohibe catégoriquement l'usage de la coercition non-consentie[181]. Nous développons à présent le libéralisme-pacifiste dans des directions susceptibles d'intéresser le connaisseur des textes consacrés par Friedman à la RSE.

3. Contrats, promesses et transferts de droits.

Nous commençons par dire un mot au sujet de la position adoptée par le libéralisme-pacifiste à l'égard d'une liberté contractuelle souvent associée au libéralisme. Le droit à la liberté dont nous dote le libéralisme-pacifiste implique tout d'abord un devoir chez autrui (dont l'Etat) de ne pas utiliser la force afin que nous (ne) signions (pas) tel contrat. A travers la liberté contractuelle, on s'intéresse ensuite souvent à une autre liberté typiquement libérale, celle d'échanger et, pour le libéralisme pacifiste, nos congénères ainsi que l'Etat ont le devoir de ne pas utiliser la force afin que nous (n') échangions (pas) avec autrui.

Dans ses écrits sur la RSE, Friedman peut donner l'impression de soutenir que nous avons le devoir moral d'honorer nos libres engagements contractuels. Ailleurs, on peut souvent avoir envie de le comprendre comme légitimant le fait que l'Etat fasse respecter les contrats volontaires. Trouver cela chez un libéral n'étonne guère mais quel en est le fondement ?

Une réponse est que des droits et des devoirs sont créés lorsqu'une promesse est librement faite à autrui - nous aurions par exemple le devoir « enforceable » de tenir nos libres promesses faites à autrui[182]. Cette approche des contrats est plus problématique qu'il n'y parait et ce, car elle concerne à

[181] Plus précisément, de la coercition dans son sens large et qui n'est pas librement consentie.

[182] Certaines personnes possèdent le droit-liberté d'user d'une certaine force afin que le titulaire d'un devoir « enforceable » l'honore.

priori toutes les libres promesses que nous faisons et, non, seulement, celles qui possèdent un support écrit, encore moins celles qui ont lieu dans la seule sphère économique[183]. Une chose est de soutenir que Marie, qui a promis à Pierre de lui rendre les 100 euros qu'il lui a prêtés, a le devoir enforceable de les rendre, une autre est de soutenir qu'elle a le devoir enforceable de tenir une promesse de passer sa vie à ses côtés. Diserts sur le premier type de promesses, certains libéraux dont on peut penser qu'ils adoptent cette approche des contrats le sont beaucoup moins sur le second lorsqu'ils ne sont pas incohérents, une autre difficulté étant que cette approche est difficilement compatible avec la volonté libérale de se poser en champion de la seule liberté.

Qu'en est-il de Friedman ?

A notre connaissance, Friedman ne défend jamais clairement un devoir moral de tenir ses promesses et il en est de même au sujet du droit-liberté de quiconque de les faire respecter. La faute en revient peut-être à son langage moral imprécis mais le point de vue du libéralisme-pacifiste est en tout cas que le fait qu'une personne se soit librement engagée à accomplir telle action n'implique ni qu'elle soit sous le coup d'une obligation morale de l'accomplir ni qu'elle perde ce faisant quoi que ce soit de son droit-créance à la liberté[184].

Ceci étant dit, une personne signant librement un contrat comportant une clause autorisant qu'on la force à honorer les (autres) termes du contrat qui la concernent et/ou qu'on la sanctionne au cas où elle ne le ferait pas, ne peut plus s'opposer à ce que cela soit fait au moyen de son droit à la liberté. Il en est de même si elle consent de manière générale à ce que l'Etat veille (d'une certaine manière) à l'application des contrats dont elle est partie.

[183] Du moins, nos libres promesses qui portent sur l'accomplissement d'actions que nous avons le droit-liberté moral et, peut-être, le pouvoir d'accomplir.

[184] Le libéralisme-pacifiste fait ici honneur à un point remarqué par Sidgwick. Cf. (Sidgwick 1874 , 131) : « I can’t see that enforcement of contracts is strictly included in the notion of freedom ».

Ne peut-on pas aller plus loin, concernant le respect des contrats, quitte pour cela à adapter quelque peu le libéralisme pacifiste et ce, sans faire intervenir la notion de promesse ?

Nous pensons que oui, en nous inspirant de ce que Murray Rothbard appelle la « title-transfer theory of contracts » (Rothbard 1982, 133) et en considérant que notre droit à la liberté est cessible (entièrement ou par morceaux).

Supposons que Pierre ait été le premier occupant d'une feuille tombée d'un arbre. Pour un libertarien comme Rothbard, les personnes ont le devoir de ne pas utiliser la feuille sans le consentement de Pierre[185]. Supposons ensuite que Pierre signe librement un document dans lequel il est écrit « j'accepte de transférer mon droit-créance corrélatif sur la feuille à Marie ». Pour Rothbard, les personnes ont alors le devoir de ne pas utiliser la feuille sans le consentement de Marie. Il soutient cela sans mobiliser l'idée que Pierre aurait fait une promesse à Marie et, pour lui, la question clef et à laquelle il répond par l'affirmative est « un transfert de droit a t-il eu lieu ? » et non « une promesse a t-elle été faite ? ».

Supposons à présent que Pierre signe librement un document dans lequel il est écrit « j'accepte de transférer à Marie mon droit-créance à ce qu'autrui s'abstienne d'utiliser mon bras gauche », droit dont Rothbard et le libéralisme-pacifiste avec lui dotent les individus. Par analogie et *pace* Rothbard et bon nombre de libéraux avec lui, on a envie de dire que Marie a le droit qu'autrui (dont Pierre) s'abstienne d'utiliser le bras qui est attaché à la gauche du tronc de Pierre[186]. Du coup, Pierre a, envers Marie, le devoir de s'abstenir d'utiliser son bras gauche, résultat normatif auquel on parvient habituellement en faisant intervenir l'idée que Pierre avait promis à Marie qu'il ne le ferait pas[187].

[185] Il s'agit même d'un devoir enforceable.

[186] Pour Rothbard, la « title-transfer theory of contracts » ne vaut que pour les choses que les personnes peuvent physiquement aliéner. Cf. (Rothbard 1982, chapitre 19) pour son argument basé sur la notion d'inaliénabilité qui nous semble un mélange de la thèse conceptuelle selon laquelle les droits que nous avons sur notre corps ne peuvent pas être cédés et de la thèse substantielle selon laquelle les personnes ne possèdent pas le droit de les céder.

Si on peut de cette manière aboutir au résultat selon lequel Pierre a, envers Marie, le devoir de s'abstenir d'accomplir certaines actions, on ne peut pas aboutir au résultat selon lequel il a envers elle le devoir d'accomplir certaines actions[188].

Faisons alors l'effort de suivre Friedman en voyant le dirigeant d'une société comme une personne s'étant librement liée aux actionnaires par un contrat de travail portant sur l'accomplissement d'une certaine tâche. Pour le libéralisme-pacifiste, le dirigeant n'a pas le devoir moral d'accomplir cette tâche et il n'est pas non plus légitime de le forcer à le faire[189].

Nous nous intéressons à présent au point de vue que le libéralisme-pacifiste adopte au sujet de la légitimité de la (lutte contre la) fraude ou tromperie.

[187] Afin de parer à une éventuelle critique, nous précisons que nous admettons bien volontiers le précepte « tu dois, donc tu peux ».

[188] Pensons ici la relation d'esclavage en disant que le maître possède l'intégralité du droit à la liberté de l'esclave. Seul le consentement du maître légitime qu'autrui utilise le corps de l'esclave, y compris l'esclave lui-même, du moins dans la mesure où il peut s'en abstenir mais l'esclave n'a pas le devoir de faire quoi que ce soit pour son maître.

[189] Supposons qu'on puisse déduire de son contrat qu'il a librement consenti à ce qu'on le coerce à accomplir cette tâche. Dans ce cas, la coercition est légitime. Le dirigeant n'a en revanche toujours pas l'obligation *morale* d'accomplir la tâche et ce, bien qu'on pourra dans certaines variantes de ce cas dire qu'il en a l'obligation *légale*.

4. Fraude et tromperie

Dans ses écrits consacrés à la RSE, Friedman peut donner l'impression de soutenir que nous avons le devoir d'agir « sans tromperie ni fraude » (Friedman 1962, 169), à tout le moins lorsque nous pratiquons la concurrence. Sous une forme ou sous une autre, on s'attend à trouver un tel devoir chez un libéral et il en est de même pour l'idée qu'une des fonctions légitimes de l'Etat consiste à protéger les individus contre la fraude. Du moins, contre la fraude économique et la difficulté est ici la même que celle rencontrée dans la section précédente, au sujet des engagements pris dans la vie économique. A l'image du lien entre promesse et liberté, le lien unissant la liberté et la fraude est également problématique.

Comme nous ne sommes pas en mesure de citer Friedman au sujet de la définition des notions de fraude et de tromperie et qu'il n'argumente à notre connaissance pas non plus au sujet des droits et des devoirs liés à ces notions, nous nous intéressons dans cette section au point de vue que le libéralisme-pacifiste adopte au sujet du mensonge, du mensonge par omission et, enfin, de la simple suggestion de quelque chose de faux[190]. Comme on peut s'y attendre, ce point de vue est déductible du droit à la liberté qu'il octroie aux individus.

Supposons pour commencer que Marie n'ait rien cédé de son droit à la liberté et qu'elle n'ait pas non plus consenti à ce qu'on attente à sa liberté. Dans ce cas, son seul devoir est de ne pas attenter à la liberté d'autrui et elle n'a en particulier ni le devoir de ne pas mentir (par omission) ni celui de ne pas suggérer quelque chose de faux.

[190] Au sujet de la fraude et de la tromperie, on rencontre souvent l'idée que la fraude est une tromperie délibérément pratiquée afin de réaliser un profit.

Est-ce pour cela que Marie ne peut jamais être sous le coup d'un devoir ainsi compris de ne pas tromper ?

Le libéralisme-pacifiste répond par la négative mais il ajoute qu'en ce qui le concerne l'existence de ce devoir est conditionnée au fait que Marie ait transféré tout ou partie de son droit à la liberté.

Que Marie soit ou non sous le coup d'un tel devoir, ses semblables ont quant à eux pour devoir de ne pas attenter à sa liberté et ce devoir implique par exemple qu'ils n'ont pas le droit-liberté de la coercer à ne pas mentir.

Est-ce pour cela qu'il n'est jamais légitime d'attenter à notre liberté si nous mentons ou pratiquons une autre forme de tromperie ?

Nous répondons à nouveau par la négative mais la route menant à des mesures légitimes de ce type passe nécessairement par notre consentement ou par le transfert de notre droit à la liberté.

Nous continuons ce développement consacré à la tromperie en soulignant que la théorie du transfert de droits permet d'expliquer que, dans certains contrats synallagmatiques, nous n'avons pas le devoir d'accomplir notre part du contrat s'il y a « tromperie sur la marchandise ». En effet, le transfert de tout ou partie de notre droit à la liberté peut tout à fait avoir été conditionné au fait que le service reçu remplisse un certain cahier des charges. Ainsi, dans le cas où le devoir de Marie est issu d'un transfert de droit conditionné au fait que Pierre lui chante une certaine chanson et qu'il lui en chante une autre. Marie aura en revanche bien le devoir d'accomplir sa part du contrat dans le cas où elle a conditionné son transfert de droits au fait que Pierre lui chante une chanson et que Pierre s'exécute après l'avoir trompé sur ses talents de chanteur.

Nous ramenons à présent les membres de notre étrange société sur Terre et nous nous intéressons à l'approche libérale-pacifiste de la propriété sur les choses.

5. Possession et propriété matérielle

Intéressons-nous tout d'abord aux principes qui gouvernent la prise de possession et l'usage d'une chose C et qui sont déductibles du libéralisme-pacifiste[191].

Concernant la prise de possession et l'usage de C, le libéralisme-pacifiste soutient uniquement que nous avons le devoir de ne pas attenter à la liberté d'autrui. Ainsi, nous avons par exemple le devoir de ne pas frapper quelqu'un avec C. Concernant la prise de possession, nous insistons sur le fait que le libéralisme pacifiste ne distingue pas entre le cas où C est déjà possédée par quelqu'un et celui où elle n'est possédée par personne, cette théorie ne nous interdisant à strictement parler pas de retirer C des mains de la personne qui la tient. On comprend toutefois qu'il est quasiment impossible de déposséder quelqu'un de C sans attenter à sa liberté, la quasi-totalité de nos tentatives étant vouées à inclure le fait d'être à l'origine d'un contact avec son corps. Notre droit à la liberté nous dote donc quasiment d'un droit-créance à ce qu'autrui ne nous dépossède pas des choses qui sont en notre possession et ce point n'est pas tout à fait anodin. Il permet selon nous quelque peu de faire sens du lien souvent fait entre liberté et propriété des choses.

Reste que nous sommes encore très loin des droits que le sens commun associe à la propriété sur les choses. Le chemin que le libéralisme pacifiste nous somme alors d'emprunter afin de combler ce

[191] Comme nous allons le voir, le libéralisme-pacifiste fait à nouveau honneur à un point sur lequel insiste Sidgwick. Cf. (Sidgwick 1874, 132) : « It is commonly thought that the individual's right to freedom includes the right to appropriate—·i.e. become owner of·—material things. But I can't see that 'freedom', taken strictly, implies more than a man's right to non-interference when actually using things that can be used only by one person at a time; x's right to prevent y from ever using something that x has once seized—·which is what it means for x to 'own' that thing·—seems to interfere with y's free action further than is needed to secure x's freedom, strictly speaking. ».

fossé n'est autre que celui du consentement des individus à ce qu'on attente à leur liberté ou celui du transfert de leur droit à la liberté.

Supposons que Pierre utilise une chose C sans le consentement de Marie et sans attenter à la liberté d'autrui. Seul son consentement direct ou indirect à ce qu'on le punisse s'il utilise C sans le consentement de Marie est à même de légitimer qu'on le fasse. En illustrant ici l'idée de consentement indirect, Pierre ne peut par exemple plus opposer son droit à la liberté au fait qu'on le punisse dans le cas où il a consenti à être puni selon la volonté, exprimée à travers une certaine procédure, de la majorité et que la majorité a décidé de punir ceux qui ne respectent pas des règles d'où l'on peut déduire, en leur joignant certains faits, que toute utilisation de C requiert le consentement de Marie.

Si la punition, dans ce cas, est légitime, nous soulignons que Pierre n'est pas sous le coup d'un devoir moral de ne pas utiliser C sans le consentement de Marie[192]. Aboutir à cette conclusion demande de faire intervenir l'idée, précédemment explicitée, d'un transfert de droit et Pierre est par exemple sous le coup d'un devoir envers Marie de ne pas prendre C dans ses mains dans le cas où il lui a transféré son droit-créance à ce qu'autrui s'abstienne de l'utilisation de son corps qui est impliquée dans la prise de C[193].

De manière générale, la route du consentement et peut-être également du transfert de notre droit à la liberté doit être empruntée pour tout ce qui a trait aux droits qui composent la propriété morale, aux règles à suivre afin de devenir propriétaire et, enfin, à ce que cela implique concernant le rôle de l'Etat en matière de propriété.

[192] Il en est de même si Pierre est, dans la société politique dans laquelle il vit et selon les canons du libéralisme-pacifiste, sous le coup d'une obligation légale légitime de le faire.

[193] Après transfert, Marie a le droit-créance qu'autrui (dont Pierre) s'abstienne de l'utilisation du corps de Pierre qui correspond à la prise de C. Du coup, Pierre a envers Marie le devoir de s'abstenir de cette utilisation de son corps i.e de prendre C.

L'approche libérale-pacifiste de la propriété sur les choses est une approche conventionnaliste destinée à des personnes ayant certains droits naturels et cette manière de la caractériser permet d'inscrire le libéralisme pacifiste au sein d'une respectable histoire (libérale). A supposer qu'il défende bien le libéralisme pacifiste, Friedman doit la reprendre à son compte, à tout le moins dans sa version ne faisant pas intervenir des droits individuels cessibles. Il ne délivrerait alors pas un blanc-seing à l'Etat en matière de propriété en affirmant que « les droits de propriété sont une question de droit et de convention sociale. (...) leur définition et leur mise en vigueur est une des fonctions essentielles de l'Etat.» (Friedman 1962, 202-203)[194].

Pour le libertarisme que nous introduirons dans la section suivante, il y a ou il peut y avoir des choses que nous avons le devoir enforceable de ne pas utiliser sans le consentement d'une certaine personne et ce, indépendamment d'un quelconque consentement ou transfert de droit de notre part. Pour certains libertariens, nous avons par exemple le devoir enforceable de ne pas utiliser une feuille tombée d'un arbre et qu'une personne a la première occupée et ce, que nous le voulions ou non. Pour ce que nous appellerons le libertarisme du sens commun, nous avons de même le devoir

[194] Cf. l'exergue de la première partie de ce chapitre et, par rapport à l'objection selon laquelle Friedman légitime ici le fait que l'Etat fasse respecter n'importe quelle conception de la propriété, la lecture que nous en avons faite au début de la section II.2. Friedman donne parfois l'impression que l'Etat est souverain concernant la propriété sur les choses et, plus généralement, les règles du jeu économique de la société libre. Nous sommes toutefois d'avis qu'il n'exclut pas et soutient même que la propriété légale doit se conformer à des principes moraux. Ici, un principe prohibant la coercition non-consentie mais nous en verrons d'autres. Même si Friedman critique le jusnaturalisme, nous ne pensons pas que sa critique porte sur le jusnaturalisme qui utilise uniquement la notion de droit naturel pour penser les droits moraux des êtres humains. Sa critique ressemble en effet à une critique fréquente du droit naturel et des règles de propriété qui en découlent et qu'on gagne à comprendre comme ne portant pas sur le fait que le droit doit se conformer à des principes moraux universels. Cette idée étant admise et distinguée de celle qu'on veut exprimer en parlant de droits naturels, la critique remet en cause le caractère « naturel » des principes proposés. Par exemple, le fait que leur justification et/ou que leur contenu précis est évident. Cette critique est fréquente au début du 20ème siècle et elle est caractéristique des premiers néolibéraux. Critique du jusnaturalisme, elle est peut-être au mieux une critique substantielle (et, non, conceptuelle) des principes que le libertarisme propose pour la propriété sur les choses. Cf. pour cette critique (Lippmann 1937). Qu'est-ce qu'un lecteur libertarien de Friedman peut-il répondre à l'idée que « there is nothing "natural" about where my property rights end and yours begin » (Friedman & Friedman 1980, 30) et que « la notion de propriété, telle qu'elle s'est précisée au cours des siècles et telle qu'elle figure dans nos codes juridiques, est devenue à ce point une partie de nous-mêmes que nous tendons à la tenir pour acquise et que nous n'apercevons pas jusqu'à quel point ce qui constitue exactement la propriété, et les droits que la propriété confère, sont des créations sociales complexes et non pas des propositions évidentes par elles-mêmes » (Friedman 1962, 43) ? Il peut répondre que son jusnaturalisme est basé sur l'idée que les êtres humains possèdent des droits moraux qui ne sont ni évidents ni nécessairement exempts de toute ambiguïté. La thèse selon laquelle la propriété légale est une création sociale complexe n'est alors nullement incompatible avec la thèse selon laquelle cette création doit se faire en accord avec les droits moraux dont le libertarisme dote les individus.

moral enforceable de ne pas utiliser les choses ayant aujourd'hui un propriétaire légal sans le consentement de leur propriétaire. Pour le libéralisme-pacifiste, notre consentement est requis pour qu'il soit légitime de nous forcer à respecter la propriété qu'autrui a légalement sur une chose et seul un certain transfert de notre droit à la liberté peut éventuellement amener à ce que nous ayons le devoir moral de la respecter.

Supposons alors que Paul n'ait rien cédé de son droit à la liberté, que Pierre soit aujourd'hui légalement propriétaire d'une voiture et que Paul la vole pendant que Pierre est parti en vacances. Pour la variante du libéralisme-pacifiste qui ne considère pas les nuisances comme étant attentatoires à la liberté, le droit à la liberté de Pierre n'est pas bafoué[195]. Il en est de même si Paul utilise la voiture, sans le consentement de Pierre et sans le coercer (selon l'approche libérale-pacifiste de la coercition qui ne porte sur le corps).

Une première conséquence intéressante est que des citoyens voire un Etat peuvent redistribuer les biens de ce monde sans que ce libéralisme-pacifiste y trouve quelque chose à redire. Il suffit pour cela que leur situation ainsi que leur conduite soient identiques à celles de Paul.

Une autre est que ce libéralisme-pacifiste ne condamne pas le fait que le dirigeant d'une société qui n'a rien cédé de son droit moral à la liberté utilise la propriété légale des actionnaires sans leur consentement et ce, pour peu qu'il ne coerce personne. Cela, car le dirigeant n'attente pas au droit à la liberté de quiconque. A supposer que notre dirigeant ait le droit légal d'agir de cette manière, des conceptions de la responsabilité sociale du dirigeant peuvent l'exiger et elles sont compatibles avec le libéralisme-pacifiste.

[195] Pour l'autre version possible du libéralisme-pacifiste, son droit à la liberté est bafoué si le vol lui nuit, ce à quoi il faut ajouter que le droit à la liberté de Paul aurait également été bafoué si Pierre avait auparavant utilisé sa voiture d'une manière lui nuisant. Ainsi, dans le cas où il s'agissait d'une voiture de collection et que Pierre l'avait détruite alors que Paul se réjouissait de son existence.

Concluons à présent notre étude de la première lecture néolibérale de droite de Friedman.

A première vue, il peut paraitre étonnant de voir en Friedman un tenant d'un libéralisme-pacifiste pour lequel la coercition (au sens large) ne s'exerce que sur les corps et qui refuse toute légitimité à ce que Nozick appelle le pouvoir coercitif fondamental, le pouvoir qui ne repose pas sur le consentement de la personne auquel il s'applique. A la réflexion, cette lecture de Friedman est pour le moment assez tentante et la logique libérale-pacifiste est à tout le moins assez souvent utilisée par Friedman.

A supposer que Friedman soit un libéral-pacifiste, la légitimité des fonctions étatiques sur lesquelles il insiste est tributaire de notre consentement à être coercés, consentement qu'il nous appartient de donner concernant des fonctions étatiques n'ayant a priori pas les faveurs de Friedman. Tel qu'il ressort de différentes listes friedmaniennes de fonctions « importantes » ou « justifiées », l'étatisme de Friedman serait en fait contaminé par ses opinions concernant l'accord (explicite et implicite) existant entre les membres de la société et les moyens de lui donner vie et ce travers se rencontre dans la tradition contractualiste libérale et ce, dès Locke.

Concernant les matériaux pertinents pour penser la RS, le libéralisme pacifiste considère uniquement que nous avons le devoir de ne pas coercer autrui. Il ne nous donne pas le devoir de ne pas tromper ou de tenir les promesses que nous faisons envers autrui. Enfin, nous ne coerçons pas autrui du seul fait que nous utilisons sans son consentement les choses dont il est actuellement le propriétaire légal.

Nous nous intéressons maintenant à différents passages de Friedman qui peuvent être utilisés pour étayer la thèse selon laquelle Friedman n'est pas un libéral-pacifiste mais un libertarien.

III. La lecture libertarienne de Friedman

1. Friedman n'est-il pas plutôt libertarien ?[196]

Pour le moment, nous comprenons Friedman comme soutenant que nous avons droit au respect de notre liberté comme absence de coercition. Le libéralisme-pacifiste a donné son interprétation de cette idée et nous l'avons vue à l'oeuvre chez Friedman. Dans cette section, nous nous demandons s'il n'est pas préférable de faire sens de Friedman au moyen de l'interprétation qu'en donne le libertarisme. A l'instar du libertarisme, Friedman rompt-il avec le libéralisme-pacifiste sur les questions de savoir (1) si la coercition ne porte que sur le corps, (2) si les nuisances sont coercitives et, enfin, (3) si toute coercition (non-consentie) est moralement prohibée.

Notre point de départ est donné par (Friedman 1962, 145) :

> « Bien des choses plaident pour l'intervention des pouvoirs publics lorsqu'il s'agit d'empêcher une personne de causer un mal effectif, c'est-à-dire pour interdire la coercition. »[197].

Ici, Friedman n'affirme pas quelque chose de particulièrement controversé mais le libéralisme-pacifiste que nous lui imputons pour le moment nie que l'Etat soit fondé à coercer cette personne si elle n'y a pas consenti. Cela, car « pareille intervention des pouvoirs publics réduit la liberté » (Friedman 1962, 145), argument que Friedman utilise paradoxalement juste après pour soutenir

[196] Répondre à cette question est l'objectif de (Block 2010). Cf. notre chapitre 5 pour des références concernant le libertarisme.

[197] Cf. (Friedman 1962, 144-145) pour le « mal positif qu'un individu fait à un autre par la force physique ou en le contraignant à souscrire à un contrat sans son consentement : un exemple immédiatement perceptible, l'homme qui frappe un autre homme ; un exemple moins immédiatement perceptible, la pollution des rivières. »

uniquement « qu'il n'y a aucune raison de les faire intervenir pour éviter un « mal » par omission » (Friedman 1962, 145). Comme nous allons le voir, le libertarisme peut toutefois s'accommoder de ce raisonnement de Friedman.

Dans *Free to choose*, Friedman semble se revendiquer d'un

> « set of ideas (...) embodied in the Declaration of Independence, drafted by Thomas Jefferson to express the general sense of his fellow countrymen. It proclaimed a new nation, the first in history established on the principle that every person is entitled to pursue his own values: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights; that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness." » (Friedman & Friedman 1980, 2).

Bien que ce célèbre passage de la Déclaration d'Indépendance soit équivoque il en existe une lecture en phase avec la manière dont Friedman mobilise le principe selon lequel « every person is entitled to pursue his own values ». Selon celle-ci, le droit à la poursuite du bonheur est équivalent à un droit à la liberté qui inclut un droit à la vie qui n'est autre que le droit de ne pas être tué par autrui. Reste à préciser la signification du droit à la liberté et une manière de le faire consiste à mobiliser le libéralisme-pacifiste pour lequel ce droit équivaut au devoir (non-enforceable) qu'à tout un chacun de ne pas coercer/attenter à la liberté d'autrui.

Cette acception du droit à la liberté ne nous semble pas être la plus courante chez ceux qui interprètent la Déclaration d'Indépendance comme nous l'avons fait et, selon ce que nous appelons la lecture libertarienne du droit à la liberté (et de la Déclaration d'Indépendance), nous sommes sous le coup d'un devoir cette fois *enforceable* de ne pas attenter à une liberté d'autrui qu'il convient, si l'on veut formuler les choses de cette manière, de distinguer de la licence. Alors que le droit à la liberté impliquait par exemple auparavant que Pierre n'avait pas le droit-liberté d'étrangler Paul ET que Paul n'avait pas le droit-liberté de se défendre au moyen d'une prise de Judo, il implique

dorénavant que Paul possède (seul) ce droit. En effet, il possède le droit-liberté d'utiliser la force afin d'empêcher Pierre d'attenter à sa liberté, le droit à la liberté de Pierre n'étant ce faisant pas bafoué et ce, car Pierre n'exerce pas sa liberté mais sa licence en étranglant Paul. Le droit-créance à la licence cède la place à un droit-créance enforceable à la liberté et, si on veut utiliser une formule libertarienne ayant le mérite de ne pas faire intervenir la notion de liberté, les personnes n'ont à proprement parler pas le devoir de ne pas user de la force envers autrui mais seulement le devoir (enforceable) de ne pas *agresser* autrui i.e de ne pas *initier* l'usage de la force envers autrui. Pour peu qu'elle vise à punir ou à mettre les agresseurs hors d'état de nuire, l'usage d'une certaine force, à tout le moins par certaines personnes, est légitime.

Immédiatement après avoir cité la Déclaration d'Indépendance, Friedman poursuit :

> « Or, as stated in more extreme and unqualified form nearly a century later by John Stuart Mill,
>
> > The sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. ... (T)he only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. ...The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign. »

Friedman mobilise ici Mill, plus particulièrement un célèbre passage de *On Liberty* qu'on cite souvent comme il le fait, en l'isolant de son contexte[198]. Nous laissons alors de côté toute exégèse de Mill et nous insistons plutôt sur le fait qu'un lecteur libertarien pourrait voir la légitimation de l'usage défensif de la force qui a lieu dans ce passage comme un signe de l'adhérence de Friedman à

[198] Cf. (Mill 1859, 78).

son NAP, le « Non-Agression Principle »[199]. Dans le passage avec lequel nous avons commencé cette section, Friedman voulait peut-être dire que seul l'usage offensif de la force est illégitime et attentatoire à la liberté[200].

Au point où nous en sommes, un connaisseur du libertarisme intéressé par cette lecture de Friedman ne peut manquer d'objecter que la distinction entre libertarisme et libéralisme-pacifiste à laquelle nous avons pour le moment procédé dans cette section est insuffisante. Elle repose sur la réponse que l'on donne à la question de savoir si la coercition défensive est immorale et elle ne fait pas honneur à l'extension que les libertariens donnent aux concepts d'atteinte à la liberté, de force ou de coercition. Illustrons cette objection au moyen d'un cas hypothétique traité par Friedman dans *Capitalisme et liberté* :

> « Supposons qu'avec trois amis vous marchiez dans une rue et que vous-même tombiez sur un billet de 20 dollars abandonné sur la chaussée. Il serait évidemment généreux de votre part de le partager également entre vous quatre ou, au moins, d'offrir un verre à vos compagnons. Mais supposons que vous ne le fassiez pas. Les trois autres auraient-ils raison d'unir leurs forces et de vous obliger au partage ? (...) La mauvaise grâce du (...) veinard qui a trouvé les 20 dollars ne justifie pas l'usage de la coercition par les autres. » (Friedman 1962, 206-207).

Libertarisme et libéralisme pacifiste s'accordent tout d'abord sur le devoir de nos amis de ne pas nous faire certaines choses afin de nous amener à partager les 20 dollars, par exemple nous y contraindre physiquement. Ces deux théories se séparent ensuite sur la manière d'aborder la

[199] Cela, bien qu'on puisse soulever l'objection selon laquelle Friedman ne rompt pas avec le libéralisme pacifiste et ce, car il nous dit que Jefferson n'a fait qu'exprimer « the general sense of his fellow countrymen ».

[200] A nouveau, nous ne prétendons nullement que Mill soutienne cela. Nous rappelons également que cette position ne cadre pas avec les passages mobilisés dans la section II.2 auxquels nous ajoutons ici le fait que Friedman nous invite à nous servir du gouvernement afin de traduire « la presque unanimité sur cette proposition que la liberté qu'a l'un de tuer (« murder ») son voisin doit être sacrifiée pour sauvegarder la liberté qu'à l'autre de vivre. » (Friedman 1962, 42, 26). Pour un libertarien, nous avons le devoir enforceable de ne pas assassiner notre voisin. Un libéral-pacifiste considère quant à lui que ce devoir n'est pas enforceable. Pour ce dernier, notre consentement est seul à même de légitimer qu'on nous coerce, le fait de donner notre consentement étant un bon moyen d'inciter les autres à donner le leur, l'Etat n'ayant pas le droit-liberté de les coercer s'il ne l'a pas reçu.

question de savoir s'il est légitime que nous nous battions avec eux afin de faire échec à cette entreprise de dépossession mais pas seulement et, pour s'en rendre compte, nous supposons à présent que les 20 dollars ne sont plus en notre possession. Nous nous sommes plus précisément endormi en les déposant à côté de nous et la question est de savoir si nos amis possèdent le droit de jouer avec les 20 dollars sans notre consentement et avant que nous ne nous réveillions. En simplifiant quelque peu les choses, le tenant du libéralisme-pacifiste répond par l'affirmative alors que le libertarien de droite répond quant à lui par la négative, en se justifiant de la manière suivante :

> « Premier occupant des 20 dollars, nous en sommes devenu le propriétaire moral et nos amis nous coercent - i.e ils violent notre propriété morale – dès qu'ils les utilisent sans notre consentement. »

Libéralisme pacifiste et libertarisme soutiennent tous deux que « la mauvaise grâce du (...) veinard qui a trouvé les 20 dollars ne justifie pas l'usage de la coercition par les autres » mais ils ne pensent pas la coercition (la force, la contrainte, les interférences, les atteintes à la liberté...) de la même manière, les libertariens étendant la coercition au fait d'utiliser sans son consentement les choses dont autrui est devenu moralement propriétaire en se conformant à un principe idoine.

Cette précision concernant le libertarisme étant faite, revenons à présent à Friedman et à la question de son libertarisme[201].

Les passages mobilisés dans cette section permettent déjà d'étayer ce que nous appelons la lecture « libertarienne de la propriété de soi » de Friedman. Selon cette lecture, nous avons, à l'égard d'autrui et sauf à obtenir son libre consentement, le devoir *enforceable* de ne pas *initier* :

[201] Nous rappelons ici que ce chapitre ignore délibérément certains matériaux friedmaniens.

une utilisation de son corps,

une compulsion,

une coercition[202].

Peut-on aller plus loin, en voyant en Friedman un véritable partisan du libertarisme contemporain, théorie qui inclut un principe gouvernant l'appropriation des choses n'ayant pas de propriétaire ?

A notre connaissance, Friedman ne discute jamais véritablement la question de l'appropriation de ces choses ou bien celle de l'acquisition originelle des ressource naturelles, le passage comprenant l'étude du cas hypothétique des 20 dollars ainsi que le cas le précédant d'un Robinson Crusoé étant ceux qui se *rapprochent* le plus d'une telle discussion. Reste qu'il n'est pas évident que Friedman y soutienne autre chose que ce que soutient le libéralisme-pacifiste[203]. On peut penser la même chose concernant un autre passage dans lequel Friedman nous dit :

> « En tant que libéral (...) je trouve difficile de trouver une quelconque justification à un impôt progressif dont le seul but est de redistribuer les revenus. Cela me parait un exemple évident d'utilisation de la coercition pour prendre à certains et pour donner à d'autres : c'est ainsi entrer en conflit ouvert avec la liberté individuelle. » (Friedman 1962, 217-218).

[202] On pourrait construire un libéralisme friedmanien ajoutant les nuisances à cette liste mais, pour cette raison, il ne serait pas libertarien. Nous mentionnons également ici que le libertarisme de la propriété de soi constitue une manière de faire sens de (Friedman 1962, 242, 195) : « The heart of the liberal philosophy is a belief in the dignity of the individual, in his freedom to make the most of his capacities and opportunities according to his own lights, subject only to the proviso that he not interfere with the freedom of other individuals to do the same. (…). Each man has an equal right to freedom ».

[203] Il s'oppose peut-être uniquement à ce que notre droit à la liberté, tel que le libéralisme-pacifiste le comprend, soit bafoué par nos amis et nous mentionnons à ce sujet que Friedman parle plus loin d'une force utilisée pour nous « arracher » (« extract ») les 20 dollars. Cf. (Friedman 1962, 207, 182).

Ici, Friedman ne soutient peut-être pas qu'un Etat qui se servirait directement sur notre compte en banque attenterait à notre liberté. Il parle d'une utilisation de la coercition *pour* prendre à certains et pour donner à d'autres et la prise non consentie n'est peut-être pas coercitive en elle-même alors qu'il en est ainsi pour le libertarien peu rigoureux qui, dans le débat public, ne distingue pas entre les choses dont nous sommes légalement et moralement propriétaires ou pour le libertarien soutenant qu'il faut valider la distribution actuelle de la propriété légale sur les choses et n'appliquer le libertarisme qu'aux relations sociales futures. Pour ces libertarismes, notre liberté est bafouée dès qu'autrui utilise sans notre consentement les choses dont nous sommes actuellement les propriétaires légaux. Pour Friedman, ce qui entre en conflit avec la liberté individuelle c'est peut-être ici plutôt le fait que l'Etat obtienne de nous que nous lui payions l'impôt en nous menaçant de nous envoyer en prison si nous ne le faisons pas[204].

Les libertarismes contemporains dépendent d'un principe d'appropriation des choses n'ayant pas de propriétaire moral mais la question de savoir si Friedman en retient un nous semble sans réponse. Tout principe compatible avec la propriété de soi est candidat pour la compléter, une manière de faire « tourner » l'éventuel libertarisme de Friedman consistant à lui faire endosser l'idée de faire passer dans le giron moral des personnes les choses dont elles sont actuellement légalement les propriétaires[205]. Cela, car Friedman a tendance à mobiliser notre propriété légale là où il devrait mobiliser notre propriété morale, notre liberté semblant parfois englober les choses dont nous sommes légalement les propriétaires. Intégralement libertarien, Friedman serait un libertarien peu rigoureux ou, ce qui est plus charitable, un libertarien tourné vers le futur, une personne qui retient un principe compatible avec la propriété de soi quelconque pour ce qui est de l'appropriation des choses qui n'ont pas encore de propriétaire légal ET qui considère que nous sommes moralement

[204] Cf. (Friedman 1977b) critiquant « the idea of doing good by spending somebody else's money » : « in order to spend somebody else's money, it first has to be taken away from him. But how do you get somebody else's money? Fundamentally, by sending a policeman to get it, or by the threat that a policeman will be sent. ». Il ne nous semble pas évident que Friedman critique ici autre chose que l'emploi de la coercition libérale-pacifiste.

[205] D'après le droit belge, je suis actuellement le propriétaire légal d'une certaine somme d'argent S. L'idée consiste à décréter que j'en suis maintenant le propriétaire moral. Cela, avec la propriété libertarienne et ce, même si les droits légaux que j'ai sur S ne sont pas les mêmes que les droits moraux qui sont couverts par la propriété libertarienne. Du coup, un nouvel impôt constitutionnellement valide frappant S attente à ma liberté alors qu'il ne viole pas la propriété légale que j'avais sur S.

propriétaires des choses dont nous sommes actuellement les propriétaires légaux[206]. Selon ce que nous appelons la lecture « complètement libertarienne tournée vers le futur » de Friedman, nous avons en tout cas, à l'égard d'autrui et sauf à obtenir son libre consentement, le devoir *enforceable* de ne pas *initier* :

une utilisation de son corps,

une utilisation des biens dont il est le propriétaire moral i.e

les biens dont il est actuellement le propriétaire légal ET

les biens n'appartenant aujourd'hui légalement à personne et qu'il a acquis conformément à un certain principe à préciser,

une compulsion,

une coercition.

L'appellation de « libertarisme du sens commun » ou de « libertarisme du débat public » nous semble également appropriée pour qualifier ce libertarisme à l'oeuvre chez ceux qui ne considèrent jamais que la propriété légale change de main vers son propriétaire moral lorsqu'ils s'opposent à un impôt, en privé ou dans le débat public, et qui procèdent le plus souvent comme si tout était déjà approprié, du moins qui ne s'embarrassent pas de la question de savoir comment on devient

[206] On peut imaginer d'autres manières de construire le libertarisme tourné vers le futur, certaines d'entre elles nous semblant davantage conformes à l'idéal libertarien. Illustrons la différence entre le libéralisme-pacifiste et le libertarisme tourné vers le futur au sujet de l'utilisation non-consentie de la propriété légale d'autrui. Nous considérons pour ce faire le cas de Pierre et de Marie respectivement propriétaires légaux de deux objets P et M et qui n'ont ni transféré certains des droits que ces théories leur octroient ni consenti à ce qu'on attente à leur liberté telle que ces théories comprennent cette notion. Pour le libertarien tourné vers le futur, Pierre et Marie sont moralement propriétaires (respectivement) de P et de M. Du coup, ils ont le devoir enforceable de ne pas utiliser M et P sans le consentement de leur propriétaire respectif. Pour le libéral-pacifiste, Pierre et Marie n'ont à strictement parler pas le devoir de ne pas utiliser M et P sans le consentement de leur propriétaire respectif et il n'est pas non plus légitime de les forcer à ne pas les utiliser. Nous soulignons enfin que, pour le libéral-pacifiste qui considère les nuisances comme étant coercitives, Pierre et Marie ont également le devoir non-enforceable de ne pas nuire à autrui sans son consentement et ce devoir concerne indifféremment leur utilisation de leur propriété légale ET de celle d'autrui.

moralement propriétaire d'une chose qui n'est la propriété légale de personne. Ce libertarisme a une histoire libérale et on le retrouve également chez bon nombre d'économistes[207].

A la différence du libéralisme-pacifiste, les libertarismes qui sont apparus dans cette section ne nient pas toute légitimité à ce que nous avons appelé le pouvoir coercitif fondamental[208]. Ils réservent ce jugement pour le pouvoir agressif et leur critique la plus absolutiste de l'Etat gagne à être comprise en lien avec des définitions de l'Etat dans lequel celui-ci est nécessairement agressif.

Contrairement à une version possible du libéralisme-pacifiste, le libertarisme du sens commun considère que nous sommes moralement propriétaires de ce que nous possédons aujourd'hui légalement et il interdit en conséquence aux dirigeants des sociétés d'utiliser la propriété légale de leurs actionnaires sans leur consentement.

---

[207] Dans une intervention publiée dans *Newsweek* et intitulée « What belongs to Whom ? », Friedman soutient que « the preservation of liberty (...) is the primary justification for private property » afin de défendre la thèse selon laquelle les personnes ont droit à l'argent qu'elles reçoivent sur le marché en échange de leurs biens et services et ce, même s'il n'est pas le reflet de leurs « activities or economic contributions » (Friedman 1983, 100). Peut-être formule t-il maladroitement l'idée d'une identité entre notre droit à la liberté et la propriété morale que nous avons sur notre corps et sur les biens dont nous sommes actuellement les propriétaires légaux. C'est alors peut-être dans ce sens qu'il faut comprendre le fait que Friedman soutient, dans *Capitalisme et liberté* et au sujet du « principe éthique qui justifie directement la distribution du revenu dans une société de libre marché (...) : « A chacun selon ce que produisent lui-même et les instruments qu'il possède » (Friedman 1962, 202) qu'il « ne peut, en et par lui-même, être regardé comme éthique et qu'il faut y voir un corollaire de quelque autre principe tel que la liberté. » (Friedman 1962, 206). Nous ferons une lecture différente de ces passages dans notre quatrième chapitre.

[208] Nous mentionnons ici qu'on pourrait également chercher à construire un libéralisme friedmanien soutenant que nous avons, à l'égard d'autrui et sauf à obtenir son libre consentement, le devoir *non-enforceable* de :

ne pas utiliser son corps,

ne pas utiliser les biens dont il est le propriétaire moral i.e

les biens dont il est actuellement le propriétaire légal ET

les biens n'appartenant aujourd'hui légalement à personne et qu'il acquiert conformément à un certain principe.

ne pas le compulser,

ne pas le coercer et, enfin, (peut-être), de

ne pas lui nuire.

A l'instar du libéralisme-pacifiste, les libertarismes que nous avons présentés nient que la force puisse légitimement être utilisée afin que nous tenions nos promesses ou que nous ne trompions pas autrui et ces théories sont seulement compatibles avec un devoir non-enforceable de tenir ses promesses ou de ne pas tromper qu'elles n'impliquent pas[209].

Faisons enfin l'effort de voir le dirigeant d'une société comme étant lié aux actionnaires par un libre contrat de travail portant sur l'accomplissement d'une tâche en échange d'une somme d'argent. Si le dirigeant accomplit la tâche, il ne devient pas automatiquement propriétaire de la somme d'argent. Il faut pour cela que les actionnaires l'aient explicitement cédé à la condition que le dirigeant accomplisse la tâche en question et nous soulignons que, dans ce cas, ils n'ont à proprement parler pas le devoir de donner l'agent au dirigeant ayant accompli la tâche. Il n'est pas non plus légitime de les forcer à le faire et les actionnaires ont seulement le devoir de ne plus utiliser l'argent sans le consentement du dirigeant qui en est devenu le propriétaire en accomplissant la tâche. De son côté et contrairement à ce qui nous semble une idée reçue, le dirigeant n'a pas le devoir d'accomplir la tâche et il n'est pas non plus légitime de le forcer à le faire.

Nous examinons à présent un texte dans lequel Friedman se présente comme un « libertarien conséquentialiste ».

[209] Cf. (Child 1994) pour la position libertarienne bien construite au sujet de la fraude.

2. Que faire du « libertarisme conséquentialiste » de Friedman ?

Selon Friedman (1999) :

> « there are two really different versions of libertarianism. The more extreme version of libertarianism has one central principle- it is immoral to initiate force on anyone else. That's the prime view, that's the Ayn Rand type of libertarianism. »

Alors que nous venons de voir qu'il y avait quelque peu matière à faire de Friedman un partisan d'une version de ce libertarisme randien, celui-ci poursuit :

> « That's one brand, now there's another brand which is one I would be favorable to which you could call consequentialist libertarianism. »

Qu'est-ce qu'un « libertarien conséquentialiste » ?

Dans la littérature[210], il s'agit souvent d'un utilitariste dont les convictions anthropologiques et technologiques l'amènent à défendre, au moins pour le temps présent, des principes ou des arrangements (grosso-modo) libertariens, en toute rigueur d'une personne qui les justifie par les

[210] David Friedman, le fils de Milton Friedman, est souvent considéré, à tort selon nous, comme un libertarien conséquentialiste de ce type. Cf. (Friedman 1989) particulièrement le chapitre intitulé « Where I stand » ainsi que (Murray & al 2005). Cf. ce second texte pour la définition du libertarisme conséquentialiste que nous considérons. Cf. également (Wolff 2006) et (Bradford 2008). (Murray & al 2005) et (Wolff 2006) font de Friedman un libertarien conséquentialiste de ce type. Ces auteurs distinguent le libertarisme conséquentialiste du libertarisme déontologique et le libertarisme randien mentionné par Friedman est un exemple de libertarisme du second type.

seules conséquences de leur mise en oeuvre. Selon Friedman (1999), il s'agit apparemment d'une personne « voulant » que les activités gouvernementales soient

> « consistent with the maximum freedom for each individual to follow his own ways, his own values, as long as he doesn't interfere with anybody else who's doing the same. ».

Ce critère permettant de déterminer quelles sont les activités étatiques légitimes n'est pas aisé à interpréter, la gageure étant également de donner un sens au fait que Friedman semble vouloir se distinguer du libertarisme randien. La différence se fait-elle au niveau du sens à attribuer à ce critère (C) ou au niveau de sa justification ? Pour ce qu'elles valent, nous proposons deux lectures de C et de la distinction entre libertarisme randien et libertarisme conséquentialiste.

La première manière de procéder à la distinction soutient que Friedman ne souhaite pas se distinguer du libertarisme randien au niveau de la signification de C. Cette lecture est possible car C ressemble aux formules « spenceriennes » qu'on rencontre souvent chez des libéraux et des anarchistes individualistes ayant sévi entre la fin du 19ème et le début du 20ème siècle et qui gagnent à être vues comme des slogans (« catchprases ») renvoyant à des libertarismes au moins randiens pour ce qui est de la propriété de soi[211]. Cette lecture est également possible car on rencontre fréquemment l'idée de maximiser la liberté ou de minimiser la coercition chez des libertariens contemporains qui adhèrent pourtant au NAP[212]. Si Friedman n'a rien à redire au (contenu des principes du) libertarisme randien, au moins pour ce qui est de la propriété de soi, au sujet de quoi veut-il s'en distinguer ? On peut penser à la question des choses n'ayant pas de

[211] On pense par exemple à Herbert Spencer ainsi qu'à Benjamin Tucker. Débattant du sens à donner à des critères semblables à C, ces auteurs s'accordaient sur la propriété de soi, le désaccord portant sur la question des ressources naturelles. Pour ces libéraux, des agressions à mon endroit ne peuvent pas être légitimées par le fait qu'elles sont nécessaires à la maximisation de ma liberté. Ainsi, ce n'est pas parce que ma liberté serait moindre s'il agissait différemment que l'Etat a le droit de faire ce qu'il fait. Il ne serait par exemple pas légitime de me coercer très légèrement mais de manière non-consentie à travailler pour l'Etat et ce, même dans le cas où mon intérêt pour la liberté me recommanderait de donner mon consentement sans hésiter un seul instant.

[212] Ainsi, Walter Block qui base sa « political philosophy on the nonaggression axiom of libertarianism » tout en déclarant également que les libertariens « want to minimize » « the use of coercive force ». Cf. (Block 2006).

propriétaire ou à celle des ressources naturelles mais rien dans (Friedman 1999) ne nous incite à aller dans cette direction. On peut également penser à l'immoralité intrinsèque de l'agression. Une possibilité consiste par exemple à soutenir avec (ce qui nous semble être la meilleure lecture de) Spencer que la prohibition de l'agression trouve sa justification dans le fait qu'elle est une condition nécessaire d'une société heureuse. Dans ce chapitre, nous n'étudions pas ce genre de possibilités et nous mettons alors l'accent sur la possibilité que Friedman (1) soit stirnerien, (2) soit libéral-pacifiste et, enfin, (3) ne veuille pas affirmer quoi que ce soit au sujet de la justification d'un libertarisme « randien » dont il se contente de donner le programme et auquel il adhère afin de guider sa vie.

La seconde manière de procéder à la distinction entre libertarisme randien et libertarisme conséquentialiste soutient que Friedman souhaite se distinguer du libertarisme randien au niveau de la signification de C. Friedman comprendrait C comme un critère conséquentialiste de la liberté d'accomplir des actions qui ne constituent pas une interférence dans la vie d'autrui ou, mieux, une agression d'autrui. Il s'agirait donc d'un critère conséquentialiste d'une liberté distinguée, comme les libertariens le font, de la licence. Expliquons-nous, en partant du libertarisme randien dont Friedman souhaite apparemment se distinguer.

Pour le libertarisme randien, notre seul devoir enforceable est de ne pas agresser autrui i.e de ne pas *initier* l'usage de la force envers lui. Supposons donc que Marie se promène tranquillement dans la rue lorsque Pierre surgit, la ceinture et essaie de l'égorger. Dans ce cas, Marie n'agresse pas Pierre si elle l'envoie valser au moyen d'une prise de judo. Marie n'agresse pas Pierre car elle ne fait que se défendre et l'étape suivante consiste à dire qu'un représentant de l'Etat n'agresse pas non plus Pierre si c'est lui qui accomplit la prise de judo - l'objection que le libertarisme randien conçoit à l'encontre de l'Etat n'est pas que ses représentants font usage de la force[213]. Si notre représentant de l'Etat possède le droit-liberté de ne faire valser que Pierre, il se conduit en revanche de manière immorale s'il fait valser Marie dans le même mouvement (alors qu'elle n'y a pas consenti) et ce, même s'il

[213] Suivant la définition de l'Etat que l'on retient, elle est que l'Etat est nécessairement agressif ou que c'est le financement de ses activités qui, en général, l'est. Une version de la thèse selon laquelle l'Etat est nécessairement agressif fait intervenir l'idée que l'Etat possède le monopole de la violence légitime.

s'agit du seul moyen pour que cesse l'agression a priori pire dont elle est victime. Il agresse en effet Marie et il en est de même dans le cas où il prélève une petite somme d'argent sur son compte en banque avant de la défendre. Pour le libertarisme randien, il est immoral que nous soyons agressés en conformité avec un objectif de minimisation des agressions dont nous sommes victimes, chose que souhaite peut-être le libertarien conséquentialiste à la Friedman, du moins quand l'activité étatique est en question[214].

Si cette lecture soutient que l'Etat satisfait C lorsqu'il agit envers une personne de manière à minimiser les agressions dont elle est victime, elle ne soutient pas que la notion d'agression doive être comprise au moyen de l'approche « complètement libertarienne » de la force ou de la coercition. Nous n'excluons en particulier pas qu'il ne faille pas retenir l'approche libérale-pacifiste de cette notion.

Enfin, comment doit-on comprendre le fait que le libertarien conséquentialiste « veut » que les activités étatiques satisfassent C ? Friedman soutient-il que l'Etat a le devoir ou le droit-liberté de satisfaire C ou, seulement, qu'un libertarien conséquentialiste est une personne qui désire ou qui a pour objectif que l'Etat le satisfasse ?

La dernière de ces possibilités peut étonner et, comme (Friedman 1999) est la transcription d'un entretien oral et, non, un texte soigneusement rédigé par Friedman, nous ajoutons que le libéral qu'il dépeint à un endroit dans *Capitalisme et liberté* a également pour

> « objective (...) to preserve the maximum degree of freedom for each individual separately that is compatible with one man's freedom not interfering with other men's freedom. » (Friedman 1962, 58, 39).

[214] Au sujet de cette restriction à l'activité étatique, cf. toutefois la citation extraite de *Capitalisme et liberté* et donnant l'objectif du libéral que nous mobilisons à la fin de cette page.

Une manière de comprendre cet objectif consiste à l'identifier à C et nous voyons d'un bon oeil le fait que Friedman semble ici ne pas considérer que C ne vaut que pour l'action de l'Etat. Reste que le statut moral de cet objectif est quelque peu mystérieux. A se contenter des matériaux présentés dans ce chapitre, nous inclinons à penser que la vocation de C n'est pas de légitimer le fait qu'on peut dans certains cas coercer les individus sans leur consentement et nous rappelons ici que Friedman, après avoir mobilisé C et donné son opinion sur l'opportunité de conserver ou de supprimer telles activités étatiques américaines ajoutait :

> « If we can't persuade the public that it's desirable to do these things, we have no right to impose them even if we have the power to do it. ». (Friedman 1999).

A la différence du libertarisme, le libéralisme-pacifiste peut reprendre cette affirmation à son compte et il s'agit d'une de ses forces. Dans cette optique, nous aurions le devoir de ne pas coercer autrui et Friedman nous proposerait simplement d'adhérer, dans le respect de ce devoir, à un programme d'action individuelle et collective ayant pour but de préserver notre liberté.

Quoi qu'il en soit, le libertarisme conséquentialiste de Friedman nous échappe quelque peu et nous nous bornons à souligner qu'il est loin d'être évident qu'il légitime l'agression nécessaire à la minimisation des agressions[215]. Si Friedman possède une théorie politique et que celle-ci appartient aux théories présentées dans ce chapitre, il est plus probable qu'il soit libéral-pacifiste ou libertarien, de la propriété de soi ou du sens commun, la minimisation des agressions ne pouvant pas dépasser le niveau de la morale non-enforceable. Tout en pensant que toute coercition est immorale, Friedman cherche peut-être simplement à nous convaincre de donner notre consentement à l'Etat coercitif qui est selon lui nécessaire afin que les agressions soient minimisées. Notre consentement ayant le dernier mot, il en appellerait à notre intérêt. A ce que nous ne perdions pas de vue que, le

[215] Pour ceux qui sont d'avis que Friedman légitime bien qu'on lutte quelque peu contre la pauvreté au moyen d'un impôt négatif coercitif, nous mentionnons qu'il est possible qu'une telle action fasse partie du panier de politiques impliquées par la minimisation des agressions dont nous sommes victimes.

monde étant ce qu'il est, notre liberté serait bafouée quand bien même l'Etat disparaissait de la scène et à ce que nous considérions ce que notre liberté a à gagner à être quelque peu restreinte[216].

Avant de nous intéresser aux implications du néolibéralisme de droite en matière de RSE et de les confronter à une première lecture des écrits consacrés par Friedman à cette notion, nous disons un mot au sujet d'une objection qu'on peut concevoir à l'endroit de la lecture néolibérale de droite de Friedman.

[216] Pour Friedman, la liberté absolue est impossible dans le monde tel qu'il est. Concevable en théorie, une condition sociale exempte de coercition n'est actuellement pas à notre portée. C'est peut être dans ce sens qu'il faut comprendre (Friedman 1962, 42) : « le besoin de gouvernement se fait sentir parce que la liberté absolue est impossible. Quelque séduisante, comme philosophie, que puisse être l'anarchie, elle n'est pas réalisable dans un monde d'hommes imparfaits. Les libertés des hommes peuvent entrer en conflit, et quand cela arrive, la liberté de l'un doit être limitée pour préserver celle de l'autre ; comme l'a un jour dit un juge à la Cour suprême : « Ma liberté de mouvoir le poing doit être limitée par la proximité de votre menton. » Le problème majeur qui se pose, quand il s'agit de décider des activités qui seront propres au gouvernement, est celui de résoudre des conflits de ce genre entre les libertés des différents individus. Dans certains cas, la réponse est aisée. Il n'est guère difficile d'aboutir à la presque unanimité sur cette proposition que la liberté qu'a l'un de tuer son voisin doit être sacrifiée pour sauvegarder la liberté qu'à l'autre de vivre. ». Notons que le libertarisme soutient que nous avons le devoir enforceable de ne pas tuer notre voisin. Il n'est donc pas intéressé par la quasi-unanimité mobilisée par Friedman. A la différence du libéralisme pacifiste qui, lui, considère que le devoir de ne pas tuer notre voisin n'est pas enforceable et qui soutient donc que notre consentement est seul à même de légitimer qu'on nous coerce. Au passage, nous soulignons que notre consentement peut être un bon moyen d'inciter les autres à donner le leur, l'Etat n'ayant pas le droit-liberté de les coercer s'il ne l'a pas reçu. En lien avec l'impossibilité de la liberté absolue cf. également (Friedman & Friedman 1980, 69) : « Freedom cannot be absolute. We do live in an interdependent society. Some restrictions on our freedom are necessary to avoid other, still worse, restrictions. ». Ce dernier passage peut également être compris comme nous invitant à sacrifier une part de notre liberté sur l'autel d'autre chose que notre liberté, par exemple notre bien-être (via les implications économiques de la situation d'interdépendance qui est la notre). Cf. le quatrième chapitre pour cette interprétation.

3. La réponse néolibérale de droite à l'objection de l'impôt négatif

Le célèbre projet friedmanien de lutte contre la pauvreté au moyen d'un impôt négatif sur le revenu ne constitue t-il pas une objection dirimante au néolibéralisme de droite ?[217]

Ce projet est souvent utilisé pour « gauchir » Friedman et il est vrai que bon nombre de formulations friedmaniennes peuvent donner l'impression qu'il légitime le fait que l'Etat le mette en oeuvre. Par exemple, qu'il légitime la mise en oeuvre d'une loi stipulant que les membres de la société qui ne transfèrent pas chaque année telle fraction de leur revenu avant telle date sur tel compte s'exposent à une peine de prison. Quelle que soit la variante du néolibéralisme de droite considérée, les personnes n'ayant pas approuvé la loi et qui virent l'argent afin d'éviter la prison sont coercées et, selon l'objection que nous considérons, l'adhésion de Friedman au néolibéralisme de droite s'en trouve remise en cause. La réponse néolibérale de droite à cette objection est tout d'abord que Friedman ne légitime pas l'emploi de la coercition non-consentie dans les passages ayant à notre connaissance été utilisés afin de présenter son adhésion à l'impôt négatif sur le revenu. Elle est ensuite que la légitimation friedmanienne repose effectivement le plus souvent sur le consentement

[217] Précisons que ce n'est pas Friedman mais Juliet Rhys-Williams que l'on crédite de l'invention du terme d'impôt négatif sur le revenu.

des personnes imposées[218]. Friedman gagnerait à être compris dans ce sens et l'impôt négatif sur le revenu qui serait légitime ne le serait qu'en tant que

> « dispositif par lequel la grande majorité des contribuables s'imposerait elle-même de bon cœur pour aider une minorité infortunée » (Friedman 1962, 241).

La manière dont Friedman défend l'impôt négatif serait donc tout à fait compatible avec le néolibéralisme de droite[219]. L'est-elle vraiment ? Nous reprendrons cette question dans notre quatrième chapitre.

Nous nous intéressons à présent à ce qu'on peut déduire du néolibéralisme de droite en matière de responsabilité sociale.

[218] Cf. (Friedman 1962, 238) : « Peut-être serions nous tous désireux de contribuer au soulagement de la pauvreté, si tout le monde faisait de même. Sans une pareille assurance, nous pourrions ne pas vouloir y consacrer la même somme. (...). Supposons que l'on accepte cette façon de raisonner – et c'est mon cas – comme justifiant une action gouvernementale en vue de soulager la pauvreté – en vue pour ainsi dire, de fournir un « plancher » au niveau de vie de chaque membre de la communauté. (...). Je ne vois aucun moyen de décider du « combien », si ce n'est en termes du montant des impôts que nous consentons à nous imposer pour y parvenir (et par « nous », j'entends la grande masse d'entre nous). ». Cf. (Friedman 1983, 207) : «I favour a negative income tax not because I believe anyone has a "right" to be fed, clothed, and housed at someone else's expense but because I want to join my fellow taxpayers in relieving distress ». Cf. (Friedman 1983, 47) : « I really don't think you can discuss negative taxation in terms of (…) fairness. You have to ask a different question : how much are you and I willing to tax ourselves in order to benefit someone else ? ». Cf. (Friedman & Friedman 1980, 140) où la compatibilité entre un « free market system » et la compassion pour les moins fortunés s'exerçant par le biais de l'assistance gouvernementale est conditionnée au fait qu'elle soit « an expression of a desire to help others » et, peu après, l'exemple de « 90 percent of us agreeing to impose taxes on ourselves in order to help the bottom 10 percent ». Au sujet de la politique fiscale cf. plus généralement l'idée de planifier les dépenses « entirely in terms of what the community wants to do through government rather than privately » (Friedman 1962, 104, 79).

[219] Ainsi qu'avec la critique de l'impôt coercitif mentionnée dans la section III.1, critique dont les implications dépendent de la forme de néolibéralisme de droite à laquelle adhère éventuellement Friedman. Pour un libéral-pacifiste, il est par exemple possible que l'Etat utilise sans notre consentement mais sans nous coercer les biens dont nous sommes à un moment légalement propriétaires.

IV. La lecture non-conséquentialiste de la RS chez Friedman et sa problématique justification néolibérale de droite

1. Néolibéralisme de droite et RS des personnes

Si Friedman adhère au néolibéralisme de droite, il soutient que les personnes ont le devoir de ne pas coercer ou de ne pas agresser autrui[220]. Le néolibéralisme de droite affirme t-il qu'il s'agit là de leur seul devoir ? En aucune manière et ce, car il ne s'agit absolument pas d'une théorie visant à répondre de manière exhaustive à la question « quels sont les devoirs moraux des personnes ? ». Il s'agit d'une théorie politique dans le sens d'une théorie de l'usage légitime de la coercition[221]. En conséquence :

De l'éventuelle adhésion de Friedman au néolibéralisme de droite on ne peut pas déduire sa conception complète de la RS destinée aux personnes ou aux membres d'une société politique quelconque.

Intéressons-nous maintenant au cas d'une société politique contemporaine, par exemple à celui de la Belgique. En forçant un peu le trait, les obligations morales néolibérales de droite existent déjà comme obligations légales dans la loi belge. Du coup, elles n'ont pas leur place dans une conception de la RS destinée aux membres de la société belge actuelle. Comme la loi belge interdit par exemple le viol, s'abstenir de violer autrui ne peut pas faire partie des actions par lesquelles une personne évoluant en Belgique honore sa RS.

[220] Voire le devoir de ne pas l'agresser sauf si cela est nécessaire afin de minimiser les agressions dont il est victime, possibilité que nous mettons de côté jusqu'à la fin du chapitre.

[221] Selon la variante considérée, il s'agit soit d'une théorie de nos devoirs enforceables soit d'une théorie se bornant à proscrire la coercition.

Le néolibéralisme de droite n'a (éventuellement : quasiment) rien à dire concernant la RS destinée aux personnes évoluant en Belgique et, en conséquence :

De l'éventuelle adhésion de Friedman au néolibéralisme de droite, on ne peut (éventuellement : quasiment) rien déduire concernant sa conception de la RS destinée aux membres de la société belge actuelle[222].

Jugée pour sa capacité à faire sens de la position de Friedman au sujet de la RS, notre entreprise concernant le néolibéralisme de droite est-elle un coup d'épée dans l'eau ? Nous ne le pensons pas et les sections qui suivent sont consacrées à développer ce point.

Dans la section suivante, nous présentons une lecture des écrits consacrés par Friedman à la RS. Cette lecture ne permet pas de rendre compte de tout ce que ces écrits contiennent mais il se pourrait très bien que Friedman y adhère et notre objectif est de préparer le terrain aux sections qui la suivent et dans lesquelles nous insisterons sur le fait (1) que le néolibéralisme de droite n'en est pas le fondement et (2) qu'elle ne peut pas se revendiquer d'un certain libertarisme contemporain et, surtout, d'un certain panthéon libéral dont Friedman estime certainement qu'il est l'héritier. Même si cette lecture des écrits friedmaniens sur la RS était la meilleure, elle ne passerait pas le test de la compatibilité avec le libéralisme (friedmanien). Indépendamment de Friedman, il nous semble important d'insister sur l'illibéralisme de la fort répandue position sur la RS qu'elle contient.

[222] On ne peut rien déduire et non, déduire qu'il n'y a rien.

2. La lecture non-conséquentialiste de la RS chez Friedman...

Friedman est avant tout connu pour ses prises de position sur la RS du manager ou du dirigeant (« corporate executive ») d'une société et le débat fait rage au sujet de la question de savoir qu'elle est « la » bonne formulation de la conception friedmanienne de la RS du dirigeant. En commençant notre parcours doctoral, nous avions par exemple dressé le tableau suivant qui reprend des positions prises par ou imputées à Friedman au sujet de la RS du dirigeant[223]. Afin de se conduire de manière socialement responsable, celui-ci devrait faire A dans le respect de B :

[223] Concernant Friedman, nous y ajouterions aujourd'hui uniquement le couple (A, B) de (Friedman 1965, 7) et qui jouera un rôle important dans notre troisième chapitre : («to pursue (...) his private interests, as best he can», « an economic, social, and moral framework »). Ce tableau aurait pu comporter beaucoup plus de cases, par exemple si nous avions distingué entre faire du profit et le maximiser ou si nous avions tenu compte des passages dans lesquels Friedman et ses commentateurs formulent ce qui semble être leur position sur la RS du manager (chez Friedman) sans écrire explicitement qu'il s'agit de sa RS. Nous distinguions à l'époque entre la maximisation du profit et la maximisation du profit ou du retour sur investissement des actionnaires car le profit est une notion polysémique et ambiguë, notamment dans le contexte d'une défense du marché basée sur son efficacité allocative ou sa capacité « to drive resources to their most productive use », une défense qui vise une économie de marché réaliste mais qui fait intervenir un modèle économique. Au sujet du profit et la manière dont il doit être compris dans le cadre de ces défenses du marché, cf. (Knight 1921&1942), (Kirzner 1973), (Shand 1984) et (Von Mises 2008). Friedman ne définit pas le profit quand il écrit sur la RSE mais il le fait dans ses écrits économiques lorsqu'il modélise une économie de marché, par exemple dans (Friedman 1983b, 119-126, 173 & 325-329), (Friedman 1953, 21) et (Friedman 2008, 99&144-145). Nous ne soutenons pas que les définitions qu'il donne alors peuvent être utilisées pour préciser le sens qu'il donne au profit dans ses écrits sur la RSE. Nous terminons cette note en soulignant que notre travail consacré à Friedman ne requiert pas que nous définissions le profit.

B \ A	Maximiser le profit	Maximiser le profit actionnarial	Faire ce que les actionnaires ont décidé	Faire ce que des actionnaires cherchant le profit ont décidé
Ø	(Friedman 1970), (Friedman, Mackey & Rodgers 2005), (Green 1993), (Mulligan 1986)	(Cava & Mayer 1995), (Stout 2002)		(Donaldson & Dunfee 1995), (Boatright 1994)
Règles du jeu		(Friedman 1975)		
Droit positif		(Friedman 1975), (Hoffman 2003), (Machan & Den Uyl, 1988)	(Orlando 2003)	(Friedman 1975)
Coutume morale	(Dobson 1999)			
Droit positif et coutume morale			(Marcoux 2000), (Goodpaster 1991)	(Friedman 1970)
Concurrence ouverte et libre, sans tromperie ni fraude	(Friedman 1962), (Friedman 1970)		(Ahrens & Miller, 1988)	(Hendry 2001)
Droit positif et concurrence ouverte et libre sans tromperie ni fraude			(Hasnas 1998), (Carson 1993a & 1993b), (James & Rassekh 2000)[224]	

De l'eau a depuis coulé sous les ponts et nous débutons notre première lecture de la RS chez Friedman par une formulation qui ne figure pas dans ce tableau. Selon Friedman (1983, 31) :

[224] Ces derniers mentionnent également la coutume morale.

> « The responsibility of a corporate executive is to fulfill the terms of his contract. »[225].

Dans cette optique, lorsque Friedman affirme que la RS du dirigeant est de maximiser le profit des actionnaires ou de conduire le *business* en accord avec leurs désirs, on gagne à le comprendre comme *supposant* que ces objectifs possèdent une base contractuelle. La RS du dirigeant n'est pas nécessairement de faire ces choses car tout dépend de ce qui est marqué dans son contrat mais il ne faut pas non plus crier à l'incohérence en mobilisant la première partie de ce qu'il soutient juste avant, à savoir que

> « A corporate executive's responsibility is to make as much money for the stockholders as possible, as long as he operates within the rules of the game. » (Friedman 1983, 31).

La seconde partie de cette citation impose en revanche de relativiser la thèse selon laquelle la RS du dirigeant serait uniquement d'honorer les termes de son contrat de travail, Friedman exigeant en fait le respect de « règles du jeu » qui, selon (Friedman 1962, 169), sont les règles d'une « concurrence ouverte et libre, sans tromperie ni fraude »[226]. Ces règles R prohibent la tromperie et la fraude et nous sommes d'avis qu'elles prohibent également la coercition et, peut-être, la collusion[227]. Nous

[225] Friedman ne parle pas ici de responsabilité *sociale* car il écrit à cet endroit contre la responsabilité sociale, en commettant la confusion entre concept et conception de la RS sur laquelle nous avons insisté dans le chapitre précédent.

[226] Cf. également (Friedman 1970).

[227] La coercition étant la coercition au sens large avec laquelle travaille un des néolibéralismes de droite précédemment présentés. Friedman n'écrit pas sur la collusion lorsqu'il écrit sur la RS mais il le fait ailleurs. Illustrant l'idée que l'Etat néolibéral qu'il appelle de ses voeux « would have the function of providing a framework within which free competition could flourish and the price system operate effectively », Friedman (1951) mentionne « the establishment of rules for the operation of business enterprises that would make it difficult or impossible for an enterprise to keep out competitors by any means other than selling a better product at a lower price, and the prohibition of combinations of enterprises or actions by enterprises in restraint of trade. ». Dans ce texte, il critique également la « 19th century individualist philosophy » car elle « underestimated the danger that private individuals could through agreement and combination usurp power and effectively limit the freedom of other individuals ». Cf. la première partie du quatrième chapitre au sujet de la conception de la liberté qui apparaît dans ce passage. Au sujet

arrivons alors à la thèse selon laquelle la responsabilité sociale du dirigeant est d'honorer les termes de son contrat de travail et ce, sans coercition, tromperie, fraude et, peut-être, sans collusion.

Supposons alors que Pierre soit le dirigeant d'une société S et que son contrat stipule qu'il doit faire ce que les actionnaires veulent durant un certain temps de travail. La RS du dirigeant de S est d'honorer les termes de son contrat dans le respect des règles R mais est-ce la RS de Pierre ?

Pour (Friedman 1970), il s'agit de la RS de Pierre en tant que dirigeant de S et il faut manifestement entendre par là qu'il s'agit de la RS de Pierre en ce qui concerne l'emploi des ressources que celui-ci a contractuellement mis à disposition des actionnaires. En dehors de son temps de travail, sa RS n'inclut par exemple pas le fait de faire ce que les actionnaires veulent. Quelle est cette RS ?

(Friedman 1970) donne quelque peu l'impression de penser qu'elle est de faire ce qu'il veut et cette idée se retrouve plus loin quand il aborde la RS du « propriétaire individuel » au sujet duquel on gagne à supposer qu'il est libre de tout engagement contractuel et ce, à l'instar de Pierre dans son temps libre. Ceci étant dit, le respect des règles R ne semble pas être entré dans la RS de Pierre au moment où il a contracté avec S et nous nous intéressons alors à une lecture estimant que Friedman est en réalité d'avis que la RS du propriétaire individuel ainsi que de Pierre agissant en dehors de son temps de travail n'est que de respecter les règles R[228]. Pour cette lecture, Friedman soutient de manière générale que la RS d'une personne consiste à respecter les règles R et, si cela est compatible, à honorer ses libres engagements contractuels.

Que se passe t-il dans le cas où la personne ne peut pas honorer l'ensemble de ses engagements contractuels ? Il faut un moyen de trancher et la lecture que nous élaborons retient le principe

de la collusion, cf. également (Friedman 1962, 36, 45 & 167-168).

[228] (Friedman 1970) se termine en incluant le respect des règles R au sein de la responsabilité sociale des businessmen et donc, des propriétaires individuels mais notre lecture n'est pas à même d'expliquer qu'il y entre également la maximisation du profit.

« premier arrivé, premier servi » : les engagements contractuels antérieurs priment sur les engagements contractuels postérieurs.

Comment expliquer les louvoiements de Friedman au sujet de la formulation précise de sa conception de la RS ? Notre réponse (charitable) est que Friedman modélise simplement des cas particuliers différents et ce, sans faire ressortir les hypothèses sur lesquels ils reposent[229].

Plaçons-nous à présent avant que Pierre n'ait contracté avec S. Il est de bon ton de supposer que Pierre était libre de tout engagement contractuel et la lecture de la conception friedmanienne de la RS que nous étudions dans cette section ajoute que Pierre possédait le droit-liberté moral d'agir comme bon lui semble et ce, pour peu qu'il respecte les règles R i.e que sa *seule* obligation morale était de respecter les règles R[230]. Telle est peut-être la raison pour laquelle Friedman ne considère jamais la possibilité que le dirigeant d'une société ne possédait pas le droit-liberté moral de contracter avec celle-ci. Même si Friedman ne précise jamais quelles sont les implications morales de son concept de RS, nous nous intéressons alors à l'idée que ce concept vise comme le nôtre à exprimer nos obligations morales[231]. On peut alors traduire la lecture précédemment faite de la RS

[229] Ces hypothèses sont assez réalistes et/ou habituelles dans des modélisations économiques du marché et le problème est simplement que leur caractère implicite empêche de faire apparaître clairement la conception friedmanienne de la RS sous sa forme générale. Une réponse moins charitable est que Friedman ne se soucie guère de formuler sa position de manière précise. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, il possède des circonstances atténuantes.

[230] Au sujet de Pierre souhaitant accomplir une action conforme aux règles R, Friedman dirait « that is his right, and I cannot see that there is any objection to his doing so » (Friedman 1970).

[231] Dans le chapitre suivant, nous donnerons un passage qui permet d'étayer cette lecture du concept friedmanien de la RS. Pour le moment, cf. (Friedman 1962, 135) où Friedman critique une conception de la RS qu'on peut comprendre comme prenant position sur les devoirs des businessmen : « One topic in the area of social responsibility that I feel duty- bound to touch on, because it affects my own personal interests, has been the claim that business should contribute to the support of charitable activities and especially to universities. Such giving by corporations is an inappropriate use of corporate funds in a free-enterprise society ». Nous en profitons pour mentionner que Friedman utilise parfois la notion de responsabilité sociale dans le sens, non pas, de la responsabilité des individus envers la société mais dans le sens de la responsabilité de la société ou de l'Etat envers les individus. Cf. (Friedman 1978, 4) où il déplore « a change in the philosophical climate of opinion away from a belief in individual responsibility and toward a belief in something called social responsibility—toward a belief that the individual was not responsible for his destiny but that if something had happened it was society that was responsible and that we should turn to society. ». Cf. également (Friedman & Friedman 1980, 92) : « They reflected the change that had occurred earlier in

du dirigeant n'ayant contracté qu'avec S en disant que celui-ci n'a pas d'autres obligations morales que celle de respecter les règles R et que celle, subordonnée, d'honorer les termes de son contrat[232].

La dernière étape consiste à reformuler quelque peu cette obligation morale subordonnée. La lecture de Friedman que nous développons dans cette section considère tout d'abord qu'elle découle d'une obligation morale de tenir les promesses que nous faisons librement et qui portent sur l'accomplissement d'actions compatibles avec R ainsi qu'avec des promesses faites au préalable. Elle considère ensuite que seules les promesses librement faites à des personnes en chair et en os sont en mesure d'obliger. Nous sommes en particulier convaincus que Friedman nierait que nous pouvons véritablement être obligés envers ces personnes morales que sont les sociétés et on gagne alors à supposer (1) que le contrat de travail de Pierre est tel qu'on peut considérer qu'il a librement promis aux actionnaires de S de faire ce qu'ils veulent durant un certain temps de travail et (2) qu'il n'a rien promis à des tiers[233].

---

the intellectual atmosphere on the campuses—from belief in individual responsibility, laissez- faire, and a decentralized and limited government to belief in social responsibility and a centralized and powerful government. It was the function of government, they believed, to protect individuals from the vicissitudes of fortune and to control the opera- tion of the economy in the "general interest," even if that involved government ownership and operation of the means of production. ». Enfin cf. (Friedman & Friedman 1980, 286).

[232] Seconde obligation dont l'existence est éventuellement conditionnée au fait que S honore les termes du contrat qui la concerne.

[233] Pour Friedman, « a corporation is a pure intermediary through which its employees, customers, and stockholders cooperate for their mutual benefit. » (Friedman 1975, 95) et il est patent qu'il voit ou modélise le dirigeant comme étant l'employé de personnes et, non, de la société. Cf. (Friedman 1970) : « In a free-enterprise, private-property system, a corporate executive is an employee of the owners of the business. He has direct responsibility to his employers. That responsibility is to conduct the business in accordance with their desires, which generally will be to make as much money as possible while conforming to the basic rules of the society, both those embodied in law and those embodied in ethical custom. Of course, in some cases his employers may have a different objective. A group of persons might establish a corporation for an eleemosynary purpose–for example, a hospital or a school. The manager of such a corporation will not have money profit as his objective but the rendering of certain services. In either case, the key point is that, in his capacity as a corporate executive, the manager is the agent of the individuals who own the corporation or establish the eleemosynary institution, and his primary responsibility is to them. ». Au sujet de l'entreprise comme intermédiaire cf. (Friedman 1978b, 12): « the corporation is an intermediary between people. The corporation per se is not a person. People talk about the responsibility of corporations. I believe that's a misuse of language. No corporation can have a responsibility any more than this building can have a responsibility. Only people can have responsibilities. People talk about imposing taxes on corporations. No corporation pays a tax. A corporate official may sign the checks, but the tax is paid either by the workers, by the customers or by the stockholders. It has to be paid by people. So that I believe that the corporation is strictly an intermediary ».

Friedman soutiendrait au final de manière générale que nos obligations morales se réduisent à une obligation morale de respecter les règles R ainsi qu'à une obligation morale subordonnée de tenir les libres promesses que nous faisons à des personnes en chair et en os, les promesses antérieures l'emportant sur les promesses postérieures en cas de conflit. Telle serait la matière morale devant être utilisée afin de déterminer la RS (exprimée au moyen de notre concept) d'une personne et la préciser afin de déterminer la RS des personnes qui ont une relation contractuelle quelconque avec une société réelle imposerait de regarder le détail des promesses qu'elles ont faites à d'autres personnes, dans les contrats qui les relient à cette société mais également en-dehors de ceux-ci[234].

Friedman pense t-il cela ? Nous répondons par la négative mais nous nous ne le faisons pas au moyen d'une meilleure lecture des seuls matériaux présentés dans cette section[235]. Si notre véritable réponse à cette question fait intervenir des matériaux ignorés par ce chapitre et qu'il n'est pas encore temps de convoquer, nous possédons également une réponse appropriée à ce chapitre. Dans le cadre du présent chapitre, il est en effet permis de douter que Friedman adhère véritablement à cette position morale et ce, en se basant sur le travail que nous avons accompli concernant le néolibéralisme de droite. A se limiter à penser Friedman au moyen des matériaux mobilisés dans ce chapitre, il nous semble du moins assez plausible qu'il adhère à cette position morale en étant convaincu qu'elle découle de la philosophie de la liberté individuelle que nous avons développée sous le nom de néolibéralisme de droite. Cette conviction est problématique et notre section suivante est attachée à le montrer.

[234] Dans le cas typique du dirigeant, on découvrira qu'il n'est engagé à rien s'il ne reçoit pas un salaire et on découvrira également que des choses sont dues (le plus souvent de manière conditionnelle) aux autres salariés ainsi qu'aux fournisseurs et aux consommateurs de la société qu'il dirige.

[235] Nous pourrions à la limite accepter qu'il faille substituer la notion d'engagement contractuel envers autrui à celle de promesse faite à autrui et les sections suivantes sont écrites de sorte à tenir compte de cette possibilité. Nous ajoutons toutefois que nous ne voyons absolument pas ce que le Friedman mobilisé dans ce chapitre pourrait dire en faveur d'une distinction moralement pertinente entre les engagements contractuels et les engagements non-contractuels.

3. ...Et son problématique fondement sur le néolibéralisme de droite

Considérons le cas de Pierre ayant librement signé un contrat portant sur sa force de travail, contrat que nous supposons être tel qu'il a le droit-liberté moral de l'honorer du point de vue de toute valeur ou principe distincts du respect des règles R.

Le néolibéralisme de droite implique t-il tout d'abord que Pierre possède l'obligation morale de respecter les règles R ainsi que l'obligation morale subordonnée d'honorer les termes de son contrat ?[236]

Pour le néolibéralisme de droite, un devoir d'honorer les termes de son contrat de travail ne découle pas du fait que Pierre ait librement signé un contrat de travail qu'il a le droit-liberté moral d'honorer. Il n'a pas non plus le devoir de ne pas pratiquer la tromperie ou la fraude. Il peut tout au plus avoir ce dernier devoir si les droits qu'il a sur sa personne sont cessibles et s'il en a librement cédé la part idoine[237].

Même s'il n'en a pas tout à fait conscience, Friedman adhère en fait peut-être à une théorie distincte du néolibéralisme de droite et qui est à l'oeuvre chez certains libéraux et libertariens, parfois en même temps que le néolibéralisme de droite et avec laquelle il est possible de la confondre. Cette théorie soutient parfois que notre liberté est atteinte lorsqu'autrui nous coerce ou nous nuit mais il faut en fait comprendre que notre liberté est atteinte lorsque autrui viole nos droits, l'un d'entre eux étant celui de ne pas être agressé dans un des sens que nous avons donnés dans ce chapitre à cette

[236] Seconde obligation dont l'existence est éventuellement conditionnée au fait que l'autre partie honore les termes du contrat qui la concerne.

[237] Comme nous l'avons vu, de nombreux libertariens (et libéraux) nient justement que ces droits soient cessibles. Pour eux, le néolibéralisme de droite n'est d'aucune utilité pour celui qui veut soutenir que Pierre est sous le coup de ce devoir.

notion, un autre étant par exemple celui de ne pas être trompé par autrui[238]. Les droits mobilisés par cette théorie sont les corrélats de devoirs enforceables et les libéraux et libertariens que nous avons à l'esprit ont tendance à utiliser le concept de justice afin de les couvrir. Une manière d'exprimer l'idée que notre liberté est atteinte lorsqu'autrui nous coerce consiste alors à dire que notre liberté est atteinte lorsqu'autrui se conduit de manière injuste envers nous[239]. Notre entreprise concernant le néolibéralisme de droite a débuté par une citation dans laquelle Friedman soutenait que

> « the fundamental value in relations among people is to respect the dignity and the individuality of fellowmen, to treat them not as objects to be manipulated for our purposes or in accordance with our values but as persons with their own rights and their own values » (Friedman 1983, 86).

Bien que Friedman poursuivait en bon néolibéral de droite, il voulait peut-être dire que nous faisons complètement honneur à cette valeur fondamentale en nous conformant aux réquisits de la conception libérale de la justice dont nous venons de parler et qui est peu ou prou celle qu'on associe à l'Etat veilleur de nuit.

Une dernière possibilité est que Friedman adhère au néolibéralisme de droite tout en soutenant que des obligations morales subordonnées qu'il omettait à cet endroit de mentionner découlent de la valeur fondamentale consistant à respecter la dignité d'autrui. Ainsi, l'obligation morale subordonnée de ne pas tromper autrui.

---

[238] Cf. par exemple (Bastiat 1848). Cf. (Ahrens & Miller 1988) pour un exemple contemporain et emprunté au débat sur la RSE. On rencontre également ce type de définition de la liberté chez des économistes du 19ème et du premier 20ème siècle qui se servent de cette notion afin de caractériser la condition faite aux individus sur le marché libre. Cf. (Mises 1949, XV.6) pour un exemple et (Leoni 1961, 49-51) au sujet de ces définitions émanant d'économistes. Il nous semble plausible que ces économistes s'inspirent (assez librement) de ce que Smith (1776, IV.9.51) appelle le « system of natural liberty ». Cf. (Friedman & Friedman 1980, 28-33) et (Friedman 1976) au sujet de ce système.

[239] Carter (1999, 69) appelle cela une « justice-based definition of freedom ».

En débutant cette section, nous avons supposé que Pierre possédait le droit-liberté moral d'honorer les termes de son contrat de travail et ce, du point de vue de toute valeur ou principe distinct des règles R. Cette hypothèse est tout sauf négligeable et ce, car elle est étrangère au néolibéralisme de droite ainsi qu'aux deux théories concurrentes que nous venons de mentionner.

Si le néolibéralisme de droite implique que nous avons le devoir de ne pas coercer ou de ne pas agresser autrui, il n'implique absolument pas que nous ne possédons pas d'autres devoirs. Il est par exemple parfaitement compatible avec un devoir subordonné de se donner corps et âme à la maximisation du bonheur général, devoir impliquant que nous n'avons pas le droit-liberté moral de faire ce que nous voulons pour peu que cela ne soit pas coercitif ou agressif. Pour le néolibéralisme de droite, nous avons uniquement le droit-créance moral à ce qu'on ne nous coerce pas si nous le faisons, la confusion entre droit-liberté et droit-créance étant un classique de la réflexion morale historique.

Appelons alors D le domaine des obligations morales (1) compatibles avec le néolibéralisme de droite, (2) que nous possédons en tant que personne et (3) qui sont distinctes de celle d'honorer les termes d'un contrat que nous avons librement passé. De manière générale, la position d'une personne qui adhère au néolibéralisme de droite est que Pierre a :

l'obligation morale de ne pas coercer ou agresser autrui

ET, éventuellement,

des obligations morales appartenant à D

ET, éventuellement et dans la mesure où cela est compatible avec les obligations précédentes,

l'obligation d'honorer les termes de son contrat de travail.

Ainsi, une personne adhérant au néolibéralisme de droite peut parfaitement soutenir que Pierre n'a l'obligation d'honorer les termes de son contrat de travail qu'à la condition qu'il respecte un devoir de ne pas coercer autrui ainsi qu'un devoir subordonné de se donner corps et âme à la leximination du bonheur de tous. Dans notre monde, ce dernier devoir impliquerait alors à coup sûr que les dirigeants de bien des sociétés aient le devoir de démissionner et que personne n'ait le droit-liberté moral de les remplacer.

Supposons maintenant que Friedman n'adhère pas au néolibéralisme de droite mais à la théorie liant analytiquement liberté et (conception de la) justice (de l'Etat veilleur de nuit) qui est à l'oeuvre chez certains libéraux. Cette théorie ne soutient pas que nous devons uniquement être justes et les libéraux que nous avons à l'esprit soutenaient par exemple que nous avons d'autres devoirs, comme celui de pratiquer une bienfaisance, une charité voire une fraternité pensées au moyen de concepts très accueillants. De l'éventuelle adhésion de Friedman à cette théorie, on ne peut en tout cas pas déduire qu'il est d'avis que notre *seul* devoir est de nous conduire de manière juste i.e (par exemple) de ne pas agresser autrui, de ne pas le tromper et, enfin, d'honorer les libres engagements contractuels que nous prenons envers lui. Du coup, on aboutit, au sujet de nos obligations morales ne relevant pas de la justice, à une conclusion similaire à celle à laquelle nous avons abouti pour le néolibéralisme de droite, au sujet des obligations morales appartenant à D. Une conclusion du même ordre pourrait être formulée si Friedman déduisait le néolibéralisme de droite ainsi que d'autres obligations morales subordonnées de la valeur fondamentale consistant à respecter la dignité et l'individualité d'autrui.

Maintenant, Friedman est peut-être d'avis que le néolibéralisme de droite épuise nos devoirs moraux ou qu'il en est ainsi pour l'une des théories que nous venons de mentionner. Notre quatrième chapitre critique cette idée et nous nous contentons pour le moment d'insister sur le fait qu'elle implique une rupture entre Friedman et la tradition libérale dont il se veut le champion et, partant, qu'elle met notre auteur face à un dilemme[240].

[240] A supposer que la position développée dans les chapitres suivants soit fausse et que Friedman adhère à la variante libertarienne du néolibéralisme de droite, il faudrait insister sur le fait qu'il rompt avec la plupart des libertariens contemporains en ce qu'il ne considère pas le libertarisme comme n'étant qu'une théorie politique. Cf. par exemple

4. Le dévoiement du panthéon libéral et le dilemme de Friedman

Mobilisons le panthéon de ceux qui, comme Friedman, se revendiquent du « libéralisme classique ». Des auteurs comme Locke, Smith, Kant, Constant, Bastiat, Spencer... . Quelle que soit l'ambiguïté de l'adhésion de ces étoiles du libéralisme à *quelque chose comme* le néolibéralisme de droite ou les théories concurrentes évoquées à la fin de la section précédente, il nous semble certain qu'ils ne soutiennent pas la thèse T selon laquelle l'une ou l'autre de ces théories épuise nos devoirs moraux. Ainsi, même si Spencer devait être compris comme un libertarien et non comme un utilitariste empêtré dans des considérations métaphysiques mortes avec le 19ème siècle, il n'en demeurerait pas moins incontestable qu'il a consacré des centaines de pages à défendre des devoirs distincts de ceux qui sont apparus dans ce chapitre[241]. Aux yeux de ces libéraux et s'ils ne sont (peut-être) pas pertinents pour penser l'Etat coercitif légitime, ces devoirs sont pertinents pour penser la RS telle que nous l'avons conceptualisée dans le chapitre précédent. Compte tenu des lois positives actuelles de nos sociétés politiques, ce sont d'ailleurs peu ou prou les seuls qui le sont.

A supposer que Friedman veuille garder le contact avec cette tradition, il devrait alors significativement revoir la position sur la RS (éventuellement, appropriée à nos sociétés politiques) que nous lui avons imputée. Il devrait notamment tenir compte d'un devoir de pratiquer la bienfaisance (la charité, la fraternité...). Un devoir peut-être non-enforceable mais, dans tous les cas, un véritable devoir et que les personnes possèdent avant de prendre les engagements qui forment les relations économiques de nos sociétés.

Pertinent pour déterminer si nos engagements contractuels génèrent bien ce que nous avons appelé dans le chapitre précédent des devoirs acquis, ce devoir l'est également potentiellement lorsque nous pouvons tenir de plusieurs manières nos engagements contractuels et il en est de même afin de

(Rothbard 1982, 27-28) au sujet du libertarisme conçu comme une théorie strictement politique.

[241] Cf. par exemple (Spencer 1897, volume 2).

déterminer l'étendue du droit qui est possédé par ceux qui reçoivent le profit. Il vaut la peine d'insister sur ce dernier point car il nous semble que les défenseurs et les critiques de la version non-conséquentialiste de l'idée que les dirigeants doivent maximiser le profit actionnarial comprennent souvent que les actionnaires ont le droit-liberté moral d'utiliser l'argent reçu comme bon leur semble (pour peu, du moins, qu'ils ne s'en servent pas afin d'attenter à la liberté d'autrui) et que telle est la position de la tradition libérale classique[242]. Reste que la tradition libérale classique ne soutient pas que les récipiendaires du profit possèdent un droit-liberté moral, une permission morale de l'utiliser comme bon leur semble. Cette tradition nie cela et ce qu'elle soutient - et, encore, peut-être – c'est qu'ils possèdent un droit-créance de non-interférence envers les autres (incluant l'Etat) de l'utiliser comme bon leur semble. Si l'Etat n'est peut-être pas habilité à leur en prendre une quelconque partie par la force, afin de le donner aux pauvres, ils ont certainement le devoir d'en donner d'eux-mêmes une certaine part aux pauvres.

Appelons T la thèse selon laquelle l'une ou l'autre des théories apparues dans ce chapitre épuise nos devoirs moraux. Le dilemme auquel (le) Friedman (qui est apparu dans ce chapitre) est confronté est le suivant :

Si Friedman adhère à T, alors il dévoie son panthéon libéral.

Si Friedman n'adhère pas à T, alors il se trompe sur sa propre position en matière de RS.

Au-delà de Friedman, il nous semble que ce dilemme concerne assez généralement les partisans de la version non-conséquentialiste de la « shareholder primacy » ou de la « shareholder theory » de la RSE. Selon les versions, cette théorie soutient que les entreprises doivent être dirigées dans l'intérêt matériel, dans l'intérêt large ou conformément aux directives des actionnaires mais sa version proprement développée ne nous semble pas être autre que la conception de la RSE imputée dans la section IV. 2 de ce chapitre à Friedman. Ses partisans se présentent souvent comme ne faisant que

[242] Ils auraient par exemple la permission morale de le brûler alors qu'il aurait pu servir à promouvoir des causes désirables. Maintes personnes donnent à tout le moins l'impression de légitimer cela et ce, en se revendiquant du libéralisme classique et leurs adversaires en rejettent le libéralisme classique.

décliner la conception de la RSE de l'« authentique » libéralisme, le libéralisme qui revendique être le (seul véritable) champion de la liberté individuelle. Les obligations morales comme l'obligation d'honorer ses engagements (contractuels) ou de ne pas frauder ont alors tendance à passer quelque peu sous le manteau et leur théorie est également muette au sujet de tout un pan de nos devoirs, des devoirs qui sont pertinents pour penser la RS et qui, nos lois positives étant ce qu'elles sont, sont peu ou prou les seuls qui le sont. Si ce silence signifie qu'ils soutiennent que nous ne possédons aucun de ces devoirs alors ils rompent avec le libéralisme classique dont ils sont censément les porte-paroles. Dans le cas contraire, nous pensons qu'ils doivent revoir leur conception de la RS.

Dans un article intitulé « The social responsibility of corporations », John Ahrens et Fred D. Miller Jr. font par exemple sens de la RS chez Friedman au moyen de « the theory of individual human rights », une théorie qui « has been extremely important in the United States » (Ahrens & Miller 1988, 153-154) et qui reprend les droits de la conception de la justice de l'Etat veilleur de nuit présentée dans la section précédente[243]. Le dilemme est alors le suivant : si leur théorie n'est que politique alors elle ne fonde pas cette conception de la RS et, si elle ne l'est pas i.e si elle donne l'intégralité de nos devoirs, alors elle n'est pas celle d'un panthéon libéral l'auréolant censément de prestige et de sérieux.

Pour ces auteurs, « corporate social responsibility is understood as the theory that a corporation should respect individual human rights » et ils opposent cette théorie à une théorie soutenant que les entreprises doivent oeuvrer en faveur de la société et qu'ils appellent « the community service view » (Ahrens & Miller 1988, 154). Beaucoup de partisans de la RSE la pensent effectivement en lien avec cette seconde théorie mais nous soulignons que bon nombre d'entre eux n'appellent pas les managers à violer la loi positive. Nous pensons alors qu'une des raisons pour lesquelles leur appel à ce que les managers oeuvrent davantage en faveur de la société dans le respect de la loi n'est guère suivi est à trouver dans l'idée reçue que le panthéon libéral s'y oppose et ce, au moyen de quelque chose comme le néolibéralisme de droite ou la théorie de Ahrens et Miller. Cette théorie ne s'oppose

[243] Cf. (Ahrens & Miller 1988, 154) pour l'idée que nous possédons le devoir enforceable de ne pas initier la force ou la coercition envers autrui, devoir enforceable qui renvoie en fait à un devoir enforceable de ne pas initier la coercition libertarienne ainsi qu'à un devoir enforceable de ne pas frauder et d'honorer nos engagements volontaires.

pourtant pas à ce que les managers œuvrent davantage en faveur de la société dans le respect de la loi positive de nos sociétés et ce, car nos lois obligent déjà les managers à respecter les « droits de l'homme » de Ahrens et Miller i.e à honorer les termes de leur contrat de travail ainsi qu'à ne pas coercer (frauder...) autrui. Elle ne prescrit toutefois pas au manager d'œuvrer davantage en faveur de la société dans le respect de la loi et, si c'est son droit, elle ne peut étayer ce choix au moyen d'un panthéon libéral qui, lui, le prescrit, du moins jusqu'à un certain point. Même à supposer que Ahrens et Miller aient raison au sujet de la théorie libérale de la justice i.e de la théorie libérale de nos obligations morales enforceables, la théorie pertinente pour penser la RSE du libéralisme classique est que les entreprises doivent se conduire de manière juste *et* bienfaisante. Si cette idée n'avait pas quelque peu été oubliée, notre monde serait aujourd'hui dans un meilleur état.

Nous terminons à présent ce chapitre par un développement qui, s'il lui appartient en ce qu'il discute du fondement du néolibéralisme de droite, ouvre également sur la suite de notre travail consacré à Friedman.

En débutant la section II.1, nous avons vu Friedman soutenir que le respect de la dignité humaine est la valeur sociale fondamentale. Nous avons ensuite proposé une famille néolibérale de droite de lectures de cette idée, ces lectures se distinguant sur le sens qu'elles donnent à l'idée que nous possédons le devoir de respecter la liberté d'autrui. Supposons alors que Friedman adhère bien à l'un des membres de cette famille. On a envie de dire qu'il « fonde » son néolibéralisme de droite sur le respect de la dignité humaine dans le sens que cette valeur trône au sommet de son édifice moral. Le néolibéralisme de droite ne possèderait pas de fondement dans le sens d'une démonstration de sa véracité mais il ne serait pas charitable de lui en tenir rigueur et ce, car nous n'aurions pas fait mieux si nous avions proposé et « fondé » une morale, afin, par exemple, de donner au lecteur notre conception de la RS. Il faudrait néanmoins considérer que le devoir de respecter la liberté d'autrui reflète les convictions morales de Friedman. Des convictions morales qu'il considère comme vraies ou, du moins, comme étant les meilleures et ce, même s'il n'est pas capable d'en prouver la véracité. Il s'agit peut-être d'un malentendu et notre dernière partie argumente en tout cas dans ce sens.

V. Ignorance morale et fondation du néolibéralisme de droite

Friedman semble parfois vouloir fonder le néolibéralisme de droite sur notre ignorance radicale de la vérité morale et nous terminons ce chapitre par quelques considérations mal assurées sur un sujet difficile. La fondation proposée par Friedman nous semble défaillante et nous sommes d'avis qu'on gagne à en retenir l'idée que Friedman n'adhère en fait pas au néolibéralisme de droite, du moins que le néolibéralisme de droite ne participe pas de la réponse à la question qui nous intéresse.

Pour Friedman, notre droit à la liberté «derives fundamentally from a belief in the limitations of our knowledge – from a belief in the idea that nobody can be sure that what he believes is right, is *really* right » (Friedman 1974, 5) et, selon lui, « I have no right to coerce someone else, because I cannot be sure that I am right and he is wrong. » (Friedman 1991, 17). S'il oscille en fait dans ces passages entre la prohibition de la coercition et celle de l'agression, l'idée que nous possédons le devoir de respecter la liberté d'autrui est défendue comme la réponse à la question

> « I'm an imperfect human being who cannot be certain of anything, so what position can I take ? » (Friedman 1974, 5).

Que penser de cet argument ?[244]

La première chose à dire est qu'il met quelque peu mal à l'aise car dans le grand nombre des autres cas que nous connaissons et dans lesquels Friedman s'oppose à ce qu'il soit fait usage de la coercition, il ne nous dit jamais que son opposition découle de l'idée que l'ignorance morale est radicale. Le lecteur n'a aucune raison de soupçonner qu'il fait autre chose que de donner sa

[244] Cf. (Rothbard 1984), (Hoppe 1997) et (Block 2010b) pour une critique.

conviction faillible que l'usage de la coercition qui est discuté est immoral et l'on peut même se demander s'il vaut la peine de considérer l'argument auquel nous nous intéressons. Si nous estimons que le lecteur ne se trompe clairement pas tout le temps en considérant que Friedman s'adresse à lui au moyen de ses convictions morales, nous pensons également que l'on gagne à s'intéresser à cet argument et ce, car il déforme la présentation que fait Friedman de ses convictions morales.

Dans son argumentation, Friedman critique ceux qui fondent leur position morale sur leur « own superior wisdom or knowledge » (Friedman 1974, 5). Nous devrions opter pour la position plaçant « least weight on personal views about what's right or wrong » (Friedman 1974, 5) et on a envie de lui répondre que cette exigence ne joue pas particulièrement en faveur du néolibéralisme de droite. Pour nous, il faut d'ailleurs aller plus loin et n'attribuer aucun poids justificatif au fait que notre position est la nôtre : la raison pour laquelle la morale à laquelle nous adhérons nous semble être la bonne n'est pas que nous y adhérons[245].

Ensuite, Friedman s'adresse dans ces deux textes à des libertariens auxquels il reproche de trancher toutes les questions politiques au moyen du seul principe de non-agression. Sa critique n'est alors pas uniquement qu'ils ne peuvent pas en prouver la véracité mais, également, que le principe ne donne pas ce qu'il pense être la bonne réponse dans tous les cas de figure. Friedman semble également reconnaître qu'il ne possède pas de réponse à toutes les questions morales et il est alors particulièrement regrettable qu'il retombe sur une position qui lui semble manifestement fausse dans certains cas et qui répond de surcroit à des questions pour lesquelles il ne possède pas de réponse[246].

[245] Nous ne la considérons pas valide car nous y adhérons, nous y adhérons car nous la pensons valide.

[246] Cf. (Friedman 1991, 17-18) dans lequel Friedman étudie un libertarisme « based on the premise that you should not initiate force, that you may not initiate coercion » et soutient, après avoir légitimé un usage de la force auquel les libertariens, selon lui, s'opposent : « What this demonstrates, fundamentally, is that no simple principle is really adequate. We do not have all the answers, and there is no simple formula that will give us all the answers. ». Cf. également (Friedman 1974, 6) : « no principle whatever is really going to give one an unambiguous guide to acts in individual circumstances, because every one is a complicated situation, and it's naïve to suppose that you can derive from fundamental principles complete rules of conduct. What can be derived from principles are criteria by which to judge conduct, but not decisions about conduct. This is one of the places where I have a good deal of criticism of many who call themselves libertarians, who believe that from that single principle they can decide all practical circumstances without knowledge of the particular issues. » (Friedman 1974, 6). Friedman nous semble ici confondre un point concernant la fonction des principes moraux avec une critique substantielle du libertarisme et,

Intéressons-nous enfin aux cas que Friedman est en mesure de trancher au moyen de convictions morales dont il ne peut pas prouver la véracité. En les tranchant au moyen du droit à la liberté i.e en le *substituant* à ses convictions morales faillibles, Friedman ne joue pas le jeu de ceux qui, aujourd'hui, proposent des morales alors même qu'ils sont lucides sur le fait qu'ils ne sont pas capables d'en démontrer la vérité[247]. Imaginons que Friedman ait illustré son propos en disant qu'il ne pouvait pas prouver sa conviction qu'il est immoral de ne pas sauver un bébé en train de se noyer dans une flaque d'eau lorsque nous pouvons le faire sans renoncer à quoi que ce soit d'important. A jouer le jeu de ceux qui, aujourd'hui, proposent des morales nous aurions pu remplir sa théorie morale au moyen de l'idée que nous avons le devoir de ne pas nous conduire de cette manière. Nous aurions d'ailleurs pu y ajouter le devoir d'empêcher les autres de le faire car, dans ces deux textes, Friedman semble convaincu que nous possédons le devoir d'empêcher autrui d'accomplir une action que nous *savons* immorale – seule notre ignorance justifie selon lui que nous nous en abstenions[248].

plus généralement, du monisme politique. Pour nous, il est à mettre au crédit des libertariens qu'ils aient la cohérence de trancher toutes les questions politiques au moyen du NAP, le principe de non-agression et ce, car il s'agit du seul principe du libertarisme. En revanche, le libertarisme est peut-être erroné, d'autres principes devant a minima être mis en balance avec le NAP. Friedman nous semble être de cet avis. Ces textes témoignent pour nous quelque peu de quelque chose qui apparaît en général quand Friedman discute avec un libertarien. Friedman et son interlocuteur se placent dans le cadre d'une querelle de famille mais ils ont ensuite tendance à ne pas comprendre que l'autre puisse véritablement soutenir ce qu'il a l'air de soutenir. Le libertarien ne comprend pas que Friedman puisse défendre certaines institutions agressives et Friedman ne comprend pas qu'il puisse s'y opposer dans toutes les circonstances. Ces débats s'enveniment souvent quelque peu et ils font selon nous ressortir (1) que Friedman est un pluraliste politique et (2) qu'il a du mal à réaliser que ses interlocuteurs libertariens n'en sont pas. Il les taxe d'extrémistes alors qu'ils ne sont le plus souvent que cohérents et qu'ils le sont d'ailleurs à ces endroits en général plus que lui. Pour un exemple de ce genre de dialogues de sourds cf. (Block 2006), échange épistolaire entre Friedman et Walter Block dans lequel Friedman finit par accuser Block d'être « a fanatic who finds it absolutely impossible to understand the thinking of anybody other than himself » avant de mettre un terme à leur échange. Une partie de l'échange portant sur Hayek, Friedman y déclare également que « on a different level having to do with your differences with me as well as with Hayek, neither he nor I is a libertarian in the sense in which you are a libertarian. Neither he nor I believe that you can have zero government. ».

247 Certains possèdent peut-être la vérité morale mais ils n'en détiennent pas la preuve.

248 Cf. (Friedman 1974, 5) : « the crucial question that anybody who believes in freedom has to ask himself is whether to let another man be free to sin. If you really know what sin is, if you could be absolutely certain that you had the revealed truth, then you could not let another man sin. You *have* to stop him. Of course people will respond that the only virtue in not sinning is if a man chooses of his own free will to avoid it. That argument has a great deal of appeal, but I don't think it's as persuasive as the argument deriving essentially from ignorance. It seems to me unanswerable that if I'm absolutely certain that another man is about to sin, then I am sinning by not preventing him. Under those circumstances, how can you allow a man the freedom to sin ? The only answer I can give is that I cannot be absolutely certain that I know what is sin. ». Cf. (Friedman 1991, 17) : « If we see someone doing

Il se pourrait donc bien que Friedman ne joue pas le jeu de ceux qui, aujourd'hui, proposent des morales et nous ajoutons que le gain qu'il y a à procéder de la sorte nous semble illusoire. Pour nous, il faut répondre à la question « I'm an imperfect human being who cannot be certain of anything, so what position can I take ? » (Friedman 1974, 5) au moyen des principes moraux qui nous semblent l'emporter au terme d'une enquête critique non-complaisante et éternellement ouverte à la remise en question. Nous devons conformer notre conduite à ces principes et nous devons appeler les autres à le faire[249]. Nous ne pouvons effectivement pas prouver leur véracité, nous pouvons avoir des doutes concernant certains d'entre eux mais ce n'est pas une raison de leur en substituer d'autres et ce, car ces principes de substitution ne nous protègent pas davantage de la possibilité que nous accomplissions des actions qui sont objectivement immorales.

Friedman nous proposerait au final ce que Descartes appelle une « morale par provision » et, si nous ne le lui reprochons pas, nous pensons qu'il a tort de ne pas la composer au moyen de ses convictions morales faillibles[250]. Quoi qu'il en soit, en nous disant que nous devons respecter la liberté d'autrui car nous ne savons pas quelle est la vérité morale, Friedman ne répondrait pas à la question qui nous intéresse et qui est de savoir quels sont les devoirs éventuellement faux qu'il *considère* valides. S'il fallait retenir quelque chose de l'entreprise fondationnelle tentée par

---

something wrong, someone starting to sin (to use a theological term) let alone just make a simple mistake, how do we justify not initiating coercion? Are we not sinning if we don't stop him? Only two bases for a negative answer occur to me that make any sense. One-which I regard largely as an evasion-is that there's no virtue in his not sinning if he's not free to sin. That may be true. But then, that doesn't apply to me. It may be no virtue for him. That doesn't mean I should let him sin: am I not sinning when I let him sin? How do I justify letting him sin? I believe that the more persuasive answer is, can I be sure he's sinning? Can I be sure that I am right and he is wrong? That I know what sin is? ». Cf. (Friedman 1991b) : « How could you let anybody sin if you really know what sinning is? Can you let them sin? No ». L'idée que nous avons le devoir d'empêcher les autres de se conduire de manière immorale est particulièrement forte et peu plausible, du moins en l'état.

[249] Cela, même s'ils recommandent d'exterminer les mécréants.

[250] Cf. le début de la troisième partie du *Discours de la méthode* : « afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements (…) je me formai une morale par provision » (Descartes 1637, 17).

Friedman, nous dirions que le néolibéralisme de droite ne reflète pas fidèlement les convictions morales de Friedman[251].

VI. Conclusion

Ce second chapitre a ouvert notre enquête consacrée à la théorie politique ainsi qu'à la conception de la RS de Friedman.

Après avoir écarté l'idée que notre auteur ne défendait pas de théorie morale dans son oeuvre, nous nous sommes attelé à la présentation d'une famille néolibérale de droite de lectures de Friedman. Ces lectures opèrent une sélection dans l'oeuvre de Friedman et nous ne pensons pas que l'une d'entre elles soit en mesure de l'emporter face à la lecture de Friedman que nous proposerons dans le quatrième chapitre. Ceci étant dit, nous avons voulu donner des adversaires à cette lecture et on les génère en fixant l'illégitimité de l'usage offensif de la force puis en choisissant entre plusieurs réponses (1) à la question de savoir ce que la force recouvre et (2) à la question de savoir si l'usage défensif de la force est légitime.

Différentes théories sont concevables et, si le libéralisme-pacifiste prohibant catégoriquement une coercition qui ne s'exerce *que* sur le corps va assez bien avec la lettre de ce que dit Friedman, il repose peut-être sur un malentendu, une forme de libertarisme devant lui être préféré. Friedman est peut-être libertarien *pour ce qui est de la seule propriété de soi* ou bien il adhère à un libertarisme *du sens commun* qui considère que nous sommes moralement propriétaires de ce que nous possédons actuellement légalement et qui ne s'embarrasse pas des choses qui ne sont actuellement la propriété légale de personne. Quoi qu'il en soit, il ne défend pas de principe gouvernant

[251] Ici, certains se *contenteraient* de dire que la fondation donnée par Friedman à sa position est défectueuse. Il s'agit selon nous d'une erreur car la substance de cette position est tirée de l'entreprise fondationnelle que nous trouvons défectueuse.

l'acquisition d'une chose n'ayant pas de propriétaire et nous ne pensons pas qu'il soit possible de faire une lecture libertarienne standard de Friedman[252].

Friedman traite très peu des devoirs moraux des personnes et il se focalise quasiment exclusivement sur le rôle ou sur les droits et les devoirs de l'Etat. Au départ, cela peut effrayer celui qui est à la recherche de sa conception de la RS car il est précisément à la recherche de sa position concernant les devoirs moraux des personnes. Un avantage de nos néolibéralismes de droite est alors qu'ils sont des théories générales s'appliquant indifféremment à l'Etat et aux individus. Les personnes comme l'Etat ont par exemple le devoir de ne pas se comporter de manière agressive et c'est heureux car, après tout, l'Etat n'agit que par l'intermédiaire de personnes. Ces théories nous fournissent alors de quoi penser la conception friedmanienne de la RS.

Le néolibéralisme de droite étant toutefois une théorie de l'usage légitime de la coercition, on ne peut pas en déduire une conception complète de la RS destinée aux personnes ou aux membres d'une société politique indéterminée. La loi belge actuelle étant ce qu'elle est, le néolibéralisme de droite n'a ensuite (éventuellement : quasiment) rien à dire concernant la RS destinée aux personnes évoluant actuellement en Belgique[253]. De l'éventuelle adhésion de Friedman au néolibéralisme de droite, on ne peut alors pas déduire sa conception complète de la RS destinée aux personnes ou aux membres d'une société politique indéterminée et on ne peut (éventuellement : quasiment) rien déduire concernant sa conception de la RS destinée aux membres de la société belge actuelle. De ce point de vue, une grande part du débat sur la conception friedmanienne de la RSE manque quelque peu de pertinence pratique, attendu qu'il tourne ultimement autour de la question de savoir si Friedman adhère à l'une des théories présentées dans ce chapitre. Pour nous, la faute en revient à l'ambiguïté du concept de RSE ainsi qu'à celle de la nature (politique ? morale ?) du (néo)libéralisme (de droite).

[252] Une théorie libertarienne standard prohibe les agressions i.e le fait d'initier la coercition, tout en étendant cette dernière à l'usage non consenti des choses dont autrui s'est vu transféré la propriété par son précédent propriétaire ou, dans le cas où elles n'avaient pas de propriétaire, qu'il s'est approprié en se conformant à un principe à préciser.

[253] Rappelons que nous pensons la RS comme étant composée d'actions se situant au-delà de la loi positive.

A se limiter aux matériaux présentés dans ce chapitre, Friedman s'aventure t-il au delà de la famille néolibérale de droite ?

Il le fait peut-être au moyen de son libertarisme conséquentialiste mais ce qui distingue celui-ci des théories précédentes n'est pas clair. L'obscurité est toutefois loin d'être totale, la question étant de savoir si Friedman soutient que tout usage offensif de la coercition est immoral ou s'il légitime la coercition nécessaire à la minimisation de la coercition. A se contenter des matériaux présentés dans ce chapitre, nous dirions que Friedman ne considèrerait pas l'objectif de minimisation de la coercition comme étant enforceable.

Il le fait peut-être également dans ses écrits consacrés à la RS et, selon une lecture possible de ceux-ci, il soutient que nous nous conduisons de manière socialement responsable en nous abstenant de pratiquer la Coercition, la Tromperie et la Fraude (CTF) et, si cela est compatible, en honorant les termes de nos libres engagements (contractuels ?) envers autrui[254]. Cette lecture est ensuite d'avis que cette position sur la RS traduit l'idée que nos obligations morales se *réduisent* à une obligation morale de ne pas avoir recours à la CTF ainsi qu'à une obligation morale subordonnée d'honorer nos libres engagements envers autrui. Un manager qui ne serait engagé qu'envers les actionnaires d'une société ou dont les autres engagements ne seraient pas de nature à entrer en conflit avec celui-ci n'aurait alors effectivement pas d'autres obligations morales que celle de ne pas pratiquer la CTF et que celle, subordonnée, d'honorer les termes de son engagement envers les actionnaires. Si cet engagement est explicitement de maximiser leur profit (en échange d'une rémunération qui lui est versée), alors sa RS exprimée au moyen de notre concept consiste uniquement à agir au-delà de la loi positive de sorte à maximiser le profit actionnarial dans le respect de la CTF. A se limiter aux écrits consacrés par Friedman à la RSE et à chercher à en faire une lecture non-conséquentialiste, on ne peut selon nous pas dire davantage en faveur du genre d'affirmations friedmaniennes ayant servi d'aiguillon au débat contemporain sur la RSE comme (Friedman 1975, 240) :

[254] Nous omettons ici la collusion dont Friedman ne parle pas dans ses écrits sur la RSE.

> «So the question is, do *corporate executives,* provided they stay within the law, have responsibilities in their business activities other than to make as much money for their stockholders as possible ? And my answer to that is, no they do not.».

Si cette lecture de la conception friedmanienne de la RS est correcte, la difficulté est premièrement que le néolibéralisme de droite qui est à l'oeuvre ailleurs chez Friedman ne soutient pas que nous possédons les obligations morales que nous venons de détailler. Pour cette famille de théories, un devoir d'honorer les termes de notre contrat de travail ne découle pas du fait que nous avons librement signé un contrat de travail que nous avons le droit-liberté moral d'honorer. Nous n'avons pas non plus le devoir de ne pas pratiquer la tromperie ou la fraude.

Si nous avons présenté deux manières de faire face à ce problème, toutes les théories présentées dans ce chapitre se heurtent à une autre difficulté. N'étant pas des théories ayant vocation à répondre de manière *exhaustive* à la question de savoir quelles sont nos obligations morales, elles ne peuvent pas soutenir que nous possédons *uniquement* (certaines de) ces obligations morales. Une solution consiste à introduire l'idée que Friedman adhère à l'une d'entre elles en considérant qu'elle a précisément cette vocation - il soutient par exemple que la conception de la justice de l'Etat veilleur de nuit donne l'*intégralité* de nos obligations morales. Dans ce cas, il peut fonder (quelque chose comme) notre lecture de sa conception de la RS mais il dévoie le panthéon libéral dont il se revendique l'héritier. Friedman verrait cela d'un mauvais œil mais l'alternative est qu'il se soit trompé dans ses écrits sur la RSE, du moins que notre lecture de sa conception de la RS ne reflète pas le tout de ses convictions morales, celles qui portent sur la matière dont sont faites les conceptions de la RS appropriées à des sociétés politiques comme la société belge actuelle n'étant (éventuellement : quasiment) pas convoquées.

Ce qui vaut ici pour Friedman nous semble valoir assez généralement pour la version non-conséquentialiste de la « shareholder theory » de la RSE et le fait que cette théorie se revendique du libéralisme classique tout en luttant sans relâche contre l'idée que les entreprises doivent œuvrer

davantage en faveur de la société (même si cela est fait dans le respect de la loi) a une certaine responsabilité dans l'état dans lequel se trouve aujourd'hui notre monde. Souvent sans s'en rendre compte, de nombreuses personnes soucieuses de se conformer à la morale issue du libéralisme classique se sont en effet contentées de se conformer à ce qui est peut-être sa conception de la justice et ce, alors que la morale libérale enjoint dans ce cas également de pratiquer la bienfaisance (la charité, la fraternité,...).

Enfin, nous avons terminé en portant un regard critique sur la tentative friedmanienne de fonder le néolibéralisme de droite sur notre ignorance morale. Nous avons soutenu que cette tentative était un échec et qu'il fallait plutôt en retenir la thèse selon laquelle le néolibéralisme de droite ne reflète pas fidèlement les convictions morales de Friedman. Nous ne comptons toutefois pas trop sur l'argumentation proposée dans la dernière section et le lecteur peut s'il le souhaite considérer qu'elle ne sert que de mise en bouche aux prochains chapitres qui développent cette thèse en se basant directement sur les prises de position politiques et morales de Friedman que ce chapitre a délibérément mises de côté.

Chapitre 3

L'approche technologique de la responsabilité sociale

L'objectif principal de ce troisième chapitre est de proposer notre lecture des écrits consacrés par Friedman à la RS. Son objectif secondaire est de porter un jugement sur l'exposition de (la tradition libérale dans laquelle s'inscrit) Friedman à certains aspects de la critique faite par G.A. Cohen à Rawls et, plus généralement, au libéralisme.

Après la lecture proposée dans le chapitre précédent, notre première section propose une seconde lecture des textes consacrés par Friedman à la RS. Cette lecture est relativement nouvelle[255] et nous nous efforçons en tout cas de montrer qu'elle permet de faire sens de ce que Friedman a écrit sur la RS[256]. Notre auteur y apparaît comme argumentant principalement sur le terrain des moyens et non,

[255] En quoi notre travail est-il original ? Plusieurs idées qui apparaissent dans la première section ne sont pas absolument inédites mais, comme souvent dans cette thèse, notre travail se distingue par son ampleur, par le soin que nous prenons à analyser (des textes peu connus de) Friedman ainsi que par notre volonté de reconstruire *sa* position (par opposition à la démarche consistant à construire une position *à partir de* tel argument qui apparaît dans ses textes). Nous nous attachons également à fonder des jugements sur Friedman qui ne nous semblent pas correctement justifiés dans la littérature. Ainsi, l'idée que Friedman soutient que les managers doivent respecter des « règles du jeu » ou la « coutume éthique ». Cf. (Anquetil 2008, 85) et (O'Neill 2009, 184) pour la justification classique et problématique de cette idée à partir de (Friedman 1970). D'autres idées qui apparaissent dans cette section nous semblent relativement originales. Ainsi, nous généralisons l'idée qu'un argument utilitariste ou welfariste est à l'oeuvre dans les textes consacrés par Friedman à la RS. Pour cette idée, cf. (Carson 1993a, 4&15), (Pruzan 2008, 555), (Riese 2010, 23) (Moon & Vogel 2008, 304), (Heblich 2010, 494), (Scherer & Palazzo 2008, 421). Pour nous, Friedman argumente sur le terrain des moyens appropriés à la réalisation efficace d'une gamme d'idéaux sociaux qui est bien plus vaste que la gamme welfariste. Ce faisant, notre lecture permet une originale *réconciliation* des arguments conséquentialistes et non-conséquentialistes que la littérature sur Friedman voit comme étant en tension. Si notre lecture est par exemple compatible avec l'idée que Friedman nous donne le devoir (strict ou *prima facie)* de respecter nos libres engagements contractuels, elle permet également d'accueillir l'idée que le respect des engagements reçoit (partiellement voire intégralement) une justification instrumentale et conséquentialiste. Ensuite, nous généralisons l'idée que Friedman appelle à une division du travail entre le gouvernement et le marché (ou les managers, les entreprises). Pour cette idée, cf. (Hsieh & Wettstein 2014, 289), (Lee 2014), (Moon & Vogel 2008, 304), (Scherer & Palazzo 2008, 420). Pour nous, Friedman défend sur le terrain des moyens une technologie sociale dans laquelle les individus poursuivent de leur mieux leur intérêt privé au sein d'un cadre institutionnel dont les règles constitutives ne sont pas nécessairement coercitives. Nous soulignons enfin que cette section ne propose pas véritablement une lecture de la *conception* friedmanienne de la RS. Notre lecture de cette conception ne sera disponible qu'à la fin du chapitre suivant et elle est véritablement originale. Pour d'autres références concernant la RS chez Friedman, cf. le tableau donné dans la section IV.2 du chapitre précédent.

[256] Elle rend notamment compte des vues de Friedman sur la RS qui sont apparues dans le chapitre précédent tout en faisant la part belle à des passages ou à des textes que ce chapitre a passés sous silence.

des fins, et comme critiquant la stratégie retenue par les partisans de ce qu'il appelle la doctrine de la responsabilité sociale afin de mettre en pratique l'idée selon laquelle les managers et, plus généralement, les individus doivent contribuer à la société ou à la réalisation de fins socialement désirables. Leur demander de les poursuivre directement n'est pas efficace et Friedman oppose à cette stratégie « simpliste » une technologie sociale dans laquelle les individus poursuivent de leur mieux leur intérêt privé en respectant des règles qui ne sont pas nécessairement coercitives et dont l'un des rôles est de permettre au mécanisme du marché de fonctionner. Friedman nous semble défendre cette technologie sociale typiquement libérale du point de vue de la réalisation efficace d'une vaste gamme des idéaux sociaux introduits dans le premier chapitre et nous le lisons ensuite comme nous donnant le devoir de contribuer de notre mieux à la réalisation de l'un de ces idéaux sociaux, devoir que nous honorons selon lui en créant les institutions mobilisées par cette technologie sociale ainsi qu'en poursuivant de notre mieux notre intérêt dans le respect des règles constitutives de ces institutions.

La deuxième section tente de répondre à la question de savoir si Rawls l'ingénieur social jugerait la doctrine de la responsabilité sociale comme Friedman et nous le faisons en liant le travail accompli dans la section précédente à la notion de division (institutionnelle) du travail.

Notre troisième section porte un jugement sur l'exposition de Friedman ainsi que de la tradition libérale classique à une partie de la critique faite par Cohen à Rawls. Friedman et le libéralisme classique dévoient-ils la notion de société idéale en se contentant d'arrangements sociaux sub-optimaux ne mettant de surcroit pas l'intérêt personnel à sa place ?

Enfin, nous terminerons en passant en revue différents compagnons de route de Friedman ainsi qu'en leur reprochant de ne pas jouer le jeu de la RS appropriée à nos sociétés.

1. La lecture technologique de la RS chez Friedman

Dans son article du *New York Times Magazine*, Friedman nous dit au sujet du manager que

> « Insofar as his actions in accord with his "social responsibility" reduce returns to stockholders, he is spending their money. Insofar as his actions raise the price to customers, he is spending the customers' money. Insofar as his actions lower the wages of some employees, he is spending their money. The stockholders or the customers or the employees could separately spend their own money on the particular action if they wished to do so. The executive is exercising a distinct "social responsibility," rather than serving as an agent of the stockholders or the customers or the employees, only if he spends the money in a different way than they would have spent it. But if he does this, he is in effect imposing taxes, on the one hand, and deciding how the tax proceeds shall be spent, on the other. » (Friedman 1970).

Friedman semble ensuite vouloir critiquer ces taxes car elles n'ont pas été décidées au moyen d'un certain processus politique, selon nous car elles n'ont pas été décidées démocratiquement. En anticipant ici sur le chapitre suivant, la critique nous semble rhétorique car nous ne le voyons pas soutenir que la caution démocratique est une condition nécessaire d'une taxe légitime[257]. Nous pensons tout de même que des convictions morales de Friedman apparaissent dans cet argument et nous argumentons en faveur de cette idée à partir de l'analogie sur laquelle il repose. L'analogie est proposée entre les taxes et les actions qui apparaissent dans la citation précédente et elle n'est pas évidente. Elle repose sur l'idée que le manager dépense l'argent d'autrui d'une manière qu'il n'aurait pas choisie et elle est avant tout problématique dans le cas du consommateur[258]. On peut en

[257] Cf. la section II.2 du chapitre suivant.

[258] Qu'en est-il dans le cas de l'employé ? L'analogie fonctionne si on tient le raisonnement suivant. Supposons qu'une personne signe avec un manager un contrat stipulant qu'il recevra le salaire W s'il accomplit le travail L. Il devient propriétaire de W en accomplissant L et, s'il n'en reçoit que la moitié et que l'autre moitié est affectée à une cause différente de celle à laquelle il l'aurait consacrée, on peut dire qu'il est taxé à hauteur de W/2. On peut de cette manière faire sens de l'idée que le manager dépense l'argent du travailleur en diminuant son salaire. Friedman aurait très bien pu tenir ce raisonnement mais nous ne sommes pas du tout convaincu qu'il traite véritablement du cas dans

revanche dire que celui-ci aurait été mieux loti si l'entreprise n'avait pas augmenté ses prix afin de financer, disons, une aide aux victimes d'une catastrophe naturelle et Friedman veut peut-être simplement mettre l'accent sur l'idée que les actions du manager qui apparaissent dans la citation précédente ont un impact distributif distinct de l'amélioration du sort des victimes de la catastrophe.

Ici, il semble pertinent de rappeler que Friedman était économiste et que les économistes parlent parfois de taxe pour désigner l'effet d'une action sur la situation financière ou le bien-être d'une personne. Supposons que l'Etat promulgue une loi coercitive obligeant un producteur à payer une somme T sur chaque produit qu'il vend et que la demande soit inélastique. Dans ce cas, un économiste travaillant de l'intérieur des hypothèses et des définitions propres à sa discipline dira que l'incidence fiscale tombe sur le consommateur ou que c'est lui qui porte le fardeau de la taxe et, par là, il voudra dire qu'il paie une somme augmentée de T car le producteur augmente d'autant son prix de vente. L'économiste dira alors souvent que c'est le consommateur qui paie (ultimement) la taxe et, malheureusement parfois, qu'il est taxé et ce, alors qu'il n'est pas taxé dans le sens où il le serait si l'Etat le coerçait à lui verser T. Le manager récoltant de l'argent afin d'aider les victimes de la catastrophe naturelle par le même procédé que notre producteur récoltant de l'argent afin de payer la taxe étatique, on comprend que Friedman puisse dire (improprement) qu'il impose une taxe au consommateur[259].

lequel un salarié ne se voit pas payer son salaire contractuel et nous ajoutons que ce cas ne nous semble pas du tout correspondre aux pratiques dont Friedman était témoin et qu'il voulait dénoncer. Un cas selon nous pertinent est celui dans lequel le manager de S décide d'embaucher un travailleur pour un salaire W' inférieur au salaire W qu'il proposait auparavant pour le travail attendu et ce, afin d'affecter la différence à une certaine cause C. Dans ce cas, le manager ne diminue pas le salaire du travailleur et il ne dépense pas son argent. Un autre cas selon nous pertinent est celui dans lequel un salarié ne se voit pas proposer une augmentation car l'argent disponible afin de la financer est affecté à C. A nouveau, le manager ne diminue pas le salaire du travailleur et il ne dépense pas son argent. Nous pensons enfin au cas dans lequel un salarié parvenu au terme de son contrat en accepte un nouveau stipulant qu'il doit accomplir la même tâche pour un salaire inférieur. On peut cette fois dire que le manager diminue le salaire du travailleur mais on ne peut toujours pas dire qu'il dépense son argent. Qu'en est-il dans le cas de l'actionnaire ? L'analogie fonctionne si on suppose que le contrat par lequel des propriétaires d'une somme d'argent sont devenus actionnaires exclut directement ou indirectement que l'argent puisse être utilisé comme le souhaite le manager.

[259] Le mot taxe étant utilisé, Friedman joue ensuite peut-être de manière rhétorique sur l'idée populaire que les taxes dans leur sens traditionnel sont une prérogative de l'Etat démocratique.

Si notre analyse est correcte, on a envie de dire que Friedman se soucie de l'impact distributif global des actions à la portée du manager et qu'il critique, du moins qu'il se montre sceptique envers des actions défendues pour leur impact positif sur un nombre limité de personnes (avec notre exemple : sur les victimes de la catastrophe)[260]. Après tout, l' économiste qui dirait que le consommateur est taxé lorsque l'Etat met en oeuvre la loi s'appliquant au producteur le ferait pour dire quelque chose au sujet des effets distributifs de la loi et, non, au sujet d'une coercition dont serait victime le consommateur. Friedman se soucie t-il véritablement de l'impact que les actions du manager ont sur la situation du consommateur ainsi que sur celle du salarié ?

Cela n'est pas évident au regard du texte du *New York Times Magazine* et Friedman se serait peut-être fourvoyé en posant le problème dans le cas du consommateur. En mettant ici de côté le cas ambigu et traité en note du salarié, l'argument de la taxe n'aurait pas vocation à s'appliquer dans un autre cas que celui de l'actionnaire et il reposerait sur l'idée (que nous ne jugeons pas ici) selon laquelle le manager attente à la propriété de l'actionnaire, idée pouvant être utilisée pour dire qu'il attente à sa liberté[261]. On comprendrait alors pourquoi Friedman ne dit rien au sujet d'une action managériale finançant une augmentation du retour sur investissement des actionnaires au moyen d'une augmentation du prix payé par les consommateurs. On s'attendrait également à ce que Friedman précise que le problème ne se pose pas dans le cas du « propriétaire individuel » disposant d'un pouvoir de marché et l'utilisant afin de financer une aide aux victimes de la catastrophe naturelle. Nous soulignons alors que Friedman précise le concernant que

> « If he acts to reduce the returns of his enterprise in order to exercise his "social responsibility," he is spending his own money, not someone else's. If he wishes to spend his money on such purposes, that is his right, and I cannot see that there is any objection to his doing so. In the process, he, too, may impose costs on employees and customers. However, because he is far less likely than a large corporation or union to have monopolistic power, any such side effects will tend to be minor. » (Friedman 1970).

[260] Ou sur un nombre limité des causes qui, pour lui, possèdent une valeur intrinsèque.

[261] Cf. le deuxième chapitre au sujet de l'atteinte à la liberté individuelle. Cf. la note n° 258 pour le cas du salarié.

A en croire la première phrase de cette citation, le propriétaire individuel finançant au moins partiellement une aide aux victimes d'une catastrophe naturelle en augmentant le prix qu'il demande aux consommateurs ne dépense par leur argent. Cela, alors qu'il procède exactement comme le manager avec lequel nous avons débuté. L'idée que le manager ne dépense pas l'argent des consommateurs nous convient toutefois car nous nous intéressons plutôt à l'idée qu'il leur « impose un coût » ou, de manière plus rigoureuse, à l'idée qu'il répercute tout ou partie du coût de l'aide sur les personnes (salariés et consommateurs) avec lesquelles il fait affaire. On peut néanmoins penser que Friedman aurait dû être cohérent i.e dire qu'il dépense leur argent s'il s'était soucié de ce « side effect » et la deuxième phrase de la citation peut être lue comme impliquant que cela n'est pas le cas. Friedman ne précise pas quel est le type de droit possédé par le propriétaire individuel mais le fait qu'il ajoute qu'il ne voit aucune objection à son action fait penser à un droit-liberté moral[262]. Le propriétaire individuel aurait simplement la permission morale d'utiliser son pouvoir de marché afin de financer son action, en augmentant par exemple le prix demandé aux consommateurs. Si cette analyse est correcte, on s'attendrait à ce que Friedman illustre son propos en prenant l'exemple d'un propriétaire individuel disposant d'un pouvoir de marché considérable et la difficulté est qu'il prend le parti inverse : il rassure le lecteur en précisant que l'impact sur le bien-être des consommateurs et des salariés sera mineur. Faut-il chercher à déduire quelque chose concernant les convictions morales de Friedman de cette précision ? Peut-être se place-t-il uniquement sur le terrain de personnes qui, contrairement à lui, se soucient d'un impact sur le bien-être des consommateurs et des salariés mais le doute est tout de même de rigueur et il se pourrait bien qu'une objection reposant sur les convictions morales de Friedman puisse tout de même être faite à l'idée que les propriétaires individuels disposent toujours de la permission morale d'« imposer un coût » aux employés ou aux consommateurs.

L'idée que Friedman se soucie véritablement de l'impact distributif global des actions visant des fins socialement désirables peut-elle être étayée par d'autres textes dans lesquels Friedman traite de la responsabilité sociale ?

[262] Est-ce un droit légal ou un droit moral ? S'il s'agit d'un droit moral, est-ce un droit-créance ou un droit-liberté ?

On peut le penser à la lecture d'un passage de *Capitalisme et liberté* dans lequel Friedman traite « de la « responsabilité sociale » du monopoliste ». Selon lui,

> «Celui qui participe à un marché concurrentiel n'a aucun moyen appréciable de modifier les termes de l'échange (…). Le monopoliste, lui, est visible et il a du pouvoir. Il est facile de dire qu'il devrait se défaire de ce pouvoir ("he should discharge his power"), non seulement dans son propre intérêt, mais aussi pour favoriser des fins socialement désirables. Pourtant, l'application généralisée d'une telle doctrine détruirait une société libre.» (Friedman 1962, 154, 120).

Ici, Friedman ne profite pas de l'occasion qui lui est donnée d'établir clairement qu'il ne voit aucune objection à ce que le propriétaire individuel disposant d'un pouvoir de marché l'utilise afin de favoriser des « fins socialement désirables ». Reste à comprendre la nature de la critique ici faite par Friedman. L'application généralisée de ce qu'il appelle la doctrine de la responsabilité sociale[263] est censément problématique du point de vue de la « société libre » mais la fréquentation de Friedman et, plus généralement, de libéraux de sa trempe invite à la prudence. En disant cela, Friedman pourrait par exemple très bien vouloir dire que cette application généralisée serait problématique du point de vue du bien-être social. Nous précisons toutefois que nous ne misons guère sur cette possibilité. Il nous semble plausible que Friedman ait ici à l'esprit l'idée que le gouvernement ne manquerait pas de s'attribuer ou de se voir confier la charge de diriger de manière coercitive les acteurs économiques s'il était admis qu'ils doivent utiliser leur pouvoir de marché pour favoriser des fins socialement désirables[264].

Nous misons en revanche davantage sur (Friedman, Mackey & Rodgers 2005) dans lequel Friedman critique la conduite préconisée par John Mackey, dirigeant et fondateur d'une société consacrant depuis sa création 5% de ses profits à des activités philanthropiques. Selon lui :

[263] La « doctrine de la responsabilité sociale » reviendra souvent dans ce chapitre et les entreprises (ou, plus généralement, les détenteurs d'un pouvoir) s'y conforment en poursuivant directement et consciemment des fins socialement désirables du genre de celles qui sont apparues dans notre premier chapitre. Friedman écrit toujours de manière critique sur cette doctrine.

[264] Cf. la section II.2 du chapitre suivant.

> “I believe Mackey's flat statement that "corporate philanthropy is a good thing" is flatly wrong. Consider the decision by the founders of Whole Foods to donate 5 percent of net profits to philanthropy. They were clearly within their rights in doing so. They were spending their own money (...). But what reason is there to suppose that the stream of profit distributed in this way would do more good for society than investing that stream of profit in the enterprise itself or paying it out as dividends and letting the stockholders dispose of it? (…). Whole Foods Market's contribution to society (…) is to enhance the pleasure of shopping for food. Whole Foods has no special competence in deciding how charity should be distributed. Any funds devoted to the latter would surely have contributed more to society if they had been devoted to improving still further the former.” (Friedman, Mackey & Rodgers 2005).

Comme dans le cas traité précédemment du « propriétaire individuel », Friedman soutient que les fondateurs de *Whole Foods* ont agi dans leur droit. Cela ne l'empêche pourtant pas de critiquer leur conduite mais sa critique ne fait pas intervenir l'idée d'une atteinte à la propriété ou à la liberté des actionnaires. Elle fait intervenir l'idée qu'un argent que Friedman dirait avoir été utilisé conformément à la doctrine de la responsabilité sociale qu'il critique aurait pu être utilisé différemment et elle introduit cette fois une métrique (vague) permettant de hiérarchiser ses usages possibles. Elle mobilise l'idée d'un bien ou d'une contribution faite à la société et Friedman contraste le bien fait à la société via le soutien à des activités philanthropiques à celui qui est fait en réinvestissant dans l'entreprise, en distribuant des dividendes ou en améliorant le service vendu aux consommateurs.

En mobilisant cette métrique, Friedman souhaite se placer sur le terrain d'une critique interne à Mackey dont l'activité philanthropique participe d'un effort de mettre en oeuvre l'idée que « the enlightened corporation should try to create value for *all* of its constituencies » (Friedman, Mackey & Rodgers 2005). Ces « constituencies » sont les investisseurs ainsi que les « other stakeholders- (...) customers, employees, suppliers, and the community » (Friedman, Mackey & Rodgers 2005) et Friedman estime se placer sur le terrain d'une critique interne à Mackey en mobilisant la métrique du bien fait à la société. Mackey penserait que l'entreprise se doit de contribuer ou de faire du bien à

la société et Friedman se montre à tout le moins sceptique sur la stratégie retenue par Mackey afin d'y parvenir de manière optimale. Supposons alors que Mackey concède que sa stratégie n'était peut-être pas optimale et qu'il demande laquelle des alternatives suggérées par Friedman il aurait dû choisir[265]. Il ne s'attendrait pas à ce que Friedman réponde au moyen de la formulation la plus célèbre de la position qu'il défend dans (Friedman 1970), à savoir « The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits ». Cela, car il la voit comme issue d'un souci pour les seuls actionnaires, souci exclusif auquel il pense s'opposer au moyen de sa propre théorie de ce que l'entreprise doit faire[266]. La réponse de Friedman est pourtant exactement celle-ci et, après avoir énuméré les alternatives à l'activité philanthropique, il conclut en effet son propos de la manière suivante :

> « I shall try to explain why my statement that "the social responsibility of business [is] to increase its profits" and Mackey's statement that "the enlightened corporation should try to create value for all of its constituencies" are equivalent.
>
> Note first that I refer to *social* responsibility, not financial, or accounting, or legal. It is social precisely to allow for the constituencies to which Mackey refers. Maximizing profits is an end from the private point of view; it is a means from the social point of view. A system based on private property and free markets is a sophisticated means of enabling people to cooperate in their economic activities without compulsion; it enables separated knowledge to assure that each resource is used for its most valued use, and is combined with other resources in the most efficient way.
>
> Of course, this is abstract and idealized. The world is not ideal. There are all sorts of deviations from the perfect market--many, if not most, I suspect, due to government interventions. But with all its defects, the current largely free-market, private-property world seems to me vastly preferable to a

[265] On pourrait ici tout à fait en imaginer d'autres. Ainsi, une augmentation des salariés.

[266] Cf. (Friedman, Mackey & Rodgers 2005) où Mackey débute son intervention par : « In 1970 Milton Friedman wrote that "there is one and only one social responsibility of business-to use its resources and engage in activities designed to increase its profits so long as it stays within the rules of the game, which is to say, engages in open and free competition without deception or fraud." That's the orthodox view among free market economists: that the only social responsibility a law-abiding business has is to maximize profits for the shareholders. I strongly disagree. I'm a businessman and a free market libertarian, but I believe that the enlightened corporation should try to create value for *all* of its constituencies. From an investor's perspective, the purpose of the business is to maximize profits. But that's not the purpose for other stakeholders-for customers, employees, suppliers, and the community. Each of those groups will define the purpose of the business in terms of its own needs and desires, and each perspective is valid and legitimate. ».

> world in which a large fraction of resources is used and distributed by 501c(3)s and their corporate counterparts. » (Friedman, Mackey & Rodgers 2005)[267].

Mackey aurait manqué le rôle instrumental de la maximisation du profit au sein d'une économie de marché et, dans un autre texte, Friedman se montre moins tendre envers les partisans de la doctrine de la responsabilité sociale :

> « people who preach the doctrine of social responsibility are concealing something : the great virtue of the private enterprise system is precisely that by maximizing corporate profits, corporate executives contribute far more to the social welfare than they do by spending stockholders' money on what they as individuals regard as worthwhile activity. » (Friedman 1975, 242).

Si cette citation met à nouveau l'accent sur le rôle instrumental de la maximisation du profit, elle en fait un moyen de contribuer au bien-être social. Le lecteur est alors fondé à nous demander s'il doit considérer que Friedman spécifie ici sa conception de ce qu'est une contribution faite à la société. S'agit-il d'une contribution positive au bien-être social ? Nous différons pour le moment l'examen de cette question et nous conservons la notion de contribution faite à la société[268]. Cela, car nous sommes convaincu que Friedman comprend son argument comme s'appliquant au-delà de la conception qu'il se fait de ce qu'est une contribution à la société. Quand bien même il serait welfariste, son intention n'est pas de présenter un argument qui ne vaut qu'à la condition que l'on mesure les contributions faites à la société au moyen d'une métrique purement welfariste[269]. Le lecteur voulant disposer d'une image un peu plus concrète de ce qu'est une contribution à la société peut s'il le veut reprendre l'idée introduite dans le premier chapitre d'une contribution positive à la

[267] Les « constituencies » dont parle Mackey sont les investisseurs ainsi que les « other stakeholders-(...) customers, employees, suppliers, and the community » (Friedman, Mackey & Rogers 2005). Pour le code fédéral américain des impôts, les 501c(3)s sont des organisations caritatives à but non lucratif.

[268] Cf. la section 6 de ce chapitre ainsi que le chapitre suivant.

[269] Ajoutons que nous ne pensons pas que Friedman fasse ici très attention aux termes qu'il utilise, à tout le moins lorsqu'il écrit sur la RSE. Nous sommes par exemple d'avis que Friedman et Mackey auraient très bien pu employer le terme de bien-être social dans leur débat ET qu'ils auraient pu le faire sans soutenir véritablement que le bien fait à la société doit être compris de manière utilitariste ou welfariste.

société idéale ou à un idéal social. Nous l'invitons donc à se représenter des actions ayant un impact positif sur la réalisation d'une fonction objectif intégrant des fins « désirables » du genre de celles qui apparaissent dans les textes consacrés par la Commission à la RSE et nous lui demandons seulement d'exclure des visions de la société idéale qui soutiennent qu'un intérêt privé (par exemple, celui des actionnaires) possède une valeur morale intrinsèque supérieure aux autres[270].

Mackey aurait donc censément contribué davantage à la société s'il s'était contenté de maximiser le profit et Friedman ne procède pas comme ceux qui évaluent les moyens retenus par autrui afin de réaliser une fin qu'ils désapprouvent. Il prétend que sa propre position est équivalente à celle de Mackey pour ce qui est des fins et qu'elle lui est supérieure pour ce qui est des moyens. De manière plus générale, les partisans sincères de la doctrine de la responsabilité sociale ne se tromperaient pas sur les fins mais sur les moyens et la critique que leur fait Friedman est le pendant de deux plaidoyers, le premier, qui vient d'apparaitre, en faveur de la maximisation du profit au sein d'une économie de marché et le second, vers lequel nous nous tournons à présent, en faveur de la poursuite (encadrée) de l'intérêt privé.

L'exergue de la réponse faite par Friedman à Mackey est en effet la célèbre affirmation d'Adam Smith selon laquelle

> « By pursuing his own interest [an individual] frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. » (Friedman, Mackey & Rodgers 2005).

Ce texte contient également l'idée d'une réconciliation entre le « private point of view » et le « social point of view » et, dans la section intitulée « The Reconciliation of Social and Private

[270] Et surtout qu'il est seul à être doté d'une valeur morale intrinsèque. Nous insistons également sur le fait qu'on peut tout à fait comparer la RSE qui apparaît dans les textes de la Commission et la « doctrine de la responsabilité sociale » critiquée par Friedman.

Responsibility » d'un autre texte consacré à la RSE, Friedman nous dit que « the way out of the apparent dilemma » entre ces responsabilités :

> « is as old as Adam Smith's invisible hand. There is no natural harmony between social and private interests (...). But it is possible for an economic, social, and moral framework to exist within which "every individual," as Adam Smith wrote, "generally neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. ... He intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote and end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of his intention. By pursuing his own interest he frequently promotes that of society more effectually than when he really intends to promote it." Within such a framework, the social responsibility of the individual, whether he be a worker, a professional man, an entrepreneur, a corporate executive, or a labor leader, is to pursue his private responsibility, i.e., his private interests, as best he can. The chief characteristic of the economic framework which produces such a happy outcome is that it fosters free competition over as broad a range as feasible. We are far more ignorant of the social and moral framework required, though as suggested by van den Haag in his paper, it included some basic commonly accepted set of ethical and moral values or standards. There is more than one possible set that will do, but we know all too little about what alternatives will work. (…). The preceding paragraph is at best a dogmatic assertion which cannot be developed here. » (Friedman 1965)[271].

Friedman n'adhère pas à l'idée d'une harmonie naturelle entre l'intérêt privé et celui de la société mais il pense en revanche qu'il est possible de les réconcilier si l'intérêt privé se déploie au sein d'un certain cadre « economic, social, and moral ». Il utilise alors cette idée afin de justifier une conception de la responsabilité sociale des individus appropriée à une société dans laquelle ce cadre est en place : dans une telle société, nous nous conduirions de manière socialement responsable en

[271] Cf. également (Friedman 1965b) dans la même veine. Cf. (Friedman 1974, 11) : « free enterprise is the kind of arrangement which will enable a large number of people, all pursuing their own interest, to do so most effectively. But it doesn't mean that *any* free enterprise system, or any free market system will do so. People forget the fundamental distinction between Adam Smith's version of the Invisible Hand and what I suppose you could regard as Bastiat's version. The french idea was that there is somehow a harmony in nature so that by natural forces if people were left free to pursue their own interests they would benefit everybody. Adam Smith's was a much more subtle and sophisticated argument, that it is possible to set up institutions under which people pursuing their own interests will benefit everybody. His invisible hand required the right set of institutions. ».

poursuivant de notre mieux ce qu'il appelle notre responsabilité privée[272]. Quelle est-elle ? A en croire cette citation, il s'agit de notre intérêt privé et, plus précisément, de notre intérêt privé dans un sens *large* qu'on peut peut-être comparer aux conceptions du bien popularisées par Rawls. Friedman enchaine en effet en précisant que :

> « “Private interests” are not to be taken to coincide with “narrow, material, selfish interests.” The man who devotes his life to being a religious missionary under vows of poverty is pursuing his private interests no less than the man who accumulates money to spend on wine, women, and song. The pursuit of “private interests” has built the churches, the private universities and research institutions, hospitals, and the art institutes of this country no less than the movie theatres, the beach resorts, the athletic stadiums, and the myriads of automobiles. » (Friedman 1965)[273].

[272] Nous considérons donc que la liste « a worker, a professional man, an entrepreneur, a corporate executive, or a labor leader » n'a pas vocation à être exhaustive.

[273] Il est facile de citer Friedman sur ce point qui ne cadre pas avec la lecture que la tradition socialiste fait de l'intérêt privé de la tradition libérale. Cf. par exemple (Friedman & Friedman 1980, 27) au sujet de « the broad meaning that must be attached to the concept of "self-interest." Narrow preoccupation with the economic market has led to a narrow interpretation of self-interest as myopic selfishness, as exclusive concern with im- mediate material rewards. Economics has been berated for allegedly drawing far-reaching conclusions from a wholly un- realistic "economic man" who is little more than a calculating machine, responding only to monetary stimuli. That is a great mistake. Self-interest is not myopic selfishness. It is whatever it is that interests the participants, whatever they value, whatever goals they pursue. The scientist seeking to advance the frontiers of his discipline, the missionary seeking to convert infidels to the true faith, the philanthropist seeking to bring comfort to the needy —all are pursuing their interests, as they see them, as they judge them by their own values. ». Cf. (Friedman 1962, 200) où Friedman précise au sujet de sa critique des entreprises gouvernementales forçant les gens « to act against their own immediate interests in order to promote a supposedly general interest » : « The interests of which I speak are not simply narrow self-regarding interests. On the contrary, they include the whole range of values that men hold dear and for which they are willing to spend their fortunes and sacrifice their lives. The Germans who lost their lives opposing Adolf Hitler were pursuing their interests as they saw them. So also are the men and women who devote great effort and time to charitable, educational, and religious activities. Naturally, such interests are the major ones for few men. ». Cf. (Friedman 1970b, 2) : « Those interests may not be very narrow, indeed they may be very broad. The saint who takes up the life of monastic contemplation is also pursuing his interest as he sees it. To say that people pursue their interests does not mean that they pursue a narrow selfish interest: their interest may be broad, it may be narrow. For most people it is going to be narrow be it under a capitalist system, under a communist system, or under any other system. But for many people it will be broad. ». Cf. (Friedman 1955b, 4) : « Liberalism (…) conceives of man as a responsible individual who is egocentric, in the sense not of being selfish or self-centered but rather of placing greater reliance on his own values than on those of his neighbors. ». Mentionnons ici qu'un Hayek pense l'intérêt privé comme Friedman et que tous deux se revendiquent sur ce point d'Adam Smith.

La difficulté est que Friedman débute son texte en se donnant pour objectif de critiquer l'idée que « corporate executives or labor leaders have a “social responsibility” that should take precedence over their “private” responsibility to themselves, or their stockholders, or the members of their unions. » (Friedman 1965). Notre responsabilité privée n'est plus nécessairement de poursuivre de notre mieux notre intérêt privé au sens large et cette ambiguité portant sur ce que nous devons faire afin d'honorer notre responsabilité sociale est également à l'œuvre dans la section consacrée à la « responsabilité sociale du capital et du travail » de *Capitalisme et liberté*. Critiquant cette fois « the view (...) that corporate officials and labor leaders have a "social responsibility" that goes beyond serving the interest of their stockholders or their members », Friedman soutient en effet que :

> « This view shows a fundamental misconception of the character and nature of a free economy. In such an economy, there is one and only one social responsibility of business- to use its resources and engage in activities designed to increase its profits so long as it stays within the rules of the game, which is to say, engages in open and free competition, without deception or fraud. Similarly, the "social responsibility" of labor leaders is to serve the interests of the members of their unions. It is the responsibility of the rest of us to establish a framework of law such that an individual in pursuing his own interest is, to quote Adam Smith again, "led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest, he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. » (Friedman 1962, 133).

La réponse qu'il convient d'apporter à la question de savoir ce que tel agent doit faire afin de se conduire de manière socialement responsable n'est donc pas claire. En mettant de côté le cadre au sein duquel cette responsabilité a vocation a prendre place et en nous limitant au cas des managers, doivent-ils (1) poursuivre de leur mieux leur intérêt large, (2) poursuivre de leur mieux l'intérêt large des actionnaires ou, enfin, (3) maximiser le profit des actionnaires i.e poursuivre de leur mieux l'intérêt matériel de ces derniers tout en restant dans les limites d'une concurrence ouverte et libre, sans tromperie ni fraude - on pourrait vouloir ajouter des possibilités reposant sur d'autres acceptions du profit[274] ?

[274] Concernant les propriétaires individuels qui, avec les managers, composent les businessmen, on ne sait pas si c'est leur intérêt large ou leur intérêt matériel qu'ils doivent poursuivre de leur mieux.

Cette question n'est malheureusement pas la seule à laquelle renvoie le propos friedmanien : dans la dernière citation, Friedman mobilise l'idée d'un cadre de lois et, comme ce cadre n'est pas celui qui est apparu auparavant, le lecteur est fondé à se demander si le cadre au sein duquel la responsabilité sociale de Friedman a vocation à prendre place est intégralement composé de lois i.e de règles coercitives ou bien s'il peut accueillir des règles non-coercitives. Nous répondons en transférant vers le cadre le respect de la concurrence ouverte et libre, sans tromperie ni fraude. Parlant de cette concurrence, Friedman a t-il à l'esprit des lois ou bien des règles non-coercitives que les businessmen auraient à respecter en plus de la loi ? Si on retient la première possibilité, peut-on mobiliser des lois interdisant par exemple de frauder selon toute définition que les businessmen peuvent appliquer ou doit-on se contenter de lois que l'Etat est en mesure d'appliquer ? Pour ne pas être triviale, la controverse entre Rawls et Cohen sur laquelle nous revenons plus loin suppose par exemple qu'il ne puisse pas exister de loi exigeant de se conduire conformément à l'ethos de Cohen.

Nous choisissons alors de jouer le jeu de cette controverse i.e de maintenir un écart entre ce qui peut faire l'objet d'une règle non-coercitive et d'une règle coercitive. La question de savoir si Friedman a nécessairement des lois à l'esprit lorsqu'il écrit au sujet de la fraude possède donc son importance : si on répond par l'affirmative, les businessmen ne devraient pas nécessairement s'abstenir de frauder mais, simplement, respecter la lettre d'imparfaites lois visant à interdire la fraude. Nous répondons néanmoins par la négative. Friedman est assurément ambigu mais il mérite une lecture charitable en raison de son texte de 1965 dans lequel un « economic, social, and moral framework » inclut « some basic commonly accepted set of ethical and moral values or standards ». Nous ne pensons pas que tout cela ait nécessairement vocation à être mis sous la forme de lois et nous ne voyons pas Friedman s'arc-bouter sur l'idée d'un cadre exclusivement composé de règles coercitives[275].

[275] Sur cette question, les lecteurs de Friedman citent souvent (Friedman 1970) mentionnant les « basic rules of the society, both those embodied in law and those embodied in ethical custom » mais, dans ce texte, l'idée est que les employeurs des managers souhaitent en général que les managers les respectent. En se basant sur (Friedman 1970), O'Neill (2009) comprend les règles « embodied in ethical custom » non pas comme des règles non-coercitives qui ont généralement cours dans la société mais comme des règles non-coercitives à déterminer dans le but d'optimiser la réalisation d'un idéal social et que les managers doivent respecter. Nous ne pensons pas qu'on puisse déduire cela de (Friedman 1970) mais on le peut en revanche sans doute du passage de (Friedman 1965) cité plus haut dans le texte.

Ce choix interprétatif en amène un autre et nous lisons Friedman comme appelant également au respect des lois de ce cadre. Exclure les règles non-coercitives du cadre qu'il appelle de ses voeux nous aurait amené à nous demander si Friedman soutient que les individus doivent respecter les lois du cadre. Ce qu'il écrit est en effet souvent compatible avec l'idée qu'ils ont à poursuivre un certain intérêt en étant simplement dans la proximité d'un Etat qui cherche à faire respecter certaines lois. Comme nous considérons que Friedman n'exclut pas que les individus aient à respecter des règles non-coercitives, il est normal de le lire comme appelant également au respect des lois (du cadre).

Dans une société dans laquelle certaines lois sont mises en œuvre et en utilisant ici notre concept de RS, Friedman soutiendrait pour le moment que la responsabilité sociale de différents agents serait de respecter certaines règles de conduite et, de manière subordonnée, de faire de leur mieux afin de poursuivre un certain intérêt. Concernant les lois et les règles de conduite, on peut sans doute avancer un peu en disant qu'une de leurs vocations est de permettre à une concurrence ouverte et libre, sans tromperie ni fraude de se généraliser dans la société[276]. Nous pensons ensuite que cette concurrence a vocation à avoir lieu entre des individus agissant en tant que principaux ou en tant qu'agents d'autres individus dont ils représentent les intérêts. Certains des passages de (Friedman 1970) que notre deuxième chapitre a lus comme traitant directement de nos devoirs moraux doivent selon nous être lus comme décrivant les règles sur lesquelles repose un système justifié différemment et, notamment,

> « In a free-enterprise, private-property system, a corporate executive is an employee of the owners of the business. He has direct responsibility to his employers. That responsibility is to conduct the business in accordance with their desires, which generally will be to make as much money as possible while conforming to the basic rules of the society, both those embodied in law and those embodied in ethical custom. Of course, in some cases his employers may have a different objective. A group of persons might establish a corporation for an eleemosynary purpose–for

[276] Ecrivant au sujet de la réconciliation entre l'intérêt privé et l'intérêt général, Friedman (1965) nous dit que « the chief characteristic of the economic framework which produces such a happy outcome is that it fosters free competition over as broad a range as feasible ».

example, a hospital or a school. The manager of such a corporation will not have money profit as his objective but the rendering of certain services.

In either case, the key point is that, in his capacity as a corporate executive, the manager is the agent of the individuals who own the corporation or establish the eleemosynary institution, and his primary responsibility is to them. » (Friedman 1970).

Dans ce système, les individus qui agissent en tant que principaux poursuivent leur intérêt large dans le respect de règles coercitives et non-coercitives visant notamment à ce que se généralise une concurrence ouverte et libre sans tromperie ni fraude. Les agents le sont quant à eux sur une base contractuelle et l'idée de (Friedman 1983, 31) que « the responsibility of a corporate executive is to fulfill the terms of his contract » doit également être interprétée comme nous donnant une des règles du cadre que Friedman appelle de ses voeux. Si la loi que Friedman suppose travailler à l'arrière-plan ne parvient pas à imposer le respect des engagements contractuels, une règle non-coercitive l'impose aux individus. On peut alors progresser dans l'élaboration de ce modèle social en disant que Friedman se représente une partie des agents comme ayant pour principal un collectif d'individus poursuivant leur intérêt matériel au moyen de la fiction juridique d'une société à but lucratif et une autre partie comme ayant pour principal un collectif d'individus poursuivant un aspect non-matériel de leur intérêt large au moyen d'une société à but non-lucratif. On fait comme cela sens des louvoiements friedmaniens entre l'intérêt étroit et large ainsi qu'entre l'intérêt du manager et celui des actionnaires.

On pourrait ici continuer à élaborer le modèle social friedmanien en puisant dans ses textes consacrés à d'autres questions que la RSE mais cela conduirait à fausser l'esprit de la lecture de ses écrits sur la RSE que nous élaborons. Nous y importerions trop des convictions morales de Friedman alors que nous rappelons que le modèle social que nous avons dégrossi est proposé par Friedman afin que les individus contribuent efficacement à la société dans un sens que nous pensons très général. Les conduites apparues dans cette section et par lesquelles différents agents honorent censément leur responsabilité sociale sont à chaque fois justifiées comme un moyen de contribuer à la société, moyen dont la supériorité par rapport aux alternatives disponibles est

tributaire de l'existence de structures sociales particulières[277]. Une de ces structures est un cadre juridique amenant l'intérêt privé à contribuer efficacement à la société et Friedman (1962) nous donne explicitement la responsabilité de le créer.

La lecture de la conception friedmanienne de la RS que nous développons retient alors l'idée d'une responsabilité travaillant de concert avec la responsabilité sociale afin d'implémenter une responsabilité fondamentale de contribuer autant que faire se peut à la société, une responsabilité que nous possèderions tous. Elle soutient ensuite que Friedman entend par là que nous sommes sous le coup d'un devoir de le faire et elle se justifie en rappelant (1) que Friedman soutient que son « statement that "the social responsibility of business [is] to increase its profits" and Mackey's statement that "the enlightened corporation *should* try to create value for all of its constituencies" are equivalent » (Friedman, Mackey & Rodgers 2005, nous soulignons) et (2) que son texte de 1965 présente la responsabilité sociale du business comme n'étant pas distincte de « the social responsibility of the individual » (Friedman 1965). *Notre* concept de responsabilité sociale étant ce qu'il est, Friedman devrait au final être compris comme soutenant que notre responsabilité sociale est de contribuer, autant que faire se peut et au-delà de la loi, à la société.

Commentant cette conclusion, la lecture que nous développons compare Friedman à des auteurs comme Spencer, Mises voire Hayek qui gagnent à être compris comme utilitaristes (ou comme welfaristes) alors que la théorie morale fondamentale qui apparaît explicitement dans leurs écrits est ambiguë voire qu'ils s'opposent explicitement à l'utilitarisme. Cela, pour la raison erronée qu'ils confondent cette théorie morale avec une des techniques auxquelles on peut penser afin de l'implémenter, la technique qui nous enjoint de faire de la maximisation du bien-être social la fin que nous visons consciemment dans chacune de nos actions[278].

[277] Les structures sociales rencontrées dans cette section et que nous avons quelque peu dégrossies sont : le marché, un cadre économique social et moral et un cadre de lois.

[278] Cf. (Sidgwick 1874, 251) au sujet de l'utilitarisme bien compris : « the end that gives the criterion of rightness needn't always be the end that we consciously aim at; and if experience shows that general happiness will be better achieved if men frequently act from motives other than pure universal philanthropy, those other motives are preferable on utilitarian principles. ».

Au lieu de commencer l'exposé de sa position sur la responsabilité sociale en insistant sur notre devoir de contribuer (autant que faire se peut) à la société, Friedman prend directement position sur la question de savoir ce que nous devons faire afin d'être à la hauteur de cette exigence et il le fait d'abord de manière négative, en s'opposant à cette technique. Si on s'intéresse ensuite au versant positif de sa prise de position, on peut dire qu'il mobilise une ou plusieurs technologies sociales chères à la tradition libérale, des stratégies auxquelles on peut penser afin de faire de l'ingénierie sociale et, afin, notamment, d'implémenter des objectifs sociaux complexes. Présentées de la manière la plus générale possible, ces technologies ne soutiennent pas forcément que le rôle de l'Etat soit tout au plus de faire respecter des règles de conduite destinées aux individus et elles comptent grandement sur l'intérêt privé étroit et/ou large se déployant au sein de règles coercitives et/ou non-coercitives. Nous imaginons ici le lecteur associer au libéralisme une famille de technologies (beaucoup) plus restreinte que celle que nous venons de présenter et nous lui répondons que notre fréquentation de la tradition libérale nous a convaincu du caractère extrêmement protéiforme et quelque peu fuyant de « la » technologie sociale libérale. Un spectre très large de technologies est en fait couvert et, si certaines versions soutenant que les intérêts sont ici-bas en quasi-harmonie sont très peu plausibles, d'autres semblent très peu exposées à la critique en ce qu'elles ne retiennent guère plus que des idées qui devraient aujourd'hui appartenir à la boite à outils de tout bon ingénieur social[279]. Ainsi, l'idée que l'information est dispersée entre des individus aux capacités limitées et qui ne sont motivés que par leur intérêt dans un sens trivial, ou encore l'idée qu'il n'y a pas de raison de ne pas inclure l'intérêt personnel dans la boite à outils avec laquelle on cherche à réaliser des objectifs quelconques. Différentes technologies cohabitent souvent chez le même auteur et Friedman nous semble ici tout à fait représentatif de la tradition ou à tout le moins d'une vaste tradition libérale. Fixer les éléments constitutifs de la technologie sociale qu'il défend est un exercice pénible et on a parfois du mal à résister à l'impression d'avoir affaire à un discours qui, s'il produit « an (…) impression of interesting truth », est en fait contaminé par un mélange

[279] L'ingénieur social ou l'économiste n'adhérant pas à la théorie morale libérale oublie aujourd'hui souvent ce que cette boîte à outils doit à la tradition libérale. Au 19ème siècle, on qualifiait souvent de libéral un auteur puisant dans cette boîte à outils et beaucoup de ceux qui se revendiquent libéraux le sont en partie en raison de la richesse de la réflexion technologique du libéralisme.

entre des thèses qui sont « true but uninteresting » et des thèses qui sont « interesting, but quite obviously false » (Cohen 2002)[280].

On éprouve également des scrupules à prendre Friedman au mot lorsqu'il écrit sur la RSE car il ne nous semble pas faire beaucoup d'efforts afin de formuler de manière précise la technologie sociale T à laquelle il adhère. Il en est de même au sujet de la fin F que l'on doit utiliser afin de juger T en tant que moyen et nous proposons alors l'explication suivante de ce qu'il y a d'insatisfaisant dans son argument liant le contenu de la responsabilité sociale de tel agent aux implications d'une technologie sociale imprécise T qui vise à implémenter une fin également imprécise F. Nous sommes convaincu que Friedman se justifierait de ces obscurités en disant que le débat avec les partisans de ce qu'il appelle la doctrine de la responsabilité sociale ne se joue absolument pas sur les détails de T et de F. Cela, car eux-mêmes ne verraient pas leurs adversaires dont Friedman comme prenant position sur T et F. Pour eux, Friedman soutiendrait simplement que des intérêts privés (par exemple, ceux des actionnaires) sont seuls à être dotés d'une valeur morale intrinsèque. Les partisans de la doctrine de la responsabilité sociale rejetteraient alors principalement cette thèse et ils ne s'aventureraient pas véritablement au-delà de l'idée qu'il faut penser la RSE en référence à ce que nous avons appelé un idéal social[281]. Du coup, ils ne prendraient pas non plus véritablement position sur la question du meilleur moyen de contribuer à un idéal social[282]. Ici, on pourrait vouloir reprocher à Friedman de ne pas prendre suffisamment la RSE au sérieux mais nous sommes d'avis qu'il est largement dans le vrai. L'opinion qu'il se fait des partisans de la RSE est certainement injuste envers bon nombre d'académiques d'aujourd'hui mais il nous semble que les différents

[280] Cf. (Cohen 2002) au sujet des althusseriens auxquels il s'est intéressé dans sa jeunesse : « The ideas that the Althusserians generated, for example, of the interpellation of the individual as a subject, or of contradiction and overdetermination, possessed a surface allure, but it often seemed impossible to determine whether or not the theses in which those ideas figured were true, and, at other times, those theses seemed capable of just two interpretations: on one of them they were true but uninteresting, and, on the other, they were interesting, but quite obviously false. (Failure to distinguish those opposed interpretations produces an illusory impression of interesting truth). »

[281] Cette formulation est même trop charitable car ils ne réfléchissent le plus souvent même pas à la question de l'intégration au sein d'une même fonction objectif de fins qu'ils estiment désirables. Il en est de même au sujet de la question (1) du tri entre les fins « désirables » qui sont réductibles à des moyens et les fins qui ne le sont pas et (2) des devoirs que nous avons en lien avec l'idéal social. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, la Commission est exposée à ces difficultés.

[282] Il ne serait pour cette raison pas charitable de leur imputer l'idée que c'est en visant consciemment des fins « désirables » que les entreprises ou les acteurs économiques font en sorte qu'elles soient efficacement promues.

mouvements en faveur de la RSE ayant vu le jour depuis les années 1930 se sont avant tout vus comme portant la bannière d'un camp peu ou prou aussi large que celui du bien ou de la morale et comme affrontant le camp de l'intérêt privé - il s'agit également de la posture des adversaires du néolibéralisme dans son sens péjoratif.

Dans une certaine mesure, ce qu'il faut retenir des écrits friedmaniens consacrés à la RSE n'est ni une technologie sociale ni un idéal social détaillés mais, simplement, l'idée qu'il y a un monde entre les bonnes intentions et les bons résultats et qu'il suffit d'un peu de réflexion technologique afin d'être convaincu du caractère suboptimal de la stratégie consistant à appeler les individus à poursuivre directement des composantes d'un idéal social complexe voire cet idéal social dans sa globalité. Telle est en tout cas une des intuitions majeures de la tradition libérale et de la science économique et nous la développons quelque peu dans la section suivante.

Résumons le chemin parcouru dans cette section. Nous sommes parti de passages dans lesquels Friedman peut sembler préoccupé par l'impact distributif d'actions visant des fins socialement désirables et nous avons ensuite vu qu'il reprochait à ce qu'il appelle la doctrine de la responsabilité sociale de ne pas se soucier de l'efficacité avec laquelle ces actions contribuent à la société ou, de manière un petit peu plus précise, à la réalisation d'un idéal social intégrant toutes les fins intrinsèquement désirables. Nous avons alors vu que ses prises de position au sujet de la responsabilité sociale de tel agent découlaient d'une prise de position sur le rôle qui lui échoit au sein de la technologie sociale permettant selon lui la réalisation efficace d'un idéal social. Nous avons ensuite quelque peu dégrossi cette technologie sociale et nous avons terminé en soutenant que ces prises de position avaient pour vocation de capturer une des deux facettes d'une responsabilité sociale fondamentale de contribuer efficacement à la réalisation d'un idéal social. D'un idéal social et, non, de l'idéal social particulier que Friedman estime valide. Premièrement, car les caractéristiques du débat avec les partisans de la RSE sont telles qu'il n'estime pas nécessaire de prendre parti sur la question de l'idéal social. Deuxièmement, car il est convaincu que sa technologie sociale est d'une grande polyvalence : son argument nous semble avoir vocation à ne pas être tributaire de la conception qu'il se fait de l'idéal social valide. Bien sûr, cet argument n'est

pas tout à fait indépendant de la conception que l'on se fait d'un tel idéal, du moins lorsqu'on inclut au sein de la technologie sociale proposée par Friedman les institutions formelles et informelles permettant au marché de fonctionner efficacement.

Nous consacrons à présent deux sections supplémentaires à la technologie sociale que Friedman oppose à la stratégie retenue par ce qu'il appelle la doctrine de la responsabilité sociale. La première cherche à montrer qu'on peut voir en Rawls un compagnon de route de Friedman.

2. Rawls l'ingénieur social est-il un compagnon de route de Friedman ?

Rawls adhère t-il à la technologie sociale visant à la réalisation efficace d'idéaux sociaux que nous avons dégrossie avec Friedman ?

Nous pensons que c'est le cas et nous allons essayer d'en convaincre le lecteur au moyen de passages mobilisant la notion de division (institutionnelle) du travail. Nous en profiterons pour lier le travail accompli dans la section précédente à cette notion aujourd'hui populaire et qui a pu venir à l'esprit du lecteur[283].

Selon Rawls (1971, 49-50),

> « Ideally the rules should be set up so that men are led by their predominant interests to act in ways which further socially desirable ends. The conduct of individuals guided by their rational plans should be coordinated as far as possible to achieve results which although not intended or perhaps even

[283] La popularité actuelle de cette notion est selon nous largement due au fait que Rawls aimait à l'employer. Nous en profitons pour souligner que Rawls l'utilise pour dire des choses tout à fait différentes et que nous n'allons pas utiliser toutes les divisions du travail qu'il mobilise. Sur la division du travail chez Rawls, cf. (Nagel 1991), (Murphy 1998), (Van Parijs 2003), (Scheffler 2005), (Porter 2009) ainsi que les textes de Cohen cités dans la section suivante.

> foreseen by them are nevertheless the best ones from the standpoint of social justice. Bentham thinks of this coordination as the artificial identification of interests, Adam Smith as the work of the invisible hand. It is the aim of the ideal legislator in enacting laws and of the moralist in urging their reform. » (Rawls 1971, 49-50).

Ici, Rawls ne mobilise pas la notion de division du travail mais on a envie de le faire à sa place et de dire qu'il nous appelle à concevoir les institutions au moyen d'une division du travail visant à réaliser efficacement nos idéaux sociaux (qui sont composés de « socially desirable ends ») et qui a lieu entre les règles constitutives des institutions et la poursuite de l'intérêt au sens large[284]. Si Rawls n'avait pas employé la notion de justice, Friedman aurait selon nous très bien pu écrire ce passage et nous pensons de même au sujet d'un second passage dans lequel Rawls appelle explicitement à une division du travail entre le marché et l'Etat. Selon Rawls (1971, 244),

> « A competitive price system gives no consideration to needs and therefore it cannot be the sole device of distribution. There must be a division of labor between the parts of the social system in answering to the common sense precepts of justice. Different institutions meet different claims. Competitive markets properly regulated secure free choice of occupation and lead to an efficient use of resources and allocation of commodities to households. They set a weight on the conventional precepts associated with wages and earnings, whereas the transfer branch guarantees a certain level of well-being and honors the claims of need. ».

[284] Rawls mobilise également la notion de justice sociale mais son propos est plus général. Rawls ne parle à notre connaissance pas d'une division du travail ayant lieu entre les règles des institutions et la poursuite de l'intérêt large mais Cohen et d'autres le font à sa place afin de décrire ce que lui et des rawlsiens préconisent concernant la justice (distributive) ainsi que ce que les libéraux préconisent concernant la réalisation de l'idéal. Cf. (Cohen 2008, 8) : "many Rawlsians resist that extension of the difference principle into the personal domain by pleading the propriety of a moral division of labor, under which the state sees to justice, and the individual, having herself willingly seen to justice insofar as the state requires her to do so, sees then to the imperatives and values of her own personal life.". Cf. (Cohen 2008, 9-10) au sujet d'une "moral division of labor" restreinte au "domain of distributive justice :in this domain, Rawls indeed divides the task of the state, which is to set the just framework, from the nontask of the individual, which is to do as she pleases within that framework". Enfin, cf. (Cohen 2008, 174) pour la "liberal moral division of labor" adaptée à "an "ideal" society, in which "each citizen develop(s) a real split personality, acting selfishly in the market place and altruistically at the ballot box"".

Friedman appelle à ce que nous ayons recours à cette division du travail afin de réaliser efficacement des idéaux sociaux et, si Rawls ne parle ici que de justice, son propos est tributaire de valeurs qui composent nos idéaux sociaux et nous semble compatible avec un grand nombre de hiérarchisations d'icelles. Au marché le rôle d'allouer efficacement les ressources tout en offrant une certaine liberté aux individus. A l'Etat, le rôle de corriger la distribution issue du marché.

Comme cette division du travail a lieu entre des institutions, il est tout à fait approprié de la qualifier de division institutionnelle du travail. On arrive alors à une expression que Rawls utilise à notre connaissance toujours afin de désigner une autre division institutionnelle, une division ayant lieu « between the basic structure and the rules applying directly to individuals and associations and to be followed by them in particular transactions » (Rawls 1993, 268)[285]. Quel est l'objectif que cette

[285] L'expression de division *institutionnelle* du travail semble absente de *Théorie de la justice.* Dans *Libéralisme politique*, cf. (Rawls 1993, 268) : « we arrive at the idea of a division of labor between two kinds of social rules and the different institutional forms in which these rules are realized. The basic structure comprises first the institutions that define the social background and includes as well those operations that continually adjust and compensate for the inevitable tendencies away from background fairness, for example, such operations as income and inheritance taxation designed to even out the ownership of property. This structure also enforces through the legal system another set of rules that govern the transactions and agreements between individuals and associations (the law of contract, and so on). The rules relating to fraud and duress, and the like, belong to these rules, and satisfy the requirements of simplicity and practicality. They are framed to leave individuals and associations free to act effectively in pursuit of their ends and without excessive constraints. To conclude: we start with the basic structure and try to see how this structure itself should make the adjustments necessary to preserve background justice. What we look for, in effect, is an institutional division of labor between the basic structure and the rules applying directly to individuals and associations and to be followed by them in particular transactions. If this division of labor can be established, individuals and associations are then left free to advance their ends more effectively within the framework of the basic structure, secure in the knowledge that elsewhere in the social system the necessary corrections to preserve background justice are being made. ». Cf. également (Rawls 1993, 284-285) : « even if everyone acts fairly as defined by the rules that it is both reasonable and practicable to impose on individuals, the upshot of many separate transactions will eventually undermine background justice. This is obvious once we view society, as we must, as involving cooperation over generations. Thus even in a well-ordered society, adjustments in the basic structure are always necessary. And so an institutional division of labor must be established between the basic structure and the rules applying directly to particular transactions. Individuals and associations are left free to advance their ends within the framework of background institutions which carry out the operations required to maintain a just basic structure.The need for a structural ideal to specify constraints and to guide adjusments does not depend upon injustice. Even with strict compliance with all reasonable and practical rules, such adjustments are continually required.». Enfin, cf. (Rawls 1993, 288) : « a division of labor is necessary between the operations of the basic structure in maintaining background justice and the definition and enforcement by the legal system of the rules that apply directly to individuals and associations, and govern thcir particular transactions ». Dans *La justice comme équité* cf. (Rawls 2001, 53-54) : au sujet des « agreements reached by individuals and associations within the basic structure » : « principles applying to these agreements direcly (for example, the law of contract) do not alone suffice to preserve background justice.What is needed, then, is a division of labor between two kinds of principles, each

dernière division du travail vise à atteindre ? Quel est le travail qu'elle vise à réaliser et qui est divisé ?

A lire Rawls, il est difficile de dire s'il s'agit

- de la réalisation maximale des deux principes de justice,
- de la réalisation maximale des deux principes de justice et de la réalisation maximale subordonnée d'une autre matière morale M composée d'autres valeurs et/ou principes,
- de la réalisation maximale d'un mixte de la justice donnée par les deux principes et de M[286].

Cette difficulté peut être contournée en remarquant que la division institutionnelle du travail vise manifestement à chaque fois à réaliser autant que faire se peut ce que nous appelons un idéal

kind suitably specified: first, those that regulate the basic structure over time and are designed to preserve background justice from one generation to the next; and second, those that apply direcly to the separate and free transactions between individuals and associations. Defects in either kind of principle can result in a serious failure of the conception of justice as a whole. ». Cf. (Rawls 2001, 54) : « Since a public conception of justice needs clear, simple, and intelligible rules, we rely on an institutional division of labor between principles required to preserve background justice and principles that apply direcly to particular transactions between individuals and associations. Once this division of labor is set up, individuals and associations are then left free to advance their (permissible) ends within the framework of the basic structure, secure in the knowledge that elsewhere in the social system the regulations necessary to preserve background justice are in force. »

[286] La troisième possibilité peut sembler étrange mais elle traduit la possibilité (critiquée par Cohen) que Rawls ne nous donne pas le devoir d'accomplir certaines des actions éventuellement requises par la réalisation maximale des principes de justice, celles qui ne peuvent pas être reprises dans des lois coercitives. Si Rawls nie que nous soyons sous le coup de ce devoir, il ne peut pas s'abstenir de le justifier moralement dans le sens qu'il doit nous donner une matière morale pouvant au moins parfois l'emporter sur ses deux principes (qu'on les appelle ou non de justice). Indépendamment de la question de savoir laquelle de ces trois possibilités est la plus rawlsienne, ce sont les deux premières possibilités qui nous semblent dans l'absolu les meilleures.

social[287]. L'argumentation qui mène Rawls à la division institutionnelle du travail que nous considérons est en outre largement indépendante de ses convictions morales[288]. Ainsi, l'idée que

> « there are no feasible and practicable rules that it is sensible to impose on individuals that can prevent the erosion of background justice. This is because the rules governing agreements and individual transactions cannot be too complex, or require too much information to be correctly applied; nor should they enjoin individuals to engage in bargaining with many widely scattered third parties, since this would impose excessive transaction costs. The rules applying to agreements are, after all, practical and public directives, and not mathematical functions which may be as complicated as one can imagine. Thus any sensible scheme of rules will nor exceed the capacity of individuals to grasp and follow them with sufficient ease, nor will it burden citizens with requirements of knowledge and foresight that they cannot normally meet. Individuals and associations cannot comprehend the ramifications of their particular actions viewed collectively, nor can they be expected to foresee future circumstances that shape and transform present tendencies. » (Rawls 1993, 267).

Friedman aurait à nouveau pu écrire cela si Rawls n'avait pas utilisé le terme de justice et une part de sa critique de la doctrine de la responsabilité sociale apparaît lorsque Rawls soutient au sujet de conséquences indésirables amenant à l'érosion de la justice du contexte social que

> « There are no feasible rules that it is practicable to require economic agents to follow in their day-to-day transactions that can prevent these undesirable consequences. These consequences are often so far in the future, or *so* indirect, that the attempt to forestall them by restrictive rules that apply to individuals would be an excessive if not an impossible burden. » (Rawls 1993, 266).

Pour nous, Rawls et Friedman s'accorderaient sur l'idée que la réalisation efficace d'une vaste gamme d'idéaux sociaux requiert une division institutionnelle du travail entre « un complexe

[287] Précisons ici que, lorsque nous parlons de la réalisation maximale d'un idéal social, nous comprenons la notion de maximisation dans un sens accueillant les priorités strictes entre valeurs ou principes.

[288] Il n'aurait pas eu à la changer si ses convictions morales s'étaient modifiées, du moins jusqu'à un certain point.

d'institutions » (Rawls 1993, 312, 260) et des règles qui « satisfont à l'exigence de simplicité et de mise en application » et qui « sont formées pour laisser les individus et les associations libres d'agir efficacement pour réaliser leurs buts et sans contrainte excessive. » (Rawls 1993, 321, 268). Ces règles ainsi que celles du complexe d'institutions doivent-elles nécessairement être coercitives ?

Concernant Rawls, on gagne à ne pas confondre la question de savoir si et pourquoi les règles sur lesquelles il travaille sont nécessairement coercitives et la question de savoir si l'idée que les règles sont coercitives est nécessaire à son argument en faveur de la division institutionnelle du travail. La première question est semée d'embûches mais nous répondrions par l'affirmative si nous devions nous contenter des sections dans lesquelles Rawls utilise la notion de division institutionnelle du travail[289]. Reste que rien dans ces sections ne se joue autour de l'idée que les règles sont coercitives. La division institutionnelle du travail est retenue au détriment de la technique qui consiste à réaliser une vaste gamme d'idéaux sociaux au moyen de règles gouvernant *uniquement* les relations interindividuelles particulières des individus et la raison de ce choix est que la seconde technique est moins efficace en raison des capacités limités des personnes réelles qui doivent les respecter. La raison n'est aucunement qu'il est difficile et/ou coûteux de déterminer si les individus respectent ces règles ou qu'il est difficile et/ou coûteux de contraindre les récalcitrants - ces raison nous semblent renforcer l'argument et nous pensons que Rawls acquiescerait mais l'argument n'en a pas besoin. Dans les sections dans lesquelles la notion de division institutionnelle du travail apparaît, Rawls a sans doute des règles coercitives à l'esprit mais il aurait pu les écrire à l'identique si cela n'avait pas été le cas. Même dans une société composée de personnes ayant nos capacités mais faisant de leur mieux pour respecter des règles quelconques, la technologie sociale efficace pour une vaste gamme d'idéaux sociaux est très loin de se réduire à des règles gouvernant les relations interindividuelles particulières[290].

[289] Nous nous référons ici à la section 4 de la septième leçon de *Libéralisme Politique* ainsi qu'aux sections 15.2 et 15.3 de la *Justice comme Equité*.

[290] Cf. (Rawls 1993, 284-285) : « even if everyone acts fairly as defined by the rules that it is both reasonable and practicable to impose on individuals, the upshot of many separate transactions will eventually undermine background justice. This is obvious once we view society, as we must, as involving cooperation over generations. Thus even in a well-ordered society, adjustments in the basic structure are always necessary. And so an institutional division of labor must be established between the basic structure and the rules applying directly to particular transactions. (…). The need for a structural ideal to specify constraints and to guide adjusments does not depend upon injustice. Even with strict compliance with all reasonable and practical rules, such adjustments are continually

Considérons alors une des critiques que G. A. Cohen a formulé à l'encontre de Rawls et selon laquelle Rawls tenterait l'impossible au moyen de ses règles coercitives : il ne serait notamment pas possible de maximiser le degré de satisfaction du principe de différence au moyen de règles devant nécessairement être coercitives[291]. Quelle position peut-on adopter par rapport à cette critique si on procède uniquement de l'intérieur des sections dans lesquelles Rawls mobilise la notion de division institutionnelle du travail ? L'argument que Rawls utilise en faveur du recours à la division institutionnelle étant un argument d'efficacité, on peut dire qu'il amène à refuser le recours strict à des règles coercitives si Cohen est dans le vrai ou, plutôt, s'il est effectivement impossible d'atteindre un certain objectif au moyen de règles coercitives – il ne s'agit peut-être pas de la réalisation maximale du principe de différence ou des deux principes de justice[292].

Supposons enfin un instant que Cohen se trompe au sujet de ce qu'il est possible de faire avec des règles coercitives. Il serait notamment possible de concevoir

> « a set of coercive rules so finely tuned that universally self-interested choices within them would raise the worst off to as high a position as any other pattern of choices would produce. Where coercive rules had and were known to have such a character, agents could choose self-interestedly in confidence that the results of their choices would satisfy an appropriately uncompromising interpretation of the difference principle. In that (imaginary) case the only

required.».

[291] Cf. (Cohen 2008, 123-124) : « A society that is just within the terms of the difference principle (…) requires not simply just coercive *rules*, but also an *ethos* of justice that informs individual choices. (…). To be sure, one might imagine, in the abstract, a set of coercive rules so finely tuned that universally self-interested choices within them would raise the worst off to as high a position as any other pattern of choices would produce. Where coercive rules had and were known to have such a character, agents could choose self-interestedly in confidence that the results of their choices would satisfy an appropriately uncompromising interpretation of the difference principle. In that (imaginary) case the only ethos necessary for difference principle justice would be willing obedience to the relevant rules, which is an ethos that Rawls (perforce) expressly requires. But the vast economics litterature on incentive compatibility teaches that rules of the contemplated perfect kind cannot be designed. ».

[292] Cf. les trois possibilités données à la page 217.

ethos necessary for difference principle justice would be willing obedience to the relevant rules, which is an ethos that Rawls (perforce) expressly requires. » (Cohen 2008, 123-124).

Cohen a t-il ici raison au sujet de « the only ethos necessary for difference principle justice » ? Nous répondons par la négative car il est également nécessaire que les agents qui respectent les règles agissent de manière intéressée. On pourrait se passer de cet ajout si l'intérêt personnel en question était tel que les agents agissent nécessairement dans leur intérêt mais nous ne pensons pas que cela soit le cas. Il ne s'agit peut-être pas de l'intérêt personnel au sens étroit mais le concurrent est pour nous l'intérêt personnel au sens large que nous suivons lorsque nous poursuivons notre conception du bien et nous ajoutons que la réalisation maximale du principe de différence suppose alors sans doute que nous la poursuivions rationnellement. Rawls nous semble également exposé à ce problème en ce qu'il compte sur le fait que les membres de la société agiront de cette manière au sein des règles dont parle ici Cohen. Une chose est de soutenir que « the strategies and tactics followed by individuals, while essential to the assessment of institutions, are not part of the public systems of rules which define them » (Rawls 1971, 49-50), une autre est de ne pas appeler au respect d'une règle non-coercitive exigeant de nous que poursuivions autant que faire se peut notre conception du bien[293]. Pour nous, Rawls l'ingénieur social ne peut pas faire l'économie d'une règle non-coercitive distincte de celles que Cohen avait à l'esprit[294].

Friedman nous semble faire honneur à ce point lorsqu'il soutient qu'au sein d'un certain cadre, « the social responsibility of the individual (…) is to pursue (…) his private interests, as best he can » (Friedman 1965). Fait-il également honneur à la critique faite par Cohen à Rawls ? La question est

[293] Cf. (Rawls 1971, 49-50) : « Ideally the rules should be set up so that men are led by their predominant interests to act in ways which further socially desirable ends. The conduct of individuals guided by their rational plans should be coordinated as far as possible to achieve results which although not intended or perhaps even foreseen by them are nevertheless the best ones from the standpoint of social justice. Bentham thinks of this coordination as the artificial identification of interests, Adam Smith as the work of the invisible hand. It is the aim of the ideal legislator in enacting laws and of the moralist in urging their reform. Still, the strategies and tactics followed by individuals, while essential to the assessment of institutions, are not part of the public systems of rules which define them. » (Rawls 1971, 49-50).

[294] La manière la plus simple d'illustrer ce point consiste à dire que les institutions que Rawls auraient choisies pour l'économie de marché ne sont pas suffisantes pour que « competitive markets properly regulated (…) lead to an efficient use of resources » (Rawls 1971, 244).

de savoir s'il est à tout le moins concevable que des règles non-coercitives fassent partie de ce cadre et nous y avons répondu par l'affirmative dans la section précédente.

Friedman et Rawls nous semblent au final s'accorder sur la question de la technologie sociale appropriée à la réalisation d'une vaste gamme d'idéaux sociaux et cette technologie sociale repose sur trois divisions du travail. La première a lieu entre (une règle non-coercitive appelant à) la poursuite de l'intérêt large et des règles que nous ne pensons pas nécessairement coercitives. La deuxième a lieu entre les règles qui définissent des institutions et les règles que les individus et les associations doivent suivre dans leurs relations particulières. Enfin, la troisième a lieu entre le marché et l'Etat et elle illustre plus généralement le recours à une division du travail entre différentes institutions. Sur quoi Rawls et Friedman se séparent-ils ?

Ici, on pourrait vouloir exploiter le fait que Rawls fait essentiellement de la théorie idéale alors que Friedman fait essentiellement de la théorie non-idéale mais nous pensons que tous deux adhèrent dans les deux cas à la technologie sociale générale présentée depuis deux sections. Une différence qui saute aux yeux est ensuite que Friedman vante constamment les vertus du marché et de la recherche du profit ou de l'intérêt alors que Rawls insiste plutôt sur leur complémentaire institutionnel[295]. Dans une certaine mesure, cette différence reflète simplement une différence de perspective ainsi que le fait que Friedman travaille davantage dans des circonstances non-idéales qui renforcent le rôle des éléments qui trouvent grâce à ses yeux. Ceci étant dit, cette différence reflète sans doute également le fait que Friedman a davantage foi en eux que Rawls, et nos deux auteurs ne s'accorderaient peut-être pas sur les mérites comparés de la stratégie de la RSE et de la stratégie de la poursuite de l'intérêt au sein d'institutions très imparfaites. Nous ne nous sommes toutefois pas encore penché sur ce cas et nous concluons alors cette section en disant que nous trouvons plausible l'idée de voir en Rawls un compagnon de route de Friedman. Rawls n'a à notre connaissance pas écrit sur la doctrine de la responsabilité sociale mais, pour nous, il la critiquerait très largement comme Friedman. Pour peu que l'on puisse fixer les règles, coercitives ou non, de la société, réaliser efficacement une vaste gamme d'idéaux sociaux impliquerait que les membres de la

[295] Nous retrouverons cette différence dans la section nº 4 entre O'Neill et les autres compagnons de route de Friedman que nous y étudierons.

société poursuivent leur intérêt large au sein de certaines règles et, non, qu'ils poursuivent directement l'idéal social.

Notre section suivante est consacrée à la question de savoir dans quelle mesure la critique faite par Cohen à Rawls porte au sein de la tradition (néo)libérale. Nous la débutons en examinant la partie de cette critique que l'on exprime au moyen du slogan *The personal is political*[296].

[296] Cf. (Cohen 2008, 116-117) au sujet du slogan « The personal is political » qui est « widely used by feminists » et qui lui permet de formuler « a feminist idea » : « The substance of the feminist critique is that standard liberal theory of justice, and the theory of Rawls in particular, unjustifiably ignore an unjust division of labour and unjust power relations within families (whose legal structure may show no sexism at all). That is the key point of the feminist critique, from a political point of view. But the (often merely implicit) form of the feminist critique, which we get when we abstract from its gender-centred content, is that choices not regulated by the law fall within the primary purview of justice, and that is the key lesson of the critique, from a theoretical point of view. ». Le slogan « The personal is political » est utilisé pour affirmer d'autres thèses et notamment que certaines questions (comme celle du partage des tâches ménagères) ne doivent pas être exclues de la sphère politique. Cette question est bien une question politique dans le sens qu'il s'agit d'une question sur laquelle il est approprié de légiférer, du moins pour peu qu'on en ait le devoir ou le droit-liberté moral. Ce n'est pas une question privée dans le sens (1) qu'il y aurait une sorte interdit non-moral à légiférer dessus. Il s'agit en revanche peut-être d'une question privée dans le sens (2) qu'il n'y a pas de loi qui puisse légitimement y toucher, à tout le moins dans les circonstances présentes. Utilisé dans ce sens et pour critiquer le libéralisme, ce slogan nous semble jouer sur ou à tout le moins confondre les deux sens du privé que nous avons distingués. La critique brille en raison du sens (1) mais le libéralisme, à tout le moins du 20ème siècle, nous y semble très peu voire pas du tout exposé. La critique comprise au moyen du sens (2) fait peut-être mouche contre maints libéraux mais elle est beaucoup moins clinquante. Tel(le) auteur(e) féministe défend la légitimité de telle loi et tel(le) libéral(e) la conteste mais à la manière de ce qu'un(e) autre féministe pourrait faire en étant convaincu(e) qu'il n'y a aucun interdit non-moral à légiférer sur le partage des tâches ménagères. En reprenant ici la distinction proposée par Cohen (2002) et en forçant le trait, la thèse selon laquelle le libéralisme soutient que le partage des tâches ménagères est une question privée dans le sens (1) est « interesting, but quite obviously false » alors que la thèse dans le sens (2) est « true but uninteresting ».

3. Y a t-il quelque chose de pourri au royaume du (néo)libéralisme ?

A. *The personal is political*

Nous sommes préoccupé par un enjeu de la composante *interne* de la vaste critique que G.A. Cohen a développé à partir de 1991 à l'encontre de Rawls[297]. Ce dernier n'a à notre connaissance jamais pris position sur cette critique et le débat académique qui est consacré à la question de savoir dans quelle mesure la critique porte contre Rawls est divisé. Cohen nous semble en revanche avoir raison sur le fond et une *société* juste n'est en particulier pas une structure de base juste ou une société dont les membres se contentent de promulguer et de respecter les règles qui, parmi les seules règles *coercitives* réalistes, sont optimales eu égard à la justice – on peut dire la même chose au sujet de la société idéale[298]. Nous critiquerions Rawls s'il avait précisé que son adhésion à ce que Cohen appelle la « liberal moral division of labor » (Cohen 2008, 174) n'est pas tributaire de la véritable optimalité de cette division du travail eu égard à la justice ou à quelque chose de plus vaste que la justice[299]. Autrement dit, que son adhésion n'est pas tributaire de l'idée que cette division du travail particulière l'emporte sur les autres procédés concevables du point de vue de ce que l'on cherche à faire au moyen d'une division du travail et qui est d'optimiser la réalisation de quelque chose. Si Rawls avait fait cette précision, on aurait en effet pu lui appliquer une ancienne critique marxiste du

[297] Cf. (Cohen 1995b) pour la *Tanner lecture on Human Values* délivrée par Cohen en 1991. Nous ne nous intéressons pas à ses composantes externes qui portent sur des désaccords conceptuels ainsi que sur des désaccords concernant les valeurs intrinsèques et leurs relations de priorité. Nous soulignons également que notre objet d'étude est surtout le Rawls mobilisé par Cohen qui, de son propre aveu, n'est pas le Rawls le plus tardif : « I for the most part ignore late Rawlsian theses about the "politicality" of justice » (Cohen 2008, 298n29). Cf. notre notre 338 pour des références concernant le débat entre Rawls et Cohen. Nous y ajoutons (Estlund 1998).

[298] Nous parlons ici d'une société juste « on Rawls's own understanding of a just society , according to which it is a society whose citizens believe in and live by the principles that make the society just. » (Cohen 2008, 15).

[299] Par exemple, un mixte de la justice et du respect de ce que Cohen appelle une prérogative personnelle. Une matière morale doit en tout cas être convoquée afin d'expliquer ce qui interdit le recours à une règle non-coercitive qu'on suppose nécessaire afin d'optimiser la réalisation de la justice. Cf. (Cohen 2001, 167) au sujet de la prérogative personnelle et de sa fonction théorique : une « rationale for not expecting people to pursue privately the norms that would prevail in what they regard as a just society is that each person has the right to a private space into which social duty does not intrude. ».

libéralisme qu'on peut formuler en disant que le libéralisme possède un véritable vice de forme l'empêchant d'être à la hauteur de ses promesses[300].

Telle que nous comprenons cette critique, les libéraux prétendraient faire convenablement honneur à certaines valeurs comme la liberté et l'égalité mais leur édifice théorique ne le permettrait pas. Leur prétention ne se traduirait pas correctement en une théorie des devoirs des individus et de l'Etat et le problème ne serait ni que les libéraux se trompent sur la substance de ces valeurs[301] ni qu'ils se trompent sur la question des arrangements permettant de satisfaire au mieux à leurs réquisits[302]. Les devoirs que le libéralisme attribue aux individus et à l'Etat ne s'ajusteraient pas à la réponse que l'on apporte à cette question et ce, sans qu'une autre valeur ou qu'un autre principe moral ne le justifient.

Quel est donc le problème que nous pose la critique que Cohen a faite à Rawls ?

Pour nous, Cohen se sert de cette critique afin d'étayer l'idée que le libéralisme possède le vice de forme qu'il reproche à la théorie rawlsienne[303]. Si Rawls avait amendé sa théorie comme le

[300] Au sujet de l'ancienne critique marxiste du libéralisme cf. (Cohen 2008, 1) citant Marx afin d'étayer « the nonliberal socialist/anarchist conviction » qui constitue « The big background issue » dans sa « dispute with Rawls and the Rawlsians» et qu'il résume en disant que « the ideal liberal society is not the same as the ideal socialist society. In the ideal socialist society, equal respect and concern are not projected out of society and restricted to the ambit of an alien superstructural power, the state. ». Cf. également (Estlund 1998). Cohen qualifie également sa critique de féministe et, s'il a raison de le faire, sur le plan théorique comme sur le plan pratique, nous ne pensons pas que deux traditions soient arrivées par des chemins différents à cette critique : c'est par une route marxiste que certain(e)s auteur(e)s féministes y sont arrivées. Ne pas reconnaître qu'il s'agit d'une seule critique marxiste permet à certain(e)s féministes et à certain(e)s marxistes d'étayer leur position en disant qu'une autre respectable tradition la partage.

[301] Nous ne nous intéressons pas à la critique purement substantielle du libéralisme, ici de l'égalité et de la liberté libérale. Si un libéral soutient que la véritable égalité est compatible avec la grande misère et qu'un critique socialiste lui oppose une autre conception de l'égalité, il n'est pas très pertinent de dire que le libéral n'est pas à la hauteur de sa prétention. Cela, car il n'a pas la prétention de faire honneur à l'égalité mise en avant par son critique.

[302] La critique à laquelle nous nous intéressons n'est pas que les libéraux se trompent sur les actions que nous devons accomplir afin d'être à la hauteur d'un devoir que leur théorie nous attribue clairement.

[303] Cf. (Estlund 1998). Le libéralisme est souvent compté par Cohen au nombre de ses victimes de sa critique de Rawls. Cf. (Cohen 2001, 3) où Cohen critique la « liberal faith in the sufficiency of political recipes ». Cf. (Cohen 2001, 4) où il soutient que la « liberal view represents an evasion— an evasion of the burden of respecting distributive justice in the choices of everyday life ». Cf. (Cohen 2000, 1) : « to liberals quite generally, the fundamental

préconise Cohen, il nous semble que ce dernier en aurait déduit que Rawls était un socialiste et non un libéral[304]. Rawls serait toutefois bien un libéral en ce qu'il illustre le vice de forme constitutif du libéralisme et quoi de plus convaincant qu'une critique du libéral le plus respecté de la philosophie contemporaine, un auteur au sujet duquel Brian Barry pouvait dire que « for the first time, a major figure in the broadly individualist tradition has taken account of the legacy of Marx » (Cohen 2001, 183n2) ? Nous en arrivons alors à ce que nous trouvons le plus regrettable dans la critique de Cohen.

L'idée qu'il y a quelque chose de fondamentalement pourri au royaume du libéralisme nous semble aujourd'hui constituer un puissant frein à la mise en oeuvre de réformes désirables et nous déplorons le fait que Cohen n'ait pas placé sa vigoureuse critique de Rawls ainsi que de ses épigones[305] sous l'étendard de la meilleure lecture que mérite le *libéralisme*[306].

principles of justice apply to the rules of the basic structure of society, and not to the choices people make within that structure, beyond their choices about whether or not to promote, support, and comply with the rules of a just basic structure. ». Cf. (Cohen 2008, 146) : « as a liberal, Rawls is inclined to make coercion criterial for the bounds of justice, so that, once the state has done its work, and people comply with its laws, individuals in civil society are free of the demands of justice ». Enfin, cf. (Cohen 2008, 129n27), (Cohen 2008, 1) et (Cohen 2008, 116-117) précédemment cités. Une objection est ici que, dans ces passages, c'est l'égalitarisme libéral contemporain que Cohen a à l'esprit et, non, la tradition libérale bien plus vaste qui commence, disons, avec Locke. Nous reconnaissons alors volontiers que les auteurs autres que Rawls qui apparaissent dans sa critique sont quasiment exclusivement des libéraux dans le premier sens. Ceci étant dit, (Cohen 2008, 1) semble comprendre le libéralisme dans le second sens. Précisons enfin que nous serions ravis de nous tromper quand nous faisons de Cohen un ennemi viscéral *du* libéralisme.

[304] Comme (Cohen 2008, 129n27) le dit lorsqu'il examine une réponse qu'un rawlsien pourrait faire à sa critique et qui soutient que Rawls serait en phase avec sa vision des inégalités justes : « Those who respond in that (...) fashion seem not to realise that Rawls's liberalism is jeopardized if he takes the route that they think open to him. He then becomes a radical egalitarian socialist, whose outlook is very different from that of a liberal who holds that "deep inequalities" are "inevitable in the basic structure of any society" (A Theory of Justice, pp.7/7). ».

[305] Cohen en a beaucoup après les épigones de Rawls et, plus généralement, après ceux qui légitiment des inégalités au moyen de l'idée fausse qu'elles seraient véritablement nécessaires afin de maximiser la position des moins bien lotis. Nous n'avons rien à redire à cet aspect de son travail.

[306] Cela, car sa critique n'incite pas ceux qui se revendiquent comme socialistes à collaborer avec ceux qui se revendiquent comme libéraux. On peut dire la même chose au sujet de la version féministe de la critique. Cf. la note 296 pour cette version.

Ici, le lecteur concédant éventuellement l'idée que cette critique n'incite pas les socialistes à collaborer avec les libéraux peut objecter qu'on peut appeler à une certaine convergence des luttes entre socialistes et libéraux sans penser que le libéralisme échappe à la critique faite par Cohen à Rawls. Que répondons-nous à cette objection ?

Premièrement, que nous voulons avant tout répondre du point de vue d'une tradition libérale excluant l'égalitarisme libéral post-rawlsien, une tradition commençant, disons, avec Locke et allant jusqu'à Friedman.

Deuxièmement, que notre longue immersion dans *ce* monde libéral nous a convaincu que la critique marxiste était peu charitable : le problème de l'idée précédemment citée de Barry n'est pas tant que Rawls n'a pas réussi à faire honneur à Marx – nous serions prêts à concéder ce point - mais que très nombreux sont les libéraux qui nous semblent l'avoir fait et ce, sans attendre Marx. Dans ses grandes largeurs et pour peu qu'on en fasse une lecture un tant soit peu charitable, le libéralisme qui nous intéresse ne comporte pas le vice de forme qui lui est reproché[307].

Afin d'éviter un malentendu, nous soulignons que notre thèse n'est pas que les libéraux ne mettent pas tous leurs oeufs dans le panier d'une « faith in the sufficiency of political recipes » (Cohen 2001, 3) lorsqu'il s'agit de penser la société juste ou, s'ils n'attribuent pas une priorité à la justice sur

[307] A la différence du libéralisme qui est souvent étudié dans les textes marxistes ou socialistes. Du coup, lorsqu'un auteur qui se revendique comme libéral est ambigu, il se voit raccroché à ce libéralisme idéal-typique alors qu'une alternative consisterait à remettre en cause la véracité de l'image que la tradition marxiste ou socialiste se fait du libéralisme. Plus généralement, nous pensons que les socialistes *et les libéraux* ont tendance à ne pas traiter de la même manière les ambiguités de tel penseur suivant qu'ils l'identifient comme provenant de leur camp ou bien de celui d'en face. Il y a par exemple de nombreux passages ambigus de Rawls que Cohen n'aurait pas interprétés de la même manière si Marx ou d'autres auteurs de son panthéon les avaient formulés à l'identique. Quand bien même il aurait reconnu qu'il y a un écart entre l'intention théorique de tel de ces auteurs et ses conclusions, il n'en aurait pas conclu que lui-même n'est pas socialiste ou que ces auteurs n'ont plus leur place au sein du panthéon socialiste. Il leur aurait conservé leur place en corrigeant l'erreur, améliorant ainsi la théorie socialiste. Force est alors de constater qu'il ne procède pas toujours de cette manière avec Rawls et qu'il accapare parfois ce qui semble être l'intention théorique de Rawls. Le bon usage de l'argument qu'il trouve chez Rawls est l'usage socialiste, Rawls se voit réduit à son éventuelle erreur et on peut l'expliquer en disant que Cohen ne parvient pas à rompre avec un libéralisme défini (ou déformé) pour l'éternité par la tradition marxiste ou socialiste.

toute autre considération, la société idéale[308]. Il est très difficile de déterminer ce qu'un libéral donné pense sur cette question car les libéraux n'ont que très peu écrit dans le cadre du cas idéal de la théorie morale mais nous n'excluons pas que certains libéraux diraient qu'il serait dans ce cas possible de concevoir « a set of coercive rules so finely tuned that universally self-interested choices within them would raise the worst off to as high a position as any other pattern of choices would produce » (Cohen 2008, 123-124)[309]. Cohen penserait qu'ils ont tort et il a sans doute raison mais notre thèse est autre : au-delà de notre conviction que la foi dans les recettes strictement politiques n'est pas particulièrement représentative de la tradition libérale, notre thèse est surtout que le rejet de cette foi ne constitue pas une raison de rompre avec le libéralisme.

Quiconque pense que la planification centralisée n'est pas la technologie sociale optimale n'a pas à rompre avec le socialisme[310]. Cela, car une lecture charitable du socialisme impose de dire que cette technologie sociale n'est pas constitutive du socialisme et nous pensons de même au sujet de la technologie sociale que Cohen dépeint comme étant la technologie sociale libérale. Nous ne pensons pas que Friedman et la plupart des néolibéraux que nous avons étudiés en préparant cette thèse défendent l'approche de la division du travail moral critiquée par Cohen mais nous pensons surtout que, s'ils le faisaient, ils y verraient une pure conséquence d'une réflexion technologique faillible et dont l'esprit seul est constitutif du libéralisme. En d'autres termes, ils ne verraient pas la critique de Cohen comme une critique du libéralisme mais comme une critique de leurs convictions technologiques et empiriques éventuellement erronées. Lorsque Cohen mentionne qu'on pourrait a priori imaginer des règles coercitives dont le respect suffirait à la réalisation optimale du principe de différence, il se contente de donner sa position sur un débat empirique alors qu'on attendrait qu'il se demande si Rawls ne *conditionne* pas son modèle à la position opposée. Il a peut-être raison au sujet de Rawls mais nous sommes convaincus que la plupart des libéraux de la tradition commençant avec Locke et aboutissant à Friedman lui répondraient que leur éventuelle adhésion à la division du travail moral qu'il critique tombe avec sa sub-optimalité.

[308] Ils croiraient plus précisément à l'optimalité d'une division du travail entre règles coercitives et poursuite de l'intérêt personnel.

[309] Ici, il faut bien faire attention à ne pas transposer mécaniquement ce que les libéraux soutiennent dans le cas non-idéal qui est quasiment toujours le leur i.e le cas dans lequel l'ingénieur social ne peut pas compter sur tout ou partie des individus afin de respecter d'eux-mêmes des règles de conduite.

[310] Bien des libéraux pensent cela et ils ont tort.

A partir du 20ème siècle, les libéraux ont investi la plus grande part de leur énergie sur des questions (1) politiques et (2) particulièrement non-idéales. Très clairement, ils ne pensent pas suffisamment ceux de nos devoirs individuels qu'il n'est pas opportun de chercher à enforcer. Ceci étant dit, nous ne pensons pas qu'ils ne nous en donnent pas et ce, de manière à couvrir comme il faut le domaine moral. Nous sommes convaincu qu'ils ajouteraient que le libéralisme est fondamentalement une morale individuelle et ce que nous entendons par là montre que le libéralisme a nécessairement vocation à fournir une image bien construite de la société idéale. Tel que nous le reconstruisons, le libéralisme est fondamentalement une théorie des devoirs naturels des individus et sa position sur les activités légitimes ou obligatoires de l'Etat, il la déduit intégralement des droits et des devoirs naturels des individus[311]. Tout devoir que les individus possèdent ne peut notamment pas s'effacer (complètement) s'ils chargent l'Etat de lui faire honneur à leur place et que l'Etat n'y parvient pas (complètement). Si les individus ont le devoir, individuel ou collectif, de faire en sorte que X advienne, ils ne peuvent pas en être délivrés si l'Etat n'y parvient pas parfaitement. Tel libéral pense peut-être que nous ne possédons pas tel devoir cher au critique ou bien le critique ne partage pas ses convictions sur les arrangements qui nous permettent d'honorer nos devoirs mais il est selon nous injuste et contreproductif d'attaquer le libéralisme sur un autre front.

Pour l'essentiel de la tradition libérale qui nous intéresse et pour peu qu'on la lise de manière charitable, il nous semble que *the personal has always been political*.

[311] Eventuellement une théorie des droits-liberté et des devoirs naturels des individus. En se contentant de dire que le libéralisme est une théorie des droits naturels, on risque de confondre les « claims » et les « enforceable claims » et de réduire le libéralisme à une théorie de la justice dans le sens d'une théorie de nos obligations morales naturelles enforceables. La théorie morale libérale comporte un autre volet qu'on peut penser ou à tout le moins illustrer au moyen de la notion de bienfaisance – il est souvent difficile de dire si tel libéral utilise cette notion (ou celle de charité ou de fraternité) afin d'illustrer nos devoirs naturels non-enforceables ou s'il s'agit d'une notion générique couvrant nos différents devoirs de ce type. En comprenant la bienfaisance dans le second sens, on peut dire que la morale libérale est faite de justice et de bienfaisance.

B. Mettre l'intérêt personnel à sa place

A un endroit de *Rescuing Justice and Equality*, Cohen s'oppose à « Meade's description of selfish behaviour within an altruistically designed structure as a social ideal » (Cohen 2008, 175). Selon lui,

> « in any real and therefore heterogeneous society (…) there needs to be an egalitarian ethos within civil society because the state cannot eliminate as much inequality that is adverse to the worst off as the state together with the citizenry can.» (Cohen 2008, 175).

Nous ne revenons pas sur ce que nous pensons de l'exposition du libéralisme historique à cette critique et nous insistons à présent plutôt sur le fait que Cohen aurait encore quelque chose à reprocher à James Meade si son modèle de société était optimal. Renvoyant en note à *Why Not Socialism*, il nous dit en effet que, si tel était le cas,

> « the Meadian prescription would be sound, from a purely egalitarian point of view (as opposed to from the point of view of an egalitarianism enriched by a principle of community) » (Cohen 2008, 175)

Indépendamment de la question de sa sub-optimalité, Cohen estime que nous devrions également rejeter ce qu'il appelle « the liberal moral division of labor » (Cohen 2008, 174) car elle viole un principe de communauté. Nous nous intéressons maintenant à cet aspect de la critique cohenienne du libéralisme qui est typique de la tradition socialiste et qu'il expose dans *Why Not Socialism*.

Pour Cohen, une société faisant honneur à ce qu'il appelle le principe de communauté est composée de personnes qui sont *motivées* par ce qu'il appelle la « communal reciprocity ». Nous commençons par nous intéresser à cette motivation que Cohen présente en l'opposant à une autre motivation qu'il appelle la « market reciprocity ».

Dans une société gouvernée par la « market reciprocity », chacun n'est motivé que par son intérêt personnel. Autrui est en général vu à travers un prisme composé de « some mixture of greed and fear » (Cohen 2009, 40) et, lorsque nous faisons quelque chose qui sert autrui, nous le faisons soit dans le but d'obtenir quelque chose que nous ne pourrions pas obtenir autrement soit dans le but d'éviter que ne se réalise quelque chose qui, sinon, serait inévitable. Autrement dit, il s'agit de ce que beaucoup appelleraient une société de psychopathes[312].

[312] Pourquoi diable Cohen utilise t-il le mot de marché afin de nommer cette motivation ? Après tout, et comme le dit Arneson (2015, 13-14) : « the institution of market exchange simply involves people having the freedom to interact on the basis of mutually agreeable deals against a background in which the state enforces freely made contracts and hence facilitates the trust needed for mutual exchange when one party performs first and the other party is then expected to perform second. There is no motivational requirement on free exchange. A number of people making a deal are not required to be motivated purely by their own personal advantage, but they are allowed to be so motivated. People making deals and contracts are not required to be motivated in part by concern for the interests of the parties with whom they are contracting, but again they are not forbidden to be motivated in part (or entirely, for that matter) by concern for the interests of the parties with whom they are contracting. Moreover, when there is hard bargaining among persons who are striving to reach a contract, with no party to the agreement having any concern whatsoever for the interest of those with whom an agreement is being struck, all of the parties involved in the bargaining might be purely altruistically motivated. You might be moved to drive the best deal you can with me so that you can better contribute to poverty relief efforts in Africa and I might be moved to bargain hard with you so that I can get as much as possible from the exchange and use the profit to contribute to disaster relief funds targeted at poor regions of Southeast Asia. As Jan Narveson long ago observed, there is no such thing as the "profit motive." People seeking to profit from exchange might be moved by motives that are good, bad, or ugly. For that matter, people seeking to reach agreement in market exchange need not be seeking to maximize their gain from the agreement, rather might be seeking a mix of gain for oneself and gain for the people with whom one seeks to conclude an agreement. Hence insofar as it is deemed desirable that people interact on the basis that Cohen calls communal reciprocity rather than from what he calls market reciprocity, there should be no presumption that organizing the economy of society on a basis of market exchange among private owners of resources militates against fulfilling this desideratum. On the contrary: for all that has been said, capitalist institutions, or some particular version of capitalist institutions, might be more conducive to fostering communal over market reciprocity than any feasible alternatives. ». Nous sommes malheureusement d'avis que Cohen a choisi ses mots afin de discréditer ceux qui, lorsqu'ils défendent le marché et, plus généralement, le capitalisme, défendent des institutions et, non, le système de l'intérêt personnel. Dans « Why not Socialism », lorsque Cohen critique le capitalisme, « a market society » ou bien la « market motivation », il critique en tout cas toujours l'intérêt personnel et l'idée que « every market, even a socialist market, is a system of predation » (Cohen 2009, 82) est par exemple une tautologie. Un marché dans le sens d'un système ne mobilisant que des individus motivés par leur intérêt personnel est effectivement et par définition un système de prédation.

Les relations humaines prennent une forme bien différente au sein d'une société gouvernée par la « communal reciprocity ». Dans une telle société, « you cooperate with other people (...) because you believe that co-operating with other people is a good thing in itself » et « because you want yourself *and* the other person to flourish » (Cohen 2009, 45) et, j'agis avec autrui

> « in a spirit of commitment to my fellow human beings: I desire to serve them while being served by them, and I get satisfaction from each side of that equation. (…) what I want (...) is that we serve each other; and when I serve, instead of trying to get whatever I can get, I do not regard my action as, all things considered, a sacrifice. To be sure, I serve you in the expectation that (if you are able to) you will also serve me. My commitment to socialist community does not require me to be a sucker who serves you regardless of whether (if you are able to do so) you are going to serve me, but I nevertheless find value in both parts of the conjunction - I serve you *and* you serve me - and in that conjunction itself: I do not regard the first part - I serve you - as simply a means to my real end, which is that you serve me. The relationship between us under communal reciprocity is (…) the non-instrumental one in which I give because you need, or want, and in which I expect a comparable generosity from you. » (Cohen 2009, 41-43).

Cohen soutient que « communal reciprocity is (...) required for human relationships to take a desirable form » (Cohen 2009, 39) mais quelle est précisément la motivation que nous devrions posséder ? Imaginez-vous sur le point d'entrer dans un magasin tenu par son propriétaire. Votre motivation doit-elle être uniquement d'améliorer sa situation dans la confiance qu'il le fera également ou pouvez-vous tout de même, au moins partiellement, être motivé par votre intérêt ? Nous retenons ici la seconde possibilité qui nous semble la plus charitable sur le plan herméneutique. Etes-vous ensuite convenablement motivé si ce que vous souhaitez pour autrui c'est uniquement que sa situation s'améliore de manière infinitésimale ? Ici, on peut avoir envie d'introduire un principe donnant un seuil minimal qui est fonction des circonstances. De nombreux candidats donnent parfois un seuil nul et cela nous mène à la dernière question qui est de savoir si nous devons toujours interagir avec autrui comme le préconise Cohen ? Ici, nous laissons la parole à Arneson (2015, 6-7) :

> « Suppose I am very disabled, but my pains and woes can be alleviated by aid from you at reasonable cost. In that case it would be good for you to be disposed to take care of me and act on that disposition and for me to keep taking. Maybe I should be disposed to reciprocate your aid to me when that is appropriate, but that just means, when correct moral principles specify that payback is appropriate and not otherwise. The reciprocity disposition we fundamentally ought to have, if any, is a disposition to behave toward all who might be affected by one's actions and omissions in whatever way morality might require. In a sense, the disposition is purely formal; its content is filled in by whatever the correct principles of morality require. ».

Arneson nous semble être dans le vrai et Cohen semble d'ailleurs (et, peut-être, sans s'en rendre compte) souscrire à cette réduction de son argument dans sa description du « camping trip ». Il nous demande en effet de nous imaginer ayant pour « common aim (...) that each of us should have a good time, doing, so far as possible, the things that he or she likes best (some of those things we do together, others we do separately) » (Cohen 2009, 3) ou que « so far as is possible, everybody has a roughly similar opportunity to flourish, and also to relax, on condition that she contributes, appropriately to her capacity, to the flourishing and relaxing of others. » (Cohen 2009, 4-5). Etre à la hauteur de ces objectifs n'impose pas de vouloir améliorer la situation d'autrui dans chacune de nos interactions avec lui et la lecture de la fable imaginée par Cohen ne nous met pas sur une autre piste. La norme de réciprocité présente dans sa fable n'exige pas que notre motivation soit autre que celle de se comporter en accord avec ces principes distributifs. Lorsque Cohen étudie le modèle de société proposé par Joseph Carens dans *Equality, Moral Incentives, and the Market*, il est également d'avis que ce modèle *«* sustains (…) an ethic of mutual service » (Cohen 1995, 264) et ce, alors que « producers aim, in an immediate sense, at cash results » (Cohen 1995, 264)[313]. On peut nous objecter que ces producteurs « do not keep the money that accrues, and they seek it out of a desire to contribute to society » (Cohen 1995, 264) mais leur motivation n'est justement pas nécessairement d'améliorer la situation de leurs co-échangistes - elle est de maximiser leur contribution à la société et, plus précisément, de se conformer aux réquisits de principes distributifs.

[313] Cf. (Cohen 1995, 264), (Cohen 2008, 53n23, 122n13, 189-192 & 369) et (Cohen 2009, 63-66, 69-70 & 75) pour les remarques de Cohen sur le projet de Carens.

Pour nous, le principe de communauté de Cohen n'exige pas autre chose de nous que le fait que nous régulions notre vie au moyen de la morale (sociale).

A regarder la motivation que Cohen pense sous le nom de « market reciprocity », on pouvait déjà penser que cette motivation est critiquable indépendamment de la notion de « community » ou de « reciprocity » et, en fait, indépendamment des convictions morales de Cohen. Les personnes qui ne sont motivées que par leur intérêt ne sont effectivement pas idéales en ce que la moralité ne joue pas un rôle régulateur dans leur vie. Voulant accomplir une action, elles ne conditionnent pas leur passage à l'acte à la réussite d'un test établissant la moralité de leur action et nul besoin d'adhérer aux convictions morales de Cohen pour le déplorer. Après avoir étudié la motivation que Cohen appelle de ses voeux, on peut maintenant dire qu'il n'a pas une autre critique à l'esprit ou, du moins, que son argument n'établit pas autre chose. Assurément, une société composée de personnes qui ne donnent pas à la morale son rôle régulateur est moins idéale qu'une société composée de personnes qui le font. Cela, même si leurs actions sont conformes aux actions qu'elles ont le devoir d'accomplir et il en est ici de la société comme d'une personne ayant le devoir de donner un médicament à quelqu'un et qui honore par erreur ce devoir en croyant lui administrer un poison[314]. Cohen a donc raison sur le fond mais nous ne voyons pas ce que bon nombre de libéraux auraient à y redire. Le libéralisme mérite en tout cas son utopie composée de personnes régulant leur vie au moyen des principes libéraux (quels qu'ils soient)[315].

[314] Nous rappelons ici que notre concept de RS fait honneur à cette idée : une personne ne se conduit pas de manière socialement responsable si elle n'est pas adéquatement motivée.

[315] Cohen (2009,73-74) mobilise également la communauté comme une des valeurs dont nous devons tenir compte dans le choix d'un modèle de société et nous ne soutenons pas que les libéraux accorderaient en général un poids relatif important à cette valeur. Ceci étant dit, ce n'est pas non plus ce que soutient Cohen qui se contente de l'idée modérée selon laquelle un système qui serait un peu moins efficace qu'un autre pourrait tout de même lui être préféré s'il était bien meilleur du point de vue de la communauté. Après avoir parlé d'un modèle dû à Roemer, il nous dit en effet que : « suppose his scheme, or any comparable socialist or semisocialist scheme, is somewhat less efficient than standard capitalism. The right inference from that need not be that we should keep capitalism : efficiency is, after all, only one value, and it would show a lack of balance to insist that even small deficits in that value should be eliminated at whatever cost to the values of equality and community. For efficiency, in the relevant sense, only means providing the goods and services that you want when you do not take into account (other aspects of) the quality of your life, and the quality of your relations to your fellow citizens. Why should we make *no* sacrifice of the former for the sake of the latter? » (Cohen 2009, 73-74). Nous en profitons pour souligner que Cohen compare ici une société composée d'institutions capitalistes et de personnes ayant une certaine motivation à une société composée d'institutions socialistes et de personnes dont la motivation est meilleure (du point de vue de la communauté et potentiellement également du point de vue de l'égalité). Ce n'est pas à ce genre de comparaisons que

Les désaccords substantiels étant mis de côté, Friedman et maints libéraux avec lui pourraient tout à fait dire que leur aspiration est « to extend community and justice to the whole of our economic life » (Cohen 2009, 80-81). Cohen est malheureusement d'avis qu'il s'agit de « the socialist aspiration » (Cohen 2009, 80) et nous aimerions terminer par un mot au sujet du socialisme de Cohen. Le problème n'est pas seulement que bien des libéraux sont de ce point de vue des socialistes. Il est également qu'une bonne part des moralistes qui ne se revendiquent ni comme libéraux ni comme socialistes ne font pas autre chose que d'appeler l'humanité à former une communauté de personnes régulant leur vie au moyen de la morale. Cohen donne en fait un sens aussi intéressant sur le plan rhétorique qu'il l'est peu sur le plan de la compréhension des désaccords réels entre la plupart des théories morales en débat lorsqu'il nous dit en reprenant l'expression d'Albert Einstein que « socialism is humanity's attempt "to overcome and advance beyond the predatory phase of human development" » (Cohen 2009, 82). Le socialisme n'a pas le monopole de l'utopie et nous terminons en soulignant qu'il n'a pas non plus le monopole de la technologie sociale bien comprise. Nous pensons en effet avec Arneson que

> « In *Why Not Socialism?* Cohen shows a tendency to identify "socialism" not with any institutional arrangements but rather with those economic and social arrangements, whatever they might be, that are best suited to fulfillment of camping trip principles. » (Arneson 2015, 14).

Du coup, tout argument instrumental montrant qu'il faut dans certaines circonstances faire une place à l'intérêt personnel ou à des mécanismes de marché devient un argument socialiste. Le socialiste est celui qui adopte une attitude rationnelle par rapport à l'organisation sociale et qui, notamment,

---

les libéraux, en général, se livrent. Cf. (Hayek 1948, 147) au sujet de la comparaison entre capitalisme et socialisme : « It is (…) necessary (…) to state explicitly that it would be wholly inconclusive if such a comparison were made between capitalism as it exists (or is supposed still to exist) and socialism as it might work under ideal assumptions or between capitalism as it might be in its ideal form and socialism in some imperfect form. If the comparison is to be of any value for the question of principle, it has to be made on the assumption that either system is realized in the form which is most rational under the given condition of human nature and external circumstances which must of course be accepted. ».

met l'intérêt personnel à sa place, aidé qu'il est par sa claire distinction des moyens et des fins[316]. Entendons-nous bien, ce socialiste a tout à fait raison mais ce n'est pas cette attitude qui fait de lui un socialiste. Cette attitude est celle du bon ingénieur social comme l'aspiration qualifiée de socialiste par Cohen et dont nous avons parlé était celle du bon moraliste. Ils ne l'auraient peut-être pas aussi bien rédigé mais Friedman et bon nombre de libéraux pourraient tout à fait approuver le passage suivant dans lequel Cohen met (sa conception de) l'intérêt personnel à sa place. Selon (Cohen 2009, 77-79) :

> « we should never forget that greed and fear are repugnant motives. Who would propose running a society on the basis of such motives, and thereby promoting the psychology to which they belong, if they were not known to be effective, if they did not have the instrumental value which is the only value that they have? In the famous statement in which Adam Smith justified market relations, he pointed out that we place our faith not in the butcher's generosity but in his self-interest when we rely on him to provision us. Smith thereby propounded a wholly instrumental justification of market motivation, in face of what he acknowledged to be its unattractive intrinsic character. (…). It is the genius of the market that it (1) recruits low-grade motives to (2) desirable ends; but (3) it also produces undesirable effects, including, notably, significant unjust inequality. In a balanced view, all three sides of that proposition must be kept in focus, but many market socialists now self-deceptively overlook (1) and (3). Both (1) and (2) were kept in focus by the pioneering eighteenth-century writer Bernard Mandeville, whose market-praising *Fable of the Bees* was sub-titled: *Private Vices, Public Benefits*. Many contemporary celebrants of the market play down the truth in the first part of that subtitle. ».

Friedman ainsi que maints libéraux avec lui auraient pu écrire cela quoiqu'ils auraient souligné que la référence à la peur et à l'avarice ne rend pas justice à la conception de l'intérêt personnel que se faisait Adam Smith et qui est la leur i.e l'intérêt personnel dans son sens large qu'on peut comparer aux conceptions du bien popularisées par Rawls. Adhérer à la « balanced view » que Cohen appelle de ses voeux n'impose en tout cas absolument pas de rompre avec le libéralisme et nous pensons

[316] Cette attitude est un classique de la tradition socialiste ou, du moins, de l'attitude socialiste contemporaine. Comme Cohen le souligne, les socialistes d'antan manquaient la valeur instrumentale de l'intérêt personnel.

même franchement que cette tradition est bien placée par rapport à d'autres et, notamment, par rapport à la tradition socialiste pour revendiquer cette position au sujet de l'intérêt personnel[317].

Dans *Why Not Socialism*, Cohen a l'intelligence de ne pas s'attaquer directement au libéralisme mais aux défenseurs du capitalisme ou du marché. Nous ne pensons pas faire d'erreur en supposant qu'il a tout particulièrement les libéraux à l'esprit mais nous nous trompons peut-être et l'essentiel est ailleurs[318]. Cohen a tout d'abord raison sur la forme de la société idéale ainsi que sur les trois choses dont il faut tenir compte au sujet de l'intérêt personnel. Ensuite, il est injuste de penser le libéralisme comme étant incapable de faire honneur à ces idées auxquelles tout bon moraliste et ingénieur social devrait souscrire. Enfin, il nous semble tout à fait contreproductif de tirer le libéralisme vers ce qu'il a de pire en lui opposant un socialisme s'inspirant de ce qu'il a de meilleur.

Notre section suivante est consacrée à présenter quelques compagnons de route de Friedman ainsi qu'à critiquer leur approche commune de la RSE.

[317] Un libéral peut tout à fait se compter au nombre des personnes « de bonne volonté » que Cohen met en scène lorsqu'il nous dit que « In the mutual provisioning of a market society, I am essentially indifferent to the fate of the farmer whose food I eat: there is no or little community between us (…). (…) all people of good will would welcome the news that it had become possible to proceed otherwise, perhaps, for example, because some economists had invented clever ways of harnessing and organizing our generosity to others. I continue to find force in the sentiment of a left-wing song that I learned in my childhood, which begins as follows: "If we should consider each other, a neighbour, a friend, or a brother, it could be a wonderful, wonderful world, it could be a wonderful world" ». (Cohen 2009, 50-51).

[318] Cohen applique également sa double critique aux socialistes de marché. Cf. (Cohen 2009, 74-75) : « Market socialism does not fully satisfy socialist standards of distributive justice (…). Market socialism is also a deficient socialism because the market exchange that lies at its heart tends against the value of community. ».

4. Quelques compagnons de route de Friedman...

Commençons par un texte de 1960 de Hayek, l'autre figure majeure du néolibéralisme qui nous intéresse. Dans « The Corporation in a Democratic Society: In Whose Interest Ought It To and Will It Be Run? », Hayek critique the « fashionable doctrine that their policy should be guided by « social considerations » (Hayek 1967, 300). On pense à la doctrine de la responsabilité sociale critiquée par Friedman et ce texte contient en fait la plus grande part des idées mobilisées par Friedman dans ses textes sur la RS. A cette doctrine, Hayek oppose l'idée que les entreprises doivent consacrer leurs ressources à la maximisation à long terme du profit et cette idée n'est qu'un aspect de « the general case for free enterprise and the division of labour » (Hayek 1967, 304), argument général que Hayek nous dit tributaire de la thèse selon laquelle les entreprises maximisent ce faisant leur contribution à l'intérêt public[319]. Du moins, si leur action prend place au sein d'un cadre composé de règles légales *et* morales dans lequel l'Etat ainsi que les individus ont leur rôle à jouer. Il précise tout d'abord que lorsqu'il affirme que

> «the only specific purpose which corporations ought to serve is to secure the highest long-term return on their capital, this does not mean that in the pursuit of this end they ought not to be restrained by general legal *and* moral rules. There is an important distinction to be drawn between specific goals and the framework of rules within which the specific aims are to be pursued. In this respect certain generally accepted rules of decency and perhaps even charitableness should probably be regarded as no less binding on corporations than the strict rules of law. But while these rules limit what corporations may do in the pursuit of their concrete aims, this does not mean that they are entitled to

[319] Cf. (Hayek 1967, 312) : « unless we believe that the corporations serve the public interest best by devoting their ressources to the single aim of securing the largest return in terms of long-run profits, the case for free enterprise breaks down. ». Au sujet de l'argument général en faveur de la libre entreprise et de la division du travail, cf. (Hayek 1967, 304) : « the general case for free enterprise and the division of labour rests on a recognition of the fact that, so long as each item of resources gets into the control of the enterprise willing to pay the highest price for it, it will, on the whole, also be used where it will make the largest contribution to the aggregate product of society. This contention is based on the assumption that each firm will in its decisions consider only such results as will affect, directly or indirectly, the value of its assets and that it will not directly concern itself with the question of whether a particular use is "socially beneficial". I believe this is both necessary and right under a regime based on the division of labour ».

use their ressources for particular purposes which have nothing to do with their proper aim. » (Hayek 1967, 301)[320].

Ensuite que,

« expenditure which is thought to be generally socially desirable (…) should be defrayed either by the voluntary payment of individuals out of their income or capital or out of funds raised by taxation. » (Hayek 1967, 304).

Hayek conclut son texte par une citation de Friedman résumant censément sa position et, selon, (Hayek 1967, 312) :

« I cannot better sum up what I have been trying to say than by quoting a brief statement in which my colleague Professor Milton Friedman expressed the chief contention two years ago : « If anything is certain to destroy our free society, to undermine its very foundations, it would be a wide-spread acceptance by management of social responsibilities in some sense other than to make as much money as possible. This is a fundamentally subversive doctrine. ».

Ici, le lecteur aura sans doute l'impression que la citation de Friedman ne résume que très moyennement le propos hayekien, Hayek défendant par exemple la maximisation du profit au sein d'un certain cadre dans l'intérêt public tout en citant un Friedman préoccupé par la liberté. La première chose à dire est alors que le texte de Hayek ne fait peut-être pas honneur à son attachement en faveur de la liberté individuelle. Nous verrons dans le chapitre suivant que Friedman gagne à être lu comme un pluraliste se souciant de liberté ainsi que d'un prioritarisme des opportunités de bien-

[320] Cf. également (Hayek 1967, 304) : "the general rules of law can be given such form that an enterprise, by aiming at long-run maximum return,will also serve the public interest best". Comme Friedman, Hayek n'adhère pas à l'idée d'une harmonie naturelle des intérêts et il soutient même qu'il ne connait aucun auteur d'envergure l'ayant fait. Cf. (Hayek 1967, 100) à ce sujet.

être et ce portrait nous semble en fait assez bien caractériser Hayek[321]. La deuxième chose à dire est que Hayek comprend correctement le message que Friedman cherchait à faire passer : la « free society » gagne à être vue comme un modèle de société réalisant censément efficacement une conception de la société idéale basée sur ces valeurs. Il y a des formules qui ont un sens au sein d'une certaine communauté qui n'est pas transparent pour l'observateur extérieur n'ayant pour lui que l'analyse et sa maitrise du sens commun des mots.

Nous poursuivons par un texte légèrement antérieur à la période où Friedman a élaboré sa position sur la RSE. Dans « The Dangers of Social Responsibility », Theodore Levitt défend le principe d'une « free enterprise economy where there is a natural division of social and economic functions, and where this division is fortified by countervailing institutional checks and balances. » (Levitt 1958, 48). Il appelle à ce que les « fonctions » du gouvernement et du *business* ne soient pas confondues et il soutient que :

> « Welfare and society are not the corporation's business. Its business is making money, not sweet music. The same goes for unions. Their business is « bread and butter » and job rights. In a free enterprise system, welfare is supposed to be automatic; and where it is not, it becomes government's job. » (Levitt 1958, 47)[322].

[321] La liberté hayekienne ne serait éventuellement pas tout à fait la même que la liberté friedmanienne. Le connaisseur de Hayek peut ici objecter que sa conception de la liberté est même très différente attendu que Hayek pense souvent la liberté d'une manière républicaine. Nous sommes d'avis que l'idée d'un écart important entre la liberté hayekienne et la liberté friedmanienne ne résiste pas à une reconstruction charitable de la théorie hayekienne. Hayek pense souvent la liberté dans l'espace conceptuel néolibéral de droite et son travail républicain concernant la liberté (et l'Etat de droit) gagne à être extirpé de sa théorie morale fondamentale. A travers lui, Hayek mène une réflexion sur des biens dont la pertinence ultime est à chercher du côté du prioritarisme. Nous poursuivons par exemple mieux nos objectifs privés (ayant de surcroit vocation à être orientés dans l'intérêt général) lorsque nos semblables ainsi que l'Etat n'ont pas le pouvoir arbitraire ou discrétionnaire de nous nuire ou de cesser de nous prodiguer des bienfaits. Nous précisons enfin que nous ne sommes pas convaincu que Hayek accorde une valeur intrinsèque à la liberté (néolibérale de droite ou républicaine).

[322] Cf. également (Levitt 1958, 48) précisant qu'il ne soutient *pas* que « management has no welfare obligations at all to society. Quite to the contrary. Corporate welfare makes good sense *if* it makes good economic sense – and not infrequently it does. But if something does not make economic sense, sentiment or idealism ought not let it in the door. Sentiment is a corrupting and debilitating influence in business. It fosters leniency, inefficiency, sluggishness, extravagance, and hardens the innovationary arteries. It can confuse the role of the businessman just as much as the profit motive could confuse the role of the government official. The governing rule in industry should be that

Levitt se tient-il à l'idée que le business des entreprises est de faire de l'argent ? Nous répondons par la négative car il appelle tout d'abord à ce que la « long-run profit maximization » soit « the (…) dominant objective in practice as well as in theory» (Levitt 1958, 49). Ensuite, car il soutient que « in the end business has only two responsibilities – to obey the elementary canons of everyday face-to-face civility (honesty, good faith, and so on) and to seek material gain » (Levitt 1958, 49). Enfin, car il insiste de manière répétée sur l'idée que « business should recognize what government's functions are and let it go at that (…). It should let government take care of the general welfare so that business can take care of the more material aspects of welfare. » (Levitt 1958, 49)[323]. On retrouve donc ici une ambiguïté à l'oeuvre chez Friedman et que nous ne cherchons pas à résoudre. L'important est pour nous (1) que la responsabilité du *business* soit limitée tout en faisant la part belle au profit et (2) que sa justification soit instrumentale et tributaire d'une société dans laquelle l'économie est de marché et voit ses carences comblées par le gouvernement. Nous précisons également que nous ne pensons pas que la fin permettant de donner sens à l'argument instrumental de Levitt soit la maximisation du bien-être social. Il est difficile d'être catégorique mais, pour nous, il utilise le terme de (social) « welfare » dans un sens qu'on gagne à capturer au moyen de notre notion d'idéal social[324].

Passons maintenant à un article de Michael C. Jensen intitulé « Value Maximization, Stakeholder Theory, and the Corporate Objective Function ». Selon Jensen (2002, 239-240) :

something is good only if it pays. Otherwise it is alien and impermissible. This is the rule of capitalism. »

[323] Cf. (Levitt 1958, 48) : « in both words and deed business constantly denies the potentially beneficial role of the state. Where it does not fight the public interest, it often adopts a placid air of indifference or a vapid neutrality. Its most shameful indifference is in matters of civil rights. ». Cf. (Levitt 1958, 50) où il appelle à ce que le capitalisme « supports government in the things which are properly government's ».

[324] Levitt attribue par exemple au gouvernement la mission d'éradiquer les bidonvilles (« slums ») ainsi que celle de faire respecter les droit civiques et cela ne cadre pas bien avec l'idée d'un mandat de maximiser le bien-être social. Cf. (Levitt 1958, 48). Nous ajoutons qu'il n'y a absolument rien d'original à ce qu'un auteur de l'époque de Levitt utilise le terme de (social) «welfare » dans un sens beaucoup plus vague que le sens utilitariste ou welfariste.

> « Much of the discussion in policy circles concerning the proper corporate objective casts the issue in terms of the conflict among various constituencies or "stakeholders" in the corporation. The question then becomes whether shareholders should be held in higher regard than other constituencies, such as employees, customers, creditors, and so on. It is both unproductive and incorrect to frame the issue in this manner. The real issue to be considered here is what firm behavior will result in the least social waste or equivalently, what behavior will get the most out of society's limited ressources not whether one group is or should be more privileged than another. »

Friedman aurait pu écrire la dernière phrase de cette citation et la solution au problème technologique qu'elle contient est alors que

> « managers should make all decisions so as to increase the total long-run market value of the firm. Total value is the sum of the values of all financial claims on the firm including equity, debt, preferred stock, and warrants. » (Jensen 2002, 236).

Cela, car

> « we can be sure, externalities and monopoly power aside, that using this value criterion will result in making society as well off as it can be. Resolving externality and monopoly problems is the legitimate domain of the government in its rule-setting function. Those who care about resolving monopoly and externality issues will not succeed if they look to firms to resolve these issues voluntarily. » (Jensen 2002, 246).

On retrouve l'idée d'une justification instrumentale et tributaire de l'existence d'un gouvernement obviant aux carences du marché. Le terme d'imperfections doit peut-être ici être privilégié car la fin permettant de la juger semble être la maximisation du bien-être social[325]. Pour le meilleur ou pour le

[325] Cf. (Jensen 2002, 239) : « 200 year's worth of work in economics and finance indicate that social welfare is maximized when all firms in an economy maximize total firm value » et « When monopolies or externalities exist,

pire, nous faisons néanmoins de Jensen un partisan de l'argument plus général qui nous semble à l'œuvre chez Friedman. Il ne serait clairement pas le premier économiste à utiliser la métrique utilitariste en lieu et place d'une métrique plus générale et nous ajoutons que son argument est destiné à critiquer l'efficacité d'une « stakeholder theory » qu'il sait certainement ne pas être particulièrement utilitariste.

Jensen est un spécialiste d'économie financière et nous continuons notre tour d'horizon des compagnons de route de Friedman par Jean Tirole et son ouvrage intitulé *The Theory of Corporate Finance.*

Tirole voit Friedman comme un partisan de ce qu'il appelle la « shareholder-value approach », une approche à laquelle il adhère et qui soutient que « management should aim at maximizing shareholder wealth » (Tirole 2006, 57)[326]. Comment Tirole justifie t-il cette idée ? Selon lui, il existe un

> « strong consensus among financial economists that maximizing shareholder value has major advantages over the pursuit of alternatives goals » (Tirole 2006, 57).

De quel point de vue ? De celui de la réalisation efficace de nos idéaux sociaux qui sont constitués par le genre de fins socialement désirables mises en avant par la Commission ainsi que par les partisans de ce que Friedman appelle la doctrine de la responsabilité sociale. Tirole formule les

---

the value-maximizing criterion does not maximize social welfare. By externalities I mean situations in which the decision-maker does not bear the full cost or benefit consequences of his or her choices, water and air pollution are classic examples. But the solution to these problems lies not in telling firms to maximize something else, but in defining and assigning the alienable decision rights necessary to eliminate the externalities. ».

[326] Nous précisons que lorsque Tirole soutient que « management should aim at maximizing shareholder wealth » (Tirole 2006, 57) nous le comprenons comme soutenant que les managers ont l'obligation *morale* de le faire. Il se pourrait toutefois qu'il formule maladroitement l'idée que les managers doivent avoir l'obligation *légale* de le faire. Dans ce cas et en anticipant ici sur le reproche que nous lui ferons à la fin de la section suivante, il jouerait encore moins le jeu de notre RSE.

choses en se plaçant du point de vue des objectifs des partisans de la « stakeholder society » ou de la « Corporate Social Responsibility View » (Tirole 2006, 56) et, capturant l'idée de les atteindre au moyen de celle d'internaliser des externalités, il « focuses on how to achieve these goals rather than on the goals themselves » (Tirole 2006, 57) et soutient que les

> « Proponents of the maximization of shareholder value (hopefully) do not object to the goals of the stakeholder society. Rather, they disagree on how these goals are to be reached. Implicit in their position is the view that externalities are best handled through the contractual and legal apparatus, rather than through some discretionary action by the firm's officers and directors. » (Tirole 2006, 60)[327].

Nous apprécions cette citation car elle fait apparaître que la « shareholder-value approach » que Tirole défend et qu'il impute à Friedman pourrait tout aussi bien (ou tout aussi mal) être qualifiée

[327] Au sujet du point de vue adopté par Tirole, cf. également (Tirole 2006, 58) : « We (…) wonder whether managerial incentives and a control structure can be put in place that efficiently implement the concept of stakeholder society ». Cf. (Tirole 2006, 56) au sujet de l'idée d'internaliser les externalités : « An economist would rephrase the position of the proponent of the stakeholder society as the recommendation that management and directors internalize the externalities that their decisions impose on various groups. Examples of such externalities and concomitant duties toward stakeholders, according to the proponents of the stakeholder society, can be found in the following list. *Duties toward employees.* Firms should refrain from laying off workers when they make sizeable profits (the "downsizing" move of the 1990s and events such as the January 1996 laying off of 40,000 employees by a record-profit-making AT&T and the $14 million annual compensation of its chairman created uproars on the left and the right of the American political spectrum); firms should also protect minorities, provide generous training and recre- ational facilities, and carefully monitor safety on the job. *Duties toward communities.* Firms should refrain from closing plants in distressed economic areas except when strictly necessary; in normal times they should contribute to the public life of its communities. *Duties toward creditors.* Firms should not maxi- mize shareholder value at the expense of creditor value. *Ethical considerations.* Firms ought to protect the environment even if this reduces profit. They should refrain from investing in countries with oppressive governments, or with weak protection of or respect for the minorities (child labor, apartheid, etc.). Firms should not evade taxes, or bribe officials in less developed countries, even when such behavior raises profit on average. Many managers view their role within society in an even broader sense (satisfaction of consumer wants, support of the arts, political contributions, etc.) than suggested by this list. ». Les exemples donnés par Tirole nous font penser qu'il utilise l'expression « internaliser une externalité » de manière peu ou prou équivalente à l'expression « faire honneur à une certaine considération ». Nous mentionnons toutefois qu'il mentionne à un endroit que la « stakeholder society » soutient que « management should aim at maximizing the sum of the various stakeholders' surpluses (adopting an utilitarian approach) » (Tirole 2006, 58). Tirole ferait donc des partisans de la « stakeholder society » des utilitaristes et son argument n'aurait pas vocation à s'appliquer à d'autres théories morales. Si tel est le cas, Tirole réduit indûment la position de ses adversaires et cela affaiblit la portée de sa critique.

d'approche de la voie légale[328]. A la question « comment atteindre les objectifs de la « stakeholder society » ? », certains des partisans de cette approche répondent « en maximisant la valeur actionnariale (dans le respect de la loi) » mais cette réponse est tout aussi incomplète que la réponse consistant à dire qu'il faut le faire au moyen de la loi.

A la différence de Friedman, Tirole ne s'intéresse qu'aux managers et il se tient à l'idée que « management should aim at maximizing shareholder wealth » (Tirole 2006, 57). Ceci étant dit, sa position est comparable à celle de Friedman en ce qu'elle découle d'une prise de position sur la technologie sociale appropriée à la réalisation efficace d'un idéal social. Au sein d'une société utilisant la loi afin de régler un certain nombre de problèmes, les managers contribueraient efficacement à la société en se contentant de maximiser la richesse actionnariale dans le respect de la dite loi[329]. Tirole s'écarte toutefois de Friedman ainsi que des textes pour le moment étudiés dans cette section en ce qu'il reconnaît de manière explicite que « when laws are « suboptimal », managers may need to substitute for the required reforms. » (Tirole 2006, 61)[330].

Nous terminons à présent notre tour d'horizon des compagnons de route de Friedman par Martin O'Neill et son article intitulé « Entreprises et conventionnalisme : régulation, impôt et justice sociale ».

[328] Il faudrait en fait trouver un nom faisant honneur aux deux facettes de cette approche. Nous apprécions également cette citation car il y a une bonne dose de vérité dans l'idée que le rôle donné à la loi par cette approche est implicite, du moins qu'il n'est pas suffisamment explicite.

[329] A l'image de ce que fait parfois Friedman, Tirole critique également « the Corporate Social Responsibility View » alors qu'il devrait plutôt opposer sa conception de la RSE à la conception qu'il critique. Cf. le début de la page précédente et (Tirole 2006, 61) : « incentive and control considerations plead in favor of shareholder value and against social responsibility ».

[330] Cf. également (Tirole 2006, 61) : « shareholder-value maximization is, of course, very much a second-best mandate. In view of some imperfections in contracts and the laws, extremist views on shareholder value are distasteful. It implies, for instance, that management should bribe dictators or government officials in less developed countries when this practice is not sanctioned in the firm's home country; or that firms should have little concern for the environment when environmental taxes are thwarted by intense lobbying or measurement problems. New forms of intervention should then be designed in order to reconcile shareholder value and social responsibility in such instances of contract failure, although it should be recognized that proper incentives are then hard to design. ».

Dans une section intitulée « Contre la RSE – ou pourquoi Milton Friedman a raison », O'Neill soutient qu' « il y a bien des raisons de penser que les stratégies de la RSE ne permettent (...) pas de surmonter les pires problèmes sociaux et politiques » (O'Neill 2009, 182) et, développant des arguments qu'on peut trouver chez Friedman, il aboutit à l'idée que la RSE « ne peut pas être une stratégie plausible pour rectifier le « déficit social » de l'activité de l'entreprise. » (O'Neill 2009, 184). Nous le comprenons comme soutenant que cette stratégie n'est pas la plus performante et ce, du point de vue de la réalisation d'une justice sociale partiellement indéterminée[331]. Cette justice sociale est une maison moins accueillante que nos idéaux sociaux mais les arguments de O'Neill s'appliquent en fait à la poursuite par les managers de « buts sociaux importants » ou de « buts moraux et politiques » (O'Neill 2009, 183) et on ne déforme pas son propos en demandant au lecteur d'appliquer à nos idéaux sociaux ce qu'il formule au moyen de la notion de justice sociale[332]. Quelle est l'alternative défendue par O'Neill ? Pour lui,

> « il semble plausible de suggérer que c'est seulement en raison des échecs des *conditions* justes que les stratégies de RSE ont semblé récemment désirables. L'incapacité à assurer une protection adéquate des conditions justes ont laissé aux consommateurs individuels et aux dirigeants le

[331] Cf. (O'Neill 2009, 173) au sujet de la justice sociale partiellement indéterminée : « Je parlerai parfois de la recherche de justice sociale pour résumer la thèse suivante: nous avons une obligation collective à assurer quelque chose comme les deux principes rawlsiens de justice. Mais mon approche ne dépend pas de l'exactitude de la description rawlsienne ; il me suffit de penser, par exemple, que la justice sociale exige la réalisation d'une juste égalité des chances, accompagnée d'un certain degré plus modeste d'égalité dans la redistribution économique, pensé en termes de seuil suffisant et non de maximisation. Rien dans la structure générale de l'argument de cet article ne dépend de l'élaboration précise du contenu des principes de justice, même s'il suppose que les exigences de justice sont telles que la distribution des libertés, chances de succès, pouvoir, richesse et revenu au sein de nos sociétés doit être une préoccupation essentielle. ».

[332] Cf. (O'Neill 2009, 184) : « si nous nous fions aux stratégies de la RSE pour poursuivre des buts sociaux, nous observerons une tendance *de facto* à pénaliser toute entreprise *authentiquement«* socialement responsable », en faveur des entreprises qui le seront seulement *en apparence* ou de façon *instrumentale,* car ce dernier groupe maximisera ses profits, et non le premier. ». Cf. (O'Neill 2009, 183) : « attendre des dirigeants d'entreprise qu'ils poursuivent des buts moraux et politiques tout en cherchant à faire de l'argent revient à demander aux entreprises quelque chose qu'elles ne sont pas taillées pour faire, et qu'elles feront sans doute mal. Si nous devions dire aux dirigeants qu'ils doivent poursuivre la justice sociale tout en s'inquiétant des intérêts de leur entreprise, nous ferions du management un travail particulièrement obscur. Nous ne savons tout simplement pas comment poursuivre des buts sociaux à travers des mécanismes institutionnels diffus, tels qu'une pléthore d'entreprises qui adhèrent à la RSE. La nature fragmentaire et non-systématique des stratégies de la RSE pose problème. Les acteurs pertinents ne sont tout simplement pas assez bien placés pour pouvoir poursuivre des buts sociaux systématiques, tels que la recherche de la justice sociale. ».

> sentiment qu'ils doivent se précipiter pour combler le vide moral. Mais ce vide peut être rempli par des stratégies de régulation inventives » (O'Neill 2009, 188).

Comprenant Friedman comme soutenant que la responsabilité sociale des entreprises est de faire du profit dans le respect de certaines « lois et éventuellement coutumes morales », il soutient alors que

> « Si les règles de la régulation et de l'imposition des entreprises sont elles-mêmes écrites avec le souci de leurs conséquences pour le maintien de la justice sociale, alors il n'y a pas nécessairement d'incohérence à poursuivre la justice sociale tout en reconnaissant le principe de Friedman. Mais dans ce cas, les questions vraiment importantes concerneront la détermination de ce que les règles de la société (lois et éventuellement coutumes morales) *doivent être. »* (O'Neill 2009, 184).

Cette citation peut donner l'impression que O'Neill ne s'engage pas véritablement en faveur de cette stratégie, une stratégie qui n'attribue de surcroit pas véritablement de rôle à la recherche du profit. Nous précisons alors qu'il soutient plus loin qu'elle lui semble « plausible » et qu'une

> « structure de base juste peut s'accommoder de, *voire exiger*, l'existence d'entreprises privées limitées qui (i) se comportent d'abord selon la recherche du profit mais (ii) de manière minimale, se « conforment aux règles de base de la société » (Friedman). » (O'Neill 2009, 188, nous soulignons).

Nous ajoutons que O'Neill soutient également que « nous ne devons pas sous-estimer l'importance des entreprises comme outils pour créer les conditions de la prospérité économique. » (O'Neill 2009, 181) et qu'il introduit ensuite sa comparaison entre sa stratégie et celle de la RSE en disant « qu'il nous faut découvrir s'il existe des stratégies qui permettraient la coexistence pacifique de la justice sociale avec les entreprises commerciales créatrices de prospérité. » (O'Neill 2009, 181). On peut alors penser que son argument présenté du point de vue de cet objectif plus large que celui de

la recherche de la seule justice sociale attribuerait un rôle instrumental plus marqué à la recherche du profit.

O'Neill aborde au final la RSE comme Friedman et les autres auteurs passés en revue dans cette section i.e du point de vue d'une réflexion sur la réalisation efficace de nos idéaux sociaux et nous terminons à son sujet en notant qu'il précise toutefois comme Tirole que son argument n'implique pas « que les stratégies de la RSE sont totalement rejetées dans tous les cas » (O'Neill 2009, 188).

Nous pourrions à présent étudier les divergences entre Friedman et ses compagnons de route. Nous pourrions également faire notre marché au sein des matériaux présentés depuis deux sections afin d'essayer de confectionner la version à nos yeux la plus séduisante de leur approche. Nous préférons plutôt poursuivre en en soulignant le principal défaut.

5....Et le défaut de leur approche commune

Une lecture charitable du mouvement en faveur de la RSE que Friedman et ses compagnons de route critiquent doit souligner que ce mouvement ne soutient pas particulièrement que la meilleure manière d'avancer aujourd'hui vers la réalisation d'un idéal social consiste à demander aux individus ou aux managers de le poursuivre directement dans le respect des lois positives en vigueur dans nos sociétés. Encore moins, qu'il s'agit du rôle que les managers ou les individus devraient remplir au sein de ce qu'on peut appeler un système social optimal, un système qui entraine l'avènement de l'intégralité des actions individuelles requises afin qu'un idéal social soit réalisé autant que faire se peut dans certaines circonstances. Ce mouvement part fondamentalement d'un triste constat sur l'état actuel de notre monde et il y inclut le fait que nos lois sont très imparfaites et que bon nombre d'entre elles ne sont pas prêtes de changer. Il ne s'adresse ensuite pas à l'Etat et, s'il s'adresse aux entreprises, c'est seulement que leur pouvoir est visible - Il pourrait tout aussi bien s'adresser aux individus ou à d'autres agents distincts de l'Etat. Il s'adresse fondamentalement à tous les agents

non-étatiques qui peuvent avoir un impact positif sur la réalisation de la société idéale et il les appelle à ne pas se contenter du respect de la loi positive et/ou de l'action politique en faveur de réformes juridiques. Souvent, la responsabilité sociale est même pensée comme étant nécessairement une alternative à la réforme des lois et notre concept de RS permet de faire honneur à ce point.

Jouer le jeu de la RS appropriée à nos sociétés demande en effet de prendre la loi positive comme un point fixe et ce, indépendamment de la question de savoir s'il ne serait pas préférable de la réformer. Avec la matière morale utilisée dans la section précédente, la question est de savoir ce que les managers ou les agents d'un certain type doivent faire au sein de la société telle qu'elle est, afin de contribuer autant que faire se peut à la réalisation d'un idéal social. Nous ajoutons même qu'elle est de déterminer ce que chaque manager doit faire, la loi et les circonstances en dehors de son champ d'action étant fixées. Peut-être que la réponse est que tous les managers doivent faire la même chose mais il faut prendre gare à ne pas appliquer mécaniquement une formule proposée par Friedman et ses compagnons de route et dont la vocation est de déterminer ce que l'ensemble des managers doivent simultanément faire afin de maximiser leur contribution commune à la réalisation de l'idéal social.

Nous sommes convaincu de l'importance de l'exercice auquel Friedman et ses compagnons de route se livrent, nous l'apprécions à titre personnel et nous adhérons certainement à une version de leur stratégie visant à optimiser la réalisation d'un idéal social mais nous nous sentons tout de même obligé d'ajouter qu'ils passent largement à côté du problème pour lequel ceux qui ont de la sympathie pour la RSE historique attendent une solution. Les idées ayant une fâcheuse tendance à être récupérées par ceux dont elles servent les intérêts, ils sont même quelque peu irresponsables - Friedman étant le seul que nous ayons étudié en détail, il est ici important de ne pas trop marquer la critique concernant ceux que nous avons appelés ses compagnons de route.

Il y a quelques années, nous aurions trouvé cette critique assez injuste. L'idée que leurs arguments n'ont pas vocation à montrer que « les stratégies de la RSE sont totalement rejetées dans tous les cas » (O'Neill 2009, 188) est quelque peu triviale et nos auteurs savent bien que les lois sont imparfaites et qu'elles ne changent pas par l'opération du Saint-Esprit. Agacé par le manque de charité herméneutique dont la RSE historique fait souvent preuve à leur égard, nous aurions reproché à la critique de ne pas vouloir voir que leur position « when laws are « suboptimal » » est que « managers may need to substitute for the required reforms » (Tirole 2006, 188). Nous aurions alors conclu en disant qu'il fallait avancer en retenant avant tout de Friedman et de ses compagnons de route qu'il ne fallait pas attendre grand chose de la stratégie de la RSE, les stratégies les plus ambitieuses reposant sur des réformes juridiques et sur un rôle à tout le moins important donné au profit et/ou à l'intérêt privé.

A cette époque, nous n'avions toutefois pas les idées claires au sujet du concept de RSE et, notamment, au sujet du rapport qu'une conception de la RSE doit entretenir avec la loi positive. Nous considérons à présent que nous étions alors trop charitable envers des auteurs qui critiquent souvent très durement la RSE historique sans véritablement essayer de penser la RSE (bien construite) adaptée à nos sociétés.

Nous pensons également qu'il est tout de même problématique qu'ils ne mettent pas davantage en lumière les limites de leur approche. Dans les textes étudiés dans la section précédente, on est en fait réduit à se contenter des deux précédentes citations. Chez Friedman, on peut tout au plus se demander si son rejet d'un monde dans lequel une part importante des ressources est utilisée conformément à la doctrine de la responsabilité sociale ne cache pas la reconnaissance que l'affectation d'une petite part d'icelles ne serait peut-être pas sub-optimale dans les circonstances actuelles (ou de son époque)[333]. C'est clairement insuffisant.

[333] Cf. la fin du passage cité pages 201-202.

6. Retour sur le devoir de contribuer autant que faire se peut à la société

La critique que Friedman adresse à la doctrine de la responsabilité sociale n'est pas tributaire de l'opinion qu'il se fait de l'idéal social moralement valide. Ceci étant dit, nous ne pensons pas qu'elle soit réductible à une critique amorale, une critique qu'on pourrait retrouver dans les écrits d'un économiste se tenant à l'idée que « l'économie » traite « des moyens pour la réalisation de fins » et n'applique « aux moyens qu'un seul critère : s'ils conviennent ou non pour atteindre les fins » (Von Mises 2004, 55). Friedman argumente effectivement sur le terrain des moyens appropriés à une vaste gamme de ces fins que sont les idéaux sociaux mais son argumentation vise à justifier des prises de position sur la RS qui contiennent un engagement moral de sa part. Nous avons proposé de le comprendre comme nous donnant le devoir de contribuer autant que faire se peut à l'avènement d'un certain idéal social et cette idée mérite un traitement plus développé.

Intéressons-nous tout d'abord à la question de savoir si Friedman soutient que ceux dont il critique la conduite ont manqué à leur devoir. Dans la perspective qui est la notre, cette question est essentielle à double titre. Premièrement, car nous sommes à la recherche de la déontologie de Friedman. Deuxièmement, car nous sommes à la recherche de la conception friedmanienne vérifiant les exigences du concept de RS que nous avons défendu dans notre premier chapitre[334].

Friedman critique la conduite de Mackey et de ses associés en disant qu'ils auraient davantage contribué à la société s'ils avaient agi différemment et nous pensons qu'il soutient que leur conduite n'a pas été irréprochable sur le plan moral. Cela implique qu'ils ont manqué à leur devoir et nous avons précédemment étayé cette thèse au moyen de son idée que

[334] Si Friedman soutient que Mackey n'a pas manqué à son devoir alors la critique qu'il lui adresse ne nous apprend rien de positif sur sa conception bien comprise de la RS.

> « the « statement that "the social responsibility of business [is] to increase its profits" and Mackey's statement that "the enlightened corporation *should* try to create value for all of its constituencies" are equivalent. » (Friedman, Mackey et Rodgers 2005, nous soulignons).

Une objection est toutefois que Friedman ne soutient pas plus clairement que Mackey et ses collègues aient manqué à leur devoir. Nous trouvons effectivement cela fâcheux mais il ne faut pas se leurrer : Friedman ne soutient jamais d'une manière parfaitement claire que nous possédons tel devoir moral.

Une autre objection mobilise le fait que Friedman soutient également que Mackey et ses associés ont agi dans leur droit et il est vrai que si ce droit est compris comme un droit-liberté moral, ils ne pouvaient alors pas avoir le devoir d'agir autrement. Reste que Friedman ne précise pas la nature de ce droit et que nous sommes plutôt d'avis qu'il renvoie à un droit légal (qu'ils possédaient bel et bien) et/ou à un droit-créance moral.

Pour le meilleur ou pour le pire, nous maintenons donc notre lecture de Friedman.

Mackey aurait donc manqué à son devoir mais quel était-il ?

Il s'agit pour le moment d'un devoir de contribuer autant que faire se peut à la réalisation d'un certain idéal social et le lecteur a certainement envie d'en savoir davantage. Dans la première section de ce chapitre, nous avons vu apparaitre une métrique utilitariste ou welfariste et il est légitime de se demander si Friedman exige de nous que nous maximisions notre contribution à une certaine fonction de bien-être social. Nous répondons par la négative car Friedman nous semble tout d'abord accorder une grande valeur intrinsèque à la liberté néolibérale de droite et que nous ne le voyons pas du tout soutenir que la maximisation d'une fonction de bien-être social l'emporte systématiquement sur la liberté en cas de conflit.

Si nous ne pensons ensuite pas que Friedman adhère à l'idée que la liberté néolibérale de droite l'emporte systématiquement sur toute autre considération en cas de conflit, nous ne pensons pas que les devoirs *prima facie* distincts de celui de respecter la liberté néolibérale de droite d'autrui qu'il nous donne soient épuisés par un devoir de nous conformer à la norme utilitariste. Une telle solution ne cadre par exemple pas avec le souci friedmanien pour les plus défavorisés qui apparaitra dans notre chapitre suivant et nous proposerons de retenir le principe distributif d'un prioritarisme attribuant une priorité conséquente aux revendications des moins bien lotis. Nous opterons ensuite pour une métrique formulée en termes d'opportunités de bien-être ou, du moins, pour une métrique accordant un certain poids à la responsabilité individuelle. Enfin, nous verrons que le devoir *prima facie* de se conformer aux réquisits d'un prioritarisme des opportunités de bien-être est peut-être trop exigeant, du moins, dans nos sociétés et nous proposerons deux manières de l'amoindrir.

7. Conclusion

« I believe it essential to make clear wherein we are criticizing
means and wherein ends. Failure of liberals to emphasize
their objectives seems to me one of [the] reasons they are
so often labeled reactionaries. »

« The aim is not to have business operate more profitably.
The aim of our society is to have *people* better off.
Profits are a means, not an end. »[335]

Nous avons commencé ce chapitre en présentant notre lecture des écrits consacrés par Friedman à la RS.

Pour nous, Friedman gagne à être compris comme argumentant sur le terrain de la technologie sociale appropriée à la réalisation efficace d'une vaste gamme d'idéaux sociaux. Il met en avant un modèle de société reposant sur plusieurs divisions du travail et dans lequel le rôle qui échoit aux individus consiste à poursuivre de leur mieux leur intérêt large et ce, dans le respect de règles juridiques *et* morales visant largement à implémenter le mécanisme du marché.

Ce faisant, il n'est pas à la hauteur de l'exigence apparaissant dans la première citation de notre exergue. Il est de ce point de vue typiquement libéral car il ne fait pas suffisamment apparaitre qu'il raisonne sur le terrain des moyens et qu'il adhère à l'idée qui apparaît dans la seconde citation de l'exergue, idée dont la réhabilitation constitue l'intention essentielle des partisans de la doctrine de la responsabilité sociale qu'il critique et qui, précisons-le, ne doit pas être lue de manière littérale[336].

[335] Cf. (Hammond 2013, 347) citant une lettre de 1946 de Friedman pour la première citation et (Friedman 1991b) pour la seconde.

[336] Ni Friedman ni les partisans de la doctrine de la responsabilité sociale ne veulent dire par là que l'idéal social doit être compris de manière welfariste. Tous pourraient être d'avis que la liberté individuelle et l'égalité sont dotées

Friedman manque ensuite quelque peu cette intention car il leur reproche d'être engagés dans l'exercice technologique auquel il se livre lui-même. Cela, alors que nous ne les voyons pas particulièrement soutenir que c'est en poursuivant directement des fins sociales voire l'idéal social qui les intègre toutes que nous contribuons efficacement à son avènement.

Convaincus que Friedman et les libéraux mettent la société au service de l'intérêt privé de certains, les partisans de la doctrine de la responsabilité sociale ne précisent pas quelle est leur conception précise de la société idéale et ils ne se livrent pas véritablement à la réflexion portant sur la manière de la réaliser efficacement dans les circonstances de nos sociétés. Convaincu qu'ils appellent à la mise en oeuvre d'une technologie sociale désastreuse, Friedman ne consacre pas beaucoup de soin à détailler le modèle social précis qu'il préconise ainsi que l'idéal social vers lequel devraient converger nos efforts. A un certain niveau de généralité, Friedman et les partisans de la doctrine de la responsabilité sociale nous semblent en fait d'accord sur les fins et sur les moyens tout en étant incapables de s'en rendre compte et d'amener le débat sur les questions importantes :

Quel est tout d'abord l'idéal social précis vers lequel nos efforts doivent converger ?

Quel est ensuite le modèle social précis qui permet de le réaliser efficacement dans telles circonstances ?

Quel est enfin le *second best* auquel nous devons nous résoudre dans le cas où les lois positives sont fixes et imparfaites ?

Les deux premières questions nous permettent de revenir sur les sections de ce chapitre dans lesquelles nous avons convoqué Rawls et Cohen.

En formulant ici les choses sans faire intervenir la notion de justice et en supposant que la critique de Cohen n'est pas que verbale, Rawls échouerait à faire honneur à son concept pourtant correct de

d'une valeur morale intrinsèque tout en écrivant de cette manière.

la société idéale. Au lieu de dresser le portrait d'une société composée de citoyens qui adhèrent et se conforment dans la totalité de leur existence aux réquisits de certains principes moraux, Rawls se contenterait d'une société composée de citoyens qui ne se conforment aux réquisits de ces principes qu'en ce qui concerne l'activisme législatif, la conception de lois coercitives ainsi que le respect des lois, du moins en ce qui concerne un sous-ensemble de ces principes (auquel appartient le principe de différence). Cela, sans que les autres principes de son système aient vocation à l'autoriser. L'intérêt personnel ne serait pas régulé par la morale dans l'ensemble de nos choix et la réalisation des principes dont le champ d'application est limité serait moindre que celui qu'on obtiendrait si leur champ d'application n'était pas limité, du moins s'il n'était limité que par les autres principes ou valeurs explicites de son système. De manière plus concrète, des inégalités n'ayant pas leur place dans la société idéale persisteraient dans la version qu'en donne Rawls et cette société ne serait pas non plus composée de personnes motivées comme il se doit.

Cohen semble d'avis que sa critique de Rawls vaut de manière assez générale pour le libéralisme et il reformule en tout cas assurément une ancienne critique marxiste ou socialiste du libéralisme. Sans nous prononcer au sujet de Rawls ainsi que d'autres égalitaristes libéraux contemporains, nous sommes d'avis que cette critique ne porte que très peu au sein de la tradition libérale dans laquelle s'inscrit Friedman. Lue de manière charitable, cette tradition nous semble en tout cas d'avis que nos devoirs découlent de devoirs naturels qui ne s'éteignent pas s'ils ne sont pas repris dans des lois coercitives et elle ne nous semble pas non plus avoir de problème particulier avec l'idée que la société véritablement idéale est composée de personnes régulant l'entièreté de leur vie au moyen de la morale.

Disons à présent un mot au sujet de la dernière des trois questions que nous avons distinguées.

Cette question est précisément celle de la RS bien construite et Friedman ne la traite pas véritablement tout en ne consacrant pas beaucoup d'énergie à souligner que ses prises de position sur la RS présupposent un cadre composé de règles juridiques et morales qui n'est pas à l'oeuvre dans nos sociétés. Tel que nous nous le représentons, son objectif n'était pas de donner une réponse

rigoureuse à la question de la RS des managers de nos sociétés et, confronté à ce reproche, nous l'imaginons assez bien camper sur ses prises de position tout en se disant en son for intérieur que cet accommodement avec la sincérité est le prix à payer pour que ne s'impose pas l'idée que les ressources transitant par les entreprises doivent de manière générale être affectées par les managers à des fins socialement désirables de leur choix[337]. Nos sociétés ne nous semblent actuellement pas du tout confrontées à ce risque mais nous soulignons combien Friedman nous semble être resté prisonnier d'une époque dans laquelle il était sérieusement question d'en finir avec tout recours au (mécanisme du) marché[338]. Pour notre auteur, un tel changement social aurait eu des conséquences catastrophiques du point de vue des fins qu'il estime partager avec les partisans de la doctrine de la responsabilité sociale et en anticipant ici sur une idée que nous présenterons dans le chapitre suivant, il n'aurait été que le prélude à un retour de la planification étatique (éventuellement démocratique mais en tout cas) coercitive[339].

Nous concluons ce chapitre en disant que l'approche friedmanienne de la responsabilité sociale nous semble plus généralement être celle du néolibéralisme[340]. D'autres recherches seraient nécessaires afin de valider cette idée mais nous avons vu que Hayek pense la RS comme Friedman et il s'agit tout de même de l'auteur qui dispute à Friedman le titre de référence ultime du néolibéralisme.

[337] Friedman penserait certainement qu'il est préférable que les managers d'aujourd'hui se conforment à l'une ou l'autre de ses formulations de leur RS plutôt qu'ils affectent une grande part des ressources étant sous leur contrôle à des fins socialement désirables de leur choix. Les conséquences seraient meilleures et, en anticipant ici sur un point qui apparaitra dans la section II.2 du chapitre suivant, l'Etat ne finirait pas par reprendre le contrôle de l'activité économique.

[338] Cf. (Friedman 1965&1965b) où Friedman soutient que « Almost without exception, appeals to "social responsibility" arise from an unwillingness to let the price system work. But no one has yet invented or discovered a substitute for the price system in coordinating the activities of millions of people without central control. Because the price system works impersonally, automatically, continuously, and quietly, because it has no press agents, there is a tendency when all goes well to take it for granted and to forget that a function is being performed by it. Almost without exception, however, attempts to replace the price system, or to prevent it from working, have ended in chaos. »

[339] Cf. la fin de la note 337.

[340] Il s'agit sans doute également de l'approche d'une grande part de la tradition libérale.

Chapitre 4

La lecture de gauche de Friedman

Ce quatrième chapitre fait fond sur les matériaux négligés par la lecture néolibérale de droite de Friedman.

Il vise tout d'abord à montrer que l'adhésion de Friedman au néolibéralisme de droite est loin d'aller de soi et ce, que cette théorie soit conçue de manière morale ou strictement politique[341]. Il vise ensuite à défendre une lecture pluraliste et de gauche de Friedman. Pour nous, Friedman accorde une valeur intrinsèque à d'autres choses que la liberté comme absence de coercition du néolibéralisme de droite et le poids politique qu'il leur accorde permet de le considérer comme étant modérément de gauche.

Dans un premier temps, nous allons revenir sur la conception friedmanienne de la liberté. Il se pourrait en effet fort bien que la liberté chère à notre auteur soit plus complexe que la liberté néolibérale de droite.

Dans un deuxième temps, nous nous demanderons d'une part si la liberté néolibérale de droite épuise la théorie politique de Friedman et, d'autre part, si elle épuise sa théorie morale[342]. D'autres valeurs sont-elle pertinentes lorsqu'il est question de légitimer l'usage de la force (publique) ou lorsqu'il s'agit plus généralement de déterminer les actions que nous avons le devoir d'accomplir ?

Selon (Friedman 1962, 27), « un libéral (…) donne la priorité à la liberté » pour ce qui est des « valeurs (…) qui concernent les relations entre les gens ».

[341] Le néolibéralisme de droite strictement politique soutient uniquement que nous possédons le devoir de respecter la liberté (néolibérale de droite) d'autrui. Le néolibéralisme de droite moral soutient que nous possédons uniquement ce devoir.

[342] Nous pensons ici la théorie morale comme visant à fournir une théorie des devoirs moraux des individus.

A la lecture de notre deuxième chapitre, on peut penser que Friedman entend par là qu'il est purement et simplement illégitime d'attenter à la liberté comme absence de coercition des individus. Comme nous allons à présent le voir, cette idée repose peut-être sur un contresens, Friedman considérant dans la citation précédente que la liberté ayant priorité est beaucoup plus riche que la liberté néolibérale de droite.

La première partie de ce chapitre est en effet consacrée à l'examen de passages dans lesquels Friedman mobilise et valorise d'autres libertés que la liberté néolibérale de droite. Disons-le tout de suite, il se pourrait très bien que Friedman ait à ces endroits mal maitrisé son propos et qu'il ne faille pas lui imputer une conception de la liberté autre que la liberté néolibérale de droite. Si une chose est d'inciter le lecteur à la prudence herméneutique, une autre est de tomber dans le travers consistant à passer ces passages sous silence. Nous avons particulièrement mis à l'honneur la liberté néolibérale de droite afin de pouvoir sereinement nous consacrer ensuite à la présentation de ces passages, sans qu'on puisse nous suspecter d'abuser de manière malhonnête du littéralisme. Les libertés que nous allons voir à l'oeuvre sont à minima souvent utilisées par Friedman afin d'argumenter concernant des valeurs ou des arrangements sociaux et soutenir qu'il ne faut pas les prendre en compte possède un coût non-négligeable. Friedman pourrait simplement vouloir renoncer à la mobilisation de la liberté tout en passant par les valeurs implicites dans son argumentation. Ainsi, défendant une mesure car elle accroit une liberté sensible à l'efficacité, il pourrait vouloir demeurer en faveur de la mesure tout en passant simplement par l'efficacité. Nous nous intéresserons dans la deuxième partie de ce chapitre aux valeurs distinctes de la liberté mobilisées par Friedman et il ne faudra alors pas oublier qu'elles seront le plus souvent déjà apparues, cachées derrière le paravent de la liberté, dans la première partie.

I. Retour sur la conception friedmanienne de la liberté

Dans cette partie, notre objectif est essentiellement de montrer que la conception friedmanienne de la liberté est plus complexe – à tout le moins plus ambiguë - que ce que notre deuxième chapitre laissait à penser. Dans un premier temps, nous nous contentons de présenter des composantes de la liberté friedmanienne ignorées par la lecture néolibérale de droite de Friedman. Nous nous demanderons ensuite ce qu'il faut penser de la liberté fort complexe à laquelle nous serons parvenus.

1. Liberté économique et satisfaction des préférences

Dans *Capitalisme et liberté*, Friedman soutient que le marché ou que le « capitalisme de concurrence » assure la liberté économique ou qu'il est un système de liberté économique et cette affirmation peut être utilisée pour étayer une lecture libertarienne de Friedman[343]. Les libertariens affirment en effet souvent que nous jouissons de la liberté économique au sein d'une société capitaliste ou qui dispose d'un libre marché, le fait que les membres de la société soient engagés dans des relations économiques marchandes ou capitalistes signifiant dans ce contexte que ces relations économiques sont exemptes de coercition (libertarienne). Indépendamment des mérites de la lecture libertarienne de Friedman, nous insistons alors sur le fait que celui-ci soutient également que « le marché » permet à

> « chacun de satisfaire ses propres goûts et assure ainsi une représentation proportionnelle effective » (Friedman 1962, 123).

[343] Cf. (Friedman 1962, 16) pour l'idée que le « capitalisme de concurrence » est un « système de liberté économique » et qu'il « assure directement la liberté économique » (Friedman 1962, 23). Cf. (Friedman 1962, 26) pour le marché « en tant que composante directe de la liberté ». Au sujet de la liberté économique, cf. (Friedman 1962, 21, 8) pour l'idée qu'il s'agit de « freedom in economic arrangements ».

et que

> « c'est à cette caractéristique du marché que nous faisons référence quand nous disons que le marché assure la liberté économique» (Friedman 1962, 30)[344].

La liberté économique correspond cette fois à la satisfaction des préférences voire à la liberté réelle de les satisfaire et nous voilà entrainés très loin de la liberté libertarienne, plus généralement des approches de la liberté discutées dans le deuxième chapitre.

2. Liberté politique et liberté réelle

Selon (Friedman 1962, 32, 16),

> « Ce qui, entre autres, caractérise une société libre, c'est assurément la liberté qu'ont les individus de prôner ouvertement un changement radical de la structure de cette société et de faire au grand jour de la propagande en faveur de ce changement ; et cela, aussi longtemps qu'un tel plaidoyer ne fait appel qu'à la persuasion et ne recourt ni à la force ni à d'autres formes de coercition. Dans une société capitaliste, c'est le signe de l'existence de la liberté politique que des hommes puissent (« can ») ouvertement plaider la cause du socialisme et travailler à sa venue. La liberté politique exigerait de même que, dans une société socialiste, on soit libre de se prononcer en faveur de l'adoption du capitalisme. ».

[344] Cf. (Friedman & Friedman 1980, 65-66) au sujet du « kind of freedom you have when you shop at a supermarket » : « when you vote daily in the supermarket, you get precisely what you voted for, and so does everyone else ». Cf. (Friedman 1962, 30) : « le marché est un système de représentation proportionnelle. Chacun peut (…) voter pour la couleur de cravate qui lui plait ; il n'a ni à savoir quelle couleur veut la majorité, ni à se soumettre s'il est parmi les minoritaires. ». Au sujet de l'idée de représentation proportionnelle, cf. également (Friedman 1983, 56-57). Enfin, cf. (Friedman 1962, 30) pour l'idée que « l'économie libre (…) donne aux gens ce qu'ils veulent ».

Friedman enchaine en développant son scepticisme quant à la compatibilité du socialisme et de cette « liberté politique » qu'il aborde également via « la liberté de défendre des causes impopulaires » (Friedman 1962, 34). On s'attend à ce qu'il nous explique que, dans une société socialiste, les champions du capitalisme seront coercés dans un des sens que nous avons donnés à cette notion dans notre deuxième chapitre. Par exemple, qu'ils seront traqués et exécutés. Ou bien, si Friedman est libertarien, on s'attend à ce qu'il oppose le sort qui les attend à celui qui leur est promis dans une société capitaliste. Un sort qui, pour les libertariens, fait de cette société une société libre et qui est que leur propriété n'est pas violée sans leur consentement et ce, pour peu qu'ils respectent celle de leurs concitoyens. En réalité, Friedman emprunte une voie bien différente et sa critique n'est pas que les champions du capitalisme verront leur propriété de soi et/ou leur propriété sur les choses violée. Il se place en effet entièrement sur le terrain de la liberté réelle dont disposent ces personnes et, selon lui,

> « In order for men to advocate anything, they must in the first place be able to earn a living. » (Friedman 1962, 32, 16).

> « For advocacy of capitalism to mean anything, the proponents must be able to finance their cause - to hold public meetings, publish pamphlets, buy radio time, issue newspapers and magazines, and so on. » (Friedman 1962, 32, 17).

Il enfonce alors le clou pour la société capitaliste qu'il appelle de ses voeux, en expliquant que cette société assure à ses membres subversifs une liberté qu'ils possèdent en tant qu'ils y disposent du pouvoir de gagner leur vie et de faire la promotion de leurs idées.

3. Liberté et égalité des chances bonapartiste

Dans *Free to choose*, Friedman soutient que l'idéal d'égalité des chances est au mieux exprimé par la formule de la carrière ouverte aux talents et, pour lui,

> « No arbitrary obstacles should prevent people from achieving those positions for which their talents fit them and which their values lead them to seek. Not birth, nationality, color, religion, sex, nor any other irrelevant characteristic should determine the opportunities that are open to a person – only his abilities. » (Friedman & Friedman 1980, 132).

Il soutient alors que les « government measures that promote (...) equality of opportunity enhance liberty » (Friedman & Friedman 1980, 134) et que

> « Equality of opportunity (...) is an essential component of liberty. If some people are denied access to particular positions in life for which they are qualified simply because of their ethnic background, color, or religion, that is an interference with their right to « Life, Liberty, and the pursuit of Happiness. » It denies equality of opportunity and, by the same token, sacrifices the freedom of some for the advantage of others. » (Friedman & Friedman 1980, 132)[345].

[345] Dans une conférence, il affirme même que cette égalité des chances est une « necessary condition for freedom ». Cf. à 10:48 https://www.youtube.com/watch?v=dCnxOICRtLE . Cf. toutefois (Friedman 1975, 279) où Friedman se décrit comme quelqu'un « who regards freedom as the primary social goal, though welcoming, as a desirable by-product, the tendency for a free society to foster equality of both opportunity and outcome. ». L'égalité des chances est cette fois distinguée de la liberté et rangée avec l'égalité des résultats ce qui n'est pas le cas lorsque (Friedman 1962, 242) nous dit que « le libéral fera par conséquent une nette distinction entre l'égalité des droits et des chances, d'une part, et l'égalité matérielle ou égalité des résultats, d'autre part. Il pourra considérer avec faveur le fait qu'une société libre tende plus que toute autre à une plus grande égalité matérielle, mais il y apercevra un important effet secondaire de la société libre, et non sa justification principale.».

On s'éloigne à nouveau de la liberté néolibérale de droite et une nouvelle interprétation du droit individuel dont nous nous sommes servi pour développer le néolibéralisme de droite apparaît également. Pour le libéralisme-pacifiste, une société libre est une société dans laquelle les personnes ne sont pas coercées. Pour le libertarisme, il s'agit d'une société dans laquelle les personnes ne voient pas la coercition initiée à leur encontre et, dans les deux cas, on ne peut pas dire d'une personne qui n'atteint pas ou qui se voit refuser une position qu'elle recherche et pour laquelle elle est qualifiée qu'elle ne jouit pas, pour cette raison, de la liberté. Les sociétés néolibérales de droite satisfont en revanche à un idéal d'égalité des chances selon lequel la force ne doit pas être utilisée afin de les empêcher d'atteindre ou d'atteindre pacifiquement une certaine position. Il est alors vrai que cet idéal nous semble souvent avoir été exprimé au moyen de la formule de la carrière ouverte aux talents et qu'on peut vouloir s'en servir afin de l'exprimer, l'idée étant que les membres de la société ont un type de droit à atteindre une position quelconque[346]. Ceci étant dit, nous sommes d'avis que cet idéal n'est pas celui sur lequel insiste Friedman et nous ajoutons que l'idéal friedmanien correspond au sens donné par Bonaparte à la formule de la carrière ouverte aux talents dont on dit qu'il est l'auteur[347]. Se confiant sur sa vie, ce dernier affirmait en effet

> « Moi, j'ai tiré la plupart de mes généraux de la boue. Partout où j'ai trouvé le talent et le courage, je l'ai élevé et mis à sa place. Mon principe était de tenir la carrière ouverte aux talents ». (cité dans O'Meara 1823, 136).

Nous terminons cette section en disant que cette ambiguité concernant le sens à attribuer à l'idéal d'égalité des chances résonne dans la tradition libérale classique. Pour nous, nombre des libéraux

[346] Un droit-créance moral à ce qu'on ne les empêche pas par la force d'atteindre ou d'atteindre pacifiquement une position quelconque.

[347] Cf. toutefois l'idéal qui apparaît lorsque Friedman nous dit que « the priority given to equality of opportunity in the hierarchy of values accepted by the public after the Civil War is manifested particularly in economic policy. (…). Everyone was to be free to go into any business, follow any occupation, buy any property, *subject only to the agreement of the other parties to the transaction*. » (Friedman & Friedman 1980, 133, nous soulignons). A supposer que notre lecture de l'égalité des chances friedmanienne soit erronée, pourquoi dit-il avant que « like every ideal, equality of opportunity is incapable of being fully realized » (Friedman & Friedman 1980, 132) et, peu après que, « extralegal arrangements continued to interfere with the freedom of individuals to enter various businesses or professions, and social practices unquestionably gave special advantages to persons born in the « right » families, of the « right » color, and practicing the « right » religion. » (Friedman & Friedman 1980, 133-134) ?

qui se sont battus pour des réformes permettant à l'égalité des chances néolibérale de droite d'être satisfaite pensaient qu'elles suffiraient à ce que le talent soit « élevé et mis à sa place » mais il n'y a là aucune nécessité et ce n'est d'ailleurs pas ce qui est advenu. Le temps passant, certains ont fait un fétiche d'un arrangement social qui était au moins partiellement justifié comme un moyen et ils ont trouvé sur leur route des critiques du libéralisme qui étaient ravis de disposer de quoi étayer leur critique de son formalisme.

4. Liberté et termes de l'échange

Selon Friedman (1962, 29-30, 14-15),

> « So long as effective freedom of exchange is maintained, the central feature of the market organization of economic activity is that it prevents one person from interfering with another in respect of most of his activities. The consumer is protected from coercion by the seller because of the presence of other sellers with whom he can deal. The seller is protected from coercion by the consumer because of other consumers to whom he can sell. The employee is protected from coercion by the employer because of other employers for whom he can work, and so on. »

Focalisons nous sur le cas du consommateur et supposons que Pierre veuille acheter une voiture et qu'il ait le choix entre plusieurs concessionnaires. Nous cherchons à faire sens de l'idée que la présence d'autres vendeurs protège Pierre contre la coercition d'un vendeur V.

La première chose à dire est que la présence d'autres vendeurs ne protège pas Pierre contre le fait que V le contraigne physiquement à faire affaire avec lui ou qu'il obtienne de lui qu'il paie un prix exorbitant en le menaçant de le tuer. De manière générale, la présence d'autres vendeurs ne le protège pas contre la coercition que V pourrait vouloir exercer à son encontre, *la coercition étant pensée au moyen d'une des approches présentées dans le deuxième chapitre*.

Supposons à présent que V se contente d'interagir avec Pierre en lui proposant de lui échanger la voiture contre une certaine contrepartie, proposition que Pierre a le pouvoir de refuser. Nous supposons également que les autres vendeurs font de même, qu'ils ne s'entendent pas sur la contrepartie demandée à Pierre en échange de la voiture et qu'ils se concurrencent. Dans ce cas et s'il veut faire affaire avec Pierre, il est probable que V ne pourra pas faire preuve de la gourmandise dont il ferait preuve s'il était en position de monopole. Si la présence des autres vendeurs protège Pierre contre la gourmandise de V, on ne peut pour le moment pas dire qu'elle le protège contre la coercition que V aurait sinon pu exercer à son encontre en faisant affaire avec lui. Si on veut affirmer que la présence d'autres vendeurs protège Pierre contre une coercition dont il serait sinon victime en faisant affaire avec V, il est nécessaire d'adopter une approche de cette notion dans laquelle des offres couronnées de succès sont coercitives, la notion d'offre étant pensée en disant que l'émetteur d'une offre ne nuit par définition pas à son récipiendaire si ce dernier la décline. Les possibilités conceptuelles ne manquent pas mais elles appartiennent plutôt à la tradition socialiste et on peut par exemple penser à une approche de la coercition dans laquelle un médecin parvenant à soutirer sa fortune à un patient car il est le seul à pouvoir le sauver d'une mort certaine le coerce. Quoi qu'il en soit, nous voilà en tout cas à nouveau entrainés hors de l'espace conceptuel couvert par la coercition néolibérale de droite.

La section suivante interprète différemment la menace que le monopoliste fait peser sur ceux avec lesquels il traite.

5. Liberté et monopole

Si on suit l'analyse proposée dans la section précédente, un monopoliste coerce ses coéchangistes s'il utilise son pouvoir de marché afin de leur soutirer une certaine contrepartie. Considérons alors le cas d'un monopoliste M faisant affaire avec Pierre et supposons que les termes de l'échange ne soient pas tels que M coerce Pierre. Une manière de reformuler cela consiste à dire que l'échange réalisé par Pierre est volontaire et ce, même si Pierre n'avait pas la possibilité de faire affaire avec quelqu'un d'autre que M. Friedman ne semble pas être de cet avis et, selon lui,

> « l'échange n'est vraiment volontaire que lorsque d'autres choix à peu près équivalents existent. Le monopole implique l'absence de choix, et compromet par là l'effective liberté de l'échange. » (Friedman 1962, 45).

Ce passage mobilise une notion de liberté effective qu'on pourrait vouloir distinguer de la liberté mais Friedman soutient également que « le monopole (…) paralyse la liberté en déniant aux individus la possibilité de choisir » (Friedman 1962, 29), qu'un problème qu'il pose pour une « société libre » est que son « existence (…) means a limitation on voluntary exchange through a reduction in the alternatives available to individuals » (Friedman 1962, 154, 120) et, enfin et s'il ne faut pas comprendre cette phrase en lien avec la liberté apparue dans la section précédente, que « le libéral (…) fera bon accueil aux mesures qui favorisent (…) la liberté (…) telles celles qui éliminent le pouvoir des monopoles » (Friedman 1962, 242-243).

A la différence de la liberté néolibérale de droite, la liberté qui apparaît dans ces citations n'est pas indépendante de la quantité et de la qualité des options qui s'offrent à nous. Le sens qu'il convient d'accorder à ces options ainsi que la nature exacte du lien qui les unit à la liberté individuelle nous échappent quelque peu mais, ici comme ailleurs dans cette partie, cette difficulté ne constitue pas

une raison suffisante d'appauvrir la philosophie de Friedman, en passant sous silence les citations dont nous nous sommes servi.

6. Liberté et efficacité

Développant le troisième devoir qu'Adam Smith attribue au souverain à la fin du livre IV de la *Richesse des nations*, Friedman le présente comme un « valid duty of a government directed to preserving and strengthening a free society » (Friedman & Friedman 1980, 30) et nous dit que sa validité est liée au problème posé par le phénomène des coûts de transaction[348].

Suivant Smith, il commence par illustrer son propos avec le cas d'un ouvrage qui pourrait ne pas être « « for the interest of any individual...to erect and maintain...though it » might be worthwile for « a great society. »» (Friedman & Friedman 1980, 30). Considérons alors le cas d'un ouvrage que l'Etat peut réaliser s'il obtient une certaine contribution de la part des membres de la société. Il lui faut recueillir une somme d'argent auprès de chaque citoyen ou obtenir d'eux qu'ils s'acquittent d'une corvée et nous supposons en outre que, pour chacun d'entre eux, le jeu en vaut la chandelle. Une manière classique de justifier cette intervention de l'Etat consiste à dire qu'elle est dans l'intérêt de chacun ET que le marché n'est pas à même de réaliser l'ouvrage. Elle repose toutefois sur une ambiguité qu'on peut présenter de la manière suivante. Amenés à préciser la raison pour laquelle le marché n'est pas à même de réaliser l'ouvrage, Friedman et maints économistes avec lui feraient intervenir le phénomène des coûts de transaction et ils expliqueraient que ce sont ces coûts qui empêchent l'ouvrage d'être réalisé au moyen d'échanges mutuellement avantageux. Ce faisant, ils tableraient sur le fait que les membres de la société se comportent de manière rationnelle et cette hypothèse influe sur l'analyse normative de l'intervention étatique en question. Cela, car elle dispense l'Etat d'avoir recours à la coercition ou bien, elle rend une éventuelle coercition légitime

[348] Le devoir smithien est « the duty of erecting and maintaining certain public works and certain public institutions, which it can never be for the interest of any individual, or small number of individuals, to erect and maintain ; because the profit could never repay the expence to any individual or small number of individuals, though it may frequently do much more than repay it to a great society » (Friedman & Friedman 1980, 29).

aux yeux d'un néolibéral de droite et ce, car elle serait unanimement consentie. La question est alors de savoir si Friedman justifie l'intervention de l'Etat car elle est dans l'intérêt de chacun et ce, même si elle attente à la liberté néolibérale de droite de certains, *ou bien* s'il ne la justifie que dans le cas où elle est compatible avec la liberté néolibérale de droite de tous. A supposer que le premier terme de l'alternative soit le bon, le point sur lequel il conviendrait d'insister serait que Friedman justifierait cette intervention de l'Etat au nom de la liberté et ce, contre la liberté néolibérale de droite.

Pour Friedman, le troisième devoir du souverain selon Smith a souvent été utilisé à tort, afin de justifier l'intervention de l'Etat. Le gouvernement lui semble en général avoir plus de défauts que le marché et il nous invite en conséquence à développer

> « the practice of examining both the benefits and the costs of proposed government intervention and require a very clear balance of benefits over costs before adopting them. » (Friedman & Friedman 1980, 32).

Pour le moment, nous avons compris que ce bilan coût-bénéfice devait être positif pour chaque membre de la société. Le devoir smithien est souvent présenté comme étant justifié en référence à l'intérêt de la société et une manière de comprendre cette notion consiste à dire qu'une action étant dans l'intérêt de la société est dans l'intérêt de chacun de ses membres. Il ne s'agit toutefois pas de la seule manière de la comprendre et le bilan sur lequel Friedman insiste nous semble en fait devoir être dressé, non pas pour chaque individu, mais pour la société toute entière. Le troisième devoir de Smith est souvent présenté comme préfigurant la réflexion sur les imperfections de marché et Friedman mobilise bien cette notion. L'intervention gouvernementale est justifiée afin de corriger une imperfection de marché mais nous ne voulions pas aller trop vite en besogne, en chargeant cette idée d'un des nombreux contenus normatifs qu'elle peut avoir. Illustrons cela en supposant que de la fumée que vous émettez dans le cadre d'une activité économique salisse le col de la chemise de certains de vos concitoyens et que la loi ne vous oblige pas à payer pour le dommage. Votre action a

une externalité négative et les externalités font partie des imperfections de marché. On peut vouloir charger l'Etat de la corriger mais que veut-on dire par là ? Un critère normatif doit être introduit et on pense à l'efficacité. Est-ce toutefois l'efficacité au sens de Pareto ou l'efficacité au sens de Kaldor-Hicks ?[349] D'autres critères sont envisageables et, dans le deuxième chapitre, nous avons vu qu'il y avait matière à soutenir que Friedman dirait que vous avez attenté à la liberté de vos concitoyens et qu'il est légitime de vous forcer à les compenser pour le dommage que vous leur avez fait subir. Telle est l'approche libertarienne du problème des externalités négatives, approche qu'on peut penser à l'œuvre quand Friedman nous dit, dans le cadre de sa discussion du troisième devoir smithien, que :

> « When it is easy to identify who is hurt or who is benefited, and by how much, it is fairly straightforward to replace involuntary by voluntary exchange, or at least to require individual compensation. » (Friedman & Friedman 1980, 31).

Là où Friedman parle de corriger l'imperfection de marché, il parle également de « rectifier la situation » (Friedman & Friedman 1980, 32) et cela peut étayer l'idée que vous avez le devoir enforceable de compenser ceux dont vous avez sali la chemise. Ceci étant dit, on peut également penser que Friedman ne fait que mentionner une possibilité et, plus loin, il ajoute que

[349] Evaluée du point de vue du bien-être, une situation est efficace ou optimale au sens de Pareto s'il est impossible d'améliorer le bien-être de certaines personnes sans diminuer celui d'au moins une autre. Dans le cas contraire, il est possible de procéder à une réforme permettant à certains de voir leur bien-être augmenter et ce, sans que quiconque ne voit son bien-être diminuer. La situation découlant de la réforme constitue alors une amélioration paretienne de la situation de départ – elle est supérieure ou plus efficace au sens de Pareto. Si la situation découlant d'une réforme est telle que les gagnants gagnent davantage que ce qui serait nécessaire afin de compenser les éventuels perdants, la nouvelle situation constitue une amélioration au sens de Kaldor-Hicks de la situation de départ – elle est supérieure ou plus efficace au sens de Kaldor-Hicks. Une situation qui ne peut pas être améliorée au sens de Kaldor-Hicks est efficace au sens de Kaldor-Hicks. Toute amélioration parétienne constitue une amélioration au sens de Kaldor-Hicks mais la réciproque est fausse. Cf. (De Scitovszky 1941) au sujet du critère dont on on parle aujourd'hui comme de l'efficacité au sens de Kaldor-Hicks.

> «If it were easy to know whose collars were going to be dirtied, it would be possible for you to compensate the people affected, *or alternatively, for them to pay you to pour out less smoke*. » (Friedman & Friedman 1980, 31, nous soulignons).

Une autre possibilité apparaît, qui ne cadre pas bien avec le traitement libertarien des externalités négatives[350]. En fait et même s'il le formule maladroitement, Friedman nous semble vouloir se placer dans le monde sans coûts de transaction qui permet l'application de ce qui est malheureusement[351] connu depuis Stigler sous le nom de « théorème de Coase », monde dans lequel il n'est pas nécessaire que vous compensiez ou que vous soyez contraints à compenser vos concitoyens pour que l'allocation des ressources soit efficace au sens de Kaldor-Hicks. A supposer que nous ayons raison, plusieurs leçons peuvent être tirées.

Premièrement, le problème que Friedman cherche à résoudre lorsqu'il traite des externalités est le problème économique tel que le conçoit Coase dans *The problem of social cost* i.e celui de maximiser la valeur de la production.

Deuxièmement, le monde du théorème de Coase n'est pas le nôtre, point sur lequel Coase voulait précisément insister dans son célèbre article de 1960[352]. Dans notre monde, les coûts de transaction sont tout sauf négligeables et, dans le cas où la loi n'oblige pas les auteurs d'une externalité négative à compenser ceux qui en sont victimes, les transactions nécessaires à une allocation efficace des ressources n'adviendront pas forcément. C'est alors dans ce monde et par rapport à ce que nous

[350] A supposer que vous vous apprêtiez à violer le commandement libertarien en émettant la fumée et qu'il soit hors de question de vous contraindre à honorer votre devoir enforceable de ne pas agresser autrui, un libertarien pourra dire à vos concitoyens qu'ils ont peut-être intérêt à vous payer pour que vous n'émettiez pas la fumée.

[351] Cf. (McCloskey 1998) ainsi que la note suivante.

[352] Cf. (Coase 2012) où Coase regrette la popularité du « théorème de Coase » : « I never liked "the Coase Theorem" (...) because it's a proposition about a system in which there were no transaction costs. It's a system which couldn't exist. And therefore it's quite unimaginable. (...) I only did this in order to explain my views. I thought, let's talk about a system where there were no transaction costs. But it's an imaginary system. There always are transactions costs. ».

avons appelé le problème économique que la question de l'intervention étatique prend sens chez Friedman.

Troisièmement, nous savons depuis Coase que, dans ce monde qui est le nôtre, il n'y a pas de solution simple au problème économique posé par les externalités[353]. Tout dépend des circonstances particulières et la solution que le libertarisme préconise (pour d'autres raisons) n'est en particulier pas nécessairement la bonne, ce que Coase formule avec vigueur quand il nous dit que « nothing could be more « anti-social » than to oppose any action which causes any harm to anyone » (Coase 1960, 35).

Quatrièmement, l'analyse économique à la Coase ne distingue pas entre le problème posé par les externalités négatives et le problème posé par les externalités positives et nous pouvons en profiter pour dire un mot au sujet de l'ambigu traitement friedmanien de ce second problème. Supposons que vos concitoyens voulaient vendre leur chemise et qu'en la « salissant » vous en avez en réalité augmenté la valeur marchande. Votre action a eu une externalité positive et, dans le cadre de sa discussion du troisième devoir smithien ainsi qu'à d'autres endroits, Friedman peut donner l'impression de penser que ce sont cette fois vos concitoyens qui ont le devoir enforceable de vous payer pour le bénéfice que votre action leur a apporté, à tout le moins qu'il est légitime que l'Etat vous y contraigne. Rothbard comprend et critique Friedman dans ce sens et, pour lui,

> « if A does something which will benefit B, and B does not have to pay for it, Chicagoites consider this a “defect” in the free market, and it then becomes the task of government to “correct” that defect by taxing B to pay A for this “benefit.” » (Rothbard 2002b, 51).

[353] Cf. (Coase 1960). A en croire une célèbre anecdote de l'histoire de la pensée économique, Coase a convaincu ses détracteurs de l'école de Chicago dont Friedman au cours d'un diner ayant eu lieu en 1959. Cf. (Coase 2012) à ce sujet.

Nous sommes d'avis que Rothbard se trompe sur Friedman et, si on en croit l'analyse proposée dans cette section, la raison n'est pas que ce dernier adopte l'approche libertarienne des externalités qui, elle, traite différemment externalités négatives et positives. Elle est plutôt que, dans notre monde, il n'est pas nécessairement désirable économiquement de faire intervenir l'Etat, par une taxe ou par un autre moyen, afin de changer quoi que ce soit au fait qu'une personne n'est pas rémunérée pour les externalités positives de ses actions.

A supposer que notre analyse soit correcte, Friedman soutient que le gouvernement doit faire ce qui est en son pouvoir pour régler la question des externalités (négatives et positives) dans le sens d'une allocation efficace des ressources. Il doit faire ce qui est en son pouvoir pour corriger, dans ce sens, l'imperfection de marché liée aux externalités et cela vaut a priori également pour d'autres imperfections de marché.

Dans *Capitalisme et liberté*, Friedman nous dit que

> « le libéral (…) fera bon accueil aux mesures qui favorisent (…) la liberté (…), telles celles (…) qui améliorent le fonctionnement du marché. » (Friedman 1962, 242-243).

A lire cette déclaration, on pouvait déjà avoir envie de comprendre l'amélioration du fonctionnement du marché en lien avec une amélioration de l'efficacité avec laquelle les ressources sont allouées dans la société. Nous voilà maintenant mieux armés pour le faire et il y a à tout le moins matière à affirmer que Friedman est d'avis que cette amélioration favorise la liberté[354].

[354] Cf. toutefois (Friedman 1983, 100-101) : « The preservation of liberty, not the promotion of efficiency, is the primary justification for private property. Efficiency is a happy, though not accidental, by-product – and a most important by-product because liberty could not have survived if it had not also produced affluence. ». Comme nous le verrons plus loin, on trouve chez Friedman de quoi remettre en cause cette justification de la propriété privée.

7. Que faire de ces nouvelles composantes de la liberté friedmanienne ?

Friedman s'écarte t-il vraiment à ce point de la liberté néolibérale de droite, qui plus est en adoptant une approche si complexe de la liberté, avec tous les défauts que cela comporte et les confusions que cela peut entrainer ?

Les composantes de la liberté que nous venons d'identifier sont bien présentes chez Friedman et nous ne pensons pas avoir déformé son propos en les analysant comme nous l'avons fait. En revanche, il se peut que notre analyse soit trop littérale et ne rende pas bien compte des convictions de Friedman. Invité à clarifier son propos, il aurait peut-être souhaité corriger le tir. L'aurait-il fait pour chacune des composantes que nous venons de présenter ou bien en aurait-il gardé certaines ? Nous ne savons pas répondre de manière satisfaisante à ces questions. Comme nous ne prétendons pas avoir lu ou écouté tout ce que Friedman nous a laissé, on pourrait nous objecter que des prises de position pertinentes et dont nous ignorons l'existence existent peut-être quelque part. Ceci étant dit, pourquoi faudrait-il leur donner la priorité sur celles que nous avons mobilisées ? D'ailleurs, pourquoi faudrait-il immuniser les citations que nous avons discutées dans le deuxième chapitre contre ce genre de scepticisme ? Après tout, elles n'étaient pas toujours d'une clarté exemplaire. Seul Friedman serait à même de clarifier sa conception de la liberté mais il n'est plus de ce monde. Le fait est regrettable mais d'autres penseurs sont passés par là et ce que nous faisons avec Friedman est somme toute assez banal. Lorsque nous nous donnons par exemple pour objectif de rechercher la réponse de Kant à une certaine question, nous assimilons la réponse de Kant et celle qui est contenue dans ses écrits et ce que Kant pensait vraiment, nous ne le savons pas et nous ne sommes pas prêts de le savoir. Nous ajoutons que ce sont les écrits de Friedman qui influent aujourd'hui sur la marche du monde. Friedman a eu son tour mais il leur a définitivement passé le relais.

Commençons donc par mettre de côté tout scepticisme à l'endroit de l'analyse proposée dans les sections précédentes. La personne libre selon Friedman serait :

- celle qui n'est pas coercée ou qui agit volontairement dans un sens plus riche que le sens néolibéral de droite,

- celle qui a le pouvoir de satisfaire ses préférences ainsi que celui de faire la promotion de ses convictions,

- celle qui ne se voit refuser par personne l'accès à une position qu'elle recherche et pour laquelle elle est qualifiée, voire qui a le pouvoir d'atteindre cette position,

- celle qui vit dans une société allouant efficacement les ressources[355].

Doit-on chercher à agréger ces composantes afin d'obtenir une liberté globale ? Friedman ne le fait pas mais il serait intéressant de le faire afin de pouvoir formuler un verdict en termes de liberté lorsqu'elles entrent en conflit[356]. Suivons cette voie et supposons qu'on puisse mesurer la liberté globale dont jouissent les personnes. Quel sens doit-on maintenant attribuer à l'idée que nous avons droit à la liberté, idée mise en avant par Friedman et interprétée dans le deuxième chapitre par le néolibéralisme de droite ? On pourrait transformer le droit néolibéral de droite en un droit à ce qu'autrui n'attente pas à notre liberté globale mais d'autres solutions sont envisageables. Ainsi, un droit à ce qu'autrui nous aide à conquérir la liberté, droit qui nous semble assez dans l'esprit de la complexe liberté à laquelle nous sommes parvenu[357]. Afin de faire sens de Friedman dans cette direction, il faudrait toutefois élaborer un droit qui soit le corrélat de devoirs vérifiant le principe « tu dois, donc tu peux ». Nous serions à la recherche d'un droit échappant aux critiques que maints

[355] Une société libre est alors une société composée de personnes libres en ce sens. Rappelons que notre deuxième chapitre constitue un refuge pour celui à qui cette vision de la société libre donne le tournis.

[356] Par exemple, lorsque nous sommes coercés à faire quelque chose qui améliore notre pouvoir de satisfaire nos préférences.

[357] On peut également penser à un droit à ce qu'autrui nous aide à préserver notre liberté.

libéraux font à certains droits de l'homme et, les composantes que nous avons dégagées étant ce qu'elles sont, le droit précédent demanderait quelque peu à être reformulé[358]. *Quid* en effet de l'idée que la liberté doit nous être garantie s'il n'est pas en notre pouvoir collectif de faire en sorte que nous soyons tous libres ? Une reformulation faisant intervenir un principe gouvernant la distribution réalisable de la liberté globale semble ici requise[359]. Notre droit à la liberté serait par exemple le corrélat de notre devoir de leximiner autant que faire se peut la liberté globale des membres de la société.

Selon Friedman (1962, 27), « un libéral (…) donne la priorité à la liberté » pour ce qui est des « valeurs (…) qui concernent les relations entre les gens ». A la lecture de notre deuxième chapitre, on peut penser que Friedman entend par là qu'il est moralement défendu d'attenter à la liberté *néolibérale de droite* des individus et ce, même dans le cas où cela permettrait pourtant d'améliorer grandement la distribution, disons, de la liberté réelle. On comprend les implications politiques d'une telle idée mais elle repose peut-être sur un contresens, Friedman considérant que la liberté ayant priorité est beaucoup plus riche que la liberté néolibérale de droite[360].

Quelles sont les alternatives à disposition du lecteur sceptique ?

Premièrement, il ne faudrait conserver que certaines des composantes identifiées dans les sections précédentes et ce, car nous aurions parfois péché par excès de littéralisme. Deuxièmement, il faudrait purement et simplement conserver la lecture de la conception friedmanienne de la liberté

[358] Au passage, nous soulignons qu'on ne le fait que trop rarement pour le droit néolibéral de droite, comme s'il était évident que nous avions toujours le pouvoir de ne pas coercer autrui.

[359] On peut peut-être interpréter dans ce sens les formules « spenceriennes » mentionnées dans le deuxième chapitre.

[360] On pourrait également imaginer une liberté friedmanienne structurée par des relations de priorité entre les différentes composantes apparues dans les sections précédentes et se traduisant dans la théorie morale friedmanienne par une série de droits hiérarchisés. En faisant un instant comme si la liberté réelle était seule à prendre place aux côtés de la liberté néolibérale de droite, le droit à la liberté renverrait par exemple à un devoir de ne pas agresser autrui combiné à un devoir subordonné de leximiner la liberté réelle de tous. On pourrait alors éventuellement continuer à interpréter la dernière citation donnée dans le corps du texte comme traduisant la priorité que la liberté néolibérale de droite possède au sein de la théorie morale de Friedman.

proposée dans le deuxième chapitre, une lecture qui fait fi de l'intégralité des nouvelles composantes apparues dans ce chapitre. Dans les deux cas, une question se pose à propos des valeurs ou des principes implicites dans les composantes exclues de la liberté friedmanienne[361]. Faut-il aussi les exclure de la théorie morale de Friedman ? Après tout, elles jouent un rôle dans les arguments friedmaniens mobilisant les citations dont nous nous sommes servi dans les sections précédentes. Quelle est notre position ?

Nous penchons tout d'abord en faveur de l'idée que la liberté friedmanienne est (proche de) la liberté néolibérale de droite et nous ajoutons qu'il vaut de toute façon mieux se servir de cette conception de la liberté afin de reconstruire la théorie morale de Friedman. Car cette conception est la plus libérale et car

> « It is sound intellectual policy (…) not to make our concepts too fat. Fat concepts hinder clear thinking and foster wishful thinking. By packing many good things under a single label, one is easily misled into believing that they never clash. » (Van Parijs 2011, 1).

Nous pensons ensuite que Friedman est quelque peu tombé dans le travers dénoncé par Van Parijs et que les matériaux présentés dans cette partie étayent l'idée que la théorie morale voire la théorie strictement politique de Friedman ne mobilise pas que la liberté néolibérale de droite. Notre partie suivante est consacrée à l'examen de cette idée.

[361] A propos, par exemple, de la liberté réelle dont disposent les personnes.

II. Friedman est-il un pluraliste ?

Friedman adhère t-il à l'idée qu'il existe plusieurs valeurs ou fins ultimes ? Si oui, adhère t-il à l'idée que nous possédons plusieurs devoirs moraux (*prima facie)* ? Enfin, adhère t-il à l'idée que plusieurs valeurs ultimes sont susceptibles de légitimer l'emploi de la coercition (étatique) non-consentie ?

Dans cette partie, nous allons nous efforcer de montrer que la réponse à ces trois questions est positive et donc, que Friedman est un *pluraliste* pour ce qui est des fins ultimes, des devoirs et enfin pour ce qui est des valeurs ultimes que l'on peut qualifier de valeurs politiques[362]. Que devons-nous encore montrer à ce stade de notre enquête ?

Friedman fait de la liberté néolibérale de droite une fin ultime, il soutient que nous possédons le devoir *prima facie* de respecter celle d'autrui et il habilite l'Etat coercitif à protéger notre liberté. En conséquence, nous devons montrer qu'on peut dire la même chose au sujet d'au moins une autre valeur que la liberté néolibérale de droite. Ceci étant dit, nous soulignons que la démonstration qui nous intéresse est celle qui comprend cette liberté dans le sens moralisé qui est apparu à la fin de notre deuxième chapitre[363]. Une manière de faire sens de Friedman avait alors consisté à lui faire endosser ce que (Carter 1999, 69) appelle une « justice-based definition of freedom » mais nous n'allons pas compter sur les valeurs qui accompagnent l'absence de coercition dans la conception de la justice qui était alors apparue et qui est peu ou prou celle de l'Etat veilleur de nuit. Indépendamment de la question de savoir si Friedman fait de l'absence de fraude et du respect des libres engagements (contractuels) des valeurs politiques, nous allons essayer de montrer qu'il

[362] Cf. (Mason 2015) et (Schroeder 2016) au sujet du pluralisme en philosophie morale.

[363] Cf. la section IV.3 du chapitre 2.

attribue un statut politique à certaines des valeurs qui nous semblent pertinentes afin de décrire une théorie politique comme étant de gauche[364].

Nous commençons par examiner un passage dans lequel Friedman peut sembler soutenir que la liberté néolibérale de droite est la seule valeur ultime.

1. Friedman soutient-il clairement que la liberté néolibérale de droite épuise sa théorie morale ?

Dans *Capitalisme et liberté*, Friedman nous dit que :

> « Libéraux, nous prenons la liberté de l'individu (…) comme notre but ultime quand il nous faut juger les régimes sociaux. » (Friedman 1962, 26).

Même si des alternatives sont concevables, il est assurément possible de comprendre Friedman comme soutenant que la liberté comme absence de coercition du néolibéralisme de droite est la seule valeur ultime ou intrinsèque[365].

[364] Cf. la section 3 de l'introduction générale au sujet de la distinction politique entre la gauche et la droite.

[365] Une valeur ultime ou intrinsèque – une fin en soi - étant distinguée d'une valeur instrumentale – un moyen. Au sujet de cette distinction cf. (Friedman 1988, 9) : « political rights are purely a means and don't really have any ultimate objective value ». Quelles sont les alternatives concevables ? Friedman pourrait tout d'abord ne pas avoir la liberté *néolibérale de droite* à l'esprit. Les régimes sociaux dont il est question pourraient ensuite n'être que des arrangements coercitifs. Nous mentionnons enfin que la tradition (libérale) regorge de prises de position sur des buts « ultimes » pour l'Etat et/ou les individus qui gagnent à être vus comme des moyens d'atteindre un autre but véritablement ultime mais qu'il n'est censément pas opportun de poursuivre directement pour des raisons pratiques - nous verrons plus loin qu'on gagne à comprendre de cette manière la façon dont Posner valorise la maximisation de la richesse. En faisant de la liberté son but ultime lorsqu'il s'agit de juger les régimes sociaux, il se pourrait que Friedman ne fasse pas autre chose que ce que font Hayek et les utilitaristes selon Carter (1995, 833-834) : « The best means a society has of attaining progress is, according to Hayek, that of granting freedom to its individual members. And it is our very ignorance of the direction in which progress will lead us that makes this so. (…). Like Hayek, utilitarians believe that liberty is only a means to an end. Also like Hayek, on the other hand, it seems reasonable for

Dans ce cas, la liberté néolibérale de droite épuise la théorie morale de Friedman et cette idée est compatible avec un néolibéralisme de droite qui soutient uniquement que cette liberté épuise le domaine politique. Elle n'est en revanche pas compatible avec les vues sur la RSE présentées dans le deuxième chapitre, une manière de les sauver consistant à procéder comme certains libéraux d'antan, en incluant un droit-créance à ce qu'autrui ne nous trompe pas et à ce qu'il tienne les promesses qu'il nous a faites au sein d'un « justice-based » ou d'un « rights-based account of freedom».

Friedman semblant souvent légitimer que l'Etat lutte contre la fraude et qu'il fasse respecter les contrats, il faudrait peut-être considérer qu'il suit ces libéraux sur l'idée que ces devoirs sont enforceables. Les suivant sur la théorie de la justice de l' Etat veilleur de nuit, il romprait toutefois avec eux et, plus généralement, avec la grande tradition libérale, sur le reste de la morale. Pour cette tradition, nous n'avons en effet pas uniquement le devoir de nous conduire de manière juste et on retrouve ici le dilemme présenté à la fin du deuxième chapitre.

Friedman considère t-il toutefois vraiment qu'une des conceptions de la liberté étudiées dans le deuxième chapitre est la seule valeur ultime ?

Traitant à un endroit de la règle de la majorité, Friedman nous dit qu'on ne peut pas refuser la légitimité à une décision démocratique tout en pensant que « majority rule is an ultimate value » (Friedman 1988, 8)[366]. Il confond donc l'idée que la démocratie (majoritariste) est une valeur ultime

utilitarians to hold that the nature of their end is such that it is impractical if not conceptually impossible for a government directly to pursue it. In this case, the end can only be pursued via pursuit of the means, and it is the means rather than the end itself that they require themselves to be able to measure. ». En lien avec cette dernière possibilité, nous mentionnons que Friedman précise que la liberté qui est le but ultime est « peut-être celle de la famille » (Friedman 1962, 26).

[366] Cf. (Friedman 1988, 8) : There is not a person here (…) who thinks that if 51 percent of the people vote to shoot the other 49 percent of the people that is an appropriate exercise. Don't shake your head. If you say that is not an appropriate exercise in majority rights, then you don't believe that democracy is an ultimate value. You don't believe

ou qu'elle possède une valeur intrinsèque avec l'idée qu'elle l'emporte systématiquement en cas de conflit avec d'autres valeurs et c'est peut-être dans ce sens qu'il faut le comprendre concernant la liberté. Au lieu de défendre véritablement l'idée que la liberté est la seule fin en soi, il soutiendrait plutôt qu'elle l'emporte systématiquement en cas de conflit avec d'autres valeurs[367]. Autrement dit, il rejoindrait le néolibéralisme de droite sur l'idée que la liberté est la seule valeur *politique* ultime. Il est alors éclairant de mentionner que la citation avec laquelle nous avons débuté cette section est suivie de l'idée qu'« un libéral (…) donne la priorité (« first priority ») à la liberté » pour ce qui est des « valeurs (…) qui concernent les relations entre les gens » (Friedman 1962, 27, 12).

Une difficulté est toutefois que Friedman ne soutient pas ici clairement que la liberté possède une priorité *absolue* sur les autres valeurs. On peut penser que le point concernant le libéralisme que Friedman cherche à faire est uniquement que cette doctrine accorde une priorité *relative* à la liberté sur les autres valeurs et un autre passage va clairement dans ce sens. Ce passage est pertinent car Friedman y mentionne à nouveau l'idée que la liberté est « la » valeur ultime du libéralisme et notre auteur y soutient en tout cas que :

> « Liberalism takes freedom of the individual (…) as its ultimate value. (…) . It takes as always be taken into account; namely, that the extension of state action involves an encroachment on individual freedom. The liberal regards this as a count against any proposal for state action, *though by no means a fatal obstacle to it*, and hence requires a clear net balance of gains over other costs before regarding the state action as justified. ». (Friedman 1955b, 4, nous soulignons).

Dans les passages où il fait de la liberté sa valeur ultime, Friedman nous semble davantage soutenir que la liberté jouit d'une priorité (stricte ? relative ?) sur les autres valeurs. Nos sections suivantes

---

that majority rule is an ultimate value. You can't say that majority voting is a basic right. You cannot say, as you say here, that "theoretically then a majority might have the right to decide on any policy or any degree of government control that it wished." Now if I take out the weasel words from that, that is a statement that majority rule is an ultimate objective. That's a proposition I object to very strenuously.

[367] Cf. (Carter 1995) au sujet de la confusion entre ces deux idées concernant la liberté.

sont consacrées à l'examen détaillé de ce point ainsi qu'à la discussion du rapport que Friedman entretient avec diverses valeurs. Nous commençons par nous intéresser à la démocratie.

2. Le cas de la démocratie

La démocratie comprise comme une procédure de prise de décision majoritariste fait-elle partie des valeurs politiques de Friedman ?[368] Le fait qu'une majorité de la population se soit prononcée en faveur d'une politique joue t-il en faveur de la légitimité de sa mise en oeuvre coercitive ?

Le lecteur abordant Friedman par le truchement de l'article sur la RSE du *New York Times Magazine* peut être tenté de le penser. Dans ce texte, Friedman compare la RSE pratiquée par les managers à une taxe et soutient à leur sujet que :

> « On grounds of political principle, it is intolerable that such civil servants – insofar as their actions in the name of social responsibility are real and not just window-dressing – should be selected as they are now. If they are to impose taxes and make expenditures to foster "social" objectives, then political machinery must be set up to make the assessment of taxes and to determine through a political process the objectives to be served. » (Friedman 1970).

Que son analogie soit pertinente ou non, Friedman semble ici légitimer les taxes découlant d'un processus politique qu'il caractérise plus loin en nous disant que :

> « The political principle that underlies the political mechanism is conformity. The individual must serve a more general social interest–whether that be determined by a church or a dictator or a majority. The individual may have a vote and say in what is to be done, but if he is overruled, he

[368] Nous ne prétendons aucunement que cette définition de la démocratie soit la meilleure.

must conform. It is appropriate for some to require others to contribute to a general social purpose whether they wish to or not. » (Friedman 1970).

S'il n'est pas nécessairement démocratique, le processus politique mobilisé par Friedman n'est pas unanimiste et on peut avoir envie de conserver cette propriété pour faire sens du processus particulier sur lequel Friedman semble jeter son dévolu :

« On the level of political principle, the imposition of taxes and the expenditure of tax proceeds are governmental functions. We have established elaborate constitutional, parliamentary and judicial provisions to control these functions, to assure that taxes are imposed so far as possible in accordance with the preferences and desires of the public–after all, "taxation without representation" was one of the battle cries of the American Revolution. » (Friedman 1970).

Bien qu'on puisse faire une lecture unanimiste de l'objectif consistant à assurer que les taxes reflètent les préférences et les désirs du public, celle-ci n'est pas la plus évidente, attendu que Friedman nous parle du système politique américain qui n'est pas unanimiste et que la lecture unanimiste du slogan « no taxation without representation » n'est pas la plus courante[369]. Nous privilégions une lecture majoritariste et nous pensons que c'est dans ce sens (commun) que (Friedman 1951) semble adouber l'objectif « collectiviste » consistant à maintenir et à étendre la démocratie[370].

[369] Friedman soutient également dans ce texte que « unfortunately, unanimity is not always feasible. There are some respects in which conformity appears unavoidable, so I do not see how one can avoid the use of the political mechanism altogether. ». Nous ne pensons toutefois pas que Friedman veuille ici légitimer le recours à un processus politique *véritablement* coercitif. Comme nous le verrons plus loin, on peut du moins penser qu'il nous exhorte plutôt à réaliser que nous avons tous intérêt à nous mettre d'accord sur l'utilisation d'un processus politique. (Friedman 1962, 40, 24) va en tout cas davantage dans ce sens : « Unanimity is, of course, an ideal. In practice, we can afford neither the time nor the effort that would be required to achieve complete unanimity on every issue. We must perforce accept something less. We are thus led to accept majority rule in one form or another as an expedient. (...) majority rule is an expedient rather than itself a basic principle ». Cf. également (Friedman 1956b, 2).

[370] Cf. (Friedman 1951, 2) : « The major fault of the collectivist philosophy that has dominated the western world is not in its objectives—collectivists have wanted to do good, to maintain and extend freedom and democracy, and at the same time to improve the material welfare of the great masses of the people. ». Cf. également (Friedman 1955c).

Si on suit cette piste, (Friedman 1970) étaye l'idée que notre auteur légitime l'usage démocratique de la force publique. Ceci étant dit, ce texte contient également une critique de la « socialist view that political mechanisms (…) are the appropriate way to determine the allocation of scarce resources to alternative uses » (Friedman 1970), un mécanisme politique se caractérisant ici par une procédure légitimant la force non-consensuelle. Ces deux lignes argumentatives se télescopent de manière frontale et on en vient donc à douter que Friedman adhère véritablement à l'idée qu'il est moralement intolérable que les managers marchent sur les plate-bandes de la démocratie. Les autres textes consacrés par Friedman à la RSE nous aident-ils à y voir plus clair ? Ce que l'on peut dire est que Friedman y développe un autre argument mobilisant la démocratie et selon (Friedman 1965, 7) :

> « if the businessmen and labor leaders are to discharge a "social" responsibility that is something other than and in conflict with their private responsibility, and if in doing so they affect matters of great social importance, is it tolerable in a democracy (or for that matter any other political system) that they be either self- selected or selected by self-selected groups of stockholders or workers? I believe not. If these businessmen and labor leaders are "public" servants who are exercising a "public" function, then it is inevitable that sooner or later they be selected through an explicitly political process and their powers be circumscribed and their responsibilities delineated by a political mechanism. That is the basic reason why ultimately the doctrine of "social responsibility" in the form which it has taken is subversive of a free society. »

Confirmée par *Capitalisme et liberté* ainsi que par (Friedman 1965b), l'argument de Friedman nous semble davantage être qu'une société démocratique (voire simplement dotée d'un processus politique) ne tolèrera pas longtemps que les hommes d'affaires marchent sur ses plates-bandes et qu'elle finira par assujettir leurs velléités[371]. Du coup, il n'y a pas d'incompatibilité avec la critique

[371] Cf. (Friedman 1965b, 4) : « if the business men are imposing sacrifices on their stockholders, and the union leaders are imposing lower wages on their members, all in the name of the "social interest," this method of selection is no longer proper. (…) if the business men and labor leaders are to act as "public" servants rather than as the agents of stockholders or of union members, they will come to be selected through an explicitly political process. The political mechanism, not the market and voluntary contract, will circumscribe their powers and control their exercise of them. That is why, ultimately, the doctrine of "social responsibility" in the form it has come to take is subversive of a free society and a stepping stone to socialism. ». Cf. également (Friedman 1962, 170).

friedmanienne du recours généralisé à un mécanisme politique coercitif. Au contraire, Friedman critique ce qu'il appelle la doctrine de la responsabilité sociale car il estime qu'elle mènera progressivement la société politique qui y adhère vers le « socialisme » et, en fait, vers le totalitarisme étatique[372].

L'idée que Friedman fait de la démocratie (ou d'une autre procédure non-unanimiste) une valeur politique perd de sa superbe et il n'est pas difficile de trouver chez celui-ci de quoi enfoncer le clou.

Dans un texte consacré aux libertés civiles, économiques et politiques, Friedman soutient par exemple que :

> « For (...) me, civil freedom is the end—a single end — and economic or political freedom are means toward that end. Our position is fundamentally that of the Declaration of Independence: that we hold these truths to be self-evident; that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights; that among these are life, liberty and the pursuit of happiness (which of course should have been property, as it was in the original source); that to secure these rights governments are instituted among men. Well and good, but if governments are instituted among men to secure these rights, then political freedom or political arrangements can't be an ultimate end; they are a means. » (Friedman 1988b, 1)[373].

Friedman (1988, 8-9) soutient de même que « political rights are purely a means and don't really have any ultimate objective value » tout en s'opposant fermement à l'idée que « majority rule is an

[372] Cf. (Friedman 1965b, 4) : « the doctrine of "social responsibility" in the form it has come to take is (...) a stepping stone to socialism. ». Cf. (Friedman 1970) : « the doctrine of « social responsibility » taken seriously would extend the scope of the political mechanism to every human activity. It does not differ in philosophy from the most explicitly collectivist doctrine. ».

[373] Friedman précise que son texte n'a pas pour objet de traiter d'autres candidats à la valeur intrinsèque comme l'égalité.

ultimate objective »[374]. La règle de la majorité et, plus généralement, la structure politique ne sont que des « expédients », idée que Friedman décline de deux manières incompatibles.

Premièrement, la valeur d'un processus politique découle de celle de son résultat et Friedman ne semble alors pas opposé à ce que le processus politique fasse intervenir la coercition non-consentie. Il assure par exemple dans une certaine mesure la protection de certains droits et, s'il y parvenait mieux, une autre forme de gouvernement comme une dictature bienveillante pourrait lui être préférée[375].

Deuxièmement, il s'agit d'un expédient pour des personnes voulant atteindre autant que faire se peut leurs objectifs et qui ont intérêt à accepter qu'il soit mis en oeuvre. Ce n'est toutefois pas car ce processus politique est utile qu'il est légitime et sa légitimité provient alors intégralement du fait qu'il est consenti par tous. Dans ce second cas, Friedman rejoint les rangs de l'unanimisme et nous soulignons qu'il utilise parfois la notion de démocratie dans ce sens. Ainsi, quand il se présente comme

> « a strong proponent of participatory democracy. (…). By my interpretation participatory democracy is the opposite of majoritarianism. Majoritarianism means some people can force other people to do things. By my notion participatory democracy means that people can jointly do things in which they separately participate because they believe in the objectives for which they are working. » (Friedman 1990, 1)[376].

[374] Cf. (Friedman 1988, 8) : « if I take out the weasel words from that, that is a statement that majority rule is an ultimate objective. That's a proposition I object to very strenuously. ». La structure politique semble également un pur moyen dans (Friedman 1988c). Cf. (Friedman 1988, 8) : « majority rule is an expedient » et « There are no collective rights; there are only individual rights, which may or may not be shared. There are collective agreements made among individuals. One of those collective agreements is a form of government which says that in certain cases it is more important to do something whether everybody agrees with it or not, and that in those cases we will accept majority rule as an expedient. I regard it strictly as an expedient in that sense. ».

[375] Cf. (Friedman 1988b, 15) : « I have no doubt that the best of all forms of government is benevolent dictatorship. ».

[376] Nous ne nous appesantissons pas sur le fait que Friedman parle de démocratie *participative* car il ne fait manifestement que reprendre l'expression de son interlocuteur du moment.

Egalement, quand, commentant l'idée mise sur la table par un interlocuteur que « the unanimity principle » est « the basic principle of democracy », il soutient :

> « I just wanted to clarify that in Capitalism and Freedom we explicitly take the position you just took. We take the position that the only real principle is unanimity. The majority rule is an expedient, and various forms of qualified majorities are various forms of expedients. So there is absolutely no difference between your view and the one we expressed in *Capitalism and Freedom. »* (Friedman 1988, 8).

Résumons-nous.

Friedman semble à un endroit voir la démocratie majoritariste comme un bien et nous l'avons également vu critiquer l'idée que la démocratie majoritariste possède une valeur intrinsèque au moyen d'un argument allant seulement contre l'idée qu'elle l'emporte systématiquement en cas de conflit avec d'autres valeurs[377]. On ne peut donc pas tout à fait exclure qu'il accorde une valeur intrinsèque à la démocratie et cette valeur pourrait peut-être même peser dans le champ politique. Reste que nous inclinons à penser qu'il n'en est rien et que le lecteur voulant faire de Friedman un démocrate doit choisir entre deux lectures de cette idée.

Ces deux lectures se rejoignent tout d'abord sur l'idée que Friedman est démocrate majoritariste ou non-unanimiste dans le sens (faible) qu'il ne s'oppose pas ce que les membres responsables de la société consentent *tous* à ce qu'une coercition décidée démocratiquement soit utilisée contre eux[378]. Elles se séparent ensuite sur la question de savoir si Friedman légitime certains usages de la

[377] Cf. la section précédente. Il ne faut pas oublier la possibilité que Friedman confonde valeur intrinsèque et inconditionnelle quand on aborde des citations comme celle avec laquelle débute la note 374.

[378] Cf. (Friedman 1988, 8) où Friedman défend cette approche de la démocratie du point de vue de la recherche de « the right solution for people who believe in human freedom ».

coercition non-consentie. La première répond par la négative et elle fait de Friedman un démocrate dans un sens unanimiste, la démocratie n'ayant alors pas besoin d'être ajoutée à la liberté libérale-pacifiste au sein de la théorie morale de Friedman[379]. La seconde répond par l'affirmative et elle fait de Friedman un démocrate majoritariste ou non-unanimiste instrumental, une personne légitimant ces systèmes politiques à la condition qu'ils constituent le meilleur moyen de réaliser certaines fins[380].

La seconde lecture nous semble supérieure à la première mais nous demandons au lecteur sceptique d'attendre que nous ayons trouvé de quoi faire de Friedman un pluraliste politique. Pour le moment, l'important est de voir que les deux lectures se rejoignent sur l'idée que la démocratie n'a pas à être ajoutée à la liberté dans la théorie politique et, même, dans la théorie morale de Friedman. Cela vaut selon nous plus généralement pour tout processus politique.

Nous nous intéressons à présent à la non-discrimination.

---

[379] Cf. dans cette optique (Friedman 1956, 3) et (Friedman 1962, 30, 15) : « Political freedom means the absence of coercion of a man by his fellow men. ».

[380] Bien sûr, la démocratie peut être extrêmement précieuse tout en ne possédant qu'une valeur instrumentale. Dans un texte consacré au Chili de Pinochet, Friedman a par exemple développé l'idée que « political freedom (…) is a necessary condition for the long-term maintenance of economic freedom » (Friedman 1983, 393).

3. **Le cas de la non-discrimination**

Supposons que Marie ait les compétences nécessaires pour occuper un certain poste et que Pierre lui préfère un concurrent moins compétent car il est de sexe masculin. A suivre l'analyse proposée dans la troisième section de la partie précédente, on a envie de dire que Marie voit sa liberté gravement bafouée et que Friedman devrait à minima reconnaître que le bilan en termes de liberté d'une embauche forcée de Marie n'est pas clair. Friedman semblait même favorable à ce que l'Etat promeuve ce qu'il appelait alors l'égalité des chances et nous voilà bien disposés envers l'idée que Friedman fait de la non-discrimination une valeur politique. La difficulté est qu'il défend la thèse de la priorité absolue de la liberté néolibérale de droite sur la non-discrimination dans *Capitalisme et liberté* :

> « je crois profondément que la couleur de la peau d'un homme ou la religion de ses parents n'est pas, en soi, une raison de le traiter différemment, et qu'il faut le juger par ce qu'il est et fait et non par ces caractéristiques extérieures. Je déplore ce qui me semble être les préjugés et l'étroitesse de vues de ceux dont les goûts à cet égard diffèrent des miens et je ne les en estime que moins. Mais dans une société fondée sur la libre discussion, le recours qui me reste est de chercher à les persuader que leurs goûts sont mauvais (« bad ») et qu'ils doivent changer d'opinions et de comportement, et non pas d'employer la coercition pour leur imposer mes goûts et mes attitudes. » (Friedman 1962, 142-143, 111).

Friedman semble ici adhérer à un libéralisme-pacifiste interdisant que l'on use de la force afin d'empêcher autrui d'agir sur la base d'un de ses goûts, fût-il de torturer les enfants. Il soutient toutefois plus loin que « bien des choses plaident pour l'intervention des pouvoirs publics lorsqu'il s'agit d'(...) interdire la coercition » (Friedman 1962, 145) et une autre lecture de sa position doit peut-être être privilégiée, une lecture prohibant uniquement que l'on use de la force envers ceux qui n'attentent pas à la liberté d'autrui. On trouve confirmation de cette approche dans un autre texte

dans lequel Friedman se sert du cas de la discrimination afin d'illustrer l'idée que « principles can be tested most clearly by extreme cases » (Friedman 1955). Selon lui,

> « the relevant test of the belief in individual freedom is the willingness to oppose state intervention even when it is designed to prevent individual activity of a kind one thoroughly dislikes. I deplore segregation and racial prejudice; pursuant to the principles set forth at the outset of the paper, it is clearly an appropriate function of the state to prevent the use of violence and physical coercion by one group on another; equally clearly, it is not an appropriate function of the state to try to force individuals to act in accordance with my — or anyone else's views, whether about racial prejudice or the party to vote for, so long as the action of anyone individual affects mostly himself. » (Friedman 1955).

L'usage de la force afin de lutter contre la discrimination semble prohibé pour peu que la discrimination n'affecte pas la personne discriminée dans un sens permettant de parler d'une atteinte à sa liberté. Considérons alors le cas de Marie dont la compétence est inégalée et qui, si elle se voyait refuser un poste par Pierre car elle est une femme, serait affectée dans le sens (1) qu'elle se verrait refuser une amélioration de sa situation ainsi que dans le sens (2) selon lequel son niveau de bien-être se dégraderait car elle souffrirait de la discrimination dont elle serait victime. Lorsqu'il illustre l'idée que « bien des choses plaident pour l'intervention des pouvoirs publics lorsqu'il s'agit d'(...) interdire la coercition » (Friedman 1962, 145), Friedman nie qu'il y aurait coercition dans le cas (1) si Pierre discriminait Marie tout en reconnaissant selon nous qu'il y aurait coercition dans le cas (2). Cela, car l'action de Pierre *nuirait* à Marie alors que ce ne serait pas le cas si Marie était insensible à la discrimination dont elle est victime[381]. Un nouveau conflit de liberté apparaît donc autour de la question de savoir s'il est légitime de forcer Pierre à embaucher Marie : en coerçant Pierre à embaucher Marie, on l'empêche de lui nuire et, partant, de la coercer[382].

[381] Cf. (Friedman 1962, 145) et le deuxième chapitre au sujet des nuisances.

[382] Une échappatoire consisterait pour Friedman à adopter l'approche qui nous semble être celle de la plupart des libertariens et selon laquelle Marie ne voit pas sa propriété de soi violée par Pierre et ce, même si elle souffre de la discrimination dont elle est victime. Nous ne sommes toutefois pas convaincus que les libertariens disposent des ressources nécessaires pour affirmer cela dans tous les cas de figure. On gagnerait notamment à distinguer le cas de Marie se rendant compte seule qu'elle est discriminée et le cas de Pierre lui disant qu'il n'embauche pas les femmes. Cela, car la souffrance ressentie par Marie dans le second cas est causée par une onde sonore émise par Pierre.

Supposons alors un instant que Friedman tranche ce conflit en faveur de Marie et, plus généralement, en faveur de celles et ceux qui souffrent (éventuellement : fortement) de la discrimination. Doit-on considérer que Friedman incorpore la lutte contre la discrimination à sa théorie politique ? Non, car c'est la nuisance, et non la discrimination, dont ils sont victimes qui est politiquement pertinente et nous en profitons pour souligner un point concernant la popularité actuelle dont jouit la thèse selon laquelle la discrimination est une des injustices les plus évidentes et les plus criantes. Quelles sont les caractéristiques du cas standard qui est utilisé afin de dénoncer la discrimination ?

Il s'agit premièrement du cas de la discrimination sur le marché du travail et rares sont ceux qui appellent l'Etat à se mêler de la manière dont nous choisissons nos relations privées. Il s'agit deuxièmement du cas du discriminé (1) qui en souffre grandement, (2) qui appartient à un segment défavorisé de la population et, enfin, (3) dont les congénères ont le plus souvent et jusqu'à un passé récent connu un sort (très) peu enviable. Du coup, plusieurs intuitions morales viennent parasiter l'examen de l'intuition selon laquelle la discrimination est une grande injustice alors qu'on pourrait les mettre de côté en se focalisant par exemple sur le cas de Pierre, individu extraordinairement heureux et insensible à la discrimination et que Marie discriminerait sur le marché du travail au moment où Jacques lui proposerait un poste bien meilleur. Friedman pourrait très bien nier qu'il soit légitime d'utiliser la force afin de lutter contre la discrimination tout en partageant les intuitions véritablement au travail chez nombre de ceux qui seraient scandalisés par cette position[383]. Il n'est pas nécessaire de faire de la discrimination une injustice pour soutenir que justice est très loin d'être rendue aux personnes qui sont couramment mobilisées dans la condamnation standard de la discrimination.

Friedman fait-il de la non-discrimination une valeur politique ? Difficile à dire mais si tel était le cas ce serait parce que la non-discrimination est une composante de la liberté. C'est également son

[383] Surtout quand ils sont prêts à ce qu'on ait recours à la discrimination positive.

attachement envers la liberté qui le ferait éventuellement accorder un poids politique à la souffrance ressentie par les victimes de discrimination.

Supposons pour terminer qu'il endosse bien l'idée que la liberté néolibérale de droite a priorité absolue sur la non-discrimination. Il pourrait encore tout à fait la combiner avec l'idée que nous possédons un devoir non-enforceable de ne pas discriminer autrui, devoir qui serait alors possédé par les managers et les autres agents économiques et qui serait pertinent du point de vue de la RSE, du moins dans des sociétés politiques n'interdisant pas déjà légalement la discrimination. Friedman soutient-il que nous possédons le devoir moral non-enforceable de ne pas discriminer autrui ?

Nous ne sommes pas capables de citer un passage dans lequel il nie que nous possédions ce devoir et même, dans lequel il s'y intéresse explicitement. Nous l'avons en revanche vu déplorer la discrimination et en tenir compte dans la manière dont il distribue son estime. Nous l'avons également vu soutenir que les caractéristiques comme la couleur de la peau ne fournissent pas une raison de procéder à une différence de traitement et nous ajoutons maintenant qu'il soutient « qu'il est désirable que tous le reconnaissent » (Friedman 1962, 150). Tout cela est malheureusement fort imprécis et nous ne pensons franchement pas qu'il soit possible de positionner Friedman au sujet de la non-discrimination : cette pratique est-elle (1) moralement obligatoire, fût-ce *prima facie*, (2) moralement surérogatoire ou se situe t-elle (3) au-delà de la surérogation ? Certains des mots utilisés par Friedman pourraient être utilisés par une personne maitrisant cette typologie et pensant que la non-discrimination se situe au-delà de la surérogation mais nous n'avons aucune confiance dans la thèse selon laquelle notre auteur a choisi ces mots en ayant à l'esprit la classification fine des actions moralement permises[384]. Bien que nous ne soyons pas convaincu que Friedman nie que nous

[384] Mentionnons également que Friedman vante à plusieurs reprises les mérites du marché du point de vue de la lutte contre la discrimination. Il ne nous dit toutefois pas s'il se place sur le terrain d'adversaires valorisant la non-discrimination ou bien s'il est lui-même d'avis que cela augmente la valeur morale du marché. Cf. (Friedman 1962, chapitre 7) et notamment « un marché libre fait le départ entre l'efficacité économique et les caractéristiques non pertinentes. (…) l'acheteur de pain ne sait pas si ce pain a été fait avec du blé cultivé par un Blanc ou par un Noir, par un chrétien ou par un juif. En conséquence, le producteur de blé est en position d'utiliser ses ressources aussi efficacement que possible, sans se préoccuper de ce que peuvent être les attitudes de la communauté envers la couleur, la religion, etc., des gens qu'il embauche. En outre – et peut-être est-ce plus important -, il existe dans un marché libre un intérêt économique à distinguer l'efficacité économique des autres traits de l'individu. Un homme d'affaires ou un chef d'entreprise qui, dans ses activités professionnelles, exprime des préférences sans relation avec

possédions le devoir non-enforceable de ne pas discriminer autrui, nous ne retenons pas ce devoir dans notre reconstruction de sa théorie morale.

Nous nous intéressons à présent à la question de savoir s'il est possible de faire de Friedman un égalitariste.

4. Le cas de l'égalité

Friedman est connu comme un pourfendeur de l'égalitarisme et il est vrai que les critiques qu'il adresse à cette position sont légion. Ceci étant dit, il pourrait en être de Friedman comme de ceux qui, dans le débat public, ne critiquent pas l'égalitarisme bien compris mais un homme de paille. Qu'est-ce qu'un partisan de l'égalitarisme (bien compris) ?

Nous allons considérer qu'il s'agit d'une personne qui soutient que nous avons le devoir moral *prima facie* de promouvoir l'égalité de quelque chose (qui l'emporte censément dans le débat portant sur la métrique de l'égalitarisme). Dans cette section et conformément au sens commun, nous excluons toutefois que ce quelque chose soit la liberté néolibérale de droite.

l'efficacité de la production, est dans une position désavantageuse par rapport à ceux qui ne font pas de même. Il s'impose en effet des coûts plus élevés que ne le font ceux qui ne manifestent pas de telles préférences ; et ces derniers tendront à l'éliminer. » (Friedman 1962, 141). En louant le rôle du « marché libre », Friedman se réfère au rôle joué par la concurrence, l'intérêt matériel et la division du travail. Il n'est pas évident de voir en quoi la première partie de l'argument fonctionne 1/ tout court (les consommateurs peuvent demander une certification « pain produit par des Blancs ») et 2/ en faveur du marché. Nous la mentionnons car Friedman y revient à plusieurs reprises. La seconde partie de l'argument fonctionne mieux mais le mérite revient ultimement à l'intérêt matériel et à la concurrence et non à n'importe quel marché. Un système économique dans lequel les consommateurs ne cherchent qu'à acquérir au moindre coût les biens et services nécessaires à la réalisation de leur conception du bien tandis que les producteurs ne cherchent qu'à faire de l'argent ou dans lequel tous simulent ces comportements lutte en tout cas de manière performante contre les formes classiques de discrimination.

Nous nous intéressons alors à l'égalitarisme matériel qui concentre la vaste critique C adressée par Friedman à l'égalitarisme. Quelles sont les différentes composantes de C ?

C inclut premièrement une critique de la poursuite de l'égalité au moyen de la coercition étatique, Friedman critiquant alors simplement le fait qu'on attente à la liberté néolibérale de droite de certains. Un égalitariste (tel que nous l'avons défini) ne soutenant pas nécessairement que tout ce qui promeut l'égalité d'un certain quelque chose est légitime, cette critique ne fait pas de celui qui la porte un adversaire de l'égalitarisme.

Deuxièmement, C inclut une critique du fait que l'égalité soit poursuivie par des moyens inefficaces.

Compatibles avec l'égalitarisme bien compris, ces deux premières critiques sont bien résumées au début de la conclusion du chapitre de *Free to choose* intitulé « Created Equal » :

> « A society that puts equality – in the sense of equality of outcome – ahead of freedom will end up with neither equality nor freedom. The use of force to achieve equality will destroy freedom, and the force, introduced for good purposes, will end up in the hands of people who use it to promote their own interests. On the other hand, a society that puts freedom first will, as a happy by-product, end up with both greater freedom and greater equality. » (Friedman & Friedman 1980, 148)[385].

[385] Ici, Friedman ne voit pas la société faisant passer l'égalité avant la liberté comme une société attentant à la liberté si cela promeut l'égalité. Il la voit comme une société attentant à la liberté *dans le but* de promouvoir l'égalité et ce, même si cela augmente les inégalités. On retrouve ici la tendance libérale à accaparer l'adage selon lequel l'enfer est pavé de bonnes intentions. Bien des libéraux sont par rapport à leurs adversaires comme ceux qui critiquent l'utilitarisme en lui reprochant de nous demander de faire du bonheur général la fin que nous visons consciemment dans chacune de nos actions alors que celui-ci n'est que la pierre de touche de la conduite « right ». Souvent, ils sont virulents sur le fait qu'ils ne sont pas utilitaristes alors qu'ils critiquent un homme de paille utilitariste au moyen de l'utilitarisme bien compris, tout en ayant des choses à dire sur la manière dont nous devons nous comporter, individuellement et collectivement, afin de maximiser le bonheur général. Beaucoup de libéraux adoptent cette paradoxale attitude de distanciation au sujet de leurs adversaires.

Troisièmement, C inclut une critique de certaines métriques utilisées pour mesurer les inégalités. Ainsi, quand Friedman critique la pertinence des inégalités de revenu et qu'il leur préfère déjà celles qui portent sur la « totalité des avantages nets, pécuniaires et non pécuniaires » (Friedman 1962, 203). On peut lui répondre qu'il contribue au débat qui porte sur la question de savoir quelle est la meilleure forme d'égalitarisme et, non, qu'il critique cette position et il en est ici de Friedman comme d'une part non négligeable des personnes qui, dans le débat public, se posent en pourfendeurs de l'égalitarisme[386].

Quatrièmement, C inclut une critique de distinctions faites entre différentes sources d'inégalités et qui visent à soutenir que certaines inégalités n'appellent pas réforme. Ainsi, quand il soutient que

> « Much of the moral fervor behind the drive for equality of outcome comes from the widespread belief that it is not fair that some children should have a great advantage over others simply because they happen to have wealthy parents. Of course it is not fair. However, unfairness can take many forms. It can take the form of the inheritance of property—bonds and stocks, houses, factories; it can also take the form of the inheritance of talent— musical ability, strength, mathematical genius. The inheritance of property can be interfered with more readily than the inheritance of talent. But from an ethical point of view, is there any difference between the two? Yet many people resent the inheritance of property but not the inheritance of talent. » (Friedman & Friedman, 1980, 136)[387].

Un auteur comme G.A. Cohen aurait pu écrire cela dans sa critique non pas de l'égalitarisme des résultats mais de ce qu'il appelle l'égalitarisme des chances libéral de gauche et qu'il oppose à l'égalitarisme des chances socialiste ayant ses faveurs[388]. Friedman n'enchaine quant à lui pas

[386] Ils critiquent fortement l'égalitarisme et, lorsqu'on leur demande de se justifier, ils nous disent par exemple que l'argent ne fait pas le bonheur. Leur point est parfois négligé par les égalitaristes du débat public mais il n'est pas de nature à faire de celui qui le met en avant un adversaire de l'égalitarisme bien compris.

[387] Cf. également (Friedman 1962, 205-206).

[388] Cf. (Cohen 2009, 15-18). Au sujet de l'idéal « socialiste » : « socialist equality of opportunity treats the inequality that arises out of native differences as as further source of injustice beyond that imposed by unchosen social backgrounds, since native differencies are equally unchosen. (…). Socialist equality of opportunity seeks to correct for *all* unchosen disadvantages, disadvantages, that is, for which the agent cannot herself reasonably be held

particulièrement en affichant son adhésion envers l'idéal prôné par Cohen et il ne va en fait pas tout à fait au bout de cet aspect de C. Cela vaut également pour l'aspect précédent de C et nous ne sommes pas certains de la position particulière à laquelle il aboutit à leur sujet - nous penchons tout de même en faveur de l'idée qu'il considèrerait l'égalitarisme des opportunités de bien-être comme la meilleure forme d'égalitarisme[389]. Quoi qu'il en soit, ces deux dernières critiques pourraient à nouveau être l'oeuvre d'un auteur adhérant à l'égalitarisme bien compris.

Enfin, C inclut une critique basée sur le coût d'opportunité de l'égalité en termes d'objectifs comme l'efficacité, le bien-être social et l'amélioration de la situation des moins bien lotis.

Le paradoxe de la critique adressée par Friedman à l'égalitarisme est alors qu'elle pourrait parfaitement être l'oeuvre d'un égalitariste sérieux. Un égalitariste pluraliste concernant nos devoirs *prima facie* et ne faisant peut-être pas la part belle à l'égalité mais un égalitariste tout de même.

Intéressons-nous à présent plus précisément à la question de la priorité de la liberté sur l'égalité. Nous le faisons au moyen de passages dans lesquels Friedman mobilise différentes métriques mais qui nous semblent pertinents pour la question de la priorité de la liberté sur l'égalité selon nous la plus pertinente et qui est celle des opportunités de bien-être. Nous ajoutons que Friedman ne nous

responsible, whether they be disadvantages that reflect social misfortune or disadvantages that reflect natural misfortune. When socialist equality of opportunity prevails, differences of outcome reflect nothing but differences of taste and choice, not differences in natural and social capacities and powers. ». au sujet de l'idéal libéral de gauche : «When left-liberal equality of opportunity is fully achieved, people's fates are determined by their native talent and their choices, and, therefore, not at all by their social backgrounds. Left-liberal equality of opportunity corrects for *social* disadvantage, but not for native, or *inborn*, disadvantage. ». Cohen contraste ces deux idéaux avec ce qu'il appelle « Bourgeois equality of opportunity » qui « removes socially constructed status restrictions, both formal and informal, on life chances. An example of a formal status restriction is that under which a serf labours in a feudal society; an example of an informal status restriction is that from which a person whose skin is the wrong colour may suffer in a society that is free of racist law but that nevertheless possesses a racist consciousness that generates racial disadvantage. ». La section précédente ainsi que notre traitement de la liberté néolibérale de droite nous dispense d'étudier ce dernier idéal dans cette section.

[389] On pourrait également penser à un *distribuendum* tenant quelque peu compte du problème de la seconde chance.

semble le plus souvent pas vouloir se distinguer de cette égalité lorsqu'il parle d'égalité des résultats ou d'égalité matérielle.

Supposons pour commencer que la chance mette des biens sur le chemin d'une personne et qu'elle ne veuille pas les partager. Discutant de leur partage égalitaire, Friedman nous dit que la « mauvaise grâce » du veinard

> « ne justifie pas l'usage de la coercition par les autres. Pouvons-nous raisonnablement nous faire les juges de notre propre procès et décider par nous-mêmes quand nous avons le droit d'utiliser la force pour arracher à autrui ce que nous regardons comme nous étant dû et comme ne lui étant pas dû ? » (Friedman 1962, 207).

Même si l'argument friedmanien est quelque peu problématique, Friedman veut peut-être dire que la liberté a priorité absolue sur l'égalité[390]. L'égalité ne ferait pas partie de ses valeurs *politiques*, idée qu'on peut penser à l'oeuvre dans un dialogue où Friedman est interrogé au sujet d'une politique publique égalisant censément quelque peu l'éducation reçue par tout un chacun :

> « Friedman : (…) is it an appropriate function of government to try to be an equalizer ? Why is that a function of government? »
>
> Jaworski : I'm not sure... people typically say that sometimes people need a hand up. Perhaps they need a little help...
>
> Friedman :Well that may be. But that's not the same thing. There is an argument for government assistance in the case of indigents. But that has nothing to do with it » (Friedman 2002, 3).

[390] Comme Friedman légitime souvent l'usage défensif de la force, l'aspect problématique de l'argument peut être illustré en disant que si on lui objectait qu'il nous autorise à décider par nous-mêmes quand nous avons le droit d'utiliser la force, il serait approprié qu'il nous réponde qu'il n'en est rien, attendu qu'il ne légitime que l'usage défensif de la force.

Ceci étant dit, on rencontre également des passages où Friedman semble considérer que l'égalité fait partie des valeurs politiques.

Ainsi, quand il nous dit que « substantial equality of economic power » fait partie, avec la liberté et l'efficacité, des « basic long-run objectives, shared (...) by most economists » et que

> « while a truly free market in a "competitive order" would yield far less inequality than currently exists, I should hope that the community would desire to reduce inequality even further. (...) general fiscal measures (as contrasted with specific intervention) are the most desirable non-free-market means of decreasing inequality. » (Friedman 1953, 134).

Egalement, quand il soutient que :

> « The fact that, under free market conditions, better quarters go to those who have larger incomes or more wealth is, if anything, simply a reason for taking long-term measures to reduce the inequality of income and wealth. For those, like us, who would like even more equality than there is at present, not alone for housing but for all products, it is surely better to attack directly existing inequalities in income and wealth at their source than to ration each of the hundreds of commodities and services that compose our standard of living. It is the height of folly to permit individuals to receive unequal money incomes and then to take elaborate and costly measures to prevent them from using their incomes. » (Friedman & Stigler 1946).

Enfin, quand, relatant une conversation avec Shimon Peres, il déclare que :

> « I said that if (…) socialism were defined solely in terms of its objectives, of the noble sentiments of equality, of human dignity, of no one suffering, then I was a socialist. But if you define capitalism in terms of objectives, those objectives are also human freedom, prosperity, equality widely shared so

> that everyone has the opportunity to use his ressources in accordance with his own values. (…). The real difference between socialism and capitalism is not in their objectives; most people have essentially the same objectives. The difference between the two systems is in the means that they use. Capitalism, in the sense of free private markets, is fundamentally founded upon private ownership and operation of the means of production. The means of socialism are government ownership and operation of the means of production. That's what defines socialism. The only way to achieve what socialists profess to have as their objectives is trought capitalist means. » (Friedman 1990b, 386).

La thèse de la priorité absolue de la liberté néolibérale de droite sur l'égalité n'est donc pas évidente, une alternative consistant à dire que Friedman n'accorde qu'une priorité relative à la liberté sur l'égalité. Friedman n'est en tout cas certainement pas plus égalitariste que cela, lui qui, discutant réforme du système scolaire, se présente comme regardant

> « freedom as the primary social goal, though welcoming, as a desirable by-product, the tendency for a free society to foster equality of both opportunity and outcome. » (Friedman 1975, 279).

Si on prend Friedman au mot, la liberté n'est pas le seul « but social » mais le premier ou le principal d'entre eux et la promotion de l'égalité (matérielle et des chances) est désirable[391]. L'égalité est un « by-product » d'une société libre, notion qu'on peut vouloir comprendre en opposition avec le caractère premier ou principal de ce but social qu'est la liberté. L'égalité ne serait que *secondaire* et, si cela est compatible avec la thèse de la priorité absolue de la liberté, cela est également compatible avec la thèse de sa priorité relative. Bien que Friedman cherche à cet endroit à se distinguer de « confirmed egalitarians », ces égalitaristes légitiment manifestement telle intervention étatique en se contentant de son impact censément positif sur l'égalité. Peut-être que ce que Friedman leur reproche c'est d'accorder une priorité absolue à l'égalité sur la liberté et, non, de penser par exemple que certains gains en matière d'égalité légitiment tel coût en matière de liberté.

[391] Au sujet de la liberté, on pourrait aussi parler d'un but social fondamental. Dans tous les cas, ce n'est pas nécessairement le seul.

On pourrait alors faire sens d'un épisode ayant suivi l'écriture de (Friedman & Stigler 1946) et qui est relaté par Ruger :

> « the publisher, the Foundation for Economic Education, had a problem with the piece. It asked the two economists to cut a passage suggesting support for greater equality – which the authors refused to do - and then without permission added a special editor's note that Friedman and Stigler felt accused them of « putting equality above justice and liberty » (Ruger 2011, 24).

Dans *Capitalisme et liberté*, Friedman nous dit néanmoins que si

> « Le libéral (…) pourra considérer avec faveur le fait qu'une société libre tende plus que tout autre à une plus grande égalité matérielle, (…) il y apercevra un important effet secondaire (« a desirable by-product») de la société libre, et non sa justification principale (« major justification »). Il fera bon accueil aux mesures qui favorisent en même temps la liberté et l'égalité, telles celles qui éliminent le pouvoir des monopoles et qui améliorent le fonctionnement du marché. Il verra dans l'exercice de la charité privée un bon exemple de l'usage convenable (« proper ») de la liberté. L'égalitarisme ira tout aussi loin. Mais il voudra aller plus loin encore. Il proposera de prendre aux uns pour donner aux autres (…) au nom de la justice. Ce point atteint, l'égalité entre ouvertement en conflit avec la liberté : on doit choisir. On ne peut être à la fois en ce sens égalitariste et libéral. » (Friedman 1962, 242-243, 195)[392].

Si ce passage donne plutôt du grain à moudre à la thèse de la priorité absolue de la liberté nous nous demandons tout de même si Friedman y cherche véritablement à se distinguer des égalitaristes qui affirment seulement que la liberté comme absence de coercition du néolibéralisme de droite n'a pas

[392] (Friedman 1958, 4-5) résonne de la même manière, tout en étant moins catégorique : « insofar as disparities arise from monopoly, and similar market imperfections, they would be reduced by a closer approach to an ideal free market. But it must be recognized that even an ideal free market is consistent with wide inequality. Individual charity aside, there is no way of eliminating such differences in wealth as would remain in an ideal free market, except by interfering with the freedom of the more fortunate. It is a trite, if unpalatable, observation that freedom and egalitarianism can be inconsistent objectives ».

une priorité stricte sur l'égalité. Ne vise t-il pas plutôt ceux qui considèrent que l'égalité jouit d'une priorité stricte, ceux qui légitiment toute atteinte à la liberté, pour peu qu'elle soit égalisante ?

On retrouve en tout cas l'idée que l'égalité est un « desirable by-product » de la société libre. Friedman nous dit également que la société libre qu'il appelle de ses voeux tend plus que tout autre à l'égalité matérielle et cela fait penser à l'extrait de *Free to choose* cité en début de section :

> « A society that puts equality – in the sense of equality of outcome – ahead of freedom will end up with neither equality nor freedom. The use of force to achieve equality will destroy freedom, and the force, introduced for good purposes, will end up in the hands of people who use it to promote their own interests. On the other hand, a society that puts freedom first will, as a happy by-product, end up with both greater freedom and greater equality. » (Friedman & Friedman 1980, 148).

Ici, Friedman dépeint paradoxalement la société faisant passer l'égalité avant la liberté comme étant plus inégalitaire que la société faisant passer la liberté en premier. Même si elle était d'avis que l'égalité a priorité sur la liberté, la première de ces deux sociétés ne devrait pas agir comme elle fait. Elle ne devrait pas chercher à imposer l'égalité par la force, à confier à l'Etat la mission de se soucier d'égalité et ce, car l'égalité serait davantage promue si l'Etat ne se préoccupait que de la liberté. En appelant à faire passer la liberté en premier, en reléguant l'égalité au rang de « by-product », Friedman ne cherche peut-être pas à prendre position sur la relation de priorité unissant ces deux valeurs. Peut-être prend-il position sur la manière dont l'Etat doit agir afin que l'égalité soit efficacement promue, à la manière du « critique » de l'utilitariste niant que le bien-être général sera maximal si les membres de la société en font la fin consciente de leurs actions[393]. Tous deux pourraient formuler leur position en disant respectivement que l'égalité et le bien-être général ne doivent pas être directement poursuivis et il nous semble alors pertinent de mentionner que

[393] Les guillemets sont de rigueur car l'utilitarisme bien compris n'a aucun problème avec cela. Comme le dit (Sidgwick 1874, 201) : « the end that gives the criterion of rightness needn't always be the end that we consciously aim at; and if experience shows that general happiness will be better achieved if men frequently act from motives other than pure universal philanthropy, those other motives are preferable on utilitarian principles. »

Friedman parle à un endroit d'autres « valuable by-products » dans ce sens. Il soutient en effet au sujet du recrutement du personnel académique que :

> « If we are to preserve our heritage, we must continue to insist that intellectual quality and intellectual quality alone be the basis of appointments to the faculty—not political or social views, not personal attractiveness or sex or race, not grantsmanship, not even potential contribution to a balanced faculty. Balance and diversity have been and will continue to be *valuable by-products* of an undeviating emphasis on quality alone. *They are not objectives to be sought directly.*" (Ebenstein 2007, 60, nous soulignons).

L'égalité fait-elle partie des valeurs *politiques* de Friedman ?

Friedman ne soutient certainement pas que l'égalité l'emporte systématiquement en cas de conflit face à la liberté mais nous n'excluons pas qu'il n'attribue qu'une priorité relative à la liberté sur l'égalité. Les passages étayant cette lecture de Friedman sont toutefois plutôt issus de ses premiers textes et, selon plusieurs de ses commentateurs, il serait devenu moins égalitariste avec le temps, l'égalité sortant du domaine des valeurs politiques à partir de *Capitalisme et liberté*[394]. N'était la conversation précédemment citée avec Shimon Peres, cette lecture est assez tentante mais nous proposons tout de même deux alternatives au lecteur.

---

[394] Cf. (Ruger 2011), (Ebenstein 2007&2014) et (Doherty 2012). Si Ebenstein reconnaît au sujet du premier Friedman que « Although he did not make economic equality his paramount or overriding goal, he believed that greater equality was an appropriate goal for government to seek » (Ebenstein 2014, 82-83), il est également d'avis que « Friedman clearly represents an instance of ideological migration » (Ebenstein 2014, 92). Friedman aurait évolué en murissant, sur la question de la priorité absolue de la liberté sur l'égalité (ainsi que sur d'autres valeurs que le libertarisme rejette en dehors du domaine politique). En ne nous occupant pas ici que de l'égalité, notre critique de Ebenstein peut être articulée en deux points. Premièrement, il ne tient pas compte de nombreux passages que nous citons. Deuxièmement et avant tout, il construit son argument à partir de passages qui nous semblent très clairement montrer une inflexion, non pas sur la question des fins, mais sur celle des moyens appropriés à (la vision qu'il avait de) son époque. Même s'il répond explicitement à (Hammond 2013), il ne saisit pas la nature de l'argumentation de cet auteur. Cf. (Hammond 2013) et notamment « In a sense Friedman never rejected the New Deal goals of relief, recovery, and reform. He rejected the means to those goals, however, when he came to believe that they were counterproductive » et « One aspect of Friedman's thinking about public policy did change substantially over the course of his career. This was a decline in his confidence in the ability and willingness of public officials to pursue the public interest. » (Hammond 2013, 329).

Selon la première, Friedman n'a jamais abandonné sa conviction de jeunesse que l'égalité fait partie des valeurs politiques mais il est avec le temps devenu encore plus pessimiste qu'il ne l'était au début de sa carrière quant aux performances de l'Etat. En s'opposant à ce que l'Etat use de la coercition dans le but de promouvoir l'égalité, le second Friedman n'aurait pas tant voulu s'opposer, disons, à une hypothétique égalisation massive des conditions réalisée au moyen d'un usage modéré de la force et n'ayant pas d'externalités négatives qu'au genre d'entreprises coercitives visant l'égalisation des conditions dans lesquelles ses contemporains se seraient selon lui lancés. Cela, car il était d'avis que leurs résultats mesurés du point de vue d'un mixte de plusieurs valeurs dont l'égalité ne seraient pas de taille à légitimer les atteintes à la liberté qu'elles impliquent. Les écrits politiques et moraux de Friedman étaient avant tout adressés au public et il aurait quelque peu forcé le trait afin de convaincre les électeurs de ne pas voter en faveur d'un parti proposant de poursuivre l'égalité au moyen de l'Etat.

Nous ne pensons pas que la théorie morale et politique de Friedman se soit modifiée au cours du temps. Nous pensons par contre que sa confiance en l'Etat s'est bel et bien dégradée au cours du temps. Ceci étant dit, et si cela explique certains changements dans ses écrits, cela n'explique pas particulièrement celui qui concerne l'égalité. Nous proposons donc une autre alternative à la lecture reposant sur l'idée que les vues de Friedman sur l'égalité ont évolué au cours du temps. Pour nous, il est fort probable que Friedman ne valorise pas véritablement l'égalité dans les passages où il donne pourtant l'impression de le faire.

Nous l'avons par exemple vu affirmer que « le libéral (…) fera bon accueil aux mesures qui favorisent en même temps la liberté et l'égalité » et il donnait alors l'exemple de « celles qui éliminent le pouvoir des monopoles et qui améliorent le fonctionnement du marché » (Friedman 1962, 242-243). On peut alors se demander si c'est vraiment l'égalité qu'il valorise. Ne serait-ce pas plutôt l'efficacité et, à travers elle, le bien-être social ? Si on répond par l'affirmative, doit-on considérer que Friedman comprend le bien-être social comme un utilitariste contemporain le ferait ?

Une difficulté est que l'utilitariste contemporain ne se soucie ultimement pas du sort qui échoit aux plus défavorisés alors que la citation précédente provient de la conclusion du chapitre de *Capitalisme et liberté* intitulé « The alleviation of poverty » et que Friedman enchaine en disant que le libéral « verra dans l'exercice de la charité privée un bon exemple de l'usage convenable (« proper ») de la liberté » (Friedman 1962, 243).

Une solution consiste à insister sur le fait qu'un théoricien contemporain distingue l'égalité d'un souci pour les moins bien lotis. Ce faisant, il rompt largement avec la tradition ainsi qu'avec le sens commun, bon nombre des défenseurs et, dans une moindre mesure, des critiques de l'égalité, s'intéressant à travers elle au sort qui échoit aux moins bien lotis. Une manière élégante de réconcilier le fait qu'un auteur de la tradition se soucie à la fois du bien-être social et du sort qui échoit aux moins bien lotis consiste alors à le présenter comme retenant une forme de prioritarisme[395]. Le prioritarisme nous semble également le meilleur candidat pour reformuler l'idéal d'une société heureuse, dans le sens d'une société dans laquelle tous sont heureux, idéal ne permettant pas d'arbitrer entre toutes les options à notre portée et que l'utilitarisme tel qu'on le définit aujourd'hui dévoie[396]. On trouve en tout cas quelque peu confirmation de cette manière de comprendre la valorisation friedmanienne de l'égalité dans le fait que, développant l'idée que « though a by-product of freedom, greater equality is not an accident » (Friedman & Friedman 1980, 148), Friedman termine la conclusion précédemment évoquée du chapitre de *Free to choose* intitulé « Created Equal » en soutenant que :

[395] Cf. (Arneson 2013) : « Prioritarianism holds that the moral value of achieving a benefit for an individual (or avoiding a loss) is greater, the greater the size of the benefit as measured by a well-being scale, and greater, the lower the person's level of well-being over the course of her life apart from receipt of this benefit. (...). To this account of value the prioritarian adds the position that one ought to act, and institutions should be arranged, so as to maximize moral value as defined. ». Cf. également (Parfit 1996), (Arneson 2000) et (Holtug 2006) au sujet du prioritarisme.

[396] Cf. la dernière partie de ce chapitre.

> « Freedom (…) enables almost everyone, from top to bottom, to enjoy a fuller and richer life. » (Friedman & Friedman 1980, 148-149)[397].

Friedman confond-il l'égalité avec d'autres valeurs que celles que nous venons d'évoquer ?

Ce qu'on peut dire est qu'il identifie parfois l'égalité et l'équité. Dans *Free to choose*, il identifie par exemple l'idéal d'« equality of outcome » qu'il veut discuter avec celui d'équité (« fairness ») et, selon lui :

> « The goal is rather « fairness » (…). « Fair shares for all » is the modern slogan » (Friedman & Friedman 1980, 134).

On peut alors se demander si Friedman ne valorise pas également l'équité lorsqu'il donne l'impression de valoriser l'égalité[398]. Si on suit cette piste, il est toutefois difficile d'émettre un avis positif sur la conception de l'équité ayant ses faveurs. Il s'agit peut-être d'une conception faisant intervenir la notion de mérite mais un avis négatif semble plus sûr, attendu que Friedman, à l'instar de toute une tradition (néo)libérale, a tendance à exclure nombre de principes de justice distributive du champ sémantique de l'équité. Pour cette tradition, une critique conceptuellement valide de l'équité (et, non, d'une *conception* de l'équité) peut en effet faire intervenir son coût d'opportunité en

[397] Cf. également (Friedman 1955b, 5) au sujet d'une réduction des inégalités valorisée pour son impact sur la pauvreté : « Government relief of poverty, the liberal will support and welcome, primarily on the explicitly paternalistic ground of taking care of the irresponsible. But the more or less indiscriminate transfer of income involved in large scale public housing schemes, he will regard as undermining individual responsibility. The way to reduce inequality, he will urge, is not by the misleading palliative of sharing the wealth, but by improving the workings of the market, strengthening competition, and widening opportunities for individuals to make the most of their own qualities. ».

[398] Friedman fait peut-être les deux. Nous mentionnons ici que Friedman adresse plusieurs critiques aux champions de l'équité qui nous semblent particulièrement faibles. Ainsi, le fait que « « fairness » is not an objectively determined concept » ou que « if all are to have « fair shares », someone or some group of people must decide what shares are fair » (Friedman & Friedman 1980, 135). Se rencontrant également dans la littérature (néo)libérale, ces critiques ne doivent pas empêcher de dormir celui qui sait que les concepts moraux ne peuvent pas prétendre à un certain type d'objectivité et qui propose une conception de l'équité ne laissant pas de place à l'arbitraire. Nous ajoutons que Friedman ne semble pas gêné par le fait que ces critiques s'appliquent autant à la liberté qu'à l'équité.

termes d'un principe appartenant aux familles utilitaristes, prioritaristes ou suffisantistes. Friedman ne se gène pas pour adresser une critique de ce type aux champions de l'équité et, si elle est compatible avec le fait qu'il accorde une valeur (très subordonnée mais tout de même) intrinsèque à l'équité, sa présence renforce l'idée que Friedman valorise de cette manière une forme de prioritarisme[399].

Nous reviendrons plus loin sur le prioritarisme de Friedman et on peut pour le moment retenir que les passages dans lesquels Friedman valorise l'égalité nous semblent plutôt travailler en faveur de l'idée que nous développerons dans les deux prochaines sections qu'il valorise le bien-être de tous ainsi que celui des moins bien lotis et ce, au point d'en faire des valeurs politiques.

Terminons en supposant (1) que nous nous trompions et (2) que Friedman ne fasse pas de l'égalité une valeur politique. Il pourrait encore être d'avis qu'elle possède une valeur intrinsèque et il ne faut pas procéder comme Cole déduisant de l'idée que Friedman s'oppose à ce que l'égalité soit poursuivie au moyen de la force qu'il ne fait pas de cette valeur « an end in itself » (Cole 2008, 248) et que son attachement envers l'égalité n'est que de la « compassion » (Cole 2008, 248) ou de l' « empathie » (Cole 2008, 253)[400]. Friedman ne considère peut-être pas l'égalité comme une fin en soi mais ce qui est sûr c'est qu'il pourrait le faire tout en s'opposant à ce qu'elle soit poursuivie au moyen de la force. Il pourrait même être d'avis que nous possédons un devoir *prima facie* de la poursuivre de manière pacifique et il ne nie à tout le moins pas explicitement que nous soyons sous le coup d'un tel devoir - nous l'avons même cité affirmant que le libéral va « aussi loin » que l'égalitariste quand la liberté n'est pas en question. Le langage qu'il utilise n'est cependant pas assez précis pour qu'on puisse avoir la moindre assurance et la poursuite pacifique de l'égalité pourrait

[399] Cf. par exemple (Friedman & Friedman 1980, 137) : « Life is not fair. It is tempting to believe that government can rectify what nature has spawned. But it is also important to recognize how much we benefit from the very unfairness we deplore. ».

[400] (Cole 2008) est également consacré à la question de l'adhésion de Friedman au libertarisme et ce dernier serait libertarien car « libertarians believe that we should be concerned about freedom, and nothing else » (Cole 2008, 239). Cole se fourvoie ici à nouveau car ce n'est que lorsque l'usage de la force est en question que le libertarisme, plus généralement le néolibéralisme de droite, ne se soucie nécessairement que de liberté.

être surérogatoire ou se situer même au-delà de la surérogation[401]. A l'image de ce que nous avons vu en étudiant la non-discrimination, il se pourrait fort bien que Friedman n'avait pas les idées claires au sujet des possibilités théoriques étant à sa portée.

Nous nous intéressons à présent à la place que l'efficacité et le bien-être social occupent au sein de la théorie morale et politique de Friedman.

5. Le cas de l'efficacité et du bien-être social

L'efficacité fait-elle partie des valeurs politiques ultimes de Friedman ?

En posant cette question, nous ne nous intéressons pas à une manière de comprendre la notion d'efficacité qui apparaît souvent lorsque Friedman critique des programmes gouvernementaux. En disant qu'une politique P1 est plus efficace qu'une politique P2, on veut parfois dire qu'elle est plus performante du point de vue de la réalisation d'un certain objectif comme l'égalisation des conditions. S'il en est ainsi, un moniste de cette égalité choisit P1 par rapport à P2 et, même s'il se justifie en mobilisant l'efficacité, son choix est intégralement dicté par son attachement exclusif envers l'égalité. Il n'affirme pas que quelque chose appelé efficacité est une valeur intrinsèque et il en est de même pour un pluraliste disons de l'égalité et de la liberté qui, lorsqu'il élit telle politique en disant qu'elle est la plus efficace, élit celle qui a le meilleur bilan en termes de ces deux valeurs.

[401] Selon (Friedman 1962, 207) : « Sommes-nous prêts à persuader nos semblables et nous-mêmes que toute personne dont la fortune excède la moyenne mondiale des fortunes individuelles doive immédiatement disposer du surplus en le distribuant également entre le reste des autres habitants de la planète ? Nous pouvons certes admirer et louer pareille action quand elle est le fait de quelques-uns. Mais un *potlach* universel rendrait impossible l'existence d'un monde civilisé. ». Ce passage est compatible avec le fait que nous ayons un devoir *prima facie* de poursuivre pacifiquement l'égalité mais les actions qui méritent d'être louées sont les actions moralement surérogatoires.

La notion d'efficacité possède t-elle un autre sens, un sens permettant de la ranger au sein des valeurs intrinsèques potentielles ?

On pense immédiatement à l'efficacité économique qui fait assurément partie des valeurs politiques de base des débats contemporains. Nous pensons toutefois qu'il y a là un double malentendu.

L'efficacité économique n'est tout d'abord pas définie de manière univoque et Posner (1981, 91-92) nous semble dans le vrai quand il affirme qu'il est « incorrect to state that the Pareto criterion is the only « normal professional sense » of the therm efficiency »[402]. Plusieurs critères coexistent dans la littérature et ils coexistent parfois chez tel auteur ou bien l'efficacité n'est pas précisément définie et cela complique la tâche du lecteur voulant faire sens de sa théorie morale fondamentale[403].

Cette difficulté concerne Friedman mais il existe une manière de la contourner qui nous amène au second malentendu concernant l'efficacité et qu'on peut illustrer avec Posner.

Cet auteur consacre beaucoup de soin à expliquer que son critère est celui de la maximisation de la richesse mais il est beaucoup moins clair sur la question de savoir si la maximisation de la richesse est une valeur ultime. Regrettant cette ambiguité, Schmalbeck (1983, 494) suggère que :

> « Posner should (…) argue his case in two steps : « (1) that utility and liberty are the only ultimate goals worth pursuing in an ethical society; (2) that a wealth-maximizing society produces the best combination of these two qualities, and, hence, the best society ».

[402] Posner ajoute que « most economists say Pareto but use Kaldor-Hicks in making welfare judgments ».

[403] Comme exemples de ces critères, on peut penser aux critères de Pareto-supériorité et de Pareto-optimalité ainsi qu'aux deux critères homologues reprenant l'efficacité au sens de Kaldor-Hicks. On peut également penser aux critères de maximisation de la richesse et de maximisation du produit marchand et, enfin, au critère utilitariste. Cf. la note 349 pour l'efficacité au sens de Pareto et de Kaldor-Hicks. Cf. (Posner 1981) pour le critère de maximisation de la richesse.

Soigneusement reconstruite, les argumentations qui existent dans la littérature et qui reposent sur l'efficacité nous semblent en général posséder cette structure. Les valeurs ultimes qu'elles mobilisent peuvent différer de celles qui apparaissent dans cette citation mais elles sont en tout cas distinctes de l'efficacité[404]. Du coup, le lecteur intéressé par la théorie morale fondamentale peut contourner la difficulté posée par le fait qu'un auteur utilise plusieurs critères d'efficacité ou ne précise pas quel est son critère. Il lui suffit de chercher ce qui couve derrière les argumentations mobilisant l'efficacité. Ce faisant, il trouvera en général qu'elles appartiennent ou empruntent à deux familles.

La première est la famille néolibérale de droite. Même si cela peut sembler étrange, certaines argumentations mobilisant l'efficacité reposent en fait normativement sur le libertarisme ou sur le libéralisme-pacifiste, sur l'idée que l'agression ou que la coercition doit être consentie pour être légitime. Bien qu'une réforme Pareto-supérieure au statu quo soit légitimée, l'idée est en réalité uniquement qu'elle serait légitime si elle était consentie par tous, chose qui arriverait effectivement si les citoyens étaient rationnels et qu'ils ne poursuivaient que leur intérêt personnel[405].

La seconde famille est la famille prioritariste au sens large : son principe distributif court de celui de l'utilitarisme au leximin[406]. Quel est son *distribuendum* ? On pense à différentes acceptions du bien-

[404] Du moins lorsque le critère d'efficacité n'est pas le critère utilitariste. Précisons que nous ne soutenons pas qu'il n'est pas possible de considérer les autres efficacités comme des valeurs ultimes. Notre thèse est uniquement que les auteurs qui semblent le faire gagnent en général à être compris différemment.

[405] Mais qui pourrait aussi bien advenir s'ils agissaient différemment et que la réforme n'était pas Pareto-supérieure au statu quo. L'argument est un peu plus convaincant si l'auteur est pluraliste et qu'il avance l'idée que le coût en termes de liberté que la réforme aura dans notre monde sera limité et, partant, qu'il ne sera pas de taille à lutter contre les conséquences bénéfiques qu'elle possède eu égard à d'autres valeurs.

[406] On pourrait nous objecter que cette famille est avant tout composée d'utilitaristes mais nous sommes d'avis qu'un certain nombre d'auteurs s'auto-proclamant ou étant considérés comme utilitaristes gagnent à être vus comme retenant d'autres formes de prioritarisme. Leurs intuitions morales n'impliquent pas spécialement l'utilitarisme et ils n'affrontent pas les difficultés qui nous viennent aujourd'hui immédiatement à l'esprit quand nous abordons cette théorie.

être mais il nous semble également pertinent de laisser la porte ouverte aux opportunités de bien-être ainsi qu'à d'autres *distribuenda* comme la liberté réelle, les capabilités, les biens premiers...[407] .

Friedman est concerné par ce que nous venons d'écrire au sujet de la manière dont l'efficacité est définie et défendue. Il mobilise très souvent cette valeur sans la définir mais cette difficulté peut être contournée en disant que ses argumentations qui la mobilisent appartiennent aux deux familles que nous venons de caractériser. Nous sommes ensuite d'avis qu'elles appartiennent le plus souvent à la seconde ce qui implique qu'il est approprié de les discuter avec des passages dans lesquels Friedman mobilise des membres de cette famille ou des notions comme la croissance ou le niveau de vie[408]. La théorie morale fondamentale de Friedman pourrait inclure plusieurs membres de cette

[407] Telle est la raison pour laquelle il ne nous semble pas opportun de qualifier la seconde famille de welfariste.

[408] Quand on fait l'effort de les lire de manière charitable et bien qu'il soit souvent difficile de déterminer quel est leur principe distributif ainsi que leur *distribuendum* ultimes, les thuriféraires de la croissance nous semblent le plus souvent adhérer à un membre de la seconde famille. Il en est de même pour ceux dont le propos traduit un souci pour le niveau de vie (matériel) de la population. Concernant l'efficacité chez Friedman, cf. (Friedman & Friedman 1980, 145) : « who can doubt the effect that the drive for equality has had on efficiency and productivity? Surely, that is one of the main reasons why economic growth in Britain has fallen so far behind its continental neighbors, the United States, Japan, and other nations over the past few decades. ». Cf. (Friedman & Friedman 1980, 279) : « Price and wage controls (…) distort the price structure, which reduces the efficiency with which the system works. The resulting lower output adds to the adverse side effects of a cure for inflation rather than reducing them. ». Cf. (Friedman 1953, 133) : « Economists now tend to concentrate on cyclical movements, to act and talk as if any improvement, however slight, in control of the cycle justified any sacrifice, however large, in the long-run efficiency, or prospects for growth, of the economic system. ». Cf. (Friedman 2008, 194) : « Clearly, the removal of the ignorance will add to the total product. The worker who shifts from the lower paid to the higher paid job will add more to product in his new employment than he will subtract from product by giving up his old employment. As this example illustrates, the normative function of payment in accordance with marginal product is to achieve efficiency in the allocation of resources. ». Cf. (Friedman, Mackey & Rodgers 2005) : "Maximizing profits (...) is a means from the social point of view. A system based on private property and free markets is a sophisticated means of enabling people to cooperate in their economic activities without compulsion; it enables separated knowledge to assure that each resource is used for its most valued use, and is combined with other resources in the most efficient way.". La valeur ultime que nous recherchons apparaît déjà plus clairement dans un autre passage où Friedman soutient que « profits are a means, not an end », attendu que « the aim of our society is to have *people* better off »(Friedman 1991b). Cf. également (Friedman 1975, 242) : « the great virtue of the private enterprise system is precisely that by maximizing corporate profits, corporate executives contribute far more to the social welfare than they do by spending stockholders' money on what they as individuals regard as worthwhile activity. ». Cf. (Friedman 1951) où l'efficacité intervient en même temps que le bien-être matériel de la multitude : « The major fault of the collectivist philosophy that has dominated the western world is not in its objectives—collectivists have wanted to do good, to maintain and extend freedom and democracy, and at the same time to improve the material welfare of the great masses of the people. The fault has rather been in the means. Failure to recognize the difficulty of the economic problem of efficiently coordinating the activities of millions of people led to a readiness to discard the price system without an adequate substitute and to a belief that it would be easy to do much better by a central

famille mais nous allons supposer qu'il n'en est rien et que tous ces passages traduisent le même souci pour un membre (indéterminé mais unique) de cette famille. Nous en parlerons comme de l' « efficacité&co » et nous allons donc à présent nous demander si Friedman soutient que l'efficacité&co est une valeur politique.

Friedman fait-il de l'efficacité&co une valeur politique ?

Dans la première section de cette partie, nous l'avons vu soutenir que le libéral considère chaque atteinte à la liberté comme

> « a count against any proposal for state action, though by no means a fatal obstacle to it, and hence requires a clear net balance of gains over other costs before regarding the state action as justified. » (Friedman 1955b).

Faut-il répondre par l'affirmative à notre question, attendu que plusieurs conceptions de l'efficacité&co font intervenir un bilan coût/bénéfice ? Friedman pourrait également avoir à l'esprit l'idée (imagée) d'un bilan entre des coûts et des bénéfices *moraux*, cette citation ne permettant alors pas de savoir si les éventuelles conséquences positives d'une politique sur l'efficacité&co font partie des bénéfices. Nous lisons en tout cas cette citation de cette matière car l'atteinte à la liberté nous semble compter comme un coût dans le bilan que Friedman appelle à dresser[409].

plan. ».

[409] Quand Friedman parle « d'autres coûts », il faut selon nous comprendre d'autres coûts *que l'atteinte à la liberté*. (Friedman & Friedman 1980, 32) et (Friedman 1962, 14-15, 2-3) mobilisent en revanche les notions de coût et de bénéfice comme maints partisans de l'efficacité&co pourraient le faire. Il n'est toutefois pas certain que ces passages jouent en faveur d'une réponse positive à notre question. Il faut en effet peut-être les lire au moyen du néolibéralisme de droite et de la première famille d'argumentations mobilisant la notion d'efficacité.

(Friedman 1951) constitue un terrain plus favorable à l'efficacité&co. Dans ce texte, Friedman s'engage en faveur d'un néolibéralisme attribuant à l'Etat

> « the function of providing a framework within which free competition could flourish and the price system operate effectively »[410].

En rupture avec le néolibéralisme de droite, ce passage n'est pas isolé chez Friedman[411]. On pense à une justification faisant intervenir l'efficacité&co et on trouve confirmation de cette analyse dans le fait que Friedman déclare dans ce texte que :

> « The major fault of the collectivist philosophy that has dominated the western world is not in its objectives—collectivists have wanted to do good, to maintain and extend freedom and democracy, and at the same time to improve the material welfare of the great masses of the people. The fault has rather been in the means. Failure to recognize the difficulty of the economic problem of efficiently coordinating the activities of millions of people led to a readiness to discard the price system without an adequate substitute and to a belief that it would be easy to do much better by a central plan. » (Friedman 1951).

---

[410] Etablir ce cadre requiert notamment « the establishment of rules for the operation of business enterprises that would make it difficult or impossible for an enterprise to keep out competitors by any means other than selling a better product at a lower price, and the prohibition of combinations of enterprises or actions by enterprises in restraint of trade. ». Cf. également dans ce texte « the state would police the system, establish conditions favorable to competition and prevent monopoly ».

[411] Cf. (Friedman 1962, 14) et (Friedman 1997,3) pour l'idée que « to foster competitive markets » est une « basic function » de l'Etat. Cf. (Friedman 1962, 53) pour un passage dans lequel Friedman semble vouloir légitimer un Etat coercitif « qui encouragerait la concurrence, (…) qui se préoccuperait de faire échec aux monopoles techniques et de triompher des effets de voisinage généralement regardés comme suffisamment importants pour justifier l'intervention gouvernementale ». Nous précisons que ce passage inaugure une section et que Friedman conclut celle qui la précède de manière libérale-pacifiste. Nous avons mis l'accent sur la lecture libérale-pacifiste de Friedman dans le deuxième chapitre et nous poursuivons maintenant une autre piste. Ce qui est sûr c'est que Friedman doit choisir entre l'idée que les fonctions étatiques légitimes sont celles qui font consensus et l'idée qu'il s'agit de telles fonctions particulières.

Ailleurs, Friedman inclut l' « economic efficiency » dans les « basic long-run objectives » (Friedman 1953, 134) à prendre en compte dans la conception des institutions ainsi que « to widen the range within which individuals can exercise their freedom » dans les finalités essentielles de l'Etat[412].

A chaque fois, la liberté individuelle est également présentée comme une valeur politique ultime et, si l'efficacité&co semble à même de légitimer certaines atteintes à la liberté, elle n'est pas seule à intervenir dans la légitimation de la démarche consistant à compter sur le marché ainsi que sur un Etat coercitif améliorant son fonctionnement[413]. Ceci étant dit, Friedman emprunte parfois une route moniste, lui qui présente l'idée d'attribuer au gouvernement « the function of providing a framework for the free market » comme la réponse à la question qui apparaît dans le passage suivant :

[412] Au sujet de la première idée, Friedman considère plus précisément que l'efficacité est un des objectifs de base de la plupart des économistes mais nous sommes d'avis qu'il s'inclut parmi eux - Ebenstein (2007, 70) et Ruger (2011, 93) sont également de cet avis. Au sujet de la seconde idée, cf. (Friedman 1955b) : « The state exists to protect individuals from coercion by other individuals or groups and to widen the range within which individuals can exercise their freedom ». Cf. également (Friedman 1956b, 2) : « In this liberal view of society, government exists to protect individuals from coercion by other individuals or groups and to widen the range within which individuals can exercise their freedom ».

[413] Cf. la note précédente ainsi que (Friedman 1953, 134) : « The basic long-run objectives, shared, I am sure, by most economists, are political freedom, economic efficiency, and substantial equality of economic power. These objectives are not, of course, entirely consistent, and some compromise among them may be required. Moreover, objectives stated on this level of generality can hardly guide proximate policy choices. We must take the next step and specify the general institutional arrangements we regard best suited for the attainment of these objectives. I believe-and at this stage agreement will be far less widespread-that all three objectives can best be realized by relying, as far as possible, on a market mechanism within a "competitive order" to organize the utilization of economic resources. ». Cf. également (Friedman 1990b) où Friedman relate une discussion avec Shimon Peres : « I said that if (…) socialism were defined solely in terms of its objectives, of the noble sentiments of equality, of human dignity, of no one suffering, then I was a socialist. But if you define capitalism in terms of objectives, those objectives are also human freedom, prosperity, equality widely shared so that everyone has the opportunity to use his ressources in accordance with his own values. (…). The real difference between socialism and capitalism is not in their objectives; most people have essentially the same objectives. The difference between the two systems is in the means that they use. Capitalism, in the sense of free private markets, is fundamentally founded upon private ownership and operation of the means of production. The means of socialism are government ownership and operation of the means of production. That's what defines socialism. The only way to achieve what socialists profess to have as their objectives is trought capitalist means. »

> « our objective is to provide for as rapid an increase as possible in the standard of living of the ordinary people, of the individual citizens in a community. And the question we ask is how can we bring that about best » (Friedman 1970b, 1)[414].

Ici, Friedman ne semble pas préoccupé par l'éventuel coût en termes de liberté de l'arrangement permettant autant que faire se peut de réaliser cet objectif et il en est de même lorsqu'il soutient après avoir pris position sur la responsabilité sociale du *business* et des dirigeants syndicaux que

> « C'est la responsabilité du reste d'entre nous que de créer un cadre juridique tel qu'un individu, en recherchant son propre intérêt, soit, pour citer (...) Adam Smith, « conduit par une main invisible à parvenir à un but qui ne faisait pas partie de son intention. […] En recherchant son propre intérêt, il travaille fréquemment à celui de la société plus efficacement qu'il ne le fait quand son intention est vraiment de le faire. » (Friedman 1962, 170)[415].

[414] Cf. également (Friedman 1991b) : « The aim of our society is to have *people* better off » et (Friedman 1980) où Friedman nous dit, au sujet de programmes gouvernementaux visant à fournir aux gens « a wider range of opportunity » ainsi qu'à faire en sorte qu'ils puissent « further their objectives more effectively » que « my objection to these governmental programs has nothing to do with the objectives of many of the well-meaning people who promote them. My objection has to do with the consequences they have actually had. ».

[415] Cf. également (Friedman 1965, 7-8) dans une section intitulée « The Reconciliation of Social and Private Responsibility » : « The way out of the apparent dilemma is as old as Adam Smith's invisible hand. There is no natural harmony between social and private interests—Mandeville and Bastiat to the contrary notwithstanding. But it is possible for an economic, social, and moral framework to exist within which "every individual," as Adam Smith wrote, "generally neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. ... He intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote and end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of his intention. By pursuing his own interest he frequently promotes that of society more effectually than when he really intends to promote it." *Within such a framework, the social responsibility of the individual, whether he be a worker, a professional man, an entrepreneur, a corporate executive, or a labor leader, is to pursue his private responsibility, i.e., his private interests, as best he can.* The chief characteristic of the economic framework which produces such a happy outcome is that it fosters free competition over as broad a range as feasible. We are far more ignorant of the social and moral framework required, though as suggested by van den Haag in his paper, it included some basic commonly accepted set of ethical and moral values or standards. There is more than one possible set that will do, but we know all too little about what alternatives will work. (…). The preceding paragraph is at best a dogmatic assertion which cannot be developed here. ». Cf. également (Friedman 1965b) dans la même veine. Cf. (Friedman 1974, 11) : « free enterprise is the kind of arrangement which will enable a large number of people, all pursuing their own interest, to do so most effectively. But it doesn't mean that *any* free enterprise system, or any free market system will do so. People forget the fundamental distinction between Adam Smith's version of the Invisible Hand and what I suppose you could regard as Bastiat's version. The french idea was that there is somehow a harmony in nature so that by natural forces if people were left free to pursue their own interests they would benefit everybody.

Si ces passages vont dans le sens d'une priorité absolue de l'efficacité&co sur la liberté individuelle, on en trouve également dans lesquels Friedman semble réduire la liberté au statut de moyen au service de l'efficacité&co. Intitulé *The Case for Freedom*, (Friedman 1980b) repose par exemple sur l'idée smithienne selon laquelle « self-interest could produce an orderly society benefiting everybody » (Friedman 1980b, 1) et Friedman déclare également dans *Capitalisme et liberté* que:

> « Each man has an equal right to freedom. This is an important and fundamental right precisely because men are different, because one man will want to do different things with his freedom than another, and in the process can contribute more than another to the general culture of the society in which many men live. » (Friedman 1962, 242, 195).

Il n'est pas impossible de construire un Friedman n'attribuant qu'une valeur instrumentale à la liberté individuelle. Ce Friedman serait toutefois « capillotracté » et les passages que nous venons d'analyser ne nous semblent pas de taille à justifier qu'on ne prenne pas Friedman au sérieux quand il nous dit que la liberté est une « fin en soi » (Friedman 1962, 21)[416]. Friedman pourrait être de cet

Adam Smith's was a much more subtle and sophisticated argument, that it is possible to set up institutions under which people pursuing their own interests will benefit everybody. His invisible hand required the right set of institutions. ». Enfin, c'est peut-être dans ce sens qu'il faut comprendre (Friedman 1962, 27) : « Le problème fondamental de l'organisation sociale est celui de la coordination des activités économiques d'un grand nombre de gens. Même dans les sociétés relativement arriérées, l'usage efficace des ressources disponibles exige la division du travail et la spécialisation des fonctions. Dans les sociétés avancées, l'échelle à laquelle la coordination est nécessaire, pour tirer pleinement avantage des occasions offertes par la science et la technologie modernes, est infiniment plus grande. Des millions de personnes, littéralement, s'affairent à se fournir les unes aux autres le pain quotidien, pour ne rien dire de l'automobile annuelle. Celui qui croit en la liberté est sommé de réconcilier cette interdépendance généralisée avec la liberté individuelle ».

[416] On ne peut toutefois pas dire que Friedman saisisse l'occasion de clarifier l'idée que la liberté est une « fin en soi » quand, à la question « Why, in your view, is private property so central to freedom? », il répond:« Because the only way in which you can be free to bring your knowledge to bear in your particular way is by controlling your property. If you don't control your property, if somebody else controls it, they're going to decide what to do with it, and you have no possibility of exercising influence on it. The interesting thing is that there's a lot of knowledge in this society, but, as Friedrich Hayek emphasized so strongly, that knowledge is divided. I have some knowledge; you have some knowledge; he has some knowledge. How do we bring these scattered bits of knowledge back together? And how do we make it in the self-interest of individuals to use that knowledge efficiently? The key to that is private property, because if it belongs to me, you know, there's an obvious fact. Nobody spends somebody else's money as carefully as he spends his own. Nobody uses somebody else's resources as carefully as he uses his own.

avis tout en estimant que l'efficacité&co a priorité absolue sur la liberté individuelle mais, là encore, nous avons davantage de sympathie pour l'idée qu'une relation de priorité relative unit ces deux valeurs. Pour nous, les passages que nous avons pour le moment étudiés dans cette section travaillent surtout contre l'idée d'une priorité absolue de la liberté individuelle sur l'efficacité&co. Reste à préciser de quel côté penche le *trade-off* entre liberté et efficacité&co et, selon (Friedman 1983, 57) :

> « although a number of my proposals would have the immediate effect of improving our economic well-being, that's really a secondary goal to preserving individual freedom. »[417].

Friedman semble ici accorder une forte priorité relative à la liberté et, dans un article intitulé «What Belongs to Whom ?», il soutient également que

> « The preservation of liberty, not the promotion of efficiency, is the primary justification for private property. Efficiency is a happy, though not accidental, by-product - and a most important by-product because liberty could not have survived if it had not also produced affluence. » (Friedman 1983, 100-101).

So if you want efficiency and effectiveness, if you want knowledge to be properly utilized, you have to do it through the means of private property. » (Friedman 2000, nous soulignons). Dans l'introduction de *Capitalisme et liberté*, Friedman s'inscrit également dans le sillage du « libéral du XIXe siècle » qui « considérait l'extension de la liberté comme la façon la plus efficace de promouvoir le bien-être » (Friedman 1962, 18) et dont il oppose le libéralisme à la « tendance à compter sur l'Etat, plutôt que sur des dispositions prises par des individus privés, pour atteindre les objectifs regardés comme désirables. » (Friedman 1962, 18). Au sujet de l'idée que Friedman n'attribue qu'une valeur instrumentale à la liberté, cf. (Ruger 2011, 101) : « it is difficult to pigeonhole Friedman as a mere utilitarian or consequentialist who conceptualized freedom as simply an instrumental good. ». Nous soulignons enfin que nous ne soutenons pas que Friedman possède de quoi fonder l'idée que la liberté est une fin en soi. Il n'argumente pas en sa faveur et nous le pensons assez exposé à la critique selon laquelle la liberté ne possède qu'une valeur instrumentale sophistiquée.

[417] Nous précisons ici que les libertés présentées dans la première partie semblent intervenir autour de cette citation.

En parlant ici de justification de la propriété privée, Friedman semble tout d'abord avoir à l'esprit la justification de notre droit à conserver l'intégralité des gains que nous retirons du marché. Il le défend ailleurs du point de vue de l'efficacité&co et de la liberté et il obvie peut-être ici au fait qu'il n'est alors pas évident de dire à laquelle de ces valeurs il donnerait la priorité en cas de conflit[418]. On peut en effet avoir envie de le comprendre comme soutenant que l'efficacité ne pèse pas lourd en cas

[418] Cf. les deux premières sections du chapitre 10 de *Capitalisme et liberté* dans lesquelles Friedman défend les inégalités (souvent : issues du marché) au travers d'une ambiguë discussion du principe du paiement en fonction du produit. Il nous dit qu'il tend « à penser que ce principe ne peut, en et par lui-même, être regardé comme éthique et qu'il faut y voir un corollaire de quelque autre principe tel que la liberté » (Friedman 1962, 206) et il illustre son propos en imaginant que vous refusiez de partager également avec vos amis une somme d'argent que vous avez trouvée par terre et en se demandant si ces derniers auraient « raison d'unir leurs forces et de vous obliger au partage » (Friedman 1962, 207). Quelle est sa réponse ? Elle est que « deux maux ne peuvent donner un bien », Friedman critiquant à la fois les conséquences sur l'efficacité&co du partage égalitaire - « un *potlatch* universel rendrait impossible l'existence d'un monde civilisé » – ainsi que le moyen retenu pour le réaliser – votre « mauvaise grâce (…) ne justifie pas l'usage de la coercition par les autres » (Friedman 1962, 207). A sortir cette dernière citation de son contexte, on a envie de dire que Friedman nie que la coercition puisse légitimement être utilisée pour modifier la distribution des choses et ce, même si l'efficacité&co s'en trouverait promue. Il importe toutefois de souligner (1) qu'il s'oppose surtout au partage égalitaire forcé, (2) qu'il ne considère pas le cas dans lequel la coercition servirait à promouvoir l'efficacité&co et, enfin, (3) qu'il obscurcit son propos en faisant suivre sa condamnation du partage égalitaire forcé de l'idée que vous vous arrogez le droit d'utiliser la force selon votre bon plaisir : « Pouvons-nous raisonnablement nous faire les juges de notre propre procès et décider par nous-mêmes quand nous avons le droit d'utiliser la force pour arracher à autrui ce que nous regardons comme nous étant dû et comme ne lui étant pas dû ? » (Friedman 1962, 207). Friedman critique très souvent des politiques visant un but précis en disant qu'elles légitiment que certains utilisent la coercition selon leur bon plaisir. Il ne critique pourtant jamais les politiques visant la préservation de la liberté de cette manière. Friedman est peut-être d'avis que la liberté a priorité stricte sur l'efficacité&co mais on ne peut pas dire que cela ressorte clairement de la précédente discussion. Si tel est le cas et concernant notre droit au revenu que nous retirons du marché, sa position ne semble pas être la position libertarienne selon laquelle nous sommes moralement propriétaires de ce que d'autres se sont librement engagés à nous céder en échange de nos biens et de nos services. Sa position semble plutôt être qu'il est illégitime de nous forcer à nous séparer de ce que nous possédons ou de nous le prendre par la force. Il poursuit en tout cas son propos dans une section intitulée « The instrumental role of distribution according to product » (Friedman 1962, 208, 166) et dans laquelle il soutient que : « Le rôle essentiel du paiement en fonction du produit est d'abord (…) allocatif. (…). Le paiement en fonction du produit est (...) nécessaire si l'on veut utiliser plus efficacement les ressources » (Friedman 1962, 208). Ici, on pourrait vouloir ajouter que description n'est pas justification mais Friedman soutient dans *Price Theory* que « the *normative* function of payment in accordance with marginal product is to achieve efficiency in the allocation of resources. » (Friedman 2008, 194, nous soulignons). Si le rôle normatif joué par l'efficacité&co ressort grandi de ces passages, il serait osé d'en déduire que Friedman légitime que la liberté soit quelque peu sacrifiée sur l'autel de l'efficacité&co. Nous sommes en fait d'avis que la clarification de la relation de priorité entre ces deux valeurs ne fait pas partie des objectifs poursuivis par Friedman dans les deux sections de *Capitalisme et liberté* que nous venons de discuter. Pour d'autres citations en lien avec le principe du paiement en fonction du produit, cf. (Friedman 2008, 196) : « The function of payment in accordance with marginal product may "really" be to achieve allocative efficiency ». Cf. (Friedman 1962, 208) : « le rôle essentiel du paiement en fonction du produit dans une société de marché » est « de permettre aux ressources d'être efficacement distribuées sans

de conflit face à la liberté, la valeur de l'efficacité étant de surcroit principalement instrumentale[419]. La prudence est toutefois de mise et ce, pour au moins trois raisons[420].

La première est que nous avons vu dans la section précédente que Friedman parlait parfois d'un « by-product » comme de quelque chose qu'il est contreproductif de poursuivre directement.

La deuxième est liée au contexte de la citation que nous discutons. Friedman n'affirme pas que la justification principale de notre droit à conserver nos revenus marchands vient de la liberté et, non, de l'efficacité&co dans le cadre de la discussion de la légitimité d'une taxe portant sur les revenus marchands et permettant de promouvoir l'efficacité&co. Il affirme cela dans le cadre bien moins pertinent de la critique d'une approche *réduisant* les revenus que nous retirons du marché à des incitants, approche qui considère qu'il suffit de montrer qu'une taxe portant sur les revenus marchands n'a pas d'effet désincitatif pour la légitimer[421]. Autrement dit, il affirme cela dans le cadre

contrainte ». Enfin, dans un article préparatoire à *Capitalisme et liberté* : « the essential function of payment in accordance with product in a market society is allocative, to achieve the most efficient use of resources » et « it must be regarded as instrumental or a corollary of some other principle such as freedom. » (Friedman 1956c, 3-4).

419 Cf. (Brimelow1988) : « I personally prefer capitalism on moral grounds, but I`ve always said that the only reason it survives is its material success. ». Cf. (Ruger 2011, 101) citant (Friedman and Friedman 1998, 469) : « he argued that the main justification for the free market was « its moral strength, not its superior efficiency » ». Cf. (Friedman 1974, 6) : « It's fortunate that the capitalist society is more productive, because if it were not it would never be tolerated. ». Cf. (Friedman 2006) : « If free markets weren't so damn efficient, they could never have survived because they have so many enemies and so few friends. »

420 Voire quatre car Friedman n'explicite pas le lien qu'il fait entre notre liberté et notre droit à conserver l'intégralité de nos gains marchands. Au lieu de condamner le fait que l'Etat nous prenne et/ou nous force à nous séparer de la part P de nos revenus marchands qu'il n'est pas nécessaire de nous laisser afin de nous inciter à contribuer au processus productif, il se contente de souligner de manière quelque peu obscure qu'il faudra bien que quelqu'un détermine P et que ce rôle reviendra à l'Etat tout-puissant. On peut alors se demander si sa critique n'est pas plutôt que l'Etat ne parviendra pas à déterminer P ou qu'il n'est pas désirable de lui donner un pouvoir discrétionnaire en la matière, critiques qu'on pourrait trouver sous la plume d'une personne légitimant uniquement que l'Etat nous prenne P. Cf. (Friedman 1983, 101) : « No doubt there is a large element of chance, of luck, in the rewards individual receive in a free market from their property and their labor. No doubt there is also a large element related to economic contribution. But any attempt to separate the two in each individual case requires that someone decide which rewards are justified by economic contribution and which are not. And who can that be but the all-powerful state ? ».

421 Il critique par exemple l'idée que nous n'avons pas droit à nos « windfall profits », plus généralement l'idée que « private property is (...) a privilege that is conferred (...) for the purpose of providing incentive » (Friedman 1983, 100). Cf. également (Friedman 1983, 100) pour « the argument that people are entitled to rewards only if the size of

de la critique d'une position qui ne nous semble pas être celle de la plupart des monistes de l'efficacité&co, position qui sera en tout cas rejetée par tous ceux qui accordent une valeur intrinsèque à la liberté.

La troisième est liée à ce que Friedman affirme ailleurs, à savoir que

> « la différence entre l'intention et le résultat est l'une des justifications essentielles (« primary justifications ») d'une société libre : s'il est désirable de laisser les hommes suivre la pente de leurs propres intérêts, c'est parce qu'il n'y a aucun moyen de prédire où cela aboutira. » (Friedman 1962, 151, 118).

Ici, on gagne à dire que ce n'est pas l'aspect imprévisible du résultat d'une société libre qui est l'une des « primary justifications » d'une telle société. C'est plutôt l'idée que ce résultat aura des caractéristiques désirables et, partant, qu'il n'est pas complètement imprévisible. On pense au trait cher aux libéraux et prêté par le cardinal de Retz à Cromwell selon lequel « l'on ne monte jamais si haut que quand l'on ne sait où l'on va » ainsi qu'à Hayek nous disant que

> « the case for individual freedom rests chiefly on the recognition of the inevitable ignorance of all of us concerning a great many of the factors on which the achievement of our ends and welfare depends. If there were omniscient men, if we could know not only all that affects the attainment of our present wishes but also our future wants and desires, there would be little case for liberty. (...) Liberty is essential in order to leave room for the unforeseeable and unpredictable (…). Our faith in freedom does not rest on the foreseeable results in particular circumstances but on the belief that it will, on balance, release more forces for the good than for the bad.» (Hayek 1960, 29-31)[422].

the reward is related to their « activities or economic contributions » ».

[422] Cf. également (Hayek 1960, 31) : « From this foundation of the argument for liberty it follows that we shall not achieve its ends if we confine liberty to the particular instances where we know it will do good. Freedom granted only when it is known beforehand that its effects will be beneficial is not freedom. If we knew how freedom would be used, the case for it would largely disappear. We shall never get the benefits of freedom, never obtain those unforeseeable new developments for which it provides the opportunity, if it is not also granted where the uses made

Friedman soutient donc certes que la « primary justification » de la propriété privée vient de la liberté et, non, de l'efficacité&co mais cette dernière revient comme l'une des « primary justifications » de la liberté[423].

Nous pensons au final que l'efficacité&co a sa place au sein de la théorie *morale* ainsi que de la théorie *politique* de Friedman. Le dossier en faveur de cette thèse est en tout cas plus fourni que celui qui concerne l'égalité et la non-discrimination. Pour nous, Friedman gagne à être compris comme soutenant que nous possédons le devoir *prima facie* de promouvoir l'efficacité&co et comme soutenant que la cause de l'efficacité&co ne perd pas nécessairement en cas de conflit avec celle de la liberté individuelle[424]. Nous inclinons ensuite à penser que Friedman accorde tout de même une priorité relative à la liberté sur l'efficacité&co mais nous soulignons que nous le faisons sans grande conviction. Les passages allant dans ce sens ne sont pas seuls et ils sont problématiques pour quiconque ne se contente pas de prendre Friedman au mot en isolant telle phrase de son

of it by some do not seem desirable. (...) It also follows that the importance of our being free to do a particular thing has nothing to do with the question of whether we or the majority are never likely to make use of that particular possibility. To grant no more freedom than all can exercise would be to misconceive its function completely. ». Pour le trait prêté à Cromwell, cf. (De Gondi 1717, 436).

[423] Au sujet de la justification de la propriété privée, nous renvoyons enfin à la manière dont Friedman résume sa « position en ce qui concerne la législation sur les brevets et les droits d'auteur » : « Il y a des arguments pour, d'autres contre. Une seule chose est certaine : il n'est pas possible de trancher définitivement dans un sens ou dans l'autre uniquement à partir de principes théoriques. Rien ne me permet de conclure que les droits d'auteur ne devraient pas exister. Mais, à l'inverse, rien ne me permet non plus d'établir qu'ils devraient avoir une durée de vie illimitée. C'est une question de degré dans la mesure où *le rôle principal des droits de propriété est d'agir comme une incitation personnelle à investir dans l'innovation et la création*. Il est incontestable que les brevets jouent bien ce rôle. En même temps, il est non moins évident que le brevet est aussi une forme de monopole et que, du fait de ce monopole, une partie de ce qui est ainsi produit *a moins d'utilité* que ce qui serait produit autrement. Ce sujet fait partie des grandes questions pour lesquelles il n'y a pas de réponse unique et absolue. » (Lepage 2003, nous soulignons). Au sujet de la propriété intellectuelle, cf. également (Friedman 1962, 162-163) où Friedman ne mobilise pas non plus la liberté.

[424] Précisons ici que nous ne soutenons pas que les actions coercitives que les (ou des) personnes ont le droit-liberté moral d'accomplir sont toujours telles qu'elles ont le devoir moral de les accomplir. Il y a toutefois des actions coercitives dont la légitimation découle d'un souci pour d'autres personnes que celle qui les entreprend et, plus précisément, de l'idée que quelque chose concernant ces personnes doit advenir. Ces actions ne peuvent alors pas être telles que personne ne possède le devoir moral de les accomplir. La justification typique de l'idée que nous possédons la permission morale d'employer la coercition afin de lutter contre la pauvreté ne nous semble par exemple pas cadrer avec l'idée que personne ne possèderait le devoir moral de le faire.

contexte ainsi que des arguments qui l'amènent à l'écrire[425]. Nous nous sommes en tout cas efforcé de donner au lecteur les matériaux pertinents pour essayer de dépasser (Ruger 2011, 98) :

> « Friedman's political theory was not a tight philosophical system in which he resolved or even seemed to seriously grapple with the possible tensions among the values he cherished. (…). Friedman generally posited the importance of both individual liberty and prosperity and moved on to push a freedom agenda that he thought would best secure them. ».

Reste à préciser ce qu'est l'efficacité&co : quel membre de la seconde famille d'argumentations mobilisant l'efficacité a les faveurs de Friedman ? Nous différons l'examen de cette question et nous terminons d'abord notre tour d'horizon des valeurs appartenant potentiellement à la théorie morale et politique de Friedman.

[425] Mentionnons ici également (Friedman 1974, 6) où il répond « Of course » à la question : « Would you prefer individual freedom even if it meant foregoing a higher material standard of living ? ». Friedman pourrait toutefois donner ici un goût personnel et nous précisons également qu'il poursuit d'une manière qui montre qu'il ne s'intéresse guère à la question du dilemme *théorique* entre liberté et efficacité&co. Nous soulignons enfin qu'il ne faut pas confondre la question du *trade-off* entre liberté et bien-être matériel avec la question du *trade-off* entre liberté et bien-être. Comme la liberté figure en bonne place dans la conception que beaucoup de gens se font de leur bien-être, un *trade-off* entre liberté et bien-être matériel est *interne* à tout welfarisme non-fétichiste i.e développant l'idée que l'argent ne fait pas le bonheur. Il est simplement faux qu'un welfariste non-fétichiste répond nécessairement « non » à la question posée à Friedman.

6. Le cas du souci des plus défavorisés

Friedman accorde t-il une priorité absolue à la liberté sur la lutte contre la pauvreté ou sur l'amélioration de la situation des moins bien lotis ?[426]

Nous commençons par un passage dans lequel il soutient que la charité n'est pas du ressort de l'Etat. Répondant à la question «What should we do with India and Bangladesh who are without gold to pay for commodities? », Friedman déclare que :

> « charity is an individual matter and not a governmental matter. More honor to those people who in their private capacity contribute of their own funds to help out the people of Bangladesh and the people of India who are poor. I have long been opposed to foreign aid on our part to those countries. I have been in India; I have studied the situation in India. I am myself personally convinced, and I wrote to this effect more than ten years ago, that our foreign aid has done India tremendous damage, that India would be far better off than she is, if we had never given her a penny of governmental foreign aid. The reason is that our foreign aid doesn't go to the Indian people. It goes to the Indian government. (…). I think that foreign aid for charitable reasons is not an appropriate governmental function. It's a private function. If I want to give charity, I should give charity where I want to give it out of my own resources. I am not being charitable when I take from your pocket to give a third person. I have said for many years that I am in favor of an eleventh amendment to the Bill of Rights. And that eleventh amendment should be that everybody shall be free to do good -at his own expense. » (Friedman 1974b, 16-17).

Friedman gagne t-il ici à être compris comme soutenant que l'usage de la force condamne toute entreprise étatique concernant la pauvreté ? Cela n'est pas évident, attendu qu'il navigue entre trois

[426] Le lecteur voulant en savoir plus sur la métrique utilisée pour mesurer ces situations est invité à attendre la partie suivante.

sens qu'on peut donner à l'idée que la charité n'est pas du ressort de l'Etat : (1) l'Etat ne possède pas le droit-liberté moral de lutter contre la pauvreté au moyen de la force. Cela, car la fin de la lutte contre la pauvreté ne justifie pas ce moyen qu'est l'usage de la force. (2) L'Etat ne doit pas se soucier de lutter contre la pauvreté car l'implication étatique est contreproductive et, enfin, (3) la charité envers autrui ne peut *par définition* pas impliquer que l'on attente à la liberté (libertarienne du sens commun) des tiers[427]. (Friedman 1972) va en tout cas dans le sens de la priorité absolue de la liberté quand il critique l'idée que « you and I have a "basic human right" to food, clothing, shelter and medical care without a quid pro quo » en disant que :

> « If I have the "right" to food in this sense, someone must have the obligation to provide it. Just who is that? If it is Ms. Alexander, does that not convert her into my slave? Nothing is changed by assigning the "right" to the "poor." Their "right" is meaningless unless it is combined with the power to force others to provide the goods to which Ms. Alexander believes they are entitled. This is clearly unacceptable. » (Friedman 1972)[428].

[427] Acceptons un instant l'idée que « I am not being charitable when I take from your pocket to give a third person ». Dans la tradition libérale qui nous intéresse ainsi que dans la tradition libertarienne, cette idée est souvent utilisée afin de condamner l'entreprise consistant à aider les pauvres au moyen de l'argent d'autrui et ce, comme si l'argument en sa faveur était nécessairement tributaire de sa négation. Il s'agit d'un écran de fumée linguistique car Robin des Bois qui prend aux riches pour donner aux pauvres peut accepter cette idée tout en disant qu'il contraint les riches à honorer un devoir qu'ils négligent. Il peut soutenir que nous avons tous le devoir enforceable de consacrer une partie de nos ressources à aider les pauvres et ajouter qu'il ne se décharge pas de son devoir en forçant les riches à honorer le leur. Cette manière de formuler les choses permet ensuite de faire apparaître que l'idée mobilisée par Friedman est loin d'être évidente car Robin des Bois consacre bien ses ressources à aider les pauvres - il ne leur donne pas son argent mais il leur donne son temps et son énergie. Robin des Bois se conduit de manière charitable si on entend par là qu'il consacre ses ressources à aider les pauvres mais il ne fait peut-être pas tout ce que la lutte contre la pauvreté requiert de lui ou bien il n'a peut-être pas le droit-liberté moral d'attenter à la liberté (libertarienne du sens commun) des riches. Une autre manière de défendre la démarche de Robin des Bois consiste bien sûr à nier que les riches soient moralement propriétaires de ce qui leur est pris - Robin des Bois n'attente alors pas à leur liberté car il ne viole pas leur propriété.

[428] Cf. dans le même texte : « I favor a negative income tax not because I believe anyone has a "right" to be fed, clothed and housed at someone else's expense but because I want to join my fellow taxpayers in relieving distress ». Notons au sujet de la citation donnée dans le corps du texte qu'il n'est pas très opportun de caractériser la condition de l'esclave (non-volontaire) en disant qu'il possède le devoir moral enforceable de faire quelque chose pour quelqu'un, en l'occurrence son maître.

Supposons que Friedman soit d'avis que toute entreprise étatique coercitive concernant la pauvreté est illégitime en raison du simple fait qu'elle implique l'usage de la coercition. A quelqu'un lui demandant ce qu'il préconise concernant la pauvreté, il répondrait que ceux qui veulent la combattre pacifiquement ont le droit-liberté moral de le faire et il pourrait même dire qu'il s'agit d'une action surérogatoire voire d'un devoir non-enforceable. Si on lui objectait que, les membres de la société étant ce qu'ils sont, une importante pauvreté persisterait, il répondrait qu'il nous faudrait faire avec. En ce qui concerne l'Etat, nous ne pourrions en tout cas pas légitimement compter sur autre chose que ce que Friedman appelle dans le même texte le « right to access in the first sense », selon lequel « everyone should be free to use his human capacities to acquire food, clothing, shelter and medical care by either direct production or voluntary cooperation with others » et dont la violation par l'Etat est cause de « most hardship and misery in the U.S. »[429]. Après avoir dit que l'usage de la force était inacceptable, Friedman ajoute toutefois que :

> « But neither can we rely solely on the "right to access" in the first sense. Protecting that right fully would reduce poverty and destitution drastically. But there would still remain people who, through no fault of their own, because of accidents of birth, or illness, or whatever, were unable to earn what the rest of us would regard as an acceptable minimum income. I believe that the best, though admittedly imperfect, solution for such residual hardship would be voluntary action on the part of the rest of us to assist our less fortunate brethren. » (Friedman 1972).

Friedman ne précise donc pas son propos en conformité avec l'hypothèse que nous avons faite. Pour nous, il refuse que les pauvres (qui ne le sont par leur faute) se contentent de ce que leur « right to access » leur permet d'obtenir i.e il refuse que « l'action volontaire » de leurs concitoyens soit inexistante ou insuffisante. Il propose dans ce texte une solution au problème de la pauvreté et, si ce qu'il appelle ailleurs la charité privée a pour rôle de compléter celui du « right to access », elle n'est a priori pas le seul moyen légitimement utilisable. Quand il nous dit que le recours à la charité privée est la meilleure solution pour lutter contre la pauvreté qui persisterait dans une société protégeant le « right to access », il ne veut pas dire que toute autre solution est *a priori* condamnée

[429] Au sujet de la responsabilité de l'Etat dans la pauvreté cf. également : (Friedman 1990c, 6) «Just as a very large fraction of our crime is, in my opinion, caused by government measures, a very large fraction of our poverty is caused by government measures. ».

i.e condamnée indépendamment de ses performances en matière de lutte contre la pauvreté. Pour nous, il est d'avis que sa solution est plus performante du point de vue de la lutte contre la pauvreté voire qu'elle est plus performante lorsqu'on tient également compte du coût moral lié à l'atteinte à la liberté qui est constitutive de l'alternative étatique[430]. Nous disant qu'il ne défend pas « a negative income tax » car il croit que « anyone has a "right" to be fed, clothed and housed at someone else's expense » (Friedman 1972), il devrait préciser qu'il est d'avis que « in a free society, free voluntary activity will provide for those who cannot provide for themselves » (Friedman 1977b) et que ce fait joue un rôle dans son raisonnement[431].

Trouve-t-on d'autres raisons de douter de l'adhésion de Friedman à l'idée que la liberté néolibérale de droite jouit d'une priorité absolue sur la lutte contre la pauvreté ?

Nous venons de le citer sur l'impôt négatif et le lecteur quelque peu familier de ses écrits est fondé à demander quelques éclaircissements. Friedman ne s'engage t-il pas de manière répétée en faveur d'un impôt négatif visant explicitement à lutter contre la pauvreté ? Bien sûr, mais nous aimerions pour le moment insister sur le fait que certains arguments sous-tendant cet engagement ne sont pas de nature à remettre en cause la thèse de la priorité absolue de la liberté sur la lutte contre la pauvreté. Selon (Friedman 1974) :

> « a case can be established for joint action to help people in dire distress. This is one of these problems of external effects where I am benefited if you help somebody who is poor, just as I benefit from your educating your child. (...) a free society would not necessarily rule out arrangements under which 90 percent of us agree to impose taxes on ourselves to keep the other 10 percent from dire

[430] En soutenant que la charité privée est imparfaite, il ne penserait pas au fait qu'il se pourrait que la lutte contre la pauvreté ne motive pas suffisamment les membres de la société. Il aurait davantage en tête le fait que même des personnes motivées à lutter contre la pauvreté ne pourraient peut-être pas parvenir à l'abolir.

[431] Cf. également (Friedman 1974) : « my own belief is that voluntary charity would probably be more than sufficient to eliminate acute distress ». Quand Friedman (1996) nous dit que « those who are physically handicapped can only be effectively taken care of by some state action or by private charity » et que « it would take either government assistance or private charity to enable indigent children to get schooled », il légitime selon nous que l'Etat véritablement coercitif se substitue à un éventuel manque de charité privée.

> distress. The fundamental underlying principle of a free society has to be unanimity – but it is not capable of being achieved. (…). How does one deal with the case where what literal unanimity requires is that I agree to contribute on the assumption that everybody else agrees ? The fundamental problem in achieving unanimity is transaction costs. The argument often given is that if everybody is in favor of it then they can voluntarily come to agreement, but this avoids the hard issue of the cost of making such an arrangement. That's why I say that my concept of a free society does not exclude the use of governmental arrangements in those cases where transaction costs are so high that we are willing to accept, as it were, being overruled in some cases in order to avoid the transaction costs involved in achieving true unanimity.»

Même si Friedman ne les distingue pas clairement, trois justifications d'une intervention gouvernementale en faveur des pauvres apparaissent dans cette citation.

La première justification fait intervenir une externalité positive de l'action de la personne qui lutte contre la pauvreté. Selon (Friedman 1962, 237-238, 191) :

> « It can be argued that private charity is insufficient because the benefits from it accrue to people other than those who make the gifts -again, a neighborhood effect. I am distressed by the sight of poverty; I am benefited by its alleviation; but I am benefited equally whether I or someone else pays for its alleviation; the benefits of other people's charity therefore partly accrue to me. »

Considérons une certaine action A contribuant à la lutte contre la pauvreté que Pierre peut accomplir. Supposons ensuite que le bénéfice Bp que Pierre en retire est inférieur à son coût Cp, la différence étant moindre que le bénéfice Bm retiré par Marie que la vue de la pauvreté afflige. Pierre n'accomplira pas A s'il n'interagit pas avec Marie et s'il ne poursuit que son propre intérêt et ce, alors qu'il serait dans leur intérêt à tous les deux que Marie lui verse une somme comprise entre Cp-Bp et Bm. Une opportunité pour un échange mutuellement avantageux (bénéficiant de surcroit aux pauvres) est à exploiter mais elle ne le sera pas nécessairement dans notre monde pour des raisons que les économistes subsument en parlant de coûts de transaction. Il n'est alors pas

impossible que l'Etat puisse obvier à ce défaut de coordination. Ceci étant dit, il ne possède pas le droit-liberté moral de le faire s'il doit coercer certains qui n'y ont pas consenti et ce, même si des personnes rationnelles y consentiraient.

La deuxième justification fait intervenir l'idée que la contribution à la lutte contre la pauvreté que les « riches » désirent faire est tributaire de l'assurance qu'ils reçoivent que leurs semblables contribuent également à cette cause. Selon (Friedman 1962, 237-238, 191) :

> « we might all of us be willing to contribute to the relief of poverty, *provided* everyone else did. We might not be willing to contribute the same amount without such assurance. In small communities, public pressure can suffice to realize the proviso even with private charity. In the large impersonal communities that are increasingly coming to dominate our society, it is much more difficult for it to do so. »

Un Etat capable de fournir cette assurance aux riches serait alors à nouveau utile à ceux-ci et son action deviendrait légitime s'ils y consentaient à l'unanimité.

La troisième justification fait intervenir l'éventualité que les riches aient consenti à ce que la coercition étatique soit employée pour faire respecter les résolutions d'un certain processus politique. Votée comme il se doit, une politique publique luttant contre la pauvreté serait alors légitime et ce, même si elle ne fait pas l'unanimité chez les riches[432].

Ces trois justifications ont en commun de ne pas avoir vocation à légitimer qu'il soit fait usage de la coercition étatique *non-consentie*. Ensuite, de ne pas reposer sur l'idée que la lutte contre la pauvreté est dotée d'une valeur morale intrinsèque et Friedman pourrait très bien les utiliser pour légitimer

[432] Cf. (Friedman 1962, 40).

que l'Etat intervienne dans la poursuite d'une autre cause comme l'organisation de la Coupe du monde de Football.

Friedman pourrait également utiliser ces arguments pour justifier une action gouvernementale en faveur d'une plus grande égalité et ce point nous permet maintenant d'introduire à des passages permettant de remettre en cause la thèse de la priorité absolue de la liberté sur la lutte contre la pauvreté.

Dans la quatrième section de cette partie, nous avons présenté un dialogue dans lequel Friedman soutenait, afin de couper l'herbe sous le pied d'une justification de la fonction égalisatrice de l'Etat, que « there is an argument for government assistance in the case of indigents » (Friedman 2002)[433]. Pensait t-il aux argument ne faisant pas intervenir la coercition non-consentie que nous venons de présenter ?

Peut-être, mais son raisonnement serait alors exposé à l'objection selon laquelle cet argument est *a priori* de nature à légitimer que l'Etat égalise quelque peu les conditions. Les efforts égalisateurs des uns peuvent en effet comporter une externalité positive similaire à ce qu'il se passe dans le cas de la pauvreté, les riches peuvent désirer participer à un effort égalisateur s'ils sont assurés que leurs semblables font de même et une politique publique égalisatrice peut enfin sortir gagnante d'un processus politique faisant l'unanimité. On peut alors penser que Friedman a un autre argument à l'esprit et que celui-ci est de nature à justifier une action gouvernementale mobilisant de la coercition non-consentie en faveur des pauvres, du moins dans certaines circonstances. Il est alors pertinent de mentionner un autre dialogue dans lequel Friedman est suspecté de soutenir que les problème de la pauvreté, de la scolarisation des enfants et de l'assurance médicale ne pourront pas être réglés autrement qu'en comptant sur « individual purchasing power plus charity » (Friedman

[433] Cf. (Friedman 2002) : « FRIEDMAN: (...) is it an appropriate function of government to try to be an equalizer? Why is that a function of government? JAWORSKI: I'm not sure... people typically say that sometimes people need a hand up. Perhaps they need a little help...FRIEDMAN:Well that may be. But that's not the same thing. There is an argument for government assistance in the case of indigents. But that has nothing to do with it. »

2005). Faisant reposer sa réponse sur un « humanitarian argument » qu'il distingue *explicitement* d'un argument reposant sur les externalités, Friedman précise alors que

> « there might well be a role for government, enacting help for the poor and for catastrophic cases. » (Friedman 2005)[434].

La mention friedmanienne d'un « argument humanitaire » ainsi que des « cas catastrophiques » nous permet de continuer à remettre en cause la thèse de la priorité absolue.

Bien que Friedman nous dise à un endroit que « principles can be tested most clearly by extreme cases » (Friedman 1955), force est de constater qu'il évite le plus souvent de mettre son attirance pour la liberté en danger[435]. Lorsqu'il critique telle politique publique coercitive visant à lutter contre la pauvreté, Friedman nous dit en général qu'elle est contreproductive ou que la charité privée à laquelle elle se substitue serait plus efficace. Autrement dit, il ne joue pas le jeu de bon nombre de ses adversaires pour lesquels il est nécessaire que cette politique soit supérieure aux alternatives disponibles. Il peut certes souvent donner l'impression de penser que son caractère coercitif suffit à la condamner mais on aimerait bien qu'il le dise dans un cas où le caractère nécessaire de l'intervention de l'Etat est difficilement contestable, par exemple dans le cas d'une crise économique majeure. Sortant exceptionnellement de sa zone de confort, il n'est alors pas anodin que Friedman soutienne au sujet de la situation issue de la crise de 1929 que :

[434] Nous précisons que Friedman reprend les termes de son interlocuteur quand il parle d'un « argument humanitaire ». On pourrait sinon nous objecter que l'argument des externalités n'est pas le seul que Friedman utilise afin de justifier une intervention de l'Etat qui ne mobilise que de la coercition consentie. Ce serait oublier que Friedman a tendance à les confondre quand il parle d'externalités.

[435] L'audience visée par la plupart des écrits friedmaniens explique sans doute cela, attendu que, selon (Friedman 1991, 17) : « The virtue of being among people with whom you agree fundamentally is that you can talk about some of the harder issues, which you don't want to talk about in other circles. ».

« given the situation you were in, in 1932 and 33, I have no doubt that it was desirable for government to step in and take some emergency measures. » (Friedman 1987, 4)[436].

Tournons-nous à présent vers l' « argument humanitaire » de Friedman. Dans le dialogue que nous avons présenté, Friedman ne fait que reprendre les termes de son interlocuteur mais il n'en est pas de même dans un texte explicitement consacré à un néolibéralisme ayant vocation à faire la synthèse de l'individualisme et du collectivisme du 19ème siècle. Selon (Friedman 1951) :

« The state would (...) relieve acute misery and distress. (…) the government would have the function of relieving misery and distress. Our humanitarian sentiments demand that some provision should be made for those who "draw blanks in the lottery of life". Our world has become too complicated and intertwined, and we have become too sensitive, to leave this function entirely to private charity or local responsibility. (...) There is justification for subsidizing people because they are poor, whether they are farmers or city-dwellers, young or old. There is no justification for subsidizing farmers as farmers rather than because they are poor. There is justification in trying to achieve a minimum income for all; there is no justification for setting a minimum wage and thereby increasing the number of people without income; there is no justification for trying to achieve a minimum consumption of bread separately, meat separately, and so on. »

[436] Au sujet de son soutien à tout un pan du New Deal, cf. (Friedman 2000) : « You have to distinguish between two classes of New Deal policies. One class of New Deal policies was reform: wage and price control, the Blue Eagle, the national industrial recovery movement. I did not support those. The other part of the new deal policy was relief and recovery... providing relief for the unemployed, providing jobs for the unemployed, and motivating the economy to expand... an expansive monetary policy. Those parts of the New Deal I did support. INTERVIEWER: But why did you support those? MILTON FRIEDMAN: Because it was a very exceptional circumstance. We'd gotten into an extraordinarily difficult situation, unprecedented in the nation's history. You had millions of people out of work. Something had to be done; it was intolerable. And it was a case in which, unlike most cases, the short run deserved to dominate. ». Cf. (Friedman 1991b) : « I have never criticized the remedial actions that were taken immediately thereafter to help the people who were so badly hurt. That was a desirable thing. And it was the reaction to it. The bad things about the New Deal were not those. The bad things about the New Deal was not the Works Progress Administration which offered temporary jobs, the Civilian Conservation Corps. That was not the bad things. Those were the good. The bad things about the New Deal were the more permanent changes introduced in the institutions of the country. ». Enfin, cf. (Friedman 1971) « The excuse for the destruction of liberty is always the plea of necessity—that there is no alternative. If indeed, the economy were in a state of crisis, of a life-and-death emergency, and if controls promised a sure way out, all their evil social and moral effects might be a price that would have to be paid for survival. ».

Friedman a t-il toujours recours à cet « argument humanitaire » afin de justifier l'implication de l'Etat dans la lutte contre la pauvreté ? Nous répondons par la négative car il mobilise parfois un argument qu'il qualifie de paternaliste. Ainsi, quand il nous dit que :

> « Government relief of poverty, the liberal will support and welcome, primarily on the explicitly paternalistic ground of taking care of the irresponsible. But the more or less indiscriminate transfer of income involved in large scale public housing schemes, he will regard as undermining individual responsibility. » (Friedman 1955b).

Friedman utilise t-il la notion de paternalisme à bon escient ? A cet endroit, nous ne pensons pas qu'il veuille avant tout légitimer qu'on utilise la coercition étatique afin de forcer certaines personnes à faire des choses qui sont dans leur intérêt. Il nous semble davantage justifier qu'une certaine coercition étatique puisse légitimement être utilisée afin que toutes les personnes qui ne peuvent pas s'en sortir sans l'Etat atteignent un certain niveau de vie, soit qu'on leur en donne simplement les moyens soit qu'on les y contraigne. C'est pour cela qu'il s'oppose à une politique de logement social dont profitent des personnes qui n'en ont pas besoin. On trouve confirmation de cette analyse dans un texte que Friedman consacre à la responsabilité économique du gouvernement et dans lequel il parle également d'un « paternalistic element » lorsqu'il inclut « to provide for people who cannot care of themselves—people who are in dire distress » au sein des « traditional functions of government » (Friedman 1980, 82)[437].

Si notre analyse est correcte, les irresponsables friedmaniens ne sont pas seulement les enfants et les fous, plus précisément ceux qui ne sont pas capables d'agir de manière rationnelle, de prendre les bonnes décisions concernant la satisfaction de leurs préférences[438]. Ce sont en fait tous ceux qui ne sont pas capables d'atteindre un certain niveau de vie. On peut alors quelque peu faire sens d'une particularité de *Capitalisme et liberté* et de *Free to choose*. Dans ces ouvrages, Friedman ne

[437] Dans ce texte, Friedman parle également de « the paternalistic function of taking care of the irresponsible » (Friedman 1980, 85).

[438] Friedman illustre souvent la catégorie des irresponsables en parlant des enfants et des fous.

s'engage pas clairement en faveur d'une intervention étatique mobilisant la coercition non-consentie en faveur des pauvres et cela est tout de même ennuyeux pour celui qui conteste l'idée qu'il attribue une priorité absolue à la liberté[439]. Friedman y développe cependant l'idée que « le paternalisme est inévitable envers ceux que nous désignons comme non responsables » (Friedman 1962, 51) et il est peut-être erroné de considérer qu'il ne fait là que légitimer le paternalisme étatique bien compris, celui qui ne permet pas de légitimer qu'on fasse le nécessaire pour que certaines personnes rationnelles (ou responsables selon le sens commun) aient les moyens d'atteindre elles-mêmes un certain niveau de satisfaction de leurs préférences. Il faut peut-être le comprendre comme légitimant également qu'on puisse aller jusqu'à mobiliser une certaine coercition étatique afin de venir en aide à ces personnes. Friedman considérant que « a duty of government (…) is the duty to protect members of the community who cannot be regarded as « responsible » individuals » (Friedman & Friedman 1980, 32), nous ne sommes peut-être pas réduit à le critiquer en disant qu'il n'y a pas de bonne raison d'accorder un privilège aux fous par rapport aux handicapés moteurs, plus précisément aux irresponsables du sens commun par rapport aux responsables n'ayant pas l'opportunité d'atteindre un certain niveau de vie. Cela, car Friedman est peut-être en accord avec cette idée tout en n'ayant pas les idées claires au sujet du paternalisme ou de la catégorie des responsables[440].

Le texte que Friedman consacre à la responsabilité économique du gouvernement est également intéressant car Friedman y soutient, au sujet de programmes gouvernementaux « which supposedly are intended to help the poor » que

> My objection to these governmental programs has nothing to do with the objectives of many of the well-meaning people who promote them. My objection has to do with the consequences they have actually had. I do not believe that those consequences arise because the people who administer the programs are evil, or because the people who designed them are evil, or because anybody intends the programs to go astray. Those perverse results arise, I think, from a much more fundamental feature. And that fundamental feature is that you cannot achieve good objectives by bad means. The means of

[439] Nous ne pensons pas du tout que cela soit rédhibitoire.

[440] Ses responsables seraient en fait idéalement ceux qui peuvent s'en sortir sans l'Etat, des politiques publiques ne pouvant manquer d'adopter un critère d'identification imparfait pour des raisons d'information également imparfaite.

> trying to finance these large scale redistributive programs involve coercion; they involve people using some force to take money from other people for the benefit of still third parties. Nobody spends somebody else's money as carefully as he spends his own. The one thing you can count on everybody to do is to put his interest above yours. That you can really count on people to do. The fundamentally good objectives of these programs are flawed by what I regard as the fundamentally bad means that are used, the means of force and coercion. (Friedman 1980, 86-87).

Il serait tout d'abord étrange que Friedman écrive cela s'il était d'avis que la nature coercitive de ces programmes suffisait à les condamner. Ensuite, le fait qu'il faille visiblement comprendre la dernière phrase comme renvoyant à l'idée que les moyens de la force et de la coercition sont inefficaces et, non, comme renvoyant au sens commun de l'idée que la fin (de la lutte contre la pauvreté) ne justifie pas les moyens (de la force et de la coercition) permet de remettre en cause la lecture intuitive d'autres passages où Friedman s'exprime de cette manière[441].

S'il adhérait à la thèse de la priorité absolue, Friedman pourrait-il également soutenir que :

> « If we leave aside those who have special interests in the issue, the difference between those who favor and those who oppose minimum wage rates is not about the objective but about the effect. Both groups would like to see poverty reduced. Those who, like myself, are opposed to minimum- wage laws predict that the effect of the laws will be to render people unemployed and hence to increase poverty; those who favor them predict that the effect will be to reduce poverty. If they agreed on effects they would agree on policy. The difference is not a moral one but a scientific one, in principle capable of being resolved by empirical evidence. » (Friedman 1967)[442].

[441] La lecture intuitive de « The fundamentally good objectives of these programs are flawed by what I regard as the fundamentally bad means that are used, the means of force and coercion » est que le recours à ces moyens est condamnable indépendamment de leur efficacité.

[442] Cf. (Friedman 1966) :« Many well-meaning people favor legal minimum-wage rates in the mistaken belief that they help the poor. These people confuse wage rates with wage income. It has always been a mystery to me to understand why a youngster is better off unemployed at $1.60 an hour than employed at $1.25. Moreover, many workers in low wage brackets are supplementary earners—that is, youngsters who are just getting started or elderly folk who are adding to the main source of family income. I favor governmental measures that are designed to set a floor under family income. Legal minimum-wage rates only make this task more difficult. ». Cf. également le dialogue suivant :

Le dossier en faveur de l'idée que Friedman fait de la lutte contre la pauvreté une valeur *politique* est bien fourni et nous terminons en lui ajoutant la dernière justification de l'impôt négatif explicitement donnée par Friedman[443]. Elle nous semble en mesure de légitimer qu'on use de la coercition étatique non-consentie afin de venir en aide à des personnes dépendantes de programmes gouvernementaux existants. Ne perdant jamais une occasion de critiquer ces programmes pour leur inefficacité et leur caractère coercitif, Friedman s'est pourtant toujours opposé à leur abolition brutale, notamment face aux libertariens. Selon lui :

« FRIEDMAN : (…) Social Security — the objective is fine, again. And again, the objective of the Minimum Wage Law is fine, I approve it. What I'm objecting to is the means by which it is done. But the objective of Social Security is fine. (…). HEFFNER: Professor Friedman, let me, let me ask you what may turn out to be a long and rather convoluted question. You've said that the objectives of the people who have created Social Security programs and the people who want to provide for the aged, who want to provide for the poor, who want to achieve objectives that I would identify with Minimum Wage and Social Security, that the objectives were valid. And you share them. FRIEDMAN: Absolutely. HEFFNER: Now, if you share them, how would you have achieved those objectives? FRIEDMAN: The only way you can achieve them. HEFFNER: How? FRIEDMAN: …in my opinion, which is by voluntary cooperative action. (…). (…) I'm a liberal. I want people to take thought about their condition and to recognize that the maintenance of a free society is a very difficult and complicated thing. And it requires a self-denying ordinance of the most extreme kind. It requires a willingness to put up with temporary evils on the basis of the subtle and sophisticated understanding that if you step in to try to do them, you not only may make them — to do something about them — you not only may make them worse, but you will spread your tentacles and get bad results elsewhere. You know, another answer to your question as to why you seem to have the drift to collectivism is along these lines. The argument for collectivism for government doing something is simple. Anybody can understand it. If there's something wrong, pass a law. If somebody is in trouble, get Mr. X to help him out. The argument for a free — for voluntary cooperation for a free market is not nearly so simple. It says, you know, if you allow people to cooperate voluntarily and don't interfere with them, indirectly through the operation of the market, they will improve matters more than you can improve it directly by appointing somebody. That's a subtle argument, and it's hard for people to understand. And, moreover, people think that when you argue that way you're arguing for selfishness, for greed. That's utter nonsense. The people who are in positions of power in a political hierarchy are also selfish and greedy. Mankind is selfish and greedy. And one of the interesting features about the nineteenth century that we were talking about -I wonder if you realize that there is no century in human history in which charitable and eleemosynary activity has been as widespread on as large a scale as it was in the nineteenth century. » (Friedman 1975b). Enfin, cf. (Friedman 1983, 74) où Friedman, après avoir critiqué des programmes censés aider les pauvres en disant qu'ils ne servent à rien ou qu'ils aident la classe moyenne (supérieure) au détriment des pauvres et des riches, les contraste avec un « direct welfare » qu'il commente en disant que : « It's a bad program, not because it gives money to the poor, but because it produces poor people, because it encourages people to be on welfare instead of being on wages. (…). Nonetheless, I have a great deal more sympathy for that program than for almost any other, because it is about the only one that really contributes to people in lower income classes rather than to the people who pay the taxes. ».

[443] Citons encore (Friedman 1973): « True "equity" calls for making provision for special hardship cases. It does not call for raining government checks on all and sundry. ».

> « Most of the present welfare programs should never have been enacted. If they had not been, many of the people now dependent on them would have become self-reliant individuals instead of wards of the state. In the short run that might have appeared cruel for some, leaving them no option to low-paying, unattractive work. But in the long run it would have been far more humane. However, given that the welfare programs exist, they cannot simply be abolished overnight. We need some way to ease the transition from where we are to where we would like to be, of providing assistance to people now dependent on welfare while at the same time encouraging an orderly transfer of people from welfare rolls to payrolls. » (Friedman & Friedman 1980, 119).

Un libertarien cohérent peut donner un sens à l'idée que l'Etat-providence ne peut pas être démantelé brutalement. Les forces politiques étant ce qu'elles sont, il peut plus précisément soutenir qu'un démantèlement brutal de l'Etat-providence n'est pas à l'ordre du jour. Une opportunité apparaissant toutefois, il la saisirait sans hésiter et ce, quelles que soient les conséquences que cela aurait sur la pauvreté. Friedman soutient quant à lui que cela serait « immoral » (Friedman 1991) et « utterly inhuman » (Friedman 1974, 14)[444]. Quelle est la justification de cette rupture avec le libertarisme ?

On pense aux personnes dépendantes de l'Etat-providence et qui se retrouveraient du jour au lendemain sans le sou étatique mais il n'est pas certain que Friedman soit d'avis qu'elles méritent toutes une aide transitoire. Friedman nous dit que bon nombre d'entre elles auraient fini par s'en sortir si la plupart des aides étatiques n'avaient jamais vu le jour et, ailleurs, il soutient qu'une obligation à leur égard découle de la responsabilité que « nous » aurions dans leur situation :

> « Maybe, we should never have undertaken some of these welfare measures. But we have done so and in the process we have created a class of people dependent upon the state. (…) given things as they are now, when we have made many people dependent upon the state, we have an

[444] Cf. également (Friedman 1999) où Friedman dit que cela serait « unconscionable ».

obligation to make sure that we can work our way out of this mess without imposing the major costs on such people. » (Friedman 1977b)[445].

Friedman légitime peut-être uniquement le fait que la coercition étatique soit utilisée afin d'aider les membres de cette classe, des raisons pratiques imposant une couverture plus inclusive. Cela, en raison de ce que « nous » leur aurions fait. Si tel est le cas, Friedman mobilise un argument problématique.

Certains d'entre nous peuvent en effet déjà répondre qu'ils n'ont jamais voté ou participé à la mise en oeuvre de ces mesures et le « nous » friedmanien est bien difficilement réconciliable avec son individualisme[446]. Les autres peuvent répondre qu'ils n'ont pas forcé les membres de la classe dont parle Friedman à en bénéficier et la majeure partie d'entre eux peuvent ajouter qu'ils ne les ont même pas encouragés à en bénéficier s'ils n'en avaient pas besoin, encore moins à en devenir dépendants[447]. Les personnes qui possédaient l'opportunité de finir par s'en sortir avant que l'Etat n'entre en jeu ne peuvent pas non plus être les seules à être pertinentes en raison du fait que leur éventuelle attente de bénéficier d'une aide est frustrée ou en raison du fait qu'elles ont pris des engagements qu'elles ne pourront plus honorer si l'aide leur est retirée. Une personne dépendante

[445] Cf. (Friedman 1972) : « Restrictions on access in the first sense, plus ill-conceived welfare measures, have made millions of people dependent on government for their most elementary needs. (…). I favor a negative income tax (…) because I want to join my fellow taxpayers in relieving distress and feel a special compulsion to do so because governmental policies have been responsible for putting so many of our fellow citizens in the demeaning position in which they now find themselves. ». Cf. (Friedman 1974, 14) : « We, through government, have induced millions of people to be dependent on welfare who would never have been dependent on it if we hadn't started out on this line 30 or 40 years ago. ». Cf. (Friedman 1991) : « We have participated in a society in which people have become dependent on government hand-outs. ».

[446] Cela ne semble pas gêner Friedman qui se sent concerné par l'obligation alors qu'il n'a vraisemblablement ni voté ni mis en oeuvre la plupart de ces programmes. Cf. (Friedman 1972) : « Restrictions on access in the first sense, plus ill-conceived welfare measures, have made millions of people dependent on government for their most elementary needs. (…). I favor a negative income tax (…) because I want to join my fellow taxpayers in relieving distress and feel a special compulsion to do so because governmental policies have been responsible for putting so many of our fellow citizens in the demeaning position in which they now find themselves. »

[447] Notons qu'un libertarien pourrait éventuellement accepter que les dépendants qui le sont devenus du fait d'atteintes étatiques à leur droit d'accès, en fait à leur liberté, reçoivent une compensation. Il soutiendrait toutefois probablement qu'il ne serait pas légitime de prélever cette compensation sur les personnes n'ayant pas voté en faveur de ces restrictions (et/ou participé à leur mise en oeuvre).

n'ayant jamais eu l'opportunité de s'en sortir sans l'Etat peut en effet être concernée par ces raisons de bénéficier d'un traitement de faveur.

Nous sommes plutôt d'avis que Friedman légitime que l'Etat continue pour un temps à aider l'ensemble des dépendants, des personnes qui ne s'en sortiraient pas si l'Etat coercitif n'intervenait plus en leur faveur. Nous pensons également que Friedman est d'avis que cette classe n'est pas vide et ce, alors que nous l'avons vu soutenir que « voluntary charity would probably be more than sufficient to eliminate acute distress » (Friedman 1974) et que « in a free society, free voluntary activity will provide for those who cannot provide for themselves » (Friedman 1977b). Ces deux citations sont extraites de textes dans lesquels Friedman s'engage en faveur de l'impôt négatif et nous pensons qu'elles gagnent à être reformulées afin que cette mesure conserve une nécessité dans les circonstances dans lesquelles Friedman l'a défendue. Pour nous, Friedman ne pense pas que la charité privée prendrait immédiatement la relève de l'Etat coercitif et ce, même si les restrictions à ce qu'il appelle le droit d'accès étaient levées. Dans son esprit, il fut un temps où le problème américain de la pauvreté structurelle aurait peut-être pu être réglé sans intervention de l'Etat coercitif et cet « âge d'or » pourrait redevenir réalité[448]. Une période de transition est toutefois nécessaire, afin que la charité privée se régénère et se réorganise, au moyen, éventuellement de l'Etat n'usant pas de la coercition non-consentie. Vers où cette transition doit-elle nous mener ? Selon Friedman (1999) :

> « In my ideal world there would be no negative income tax. It would be a world in which the great bulk of people are able to earn their living in the market and in which there are private charitable organizations that help those who cannot. »

[448] Cf. (Friedman 1977b) au sujet de l'impôt négatif et des mesures auxquelles il a vocation à se substituer : « Maybe, we should never have undertaken some of these welfare measures. (…) I do not know whether I would be in favor of such a system if we were starting from a clean slate. If we were back in 1880, I do not know what I would say. ». Cf. (Friedman 1967b,1) : « If we lived in a hypothetical world in which there were no governmental welfare programs at all and in which all assistance to the destitute was by private charity, the case for introducing a negative income tax would be far weaker than the case for substituting it for present programs. For such a world, I might very well not favor it. But, whether desirable or not, that is not our world and there is not the remotest chance that it will be in the foreseeable future. ». Cf. (Friedman 1974) : « If I were starting with a clean state, in my ideal society I've no idea whether I would be in favor of (…) the negative income tax ».

L'amélioration de la situation des moins bien lotis nous semble au final avoir sa place au sein de la théorie politique et morale de Friedman[449]. Pour nous, Friedman gagne à être compris comme soutenant que nous possédons le devoir *prima facie* de lutter contre la pauvreté et comme soutenant que le devoir *prima facie* de respecter la liberté d'autrui ne possède sur lui qu'une priorité relative[450].

Nous terminons à présent cette section par plusieurs remarques portant sur les passages similaires à celui que nous venons de citer et dans lesquels Friedman expulse l'Etat que les libertariens

[449] Ce qui met à mal (une lecture charitable) de l'idée véhiculée par les autocollants qui représentent aujourd'hui Milton Friedman accompagnés de la mention « Proud Father of Global Misery ».

[450] Illustrons notre conviction par rapport à un passage de *Capitalisme et liberté* qui lui est défavorable. Selon Friedman (1962, 242-243, 195) : « The liberal (…) will regard private charity directed at helping the less fortunate as an example of the proper use of freedom. And he may approve state action toward ameliorating poverty as a more effective way in which the great bulk of the community can achieve a common objective. He will do so with regret, however, at having to substitute compulsory for voluntary action. ». Au sujet de la première phrase, nous considérons que Friedman gagne à être compris comme soutenant que nous possédons un devoir *prima facie* de pratiquer la charité ou, du moins, que ce qu'il dit ailleurs permet de soutenir que c'est ce qu'il aurait du écrire. Bien sûr, on pourrait comprendre ce passage comme reléguant la charité au niveau de ce qui est tout au plus moralement surérogatoire et nous mentionnons que la citation avec laquelle nous avons commencé cette section va également quelque peu dans ce sens. Au sujet des deux phrases suivantes, nous considérons que Friedman mélange deux choses. Il légitime premièrement un Etat coercitif luttant contre la pauvreté sans faire usage de ce que Nozick appelle le pouvoir coercitif fondamental i.e celui qui ne repose pas sur le consentement des coercés. Il légitime ensuite dans certaines circonstances que l'Etat coercitif lutte d'une certaine manière contre la pauvreté sans posséder le consentement de tous les coercés. Il ne le fait toutefois qu' « à regret » car il accorde une valeur intrinsèque à la liberté individuelle et qu'il légitime quelque chose qui attente bien dans le sens pertinent à la liberté individuelle. Le libéral que dépeint Friedman n'aurait rien à regretter s'il ne légitimait que des entreprises étatiques coercitives consenties par tous et nous faisons honneur à l'idée que le libéral légitime quelque chose *à regret*. Une alternative est bien évidemment que Friedman n'aurait pas du écrire « à regret ». Certains lecteurs libertariens de Friedman font en tout cas le même choix que nous afin de trancher ce qui est tout de même un mystère : pourquoi Friedman s'est-il entêté à illustrer sa légitimation de mesures reposant sur l'usage du pouvoir coercitif fondamental par des cas dans lesquels les coercés consentent tous à la coercition qui leur est appliquée, qui plus est en les commentant au moyen de considérations étrangères à la logique unanimiste ? Dans leur correspondance, Block lui donne l'occasion de clarifier sa pensée mais Friedman ne la saisit pas. Cf. (Block 2006, 75) que nous aurions formulé différemment mais qui, dans le contexte, est compréhensible : « Take the case you favor, where the richest 90 percent pay taxes to subsidize the poorest 10 percent. If the 90 percent are "willing," there is no tax at all! Rather, there are voluntary payments, e.g., charity. ». Quelle fut la réponse de Friedman ? Ne répondant il est vrai pas qu'à la demande d'éclaircissement de Block portant sur ce point précis, Friedman se contenta peu ou prou de « you are a fanatic who finds it absolutely impossible to understand the thinking of anybody other than himself. It is time to close our discussion. » (Block 2006, 77). Cf. également (Friedman 1974, 13-14) où Friedman ne saisit à nouveau pas (l'occasion qui lui est donnée de préciser sa pensée concernant) le point que l'interviewer du magazine *Reason* cherche à faire.

qualifient d'agressif de sa société idéale[451]. A les lire, il est tout d'abord difficile de ne pas penser qu'il les écrit en pensant que leur contenu est âprement controversé, comme si la grande majorité de ceux qui défendent aujourd'hui le recours à l'Etat agressif ne faisaient pas de l'agression étatique un mal nécessaire[452].

En soutenant que telle utilisation U de l'Etat agressif serait absente de la société idéale, Friedman ne veut ensuite pas dire que les personnes qui ont le pouvoir de la mettre en place doivent toujours s'en abstenir ou que les personnes qui ont le pouvoir de l'abolir doivent toujours le faire. Il nous semble

[451] Rappelons que l'Etat agressif *initie* l'usage de la coercition. Il pratique la coercition offensive par opposition à la coercition défensive. Les passages dans lesquels Friedman extirpe l'Etat de l'idéal portent souvent sur la question de l'éducation. Cf. (Ebenstein 2007, 229) citant Friedman : « The ideal would be government completely out of education. . . . Such a drastic change is not in the realm of possibility right now. ». Cf. (Friedman 1991, 20) : « The ultimate goal we would like to get to is a society in which people are responsible for themselves and for their children's schooling. And in which you do not have a governmental system. But am I a statist, as I have been labelled by a number of libertarians, because some thirty years ago I suggested the use of educational vouchers as a way of easing the transition ? (…). The same issue arises with respect to welfare, social security and the rest. It may be that the ideal is-and I believe that it is-to have a society in which you do not have any kind of major or substantial governmental system of welfare. Again, nearly thirty years ago I suggested, as a way of promoting a transition from here to there, a negative income tax as a substitute for and alternative to the present rag bag of welfare and redistributionist measures. Again, is that a statist solution? I believe not. ». Les solutions friedmaniennes sont bien étatistes dans le sens dans lequel la plupart des gens sont étatistes. Elles ne le sont pas si l'étatiste est celui qui use de la coercition étatique même lorsqu'elle n'est pas nécessaire pour atteindre tel résultat. Cf. (Friedman 2002b, 4): « in the ideal society, parents would be responsible for schooling their children, just as they're responsible for feeding them, for clothing them, for housing them. And the government would enter in to finance, only as it would enter in for other problems, to help people who are in serious situations, to provide the safety net to make sure that youngsters whose parents are unable or unwilling to provide them with school, get schooling. ». Enfin, cf. (Friedman 2005) : « My ideal school system would be one in which parents would be responsible for supporting their children, as they are responsible for feeding and clothing them, in which if the government has any role at all it is solely on a humanitarian basis, for those cases of indigent families who simply cannot afford to school their child. ». Au sujet de l'importance accordée par Friedman à la question de l'éducation cf. (Friedman 1996) où Friedman répond à la question « If you were asked to advise today's leaders, what do you think is the greatest single problem facing the United States today? » *: «* I don't have any doubt: The greatest problem facing our country is the breaking down into two classes, those who have and those who have not. The growing differences between the incomes of the skilled and the less skilled, the educated and the uneducated, pose a very real danger. If that widening rift continues, we're going to be in terrible trouble. The idea of having a class of people who never communicate with their neighbors—those very neighbors who assume the responsibility for providing their basic needs—is extremely unpleasant and discouraging. And it cannot last. We'll have a civil war. We really cannot remain a democratic, open society that is divided into two classes. In the long run, that's the greatest single danger. And the *only* way I see to resolve that problem is to improve the quality of education. ».

[452] Un mal car l'Etat coercitif attente à la liberté individuelle de certains ou car il impacte négativement leur bien-être mais un mal nécessaire car la fin promue par son action justifie l'emploi de ce moyen qu'est la coercition.

qu'il a malheureusement souvent été compris comme adhérant à cette idée libertarienne et ce, notamment, par des critiques qui, s'ils défendent aujourd'hui le recours à U, pensent également que U serait absente de la société idéale.

La confusion vient peut-être du fait que les libertariens peuvent tout à fait soutenir avec Friedman qu'il n'y aurait ni pauvreté – on pourrait penser à d'autres maux - ni Etat agressif dans leur monde idéal et ce, car le libertarisme est une théorie strictement politique et, non, une théorie morale complète[453]. Nous sommes alors d'avis que Friedman n'est jamais parvenu à réaliser que cette convergence avec les libertariens était très peu pertinente au sein du paysage intellectuel et qu'elle cachait un désaccord bien plus pertinent, sur le plan intellectuel comme sur le plan pratique. Dans les débats que nous connaissons entre des libertariens et Friedman, ce dernier ne parvient jamais à réaliser que ses interlocuteurs soutiennent véritablement que le recours à l'Etat agressif n'est jamais légitime. Il les enrôle dans le camp de ceux qui, comme lui, veulent simplement se débarrasser d'activités étatiques qui ne sont pas nécessaires afin d'obtenir certains résultats sociaux et il s'oppose à des personnes qu'il dépeint d'une manière qu'on gagne à formuler en disant qu'ils attribuent une grande valeur intrinsèque à la coercition étatique. Cela, alors que la plupart d'entre elles s'opposent comme lui à la coercition étatique quand elle n'est pas nécessaire afin d'atteindre ces résultats sociaux alors que les libertariens ne sont quant à eux pas prêts à légitimer la coercition étatique lorsqu'elle est nécessaire[454]. Bien sûr, bon nombre des personnes que nous rapprochons de Friedman ne partagent pas ses convictions descriptives ou empiriques sur le monde mais nous trouvons tout de même particulièrement regrettable qu'ils n'aient pas davantage collaboré ensemble.

[453] Ils peuvent par exemple soutenir que nous avons le devoir de ne pas agresser autrui ainsi que le devoir subordonné de lutter contre la pauvreté. Un libertarien peut également soutenir qu'une réforme réduisant la pauvreté sans rien changer à la quantité d'agression étatique constitue un progrès. *Idem* pour une réforme réduisant l'agression étatique tout en laissant la pauvreté en l'état.

[454] Friedman est bien un étatiste dans le sens dans lequel la plupart de ceux qui légitiment aujourd'hui le recours à la coercition étatique sont étatistes. Cela, car ils n'ont pas de problème avec la thèse selon laquelle cette coercition serait absente de la société idéale. Cf. (Friedman 1991, 20) cité dans la note 451 où Friedman s'insurge contre ce qualificatif en le comprenant manifestement autrement.

La dernière partie de ce chapitre est consacrée à ordonner ainsi qu'à préciser quelque peu les résultats auxquels nous estimons être parvenus concernant la théorie politique et morale de Friedman. Comme nous avons consacré beaucoup de soin à faire apparaître les ambiguités de sa philosophie politique et morale, il est maintenant temps d'en donner notre lecture favorite et ce, en faisant l'économie de l'évidence selon laquelle cette lecture est en tension avec certaines choses écrites ou dites par Friedman.

III. **Quelle est la théorie politique et morale de Milton Friedman ?**

Milton Friedman n'adhère *ni* au néolibéralisme de droite strictement politique *ni* au néolibéralisme de droite moral[455].

On gagne à le comprendre comme un pluraliste attribuant une valeur intrinsèque à une des libertés néolibérales de droite ainsi qu'à l'efficacité&co et à l'amélioration du sort des moins bien lotis[456].

La liberté ne possède qu'une priorité relative par rapport à ces valeurs et le pluralisme de Friedman est donc de nature politique[457].

---

[455] Le néolibéralisme de droite strictement politique soutient uniquement que nous possédons le devoir de respecter la liberté comme absence de coercition d'autrui. Le néolibéralisme de droite moral soutient que nous possédons uniquement ce devoir.

[456] En disant que Friedman accorde une valeur intrinsèque à une des libertés néolibérales de droite, nous couvrons ici de manière quelque peu abusive les conceptions de la liberté présentées dans le deuxième chapitre. Nous n'excluons pas tout à fait que le devoir *prima facie* de respecter la liberté d'autrui que Friedman nous donne renvoie à un devoir *prima facie* de ne pas coercer autrui ainsi qu'à d'autres devoirs *prima facie* comme celui de ne pas tromper autrui. Friedman accorde peut-être également une valeur intrinsèque à une égalité matérielle ainsi qu'à la non-discrimination mais, si tel est le cas, (1) la liberté individuelle jouit d'une priorité absolue sur ces valeurs et (2) l'efficacité&co et l'amélioration du sort des moins bien lotis jouissent au moins d'une priorité relative sur ces valeurs.

[457] Lorsque Friedman s'oppose à « the (...) view that freedom is but one of a number of *equally* important objectives » (Friedman 1958, 8, nous soulignons) il faut bien le prendre au mot sur le « equally ».

Le fait que Friedman nous semble faire de l'efficacité&co et de la lutte contre la pauvreté des valeurs politiques plaide enfin en faveur de l'idée que nous possédons des devoirs *prima facie* les concernant et ces devoirs sont pertinents pour construire sa conception de la RS[458]. Nous ajoutons que leur pertinence est considérable car si nous ne possédons peut-être que sous certaines conditions très particulières le droit-liberté moral de contraindre autrui à agir dans le sens de l'efficacité&co ou de l'amélioration de la lutte contre la pauvreté, le gros sinon l'intégralité de ces actions coercitives ne font pas partie de celles qui peuvent entrer dans une conception de la RS appropriée à une société comme la société belge actuelle et ce, car elles doivent se situer au-delà de sa loi positive. Le champ est en fait quasiment libre pour faire de Friedman un partisan de l'idée que les belges se conduisent aujourd'hui de manière socialement responsable en poursuivant au-delà de la loi un mixte d'efficacité&co et de lutte contre la pauvreté[459].

On peut d'ailleurs penser que le champ est trop libre et qu'il y a un écart entre le système qui apparaît dans les écrits de Friedman et ses convictions morales, un écart sans doute dû au fait qu'il manque à ce système un élément limitant nos devoirs envers autrui (et non la contrainte qu'autrui est fondé à mobiliser envers nous), du moins nos devoirs pertinents dans les circonstances de nos sociétés. Nous proposons plus loin deux manières de faire face à ce problème et nous essayons auparavant de préciser quelque peu l'efficacité&co. Quel membre de ce que nous avons appelé la seconde famille d'argumentations mobilisant l'efficacité a les faveurs de Friedman ?

On peut penser à l'utilitarisme et cette théorie est assurément celle à laquelle on a le plus souvent recours afin de donner un sens rigoureux aux passages cités dans la section 5. Dans une interview

[458] (Friedman 1975c, 5) déplore le passage d'une « belief in individual responsibility, from the belief that if there were problems, they should be solved through free voluntary cooperation of people, to a philosophy that all good things flow from Washington—that if there is a problem the way to solve it is to pass a law that brings the government in. ». Pour nous, il soutient ici qu'un certain nombre de carences concernant typiquement l'efficacité&co et la lutte contre la pauvreté doivent être réglées par les individus coopérant pacifiquement entre eux et, non, par l'Etat. En nous parlant de notre responsabilité individuelle, il nous parle ici de nos devoirs envers la société. Cf. également (Friedman 1976) où Friedman oppose « the doctrine of individual responsibility » à la doctrine selon laquelle « the source of all good things is big brother in Washington ».

[459] Voire un mixte de ces valeurs et d'autres comme la non-discrimination.

donnée au magazine libertarien *Reason*, Friedman nous dit toutefois qu'il n'a jamais été utilitariste[460]. La raison est manifestement que l'utilitarisme ne fait pas convenablement honneur à la liberté individuelle et cela nous convient car nous voyons bien Friedman faire de la liberté une fin en soi[461]. Friedman n'est donc pas utilitariste et nous ajoutons que l'utilitarisme ne cadre pas non plus avec le souci friedmanien pour le sort des moins bien lotis. Ceci étant dit, nous ne cherchons ici qu'à préciser l'efficacité&co et il se pourrait encore qu'il faille en faire une lecture utilitariste. Quelle est notre position par rapport à cette lecture ?

Notre réponse commence par présenter l'utilitarisme bien compris comme une théorie morale téléologique qui ne se soucie ultimement pas des êtres humains ou des personnes morales. Cette théorie nous donne le devoir de maximiser un Bien qui renvoie au bonheur et nous n'aurions pas à nous soucier des êtres humains ou des personnes morales s'il s'avérait qu'ils ne pouvaient pas être utilisés afin de produire du Bien[462]. Pour cette théorie, une personne coupée du monde possède le devoir de maximiser son bonheur mais il ne faut pas y voir un devoir envers soi de réussir sa vie. Les conflits de bonheur ne sont ensuite pas arbitrés au moyen d'une position sur la valeur morale relative des prétentions au bonheur des personnes et, dans les deux cas, l'idée est simplement d'adopter la conduite produisant le maximum de bonheur - on comprend au passage pourquoi l'utilitarisme ainsi défini ne tient pas compte de la responsabilité individuelle.

[460] Cf. (Friedman 1974, 6) : « I myself have never accepted utilitarianism ».

[461] Un utilitariste pourrait critiquer Friedman en disant qu'il n'argumente guère en faveur de la thèse selon laquelle la liberté possède une valeur intrinsèque. Il pourrait ensuite ajouter que c'est l'idée que la liberté possède une grande valeur instrumentale sociale qu'on rencontre le plus souvent chez Friedman. Une idée que l'utilitariste peut reprendre à son compte et à laquelle il peut joindre l'idée (1) que la liberté possède souvent une importante valeur instrumentale individuelle et (2) que beaucoup de gens en font également une des fins dont leur bien-être est composé. Il pourrait au final comparer Friedman à nombre de chantres de la liberté individuelle qu'on gagne néanmoins à considérer comme étant utilitaristes - il n'est pas tout à fait anodin que beaucoup soient des économistes.

[462] Selon Rawls (1971, 24), « Utilitarianism does not take seriously the distinction between persons » et, pour nous, le problème est même que cet utilitarisme ne prend pas au sérieux (i.e ne fait pas honneur à la pertinence morale de) l'existence même des êtres humains ou des personnes morales.

Nous ne voyons pas cet utilitarisme appartenir à la théorie morale de Friedman et nous pensons de même au sujet d'un utilitarisme soutenant que nous sommes obligés envers la société hypostasiée.

Nous soulignons toutefois que de nombreux auteurs qui se considèrent comme utilitaristes ou qu'on considère souvent de cette manière gagnent eux-aussi à être compris comme n'adhérant pas, fût-ce partiellement, à ces théories morales. Leur souci pour le bien-être social découle d'un souci pour les êtres humains ou les personnes morales et ils n'ont souvent pas conscience des implications sacrificielles de la formule utilitariste (quand ils l'assument ce qui est loin d'être toujours le cas) ou bien ils les acceptent à regret, comme si le critère utilitariste était la seule possibilité conceptuelle permettant de dépasser l'indétermination de l'objectif consistant à faire le bonheur du genre humain. Nous ne les voyons pas non plus soutenir que nous possédons le devoir de maximiser notre bien-être dans le cas où nous serions isolés de nos semblables et leur « utilitarisme » gagne à être reconstruit comme une théorie de nos devoirs envers autrui soutenant fondamentalement que les personnes comptent et en dérivant un souci pour leur bonheur puis une règle de conduite ayant vocation à arbitrer entre les prétentions de chacun au bonheur - la façon dont notre bonheur entre dans le calcul a en particulier vocation à poser une limite à nos devoirs envers les autres et, non, à spécifier ce que nous nous devons à nous-mêmes. Une fois arrivé à ce stade et en tenant compte de possibilités conceptuelles qui ne faisaient pas partie de la boite à outils du penseur d'antan, le principe distributif de la formule utilitariste ne semble pas le mieux placé pour faire honneur à leurs intuitions et l'on est d'avis que leur utilitarisme gagne à être remplacé par un prioritarisme ou par une forme plus complexe de welfarisme. Nous soulignons également qu'il n'est pas rare que des auteurs qui se considèrent ou que l'on considère comme (partiellement) utilitaristes gagnent à être compris comme proposant une justification instrumentale du principe distributif de l'utilitarisme ou de principes qu'on a pris l'habitude de lire de manière utilitariste, une justification qui repose ultimement sur un prioritarisme ou sur une forme plus complexe de welfarisme. Il s'agit par exemple d'un puissant moyen de faire sens d'un Hayek déclarant que :

> « Il pourrait paraître raisonnable de modeler les lois de telle sorte qu'elles tendent plus fortement à améliorer les perspectives de ceux dont les chances sont comparativement plus faibles, mais cela est

> rarement un objectif réalisable par des lois génériques. (…). (…) dans l'ensemble, il paraît vraisemblable que (…) ce qui depuis deux siècles a le plus contribué à relever la situation des groupes au plus faible revenu, non seulement en valeur absolue mais aussi relative, ce fut l'enrichissement général» (Hayek 2007, 572-573).

Cette citation nous permet alors de terminer en disant qu'on est souvent embarrassé par l'idée que le *distribuendum* de la théorie des auteurs que nous avons à l'esprit est véritablement le bien-être et, non, les opportunités de bien-être[463]. Ce point vaut peut-être davantage pour des auteurs d'antan et/ou qui se revendiquent du libéralisme mais nous soulignons qu'il n'est pas si extravagant qu'il apparaît à première vue. Concernant les auteurs d'antan, il est souvent fort problématique de les lire en leur mettant dans la tête des distinctions conceptuelles qui ne sont pas de leur époque ou, du moins, que leur époque ne chargeait pas d'enjeux[464]. Concernant les libéraux et particulièrement la tradition à laquelle nous nous intéressons, nous pensons qu'ils ont quelque peu tendance à s'intéresser en bloc à ce qui n'est pas la liberté quand ils parlent du bien-être.

Quoi qu'il en soit, tout ce que nous venons de dire nous semble bien s'appliquer à Friedman et sa théorie morale est certainement partiellement utilitariste dans le sens problématique que nous venons de présenter. A se contenter des passages dans lesquels il valorise l'efficacité&co, on a déjà envie de le lire comme valorisant un prioritarisme et cette impression n'est que renforcée quand on tient compte du fait qu'il valorise également l'amélioration du sort des moins bien lotis[465]. Pour

[463] A la limite, un mixte des deux visant à faire honneur à la responsabilité individuelle ainsi qu'au problème de la seconde chance.

[464] Nous insistons également sur le fait qu'il ne faut pas confondre le fait que tel auteur écrive sous l'influence de l'idée que les choix responsables n'existent pas ou sont fort rares et le fait qu'il s'oppose à l'idée que nous devons assumer les conséquences de nos choix responsables. Historiquement, le débat nous semble davantage avoir porté sur la question de l'existence de la responsabilité individuelle que sur la question de sa pertinence morale.

[465] L'efficacité&co intervient souvent dans des passages dans lesquels Friedman défend le marché et qu'il est assez naturel de comprendre en lien avec le principe distributif de l'utilitarisme. Beaucoup de lecteurs de gauche de Friedman doivent également se dire qu'il ne peut guère en être autrement, attendu qu'ils sont convaincus que le marché est un mauvais moyen de lutter contre la pauvreté. Reste que Friedman n'est pas de cet avis et qu'il est sincère lorqu'il nous dit que « there has never in history been a more effective machine for eliminating poverty than the free enterprise system and the free market » et que « The record of history is absolutely crystal clear that there is no alternative way so far discovered of improving the lot of the ordinary people that can hold a candle to the

nous, une élégante et performante manière de faire sens de Friedman consiste à composer sa théorie morale fondamentale au moyen d'un devoir *prima facie* de respecter l'une des libertés néolibérales de droite et d'un devoir *prima facie* de se conformer aux réquisits d'un prioritarisme attribuant une priorité assez forte aux plus défavorisés. Le leximin nous semble un candidat idéal pour ce qui est du prioritarisme mais notre sympathie personnelle pour ce principe distributif nous joue peut-être ici des tours. Quel *distribuendum* retenons-nous afin de faire sens de Friedman ?

Nous penchons pour les opportunités de bien-être, du moins Friedman nous semble au moins accorder une importante priorité aux opportunités sur l'octroi d'une seconde chance aux personnes que l'on peut tenir pour responsables d'avoir gâché leurs opportunités[466]. En mettant ici de côté le

productive activities that are unleashed by a free enterprise system ». Pour ces deux déclarations cf. https://www.youtube.com/watch?v=Rls8H6MktrA et https://www.youtube.com/watch?v=h__5GNbk-6g.

[466] Précisons que nous comprenons ici les opportunités dans le sens fort selon lequel il est possible de tenir les personnes pour responsables des choix qu'elles font parmi leurs opportunités. Friedman emploie beaucoup la notion de responsabilité (individuelle) mais il ne le fait pas souvent afin de soutenir que les personnes doivent assumer les conséquences de leurs choix responsables. Nous avons déjà quelque peu discuté de la métrique distributive de Friedman dans la section II.4. Des passages jouant en faveur du choix d'une métrique formulée en termes d'opportunités sont sinon apparus tout au long du chapitre. Cf. par exemple page 327 où nous avons en tout cas cité Friedman se souciant de ceux qui « through *no fault of their own*, because of accidents of birth, or illness, or whatever, were unable to earn what the rest of us would regard as an acceptable minimum income. » (Friedman 1972, nous soulignons). Cf. (Friedman 1955b) cité page 334 où Friedman soutient que le libéral considère « the more or less indiscriminate transfer of income involved in large scale public housing schemes (…) as undermining individual responsibility. ». Pour de nouveaux passages, cf. (Friedman 2004, 5) où Friedman discute de l'aide à apporter à des personnes ayant dépensé « their substance in riotous living » et qui sont « indigent in their old age » : « If I want subsequently to support them (...) that's my privilege and I ought to be free to support them. ». Friedman nous semble ici soutenir davantage que l'idée qu'il est illégitime de nous contraindre à les aider. Nous n'en aurions pas non plus le devoir non-enforceable et ce, pour peu qu'elles soient bien responsables de leur condition. Cf. (Friedman & Friedman 1980, 120) où il défend l'impôt négatif car ce « program (…) could enhance individual responsibility ». Cf. également (Friedman & Friedman 1980, 121). Friedman parle également souvent de « man's belief in his own responsibility for his own destiny. » (Friedman 1962, 1) ou de l' « emphasis on the responsibility of the individual for his own fate » opposée à l' « emphasis on the individual as a pawn buffeted by forces beyond his control. » (Friedman & Friedman 1980, 5). Au sujet de ces derniers passages, nous pensons qu'il est d'avis (1) que les actes responsables existent et qu'ils comptent moralement, (2) que nous ne sommes pas responsables de tout ce qui nous arrive et, enfin, (3) que la croyance dans l'idée que notre destin nous appartient a des conséquences individuelles et sociales bénéfiques. Cf. (Hayek 1960, 71) pour une défense instrumentale de la croyance dans l'idée que la position d'un individu est « due to his own action » : « it forcefully directs his attention to those circumstances that he can control as if they were the only ones that mattered » et ce, même si en vérité, « the outcome of his efforts will depend on innumerable accidents ». Cf. (Hayek 1960, 79-80) : "the chief reason why we should be held wholly responsible for our decisions is that this will direct our attention to those causes of events that depend on our actions. The main function of the belief in individual responsibility is to make us use our own knowledge and capacities to the full in achieving our ends.". Précisons que les conséquences bénéfiques ne sont pas

fait que Friedman accorde une valeur intrinsèque à la liberté individuelle, il nous semble qu'il aurait tout à fait pu écrire le passage de Hayek que nous avons cité[467].

Nous donnons à présent au lecteur deux possibilités de modérer le devoir *prima facie* de se conformer aux réquisits du prioritarisme des opportunités de bien-être.

La première joue sur la distinction entre les devoirs que nous possédons envers les bonnes et les mauvaises personnes. Une chose est de soutenir que le devoir moral *prima facie* distinct de celui de respecter la liberté néolibérale de droite d'autrui que notre lecture de Friedman nous attribue est aussi exigeant dans le cas idéal d'une communauté de personnes soucieuses de se conformer aux réquisits de la moralité. Une autre est de soutenir que notre devoir est aussi exigeant dans le cas non-idéal où certains de nos congénères ne font pas ce qu'il exige alors que cela était en leur pouvoir, dans le cas où certaines personnes méritent d'être blâmées pour leur conduite. Nous pensons que ce devoir est trop exigeant dans ce cas réaliste et nous inclinons à penser que Friedman serait également de cet avis[468].

La deuxième possibilité joue sur un véritable problème de la tradition libérale auquel Friedman nous semble exposé. A lire cette tradition, on peut avoir l'impression qu'elle est d'avis que nous possédons ce que G. A. Cohen appelle une prérogative personnelle, prérogative dont le rôle au sein

ici qu'individuelles car Hayek adhère comme Friedman à l'idée qu'il est possible d'orienter dans l'intérêt général ce que les personnes font en poursuivant de leur mieux leur intérêt privé. Cf. un peu avant « we wish to make full use of the capacities of all those who may have something to contribute to the common effort of making our environment serve human purposes. » (Hayek 1960, 76).

[467] Cf. (Hayek 1984) : « I don't like criticizing Milton Friedman not only because he is an old friend but because, outside of monetary theory, we are in complete agreement. Our general views on what is desired and what is not are almost identical until we get on to money. ».

[468] Supposons que Marie et Sarah échouent sur une île déserte, qu'elles n'aient aucun souvenir de leur vie antérieure et qu'elles aient à passer le reste de leur vie sans contact avec d'autres. Supposons ensuite qu'il existe une unique organisation de la vie sur l'île qui leximine les opportunités de bien-être de Marie et de Sarah. Pour peu que l'une joue le rôle qui lui échoit dans cette organisation, nous sommes d'avis que l'autre a le devoir moral de jouer le sien. En revanche, nous ne pensons pas que Marie ait le devoir de jouer (l'entièreté de) son rôle si Sarah ne joue pas le sien.

de la théorie libérale consiste à limiter ce que nous devons à autrui. Ce que nous devons à autrui et, non, ce qu'autrui est habilité à nous contraindre à faire et le problème est que la tradition libérale insiste concrètement sur une conception de la liberté individuelle qui ne peut pas jouer le rôle de la prérogative personnelle. Cela, alors qu'on a l'impression que ce rôle doit être joué par quelque chose dans la théorie libérale. Une prérogative personnelle doit alors peut-être être ajoutée à la théorie morale de Friedman. Ceci étant dit, une alternative consiste à résoudre ce problème dans le choix du prioritarisme. Nos opportunités interviennent en effet dans la détermination des actions par lesquelles nous nous conformons à ses réquisits et Cohen néglige ce point quand il soutient que

> « the prerogative grants each person the right to be something other than an engine for the welfare of other people : we are not nothing but slaves to social justice » (Cohen 2008, 10).

Même si nous avons parfois des doutes, nous pensons que choisir cet extrême qu'est le leximin dispense du besoin de retenir une prérogative personnelle. Si nous ne sommes pas les moins bien lotis de la société idéale dans laquelle tous se conforment aux réquisits du leximin et que nous nous plaignons que ce que cette société attend de nous est trop exigeant, on peut nous répondre que le fond de notre plainte est que nos opportunités pourraient être meilleures qu'elles ne sont et ce, alors que d'autres en ont de moins bonnes et que cela ne semble pas nous gêner. Si nous sommes les moins bien lotis de cette société idéale et que nous nous plaignons que ce que cette société attend de nous est trop exigeant, on peut également nous répondre que le fond de notre plainte est que nos opportunités seraient meilleures dans une autre société et que ce que nous proposons n'est rien de moins qu'un changement vers une société dans laquelle les opportunités de certains sont (nécessairement) moindres que celles que nous possédons et qui nous semblent trop faibles. Dans ces deux cas, nous ne pensons pas qu'il soit possible de tenir autrui pour un égal et de lui proposer moins que ce qui nous semble pour nous inacceptable.

La théorie politique de Friedman est-elle de gauche ?

Telle que nous l'avons reconstruite, la théorie politique de Friedman possède la structure qu'on attend d'une théorie qui est modérément de gauche. Cela, car la liberté comme absence de coercition ne possède qu'une priorité *relative* sur le prioritarisme des opportunités de bien-être.

Ceci étant dit, il se pourrait encore que le poids politique que cette théorie accorde au prioritarisme ne soit pas suffisant pour qu'on puisse la classer à gauche. Dans notre introduction générale, nous avons en effet argumenté en faveur de l'idée que ce poids politique doit dépasser un certain seuil et nous nous heurtons ici à une double incertitude. Ce seuil nous semble tout d'abord devoir être fixé à un niveau assez bas mais nous ne pensons pas qu'il soit possible de le préciser davantage. Ensuite, nous ne pensons pas qu'il soit possible de préciser la magnitude du poids politique que Friedman accorde au prioritarisme. Nous ajoutons qu'il en est de même concernant le degré de priorité que ce prioritarisme attribue aux moins bien lotis et le lecteur estimant qu'une théorie politique de gauche doit attribuer un certain poids à la situation des moins bien lotis y trouvera une raison supplémentaire de douter de l'appartenance de Friedman à la gauche.

Notre longue immersion dans la pensée de Friedman nous laisse néanmoins sur la conviction que sa théorie politique est bien (modérément) de gauche. Les matériaux rassemblés dans ce chapitre nous semblent en tout cas fortement jouer en faveur de cette idée et nous ajoutons qu'ils nous semblent déformés par un double biais.

Bon nombre des déclarations de Friedman nous semblent tout d'abord influencées par sa conviction que le genre d'atteintes à la liberté individuelle que son époque proposait étaient faiblement productives voire contreproductives en termes des autres valeurs qu'il chérissait. Ensuite, nous pensons qu'il a forcé le trait concernant la valeur intrinsèque ainsi que la valeur instrumentale qu'il

accorde à la liberté individuelle et ce, car il était convaincu que des positions allant trop loin dans la critique de la liberté individuelle sauraient se faire entendre dans le débat public.

IV. Conclusion

> « I said that if (…) socialism were defined solely in terms of its objectives, of the noble sentiments of equality, of human dignity, of no one suffering, then I was a socialist. But if you define capitalism in terms of objectives, those objectives are also human freedom, prosperity, equality widely shared so that everyone has the opportunity to use his ressources in accordance with his own values. » (Friedman 1990b, 386).

Ce chapitre témoigne de notre conviction que cette exergue reflète assez fidèlement la théorie politique et morale de Milton Friedman.

Nous l'avons commencé en revenant sur la conception friedmanienne de la liberté individuelle attendu que Friedman pense assez souvent la liberté en dehors de l'espace néolibéral de droite. La conception de la liberté à laquelle nous avons abouti donne quelque peu le tournis et elle pêche certainement par excès de littéralisme. Nous sommes en fait convaincu que Friedman est en accord avec Hayek sur l'idée que « Liberty does not mean all good things or the absence of all evils. » (Hayek 1960, 18) et que sa conception de la liberté est peu ou pas différente de la conception néolibérale de droite. Nous pensons en revanche que les passages dans lesquels il s'en écarte témoignent du fait que le néolibéralisme de droite (strictement politique ou moral) ne rend pas bien compte des convictions morales de Friedman.

Nous nous sommes ensuite efforcé de le montrer, en passant en revue les passages dans lesquels Friedman semble se soucier de ces valeurs que sont la démocratie, la non-discrimination, l'égalité,

l'efficacité (et le bien-être social) et, enfin, l'amélioration du sort des moins bien lotis[469]. Nous avons alors principalement mené une enquête politique car Friedman s'aventure très peu en dehors de la question de savoir s'il est légitime ou requis d'attenter à la liberté individuelle afin de poursuivre telle valeur. Egalement, car son vocabulaire n'est pas suffisamment précis pour que l'on puisse avoir beaucoup de certitudes concernant l'opinion qu'il se fait de nos devoirs non-enforceables - nous ne savons par exemple pas s'il considère que la non-discrimination est *prima facie* moralement obligatoire ou bien s'il s'agit (tout au plus) d'une pratique moralement surérogatoire. Lorsqu'il nous a semblé qu'il faisait de telle valeur une valeur politique, nous avons proposé de lui imputer l'idée que nous possédons le devoir *prima facie* de la poursuivre et nous n'avons pas retenu de valeurs nous donnant des devoirs absolument subordonnés à la liberté. Il s'agit peut-être d'une erreur et la théorie morale pertinente pour composer la conception friedmanienne de la RS est peut-être plus riche que celle que nous proposons. Quoi qu'il en soit, quelle est notre lecture de cette théorie ?

Nous faisons tout d'abord de Friedman un pluraliste se souciant d'une liberté individuelle appartenant à la famille néolibérale de droite mais également d'un prioritarisme des opportunités de bien-être ou du, moins, d'un prioritarisme accordant une certaine priorité à la responsabilité individuelle sur les secondes chances.

Nous lisons ensuite Friedman comme n'accordant qu'une priorité relative à la liberté individuelle sur le prioritarisme. Son pluralisme est donc de nature politique et la question se pose de savoir s'il permet de classer Friedman à la gauche de l'échiquier politique. Nous ne pensons pas qu'il soit possible de donner une réponse tout à fait satisfaisante à cette question mais notre conviction est tout de même que la théorie politique friedmanienne gagne à être lue comme étant modérément de gauche. Les matériaux étudiés dans ce chapitre vont en tout cas dans ce sens et nous avons également souligné qu'ils comportent un double biais qui renforce indûment l'impression qu'il en est autrement. Les déclarations de Friedman nous semblent tout d'abord influencées par la piètre

[469] Disons ici un mot au sujet du fait que ces passages ne viennent que peu de *Capitalisme et liberté* et de *Free to Choose*. Cela ne joue pas en faveur de notre lecture de Friedman mais nous ne pensons pas que cela soit rédhibitoire. Nous ajoutons que ce problème nous semble largement illusoire : dans ces ouvrages, Friedman mobilise peu ou pas les valeurs que nous étudions mais il mobilise à leur place d'autres conceptions de la liberté que la conception néolibérale de droite.

opinion qu'il se faisait des restrictions à la liberté individuelle que son époque proposait afin de promouvoir le bien-être social ou de lutter contre la pauvreté et nous pensons également qu'il a forcé le trait concernant la valeur intrinsèque ainsi que la valeur instrumentale de la liberté individuelle et ce, afin d'équilibrer le débat public de son époque.

Le néolibéralisme gagne t-il à être compris comme étant de gauche ?

Comme annoncé dans l'introduction générale, nous proposons la théorie politique et morale que nous avons reconstruite dans ce chapitre afin de faire sens de la théorie politique et morale néolibérale. Cela implique que le néolibéralisme se situe modérément à gauche sur l'échiquier politique et nous ajoutons qu'il nous semble que l'étude d'autres néolibéraux d'envergure permettrait même de déplacer encore son centre de gravité vers la gauche. A en croire le passage donné dans la dernière partie de ce chapitre, Hayek ne se situe par exemple pas moins à gauche que Friedman et la question se pose même de savoir s'il accorde véritablement une valeur intrinsèque à la liberté individuelle[470].

Enfin, la question importante concernant la RS appropriée à la société belge actuelle n'est pas de savoir ce qui nous donne le droit-liberté moral d'attenter à la liberté comme absence de coercition d'autrui et notre lecture de Friedman soutient que c'est (principalement voire uniquement) en prenant soin de se conformer au-delà de la loi aux réquisits du prioritarisme que les belges se conduisent de manière socialement responsable. Cette lecture passe peut-être à côté d'une partie des convictions morales de Friedman qui n'apparait pas clairement dans ses écrits et notre lecture est sans doute plus plausible si l'on distingue ce que nous nous devons les uns les autres dans le cas idéal et dans le cas non-idéal ou si on considère que le devoir *prima facie* de se conformer aux réquisits du prioritarisme perd dans les deux cas s'il y a conflit avec une prérogative personnelle.

[470] Il se pourrait bien qu'il ne lui accorde qu'une énorme valeur instrumentale individuelle et sociale. Cf. notre note 9 au sujet de la valeur instrumentale individuelle et sociale ainsi que notre note 321 au sujet de la liberté chez Hayek.

Chapitre 5

Comment Friedman et les libertariens pensent-ils la question du paternalisme ?

Si l'on en croit l'analyse proposée dans le chapitre précédent, Friedman soutient qu'un souci pour *autrui* peut légitimer que l'on use de la force non-consentie à l'égard d'une personne. Qu'en est-il d'un souci pour *la personne même* qui se voit forcée à agir d'une certaine manière ?

La première partie de ce chapitre se propose de répondre à la question obtenue en comprenant ce souci comme renvoyant à un souci pour le bonheur ou pour la qualité éthique de la vie menée par cette personne. En anticipant ici sur une notion que nous allons définir dans un instant, Friedman nous donne t-il le droit-liberté moral d'agir de manière paternaliste envers nos semblables ?

Les lectures de droite de Friedman que nous avons étudiées dans le deuxième chapitre prohibent que l'on initie la force non-consentie contre autrui. Elles prohibent donc le paternalisme de manière catégorique et universelle et nous allons voir que Friedman leur donne tort. Est-ce là un résultat intéressant ? Il serait embêtant que personne ne pense le paternalisme comme le néolibéralisme de droite et, en le construisant, nous avions tenu compte de la position mise en avant par les libertariens de droite qui constituent aujourd'hui le gros des troupes néolibérales de droite. Les libertariens aiment à se présenter comme prohibant le paternalisme de manière catégorique et universelle et Friedman considère d'ailleurs que cela constitue un point de divergence entre sa position et celle des libertariens. Cette description de la position libertarienne est-elle toutefois correcte ? Nos scrupules à ne pas distinguer Friedman d'un homme de paille nous ont mené à enquêter sur la question et les résultats que nous avons obtenus nous ont semblé suffisamment originaux pour être présentés au lecteur. Nous le faisons dans la seconde partie de ce chapitre et nous verrons qu'un examen détaillé de la position libertarienne au sujet du paternalisme permet de la placer dans le voisinage de la position de Friedman et, en fait, de celle du libéralisme classique. Pour nous, les (néo)libéraux d'aujourd'hui sous-estiment l'étendue du paternalisme que leur propre tradition de référence légitime.

Définissons à présent le paternalisme qui va nous intéresser dans la suite de ce chapitre. Pour ce faire, nous partons de la définition donnée par Gerald Dworkin dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy :*

> « X acts paternalistically towards Y by doing (omitting) Z:
>
> 1. Z (or its omission) interferes with the liberty or autonomy of Y.
> 2. X does so without the consent of Y.
> 3. X does so only because X believes Z will improve the welfare of Y (where this includes preventing his welfare from diminishing), or in some way promote the interests, values, or good of Y. » (Dworkin 2016)[471].

Nous adoptons tout d'abord une approche plus restrictive de la première condition : dans ce chapitre, l'acte paternaliste attentera nécessairement à la liberté comme absence de coercition de Y. Ce choix nous est dicté par le fait que Friedman pense le paternalisme de cette manière et le lecteur peut s'il le souhaite considérer que nous ne nous intéressons qu'au paternalisme coercitif[472], le paternalisme auquel la tradition libérale s'est le plus intéressée et qui passe pour être le plus dur à justifier[473].

Nous ne choisissons ensuite pas entre la deuxième condition de Dworkin et son alternative classique qui consiste à exiger que le paternaliste agisse *contre* la volonté de Y[474]. Nous n'avons pas besoin de

[471] Sur le paternalisme cf. également (Dworkin 1972), (Kleinig 1983), (Feinberg 1986) et (Conly 2013). Nous conseillons également particulièrement les articles d'Arneson que nous citons plus loin.

[472] Cf. (Feinberg 1986, 7) pour la distinction « between coercive and noncoercive paternalism ».

[473] Ainsi, (Kant 1990) et (Mill 1859) prennent position sur la légitimité des atteintes à la liberté motivées ou justifiées par le bien de la personne dont la liberté est atteinte. Il en est de même pour les libertariens auxquels nous nous intéressons dans la seconde partie du chapitre ainsi que pour (Feinberg 1971&1986). Cf. (Cohen 1995, 89) pour une approche du paternalisme se passant complètement de la première condition de Dworkin : « Call an action *paternalist* if it is performed for the sake of another's benefit but against his will, and if it actually does benefit him as intended. ».

choisir car nous allons simplement nous intéresser à des cas dans lesquels X agit contre la volonté de Y.

Que pensons-nous de la motivation apparaissant dans la troisième condition de Dworkin ? Pour nous, elle est exigée pour qu'un acte puisse être qualifié de purement paternaliste. Vous n'agissez ensuite pas du tout de manière paternaliste envers moi si vous me forcez la main dans le seul but de me nuire mais que, sans le vouloir, vous faites mon bonheur. Dans le cas où la promotion de mon bien n'est qu'une de vos motivations, on gagne à dire que votre action n'est que partiellement paternaliste ou qu'elle n'a qu'une dimension paternaliste.

Enfin, nous ajoutons une condition à la définition de Dworkin. Nous exigeons de l'acte paternaliste qu'il place Y dans une position éthique[475] *effectivement* meilleure que celle dans laquelle il se serait trouvé en son absence[476]. Nous distinguons donc l'acte paternaliste de l'acte qui ne vérifie pas cette condition et dont seule la motivation est éventuellement paternaliste.

Cette dernière condition nous semble essentielle mais elle est très peu utilisée, du moins par les libéraux ou par ceux qui adoptent une posture critique envers le paternalisme, celui-ci étant le plus souvent défini de sorte que X puisse paternaliser Y tout en le plaçant dans une position éthique pire que celle dans laquelle il se serait trouvé en l'absence de son intervention[477].

[474] Cette alternative est retenue par Arneson (1980) et Cohen (1995). Elle implique qu'il n'y a pas paternalisme lorsqu'on transporte une personne inconsciente à l'hôpital ou bien qu'on met en oeuvre une loi coercitive dissuadant la population de se conduire d'une certaine manière dans le cas où la loi est approuvée par tous et ce, même si personne n'a explicitement consenti à ce qu'elle soit mise en place. Une telle approche du paternalisme met cette notion en phase avec la question implicite à laquelle Mill répond dans sa formulation la plus connue du principe qu'il défend dans *On Liberty*. Cf. (Mill 1859, 78, nous soulignons) : "The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, *against his will*, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant.".

[475] On obtient la « position éthique » d'une personne en mesurant la mesure dans laquelle elle mène une vie bonne.

[476] En tenant compte de l'éventuel impact éthique de la force subie par Y.

[477] Cf. toutefois la note 473 pour un auteur adoptant cette condition.

On ne prend pas au sérieux les intuitions de l'utilitariste en disant qu'il légitime toutes les actions entreprises sur la base de la croyance (éventuellement délirante) qu'elles maximisent le bonheur général. Prendre au sérieux celles du paternaliste exige selon nous de se donner des cas de figure dans lesquels la personne dont l'usage de la force est en question place véritablement autrui dans une position éthique meilleure que celle dans laquelle il se serait trouvé en son absence.

En étudiant la manière dont le paternalisme était pensé dans la tradition libérale et, même, dans la littérature contemporaine (le plus souvent critique du paternalisme) nous avons été frappé de la rareté de cette démarche et ce, à tel point que la question se pose en général de savoir si la critique menée à l'encontre du paternalisme ne frappe pas qu'un homme de paille. Les condamnations de ce qu'il faudrait appeler des entreprises paternalistes manquées côtoient celles du paternalisme (réussi) et ces dernières sont très souvent illustrées par des cas dans lesquels l'auteur pense manifestement que la position éthique de la personne sur laquelle la force est utilisée se dégrade. Ainsi, des cas comparables à celui de Pierre pensant que la vie bonne se réduit à fumer et qui force Marie à le faire alors que la conception du bien de Marie l'interdit et qui sont condamnés par des auteurs pensant que la vie qui, pour Marie, est bonne est donnée par sa conception du bien.

Nous en profitons pour souligner que la littérature (libérale) consacrée au paternalisme apparait très peu consciente de la distinction entre un paternalisme basé sur la conception du bien de la personne qui subit l'usage de la force et un paternalisme basé sur une autre conception du bien que celle de cette personne. Un droit au respect de notre autonomie ou de notre souveraineté personnelle est typiquement convoqué afin de faire honneur à certaines intuitions concernant le paternalisme légitime mais le recours à une théorie qui n'autorise le paternalisme qu'à la condition qu'il n'attente pas à l'autonomie individuelle ne se fait pas explicitement contre ce que nous appelons le paternalisme subjectiviste, la théorie qui légitime les actes qui sont paternalistes eu égard à la

conception du bien de la personne dont la liberté est atteinte[478]. Cela, alors que cette théorie fait honneur à bon nombre des intuitions de l'auteur ainsi qu'à la plupart des positions qu'il prend sur des cas particuliers[479].

[478] Autrement dit, qui améliorent le degré de réalisation de la conception du bien de cette personne par rapport à ce qui serait advenu en leur absence. Qu'est-ce que le subjectivisme éthique ? Il s'agit de la théorie qui stipule que la vie qui, pour nous, est bonne est celle que nous considérons (éventuellement sous certaines conditions) comme telle. Conly (2013, 11-12) défend une position paternaliste de ce type : « the only reasonable form of paternalism is one that helps people act according to their own values, rather than imposing some foreign values upon them. (…) paternalist regulations are designed to help us reach our own goals. ».

[479] En nous plongeant dans la littérature libérale contemporaine consacrée au paternalisme, nous pensions que la distinction entre le paternalisme subjectiviste et un paternalisme qu'on peut qualifier d'objectiviste serait abondamment utilisée afin de clarifier les positions prises par les libéraux d'antan. Ce n'est absolument pas le cas. Cf. (Brock 1988) pour un auteur sensible à nos arguments et, notamment «In assessing the (…) good-promotion theory of justified paternalism, we should employ whatever is in general the most plausible account of the good, leaving it open whether this theory will then have significantly different implications for paternalism than a particular autonomy-respecting account (...). If it turns out they do not have significantly different implications, as I believe, then that is itself an important and generally unappreciated result, and we will not then be forced, or even have reason, to opt for the autonomy-trumping theory in order to avoid unacceptable implications concerning paternalism. » (Brock 1988, 555-556). Cf. également (Brock 1988, 564-565) où Block s'oppose à « the common philosophical view that to avoid an unwarranted endorsement of excessive paternalism it is necessary to reject simple promotion of individuals' good in favor of a basic moral right to self-determination » et soutient que différentes théories développant cette position « are not significantly different in their implications from a corrected-preference version of a good-promotion theory. The difference is in the foundational level moral principles appealed to by the rights versus good-promotion-theories, which can be seen as a choice between endorsing personal sovereignty in self-regarding behavior or in individuals' evaluations of their own good. Valuational sovereignty based on skepticism about objective theories of the good for persons that are not ultimately desire dependent may be at least as promising a basis for limitations on paternalism as the moral rights appealed to in Feinberg's and VanDeVeer's theories, particularly in the absence of any well-developed theory of rights. Paternalism is not, contrary to the common view, an issue that forces a choice between rights-based and consequentialist theories ». Arneson est également conscient de ce que nous reprochons à la littérature libérale consacrée au paternalisme. Cf. (Arneson 1989) dans lequel il aboutit à la même conclusion que Brock au sujet de Feinberg et, plus généralement, des partisans du paternalisme doux. Selon (Arneson 1989, 428), le « soft paternalism is crucially vague » sur la question de savoir s'il se réduit au « single-party welfarist consequentialism (…) the view that insofar as we have to choose action for situations that involve no conflicts of interest among persons, but simply involve one person whose good might be advanced by what we do, in deciding how our action might best advance the person's good we are to be guided entirely by that very person's own conception of the good. Insofar as we are aiming to act for the good of another, that person's values, tastes, and preferences (perhaps corrected by hypothetical ideal deliberation) entirely determine the goal we should seek. ». Cela, car « its core idea of a substantially nonvoluntary choice is elusive, and

En nous intéressant au paternalisme, nous allons au final nous intéresser à des cas dans lesquels X use de la force contre la volonté de Y et ce, afin de le placer dans une position éthique meilleure que celle dans laquelle il se serait trouvé en l'absence de son intervention.

I. Quelle est la position de Friedman au sujet du paternalisme ?

Nous commençons dans la continuité de notre propos étayant la distinction entre les actes paternalistes (réussis) et les entreprises paternalistes manquées. En lisant Friedman, on rencontre en effet souvent des passages dans lesquels il est difficile de dire s'il s'oppose véritablement au paternalisme bien compris[480] ou s'il s'oppose à des actions qui sont entreprises dans un but paternaliste mais qui échouent à placer autrui dans une position éthique meilleure que celle dans laquelle il se serait trouvé en leur absence[481].

not clearly distinct from the straight utility-maximizing notion of a choice that ought to be forcibly interfered with for the agent's own good. » (Arneson 1989, 429). Précisons que nous ne pensons pas que Brock et Arneson aient tout à fait raison concernant Feinberg. Pour nous, la meilleure lecture de cet auteur soutient (1) qu'il n'est pas paternaliste subjectiviste et (2) qu'il n'est pas évident qu'il aurait rejeté cette théorie s'il l'avait considérée sérieusement.

[480] Nous entendons par là le paternalisme tel que nous l'avons défini.

[481] Cf. (Friedman 1983, 86) : « In judging relations among people, I do not believe that the fondamental value is to do good to others whether they want you to or not. The fondamental value is not to do good to others as *you* see their good. ». Pourquoi cette deuxième phrase si Friedman s'oppose même au paternalisme réussi ? Cf. (Friedman 1983, 169) où Friedman critique une méthode en disant : « What is wrong ? (…) intolerance of (...) reformers who « know » what is good for other people and are prepared to force it on them ». L'usage des guillemets peut faire penser que sa critique n'est pas dirigée contre ce qui, pour nous, est le véritable paternalisme. Il nous semble également inapproprié de qualifier d'intolérant ceux qui agissent effectivement dans l'intérêt d'autrui. Cf. (Tyner 2000) citant Friedman : "The people who always get us into trouble are the people who know better than you do what's good for you. But how do I know that what I believe is right unless I can get you to agree with me? What right do I have to force you to behave a certain way, unless I can get you to do it of your own free will? Arrogance (and) intolerance are what produce the major ills of the world.". Si Friedman soutient que nous ne pouvons pas avoir raison contre autrui sur la question de savoir quelle est l'action requise, dans les circonstances dans lesquelles il se trouve, par la vie bonne, alors sa critique est que le paternalisme est impossible et, non, qu'il est immoral. L'argument semble faux et ce, même si l'on est subjectiviste sur la question du bien. Cela, car les êtres humains persistent souvent dans des erreurs de raisonnement moyen/fin. Si Friedman soutient simplement que la vie qui,

Ceci étant dit, on rencontre également des passages dans lesquels il s'oppose bien au paternalisme et ce, a priori, sous toutes ses formes[482]. Cela, en s'opposant plus généralement à ce que la force soit utilisée contre nous afin que nous (ne) fassions (pas) quelque chose qui ne concerne que nous ou qui ne nuit (« harm ») pas à autrui. Friedman ne distingue pas bien ces deux idées et nous mettons de côté cette ambiguïté du libéralisme qui remonte au moins à (Mill 1859). Nous nous intéressons dans ce chapitre à l'idée que la force ne doit pas être utilisée contre nous afin que nous (ne) fassions (pas) quelque chose qui ne concerne que nous et notre chapitre précédent a pris position sur la question de savoir si Friedman adhère à une variante du « harm principle ». Pour le moment, on peut faire sens de l'idée qui nous intéresse en pensant au cas de Pierre, échaudé par un paternaliste en puissance qui lui dit qu'il serait dans son intérêt de prendre un médicament et qui finit par s'exclamer « peut-être que tu as raison mais c'est ma vie alors laisse-moi tranquille ! ». Lorsque son seul devenir est en question, notre vie ou, plutôt, notre corps nous appartiendrait dans le sens que notre consentement serait requis pour que quiconque puisse légitimement utiliser notre corps ou nous coercer à (ne pas) l'utiliser d'une certaine manière. Si la coercition non-consentie ne pourrait pas légitimement être mobilisée contre Pierre afin qu'il prenne le médicament, c'est que sa vie (précisément : son corps) lui appartiendrait. Friedman a peut-être cette idée en tête lorsqu'il nous dit au sujet de l'assurance médicale obligatoire que :

---

pour nous, est bonne n'est composée que de fins auxquelles nous adhérons (éventuellement sous certaines conditions) alors sa critique du paternalisme est une critique du seul paternalisme objectiviste.

[482] Cf. (Friedman 1991c) : « People tend to discuss the issue of drugs on two levels. One level was well described by one of the speakers as Plato versus John Stuart Mill: The philosophical disagreement between Plato's view that it is right for some of us ("philosopher kings") to tell others of us what they must do because it is good for them, and the doctrine of John Stuart Mill that the role of government is simply to prevent people from doing harm to others and that it is not right for government to try to force people to do anything simply for their own good. The philosopher-king perspective and the libertarian perspective, if you will. No doubt there is a wide disagreement on that level, and as many of you know my own sympathies are on the side of John Stuart Mill. ». Cf. également (Friedman 1990c) pour ces deux positions. Cf. (Friedman 1992) : « The government has no business dictating what I may or may not ingest, as long as I am not harming anyone else. If I drink excessively and then drive and hurt someone, I should properly be punished—not for drinking excessively, but for hurting someone. ». Cf. (Friedman 2004) : « I happen to be opposed to compelling people to buy an old age annuity, because I think that if people want to spend their substance in riotous living they ought to be free to do so. ». Cf. (Friedman 1955) : « it is not an appropriate function of the state to try to force individuals to act in accordance with my — or anyone else's views (...) so long as the action of anyone individual affects mostly himself. ».

> « To the argument that people don't get as much medical service as is "good" for them, the liberal will reply that each man should judge for himself—not that he is necessarily the best judge but that he should make his own mistakes; insofar as we think he is making the wrong decision, there is no objection to telling him what we think and trying to persuade him, but there is no justification for making his decision. » (Friedman 1955b, 5).

Les individus possèderaient le droit-créance moral de faire ce qui ne regarde qu'eux et ce, même s'il s'agit d'une authentique erreur éthique[483] et Friedman penserait les choses comme Joël Feinberg soutenant que

> "The life that a person threatens by his own rashness is after all his life; it belongs to him and to no one else. For that reason alone, he must be the one to decide—for better or worse—what is to be done with it in that private realm where the interests of others are not directly involved" (Feinberg 1986, 59).

La prudence est toutefois de mise car il est typique de la littérature libérale sur le paternalisme que ce genre de formulations dont le sens intuitif est que le paternalisme est prohibé envers tous cohabite avec et, en fait, cède devant la légitimation du paternalisme dans certains cas. C'est le cas chez Feinberg et la dernière citation de Friedman est quelque peu embarrassante en raison des guillemets qui entourent le terme « good » ainsi qu'en raison du fait que Friedman mobilise l'idée que *nous pensons* qu'autrui prend la mauvaise décision et, non, l'idée que sa décision est objectivement la mauvaise[484]. Les termes utilisés par Friedman sont embarrassants car il gagne à

[483] Disons qu'une personne commet une *erreur éthique* lorsqu'elle accomplit une action qui n'est pas conforme à ce que la vie bonne implique dans les circonstances dans lesquelles elle se trouve.

[484] Cf. (Feinberg 1971) et (Feinberg 1986) pour le paternalisme doux de Feinberg. Selon la formulation canonique du paternalisme doux, « the state has the right to prevent self-regarding harmful conduct only when it is substantially nonvoluntary or when temporary intervention is necessary to establish whether it is voluntary or not. » (Feinberg 1971, 113). Feinberg nous semble davantage utiliser la formulation suivante : « a man can rightly be prevented from

être compris comme adhérant à une forme de subjectivisme éthique[485] et qu'il n'est pas évident qu'il s'oppose ici au paternalisme mesurant les interventions coercitives dans la vie d'autrui au moyen de sa propre conception du bien, le paternalisme que nous qualifions de subjectiviste. Notre fréquentation de la tradition libérale ainsi que de la littérature consacrée au paternalisme nous empêche du moins d'avoir une grande assurance dans le fait que l'idée que chaque personne « should make his own mistakes » signifie qu'elle possède le droit-créance moral de ne pas suivre les réquisits de sa propre conception du bien. En disant cela, Friedman et bien des auteurs adhérant comme lui au subjectivisme éthique pourraient très bien vouloir dire que nous possédons uniquement le droit-créance moral de faire ce qui est requis par notre conception du bien, du moins de faire ce qui ne regarde que nous pour peu que les autres ne puissent pas améliorer au moyen de la force la mesure dans laquelle notre conception du bien est réalisée. En disant que chaque individu « should make his own mistakes », Friedman pourrait très bien vouloir dire qu'il possède le droit-créance moral de faire quelque chose qui n'est une erreur éthique que du point de vue d'une conception du bien qui n'est pas la sienne et qui, partant, est invalide. Autrement dit, il s'opposerait

harming himself (when other interests are not directly involved) only if his intended action is substantially nonvoluntary or can be presumed to be so in the absence of evidence to the contrary. » (Feinberg 1971, 124). Ceci étant dit, il utilise souvent des formules dont le sens intuitif est plus anti-paternaliste. Il explique également son idéal de souveraineté personnelle au moyen d'une analogie avec la souveraineté des Etats et cette analogie étaye ce que nous lui reprochons. Comme le dit (Arneson 2005, 6-7) : « a person who is making a self-destructive choice in a less than voluntary enough way may bristle with indignation if others attempt to interfere or if the lega1 rules stand in the way of his preferred way of being. “It’s my life and no one else’s,” this person may say, and this saying registers the authentic note of the aspiration of self-determination and personal sovereignty. Feinberg explicates the ideal of personal sovereignty by analogy with the notion of national sovereignty and self-determination, but he does not notice that the analogy actually favors the interpretation of personal sovereignty as the hard antipaternalist would have it. After all, a nation’s right to sovereignty over its territory includes the right to mismanage its affairs, to base its economic and social policies on dreams and delusions rather than on facts and logic, to go to hell in a handbasket provided doing so does not involve trampling the rights of other nations or violating treaty obligations or the like. No one has ever proposed that it would not violate the right to national self-determination if the U.S. for example were to send its troops into Mexico to prevent the Mexican government, the legitimate agent of its people, from enacting and implanting policies for the internal governance of Mexico that are based on a set of theoretical and factual claims that are demonstrably false. But if national self-determination protects a nation’s freedom to conduct its affairs as it freely chooses, not as it freely chooses provided the choices are fully voluntary or sufficiently voluntary, why not take the same line regarding personal sovereignty and self-determination? » (Arneson 2005, 6-7).

[485] Cf. la note 478.

uniquement à des entreprises qu'un subjectiviste sur la question du bien considère comme échouant à paternaliser autrui [486].

Trouve t-on d'autres raisons de douter de l'adhésion de Friedman à l'idée que les individus possèdent le droit-créance moral de faire ce qui ne regarde qu'eux ?

Nous répondons par l'affirmative car Friedman insiste à de nombreuses reprises sur le fait qu'il ne condamne que le paternalisme qui vise les personnes « responsables ». Même s'il ne le rappelle pas à chaque fois qu'il condamne le paternalisme, il soutient par exemple dans le dernier texte que nous avons cité que « liberalism justifies state intervention » afin de protéger les irresponsables d'eux-mêmes, attendu que :

> « The belief in freedom is for "responsible" individuals; and children and insane people cannot be regarded as "responsible." (…). The problem of drawing a reasonable line between action justified on these paternalistic grounds and action that conflicts with the freedom of responsible individuals is clearly one to which no fully satisfactory—and certainly no simple—answer can be given. » (Friedman 1955b, 4)[487].

[486] Sauf coïncidence fortuite.

[487] Cf. (Friedman 1955) au sujet de la troisième « major grounds on which government intervention is to be justified » : « The belief in freedom is for "responsible" units, among whom we include neither children nor insane people. (…). The problem of drawing a reasonable line between action justified on these paternalistic grounds and action that conflicts with the freedom of responsible individuals is clearly one to which no satisfactory answer can be given. ». Cf. (Friedman & Friedman 1980, 32-33) au sujet du « duty to protect members of the community who cannot be regarded as « responsible » indiviuals » qui « cannot be avoided » : « Freedom is a tenable objective only for responsible individuals. We do not believe in freedom for madmen or children. We must somehow draw a line between responsible individuals and others (…). We cannot categorically reject paternalism for those whom we consider as not responsible. ». Cf. (Friedman 1988d) : « I believe that adults -by this I mean people whom we regard as responsible, and as a practical matter this means people who are neither insane nor below a certain age should be responsible for their own lives. I'm a Libertarian-a limited government libertarian, not an anarchist libertarian. People's freedom to make their own decisions is my fundamental objective ». Cf. (Friedman 1958, 8) : « freedom is a tenable objective only for responsible individuals. We do not believe in unrestricted freedom for madmen or children; for them, paternalism is inescapable. (…) some departures in the direction of (...) paternalism (are) both

Quel est le critère de responsabilité de Friedman ?

Il ne le donne pas et cela achève de placer sa légitimation du paternalisme envers certaines personnes au sein d'une respectable tradition libérale. A lire le libéralisme qui forme l'arrière-plan idéologique de cette thèse, on rencontre souvent (1) des déclarations enflammées contre le paternalisme et qu'on a envie de lire comme s'appliquant à toutes les décisions de tous les individus mais (2) le paternalisme envers les enfants, les fous, les déficients mentaux est en fait typiquement légitimé et (3) il l'est au moyen d'un critère qui est vague voire absent et qui ne permet pas de déterminer s'il est légitime de paternaliser telle personne par rapport à telle décision[488]. Enfin, (4) l'auteur semble d'avis que la plupart des adultes chronologiques sont la plupart du temps immunisés contre le paternalisme mais on se demande si cette conviction ne relève pas quelque peu de la foi et, non, de la raison[489].

Essayons de donner un sens au critère de responsabilité de Friedman.

Nous ne le voyons tout d'abord pas soutenir que les personnes sont responsables dans la mesure où elles se conforment aux réquisits d'une conception du bien particulière qui serait valide pour tous ou, du moins, qui le font suffisamment pour qu'il ne soit pas possible d'améliorer la qualité éthique de leur vie en les forçant à (ne pas) se conduire d'une certaine manière. La personne responsable n'a pas à se conduire rationnellement dans ce sens.

inevitable and desirable ». Friedman affirme également que « « some intervention may be required (...) on paternalistic grounds to protect the incompetent » et il soutient tout cela en cherchant à se distinguer de l'idée que « it is appropriate to restrict the freedom of some adult individuals (...) to protect these individuals themselves from "misusing" their freedom. ». Enfin, cf. (Friedman 1962, 51-53) et (Friedman 1955b).

[488] Le paternalisme est légitime envers les enfants, les fous etc. ou il n'est pas légitime envers les « adultes normaux ».

[489] On peut illustrer ces points avec (Mill 1869). Les libertariens étudiés dans la seconde partie du chapitre sont de ce point de vue typiquement libéraux.

Quid de l'idée que les personnes sont responsables dans la mesure où elles poursuivent rationnellement leur conception du bien, du moins dans la mesure où on peut leur faire confiance afin d'atteindre un degré de réalisation de leur conception du bien qui est supérieur à celui que d'autres peuvent faire advenir en usant de la force envers elles ? Friedman autoriserait en fait le paternalisme subjectiviste, ce qu'il nous dit au sujet des enfants et des fous ne concernerait au final que son imparfaite position pratique à l'égard du paternalisme et les guillemets ne seraient pas à prendre à la légère quand il cherche à distinguer sa position de la position selon laquelle « it is appropriate to restrict the freedom of some adult individuals (...) to protect these individuals themselves from "misusing" their freedom » (Friedman 1958,8)[490].

Même si nous n'excluons pas tout à fait cette possibilité, nous pensons que Friedman retient plutôt l'idée qu'une personne responsable peut être irrationnelle dans le sens instrumental selon lequel elle ne se conforme pas aux réquisits de sa conception du bien. Ce n'est en effet pas ce type d'irrationalité qui distingue le mieux les enfants ou les fous des autres personnes[491]. L'image d'Epinal de l'enfant et du fou se situe pour ainsi dire en amont de la personne qui ne se comporte pas en *homo economicus* et on pense plutôt à des personnes ne pouvant pas contrôler et/ou comprendre la portée de leurs actes. Les personnes responsables seraient celles qui font librement et en connaissance de cause un mauvais choix éthique ou qui négligent de la même manière un chemin qu'ils savent mener à la connaissance de la valeur éthique de l'action qu'ils souhaitent accomplir. Il nous semble en tout cas que ce sont ces personnes qu'il est possible de tenir pour responsables d'avoir fait un mauvais choix éthique et nous retenons cette acception pour la responsabilité[492].

[490] On pourrait peut-être enfin faire sens de l'idée que le paternalisme envers certaines personnes est « inevitable and desirable » (Friedman 1958, 8). Sauf coïncidence fortuite, un certain résultat désirable ne serait pas atteint si elles étaient tout le temps laissées libres d'agir comme elles le souhaitent et ce résultat serait qu'elles réalisent autant que faire se peut leur conception du bien. Friedman accordant certainement une valeur intrinsèque à la liberté, il serait préférable de ne pas avoir à user de la force envers elles mais leur bonheur l'exigerait.

[491] Ce n'est par exemple pas le fait qu'ils ne maximisent pas la satisfaction de leurs préférences.

[492] La personne que l'on tient pour responsable d'avoir violé la loi est après tout celle qui pouvait la respecter et qui savait ou pouvait savoir qu'une loi interdisait son action.

Quelle est la position de Friedman à l'égard du paternalisme ?

Notre auteur n'est pas tendre à l'égard du paternalisme mais sa critique est compatible avec un certain paternalisme bien compris. La position adoptée par Friedman au sujet du paternalisme est ambiguë[493] mais nous sommes assez tenté par une lecture immunisant contre le paternalisme les seules erreurs éthiques subjectivistes que les personnes commettent de manière responsable. Une alternative serait que Friedman soit encore plus paternaliste et qu'il adhère à ce que nous avons

[493] Par souci d'exhaustivité, nous donnons ici un cas discuté par Friedman et dans lequel il peut sembler prêt à légitimer certaines actions paternalistes envers des personnes responsables ou se conformant aux réquisits de leur conception du bien. Cherchant à se distinguer des libertariens et se mettant en scène, Friedman déclare : « I am on Golden Gate Bridge and I see someone getting ready to jump. He's going to commit suicide. Am I entitled to use physical coercion to stop him, assuming that I am capable of doing so? On the libertarian basis of not initiating coercion, one would have to say no. Yet I am sure that most of you, like me, would stop him if we could. We'd grab him.We'd justify that temporarily by saying "He doesn't really intend to do that and it's irreversible and we've got to stop him from doing something irreversible." We grab him. We hold on to him. And he gives a perfectly plausible reason why he wants to commit suicide. Are you going to let him go? In principle you should say yes. In practice, I doubt very much that many of us, assuming that we had the power to hold him, would just let him go. What this demonstrates, fundamentally, is that no simple principle is really adequate. We do not have all the answers, and there is no simple formula that will give us all the answers. » (Friedman 1991, 17-18). Ici, nous trouvons difficile de déterminer la raison précise pour laquelle Friedman nous autorise à empêcher la personne suicidaire P de sauter. On peut même se demander s'il n'est pas d'avis que l'on peut passer outre la décision de P dans le cas où cette décision est responsable ou conforme aux réquisits de sa conception du bien. Nous ne revenons toutefois pas sur les deux lectures proposées. Nous sommes en fait d'avis que Friedman légitime l'intervention sur la base de la présomption faillible que la « raison parfaitement plausible » pour laquelle P veut se suicider n'épouse pas sa conception du bien ou qu'elle n'est pas le fait d'une personne responsable. Si tel est le cas, nous pensons qu'il devrait par exemple dire que l'intervention n'est légitime qu'à condition que la personne soit irresponsable et que notre seule présomption faillible ne nous autorise pas à intervenir. Nous pensons du moins que ce qui est en vrai en théorie (ou en principe) l'est également en pratique. La conjonction stipulant qu'il est en théorie prohibé d'intervenir si P est responsable et qu'il est en pratique parfois légitime de le faire (par exemple lorsque nous ne savons pas ce qu'il en est et qu'une présomption statistique nous laisse à penser que P est irresponsable) nous semble problématique et elle doit être reconstruite en disant soit qu'il est illégitime d'empêcher autrui d'accomplir une action responsable soit qu'il est parfois légitime de le faire. Une manière de faire sens de la seconde possibilité consiste à dire que l'autorisation d'intervenir dans certains cas où nous ne savons pas si la personne est responsable a le statut d'une règle appartenant à l'ensemble de celles qui permettent la réalisation optimale d'un certain objectif faisant intervenir la permission des actions responsables et la prévention des actions irresponsables. Empêcher quelqu'un d'accomplir une action responsable serait un mal mais il en serait de même de ne pas empêcher quelqu'un d'agir de manière irresponsable et ce dernier phénomène adviendrait trop si les membres de la société devaient souvent se décider à intervenir sans savoir s'ils en ont le droit-liberté. Feinberg ne pense manifestement pas comme nous sur la question et sa position nous semble devoir être reconstruite d'une manière analogue.

appelé le paternalisme subjectiviste c.-à-d. qu'il légitime les actes coercitifs non-consentis qui améliorent le degré de réalisation de la conception du bien de la personne subissant la coercition par rapport à ce qui serait advenu en leur absence. Quoi qu'il en soit, Friedman rompt avec le néolibéralisme de droite au sujet du paternalisme. Ce résultat est-il intéressant ?

Ce ne serait pas le cas si nous avions distingué Friedman d'un homme de paille. Notre auteur nous rassurerait en nous disant que les libertariens de droite historiques pensent bien le paternalisme comme le néolibéralisme de droite le préconise[494]. Il est également aisé d'accumuler les citations dans lesquelles les libertariens de droite s'opposent de manière catégorique et universelle à tout paternalisme[495]. La question mérite toutefois un examen plus poussé. On peut en effet procéder à une collecte semblable de citations en lisant Friedman et les libertariens (de droite) ne sont pas non plus réputés pour la rigueur avec laquelle ils formulent leurs positions. Nous proposons donc au lecteur d'enquêter avec nous concernant la position que les libertariens adoptent au sujet du paternalisme[496].

[494] Cf. (Friedman 1991, 17-18).

[495] Cf. la partie suivante de ce chapitre pour des exemples.

[496] Traitant de la position libertarienne à l'égard du paternalisme, la partie suivante ne traite pas du « libertarian paternalism » développé par Thaler et Sunstein, auteurs également à l'origine du concept de « nudge ». Cela, car il exclut tout recours à la coercition. Disposer un aliment sain dans le rayonnage d'un supermarché de sorte qu'il soit plus visible qu'un aliment malsain ne constitue pas pour nous une instance de paternalisme. Cf. (Thaler&Sunstein 2003) pour le « libertarian paternalism » et (Thaler&Sunstein 2008) pour le concept de « nudge ».

II. Quelle est la position libertarienne au sujet du paternalisme ?

Notre enquête débute avec Nozick, le libertarien le plus discuté par la philosophie académique contemporaine[497].

1. Nozick

Dans *Anarchie, Etat et Utopie*, Nozick nous dit que sa

> « nonpaternalistic position holds that someone may choose (…) to do to himself anything, unless he has acquired an obligation to some third party not to do (…) it. » (Nozick 1974, 58).

Considérons le cas de Pierre choisissant librement de boire un breuvage qu'il ne sait pas empoisonné. Nous supposons (1) que Pierre n'a pas acquis l'obligation de ne pas boire le breuvage, (2) qu'il n'a aucune envie de mourir et, enfin, (3) que Paul qui est seul témoin de la scène ne parvient pas à le convaincre au sujet du poison. Paul a t-il le droit d'empêcher Pierre de boire le breuvage ? La question est de savoir si Nozick considèrerait que Pierre a fait un choix dans le sens pertinent et une manière de le comprendre consiste à répondre par l'affirmative, en soulignant que la décision de Pierre n'a pas été coercée – l'intervention de Paul serait alors illégitime. Certaines personnes légitimeraient toutefois l'intervention en disant que ce que Pierre a choisi, c'est de boire un breuvage non-empoisonné et, non, un breuvage empoisonné. Plus généralement, ils conditionneraient le droit de Pierre d'accomplir une action lui étant nuisible au fait que celui-ci l'ait élue via un processus décisionnel particulier. Pierre ne devrait par exemple pas seulement s'être

[497] Précisons que nous nous limitons à (Nozick 1974), ouvrage représentatif de la période libertarienne de Nozick.

décidé à agir sans être victime de coercition, il aurait également du savoir que le breuvage était empoisonné. Y a t-il matière à comprendre Nozick dans ce sens ?

Difficile à dire car il ne développe pas véritablement sa position au sujet du paternalisme. On peut néanmoins tout d'abord remarquer qu'il ne mentionne *aucune* exception lorsqu'il affirme que

> « the state may not use its coercive apparatus (…) in order to prohibit activities to people for their *own* good or protection » (Nozick 1974, ix).

Il précise ensuite à un endroit qu'il s'oppose à que soient imposées des « paternalistic restrictions geared to nullify supposed defects in people's decision processes (...) – for example, compulsory information programs, waiting periods » (Nozick 1974, 324). Quand il nous dit que « to reach a prohibition on paternalistic aggression (…) one must focus upon the fact that there are distinct individuals, each with his own life *to lead*. » (Nozick 1974, 34), il faut peut-être le comprendre comme soutenant que le paternalisme est illégitime concernant les actes que les individus posent librement[498]. Tous les individus auraient la charge de mener leur vie dans ce sens et Nozick s'opposerait donc à un sens commun qui légitime que l'on exerce un certain paternalisme envers les enfants (les fous, les handicapés mentaux, les personnes dont la faculté de juger est temporairement entravée par l'alcool...) et ce, même lorsque leurs actes sont libres.

Si telle nous semble la position que Nozick voulait adopter dans *Anarchie, Etat et Utopie*, il serait osé d'être catégorique et on se sent encore moins fondé à affirmer qu'il s'agit de sa position mûrement réfléchie. On pourrait tout aussi bien se contenter de dire que (Nozick 1974) laisse l'habitué des débats sur le paternalisme sur sa faim[499]. Nous insistons également sur le fait qu'une

[498] Les actes que les individus posent librement c.-à-d. les actes qu'ils ne sont pas coercés à poser.

[499] (Nozick 1974) ne traite par exemple pas des cas classiques des discussions sur le paternalisme que nous venons d'évoquer. Mentionnons tout de même que (Schrag 1977) soutient que « The fiercest opponents of paternalism, such

critique interne de cette position peut être développée à partir des remarques faites par Nozick au sujet de la justification des droits libertariens. Wall (2009, 409) remarque par exemple à raison que Nozick

> « suggests (tentatively) that libertarian rights are grounded in the importance of people having the ability to "form a picture of one's whole life . . . and to act in terms of some overall conception of the life one wishes to lead." »[500].

Wall en déduit que Nozick ne devrait pas prohiber tout paternalisme et, pour nous, la logique de son argument est que le paternalisme ne devrait être prohibé qu'envers les êtres qui possèdent la capacité mobilisée par Nozick, « the ability to regulate and guide its life in accordance with some overall conception it chooses to accept » (Nozick 1974, 49) i.e la capacité de se conformer aux réquisits de leur conception du bien. Wall n'est pas de cet avis et, pour lui, la citation qu'il donne de Nozick « fits well with the ideal of individual autonomy » (Wall 2009, 409), un idéal pour lequel

> « the will that is sovereign is not the actual will of a person, but the will that is not impaired by various factors such as coercion, ignorance, mistake or delusion. » (Wall 2009, 410).

Nous distinguons alors ces deux positions au moyen du cas suivant. Supposons que Pierre se décide à toucher une clôture qu'il ne sait pas fortement électrifiée. Paul l'avertit du danger mais Pierre ne le croit pas et il se refuse également à mettre en oeuvre une procédure qu'il sait à même de trancher leur désaccord. Enfin, nous supposons que la conception du bien de Pierre lui défend de s'infliger

as Mill, Berlin and Robert Nozick, do not hesitate to accept it for children » et que le jugement de Schrag semble partagé par les auteurs de l'entrée de la *New World Encyclopedia* consacrée au paternalisme - ils font même de Nozick un adepte du paternalisme doux que nous étudierons dans notre partie consacrée à Feinberg. Ni Schrag ni les auteurs de la *New World Encyclopedia* ne citent toutefois Nozick et nous ne sommes pas capables de le faire à leur place.

[500] Cf. (Nozick 1974, 50) pour la citation utilisée par Wall.

un fort choc électrique, qu'il raisonne correctement et librement et qu'il aurait renoncé à son projet s'il avait vérifié et intégré l'information de Paul. Paul est-il fondé à empêcher Pierre de toucher la clôture ? Comme la décision de Pierre est due à l'ignorance dans laquelle il se trouve, on peut penser qu'elle n'est pas immunisée contre le paternalisme selon Wall. Ceci étant dit, Pierre a la capacité d'acquérir l'information qui lui manque et, plus généralement, celle de faire le bon choix éthique dans la situation que nous considérons. Notre lecture de la critique interne que Wall adresse à Nozick implique donc que Paul n'est pas fondé à empêcher Pierre de toucher la clôture.

Wall a peut-être raison de soutenir que Nozick ne prohibe pas tout paternalisme. Si tel est le cas, notre lecture est plus littérale que la sienne et elle fait de Nozick un partisan de la position qui nous semble la mieux placée afin de faire sens de Friedman. A supposer que Nozick ne prohibe pas tout paternalisme, nous le voyons soutenir que les personnes immunisées contre le paternalisme sont celles qui possèdent la capacité de suivre les réquisits de leur conception du bien c.-à-d. les personnes responsables.

Nous faisons toutefois mine d'ignorer cette tension interne au libertarisme de Nozick et nous poursuivons en nous demandant si l'anti-paternalisme absolu qui est assurément à l'oeuvre chez cet auteur est représentatif du courant libertarien.

Nous commençons par en douter au moyen de deux libertariens considérés par la philosophie académique contemporaine et qui, tous deux, mobilisent la notion d'autonomie. Nous allons premièrement voir que deux positions (dont celle de Wall) sont à l'oeuvre chez le libertarien de gauche Vallentyne et nous allons ensuite voir que le libertarien de droite Narveson semble adhérer à ce que nous appelons le paternalisme subjectiviste, position selon laquelle il est légitime d'imposer à autrui les réquisits de sa propre conception du bien, du moins (et nous ne le répéterons pas toujours) pour peu que notre intervention ne soit pas contre-productive.

2. Vallentyne et Narveson

A la différence de Nozick, Vallentyne affirme explicitement que tous les êtres humains ne jouissent pas de la propriété de soi, cet ensemble de droits sur soi que les libertariens attribuent aux individus et qui les immunise contre le paternalisme. Seuls les êtres autonomes ont cette chance et Vallentyne semble d'avis qu'il s'agit là d'une thèse du libertarisme et, non, de la seule version de cette théorie qui a ses faveurs. Pour lui,

> « le libertarisme (…) soutient que les agents psychologiquement autonomes (c'est à dire, capables de choix rationnels) sont initialement (avant tout engagement, méfait, etc.) pleinement propriétaires d'eux-mêmes » (Vallentyne 2003a, 5)[501].

L'anti-paternalisme absolu doit alors être rejeté au profit de l'idée que

> « tous les choix ne doivent pas être respectés, mais ceux qui concernent l'utilisation de sa propre personne et qui sont suffisamment bien informés, réfléchis, et libres doivent l'être – même s'ils sont erronés » (Vallentyne 2003a, 14)[502].

Vallentyne en déduit la légitimité du paternalisme envers les enfants et les adultes « incompétents », plus précisément envers les personnes qui « ne sont pas capables de faire le genre de choix

[501] Cette idée ressort encore plus clairement de son article de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* consacré au libertarisme : « Libertarianism asserts that each autonomous agent initially fully owns herself » (Vallentyne & van der Vossen 2014).

[502] Vallentyne ne définit pas clairement l'idée d'erreur qui apparait dans cette citation mais on peut la comprendre au moyen de la notion d'erreur éthique introduite dans la note 483.

pertinent » (Vallentyne 2003a, 13-14) et, dans un article traitant des droits des enfants, il affirme de même que le paternalisme est légitime envers des enfants *définis* comme n'étant pas des agents i.e comme ne possédant pas

> « a robust capacity for reflection upon, and modification of, beliefs, desires, and intentions. Hence, I shall include non-agent chronological adults (e.g., seriously mentally retarded adults) in the category of children. » (Vallentyne 2002, 3)[503].

Vallentyne s'écarte assurément de l'anti-paternalisme absolu à l'oeuvre chez Nozick et il s'efforce d'emmener le libertarisme avec lui[504]. Comme Wall, il a pour cela recours à la notion d'autonomie et la position de cet auteur est peu ou prou à l'oeuvre chez Vallentyne. La difficulté est toutefois qu'elle n'est pas seule, attendu qu'elle est en concurrence avec l'idée que le paternalisme n'est prohibé qu'envers les personnes qui possèdent une certaine *capacité*[505]. Quelle est cette capacité ? Vallentyne ne la définit pas précisément mais une première possibilité consiste à dire qu'il s'agit de la capacité de se conformer aux réquisits de sa conception du bien et on retrouve alors la position qui découle selon nous de la critique interne menée par Wall à l'encontre de Nozick[506]. Une alternative consiste

[503] Cf. également (Vallentyne 2003b) au sujet du paternalisme pour les enfants, notamment p3 et 4 : « the use of physical force against them is forbidden unless it is suitably in their interest » et il n'y a par exemple « no duty to refrain from cutting open a child's body, when this is part of a medical operation that will maximally benefit the child ».

[504] En disant que l'anti-paternalisme absolu est à l'oeuvre chez Nozick, nous voulons dire que cette position apparait dans ses textes et non, qu'il s'agit de sa position.

[505] Outre la citation précédente, la citation avec laquelle nous avons commencé parle des personnes qui sont « capables de choix rationnels ».

[506] On peut tout à fait comprendre de cette manière la capacité au choix *rationnel* qui apparaît dans notre première citation de Vallentyne. Le sens précis à accorder à la notion de rationalité n'est toutefois pas clair. (Vallentyne 2003b, 6) se présente à tout le moins comme étant plus exigeant que les « child-liberationists » qui soutiennent que les « children with at least a basic rational competency » (que ne sont pas les nouveau-nés) « have the same rights of self-determination as adults ».

toutefois à dire qu'il s'agit de la capacité à choisir de manière suffisamment libre, informée et réfléchie[507].

Deux positions sur le paternalisme sont au final présentes chez Vallentyne. Elles constituent toutes des alternatives à l'anti-paternalisme absolu mais il est difficile de dire laquelle a les faveurs de Vallentyne. En parlant ici comme cet auteur, on peut les distinguer en répondant à la question de savoir quels sont les choix individuels (éventuellement erronés et qui concernent l'utilisation de sa propre personne) qui doivent être respectés. La première position répond qu'il s'agit des choix « qui sont suffisamment bien informés, réfléchis, et libres » (Vallentyne 2003a, 14). La seconde répond quant à elle qu'il s'agit des choix émanant d'une personne ayant (mais n'exerçant pas nécessairement) une certaine capacité. Cette capacité n'est pas claire mais nous proposons de la comprendre comme renvoyant soit à la capacité de choisir de manière suffisamment bien informée (réfléchie...) soit à la capacité de choisir de manière responsable.

Ajoutons à présent une autre alternative à l'anti-paternalisme absolu au moyen du libertarien de droite Narveson.

Dans *The Libertarian Idea*, Narveson prend position au sujet de la

> « question to interfere or not interfere with the actions of some person (...) who (…) seems to be acting under the influence of what we take to be nonautonomous motivations. A might be drunk, for

[507] Vallentyne ne précise pas quel est le seuil à partir duquel nos choix sont *suffisamment* informés (réfléchis etc.) pour être protégés du paternalisme. On ne sait pas non plus pour quelle raison cette notion est introduite. Au sujet du suffisantisme de Vallentyne, cf. également (Vallentyne 2003b, 4-5) dans le cas des enfants : « as autonomy develops, the interest-protecting duties owed to children are gradually supplanted by choice-protecting duties owed to agents, but I shall not address the important issue of how and when this happens » et, en note, « the crucial point is that, when one becomes sufficiently autonomous for certain kinds of decisions, one's consent becomes required to waive the right rather than mere non-harm. ».

instance, or acting thoughtlessly, or contrary to what A has previously represented to be A's own best interests. Does the right to liberty that libertarianism posits permit or forbid interference in such cases? » (Narveson 2001, 16).

La réponse de Narveson est alors que :

« we should act toward person A on the basis of what A has given us to understand are A's highest motivations: A's view of the good, and not simply A's occurrent desires. » (Narveson 2001, 16).

Comme Vallentyne, Narveson pense le paternalisme en mobilisant la notion d'autonomie[508]. Contrairement à lui, il aboutit toutefois à ce que nous avons appelé le paternalisme subjectiviste, la position qui légitime les actes coercitifs non-consentis qui améliorent le degré de réalisation de la conception du bien de la personne subissant la coercition par rapport à ce qui serait advenu en leur absence[509].

[508] Cf. (Narveson 2001, 16) : « the rationale is clear enough: we want to respect *A's* liberty, and when A is autonomous, person A *wants to be identified by* these higher level, reflected- upon values. (That's A's right, after all, on the libertarian view.) The values to be respected in relation to person A are the values person A has identified with. (…). In so adapting the present interpretation to the idea of autonomy, notice, there is still no foisting of values by one person upon another. If I try to prevent A from doing x, where x is what A currently seems to want to do but is contrary to what A has clearly insisted are A's own deeper desires or best interests, I am still respecting *A's* liberty by respecting (or rather, trying to respect) A's own values, which after all are a function of A's freedom to form those values. I do not, in principle, impose my values on A in the process—even though it may be granted that it will sometimes be difficult to interpret A's values without some help from my own as a source of evidence about what A's might possibly be when there are unclarities, as there often are. »

[509] Narveson (2001, 16) légitime le fait que nous empêchions « A from doing x, where x is what A currently seems to want to do but is contrary to what A has clearly insisted are A's own deeper desires or best interests » mais nous sommes d'avis qu'il ne nous autorise pas à soumettre A à une coercition telle que la conception du bien de A serait davantage réalisée si A était laissé libre de faire X.

Pour le moment, la tradition libertarienne ne semble pas posséder de réponse univoque à la question du paternalisme légitime. L'idée que l'anti-paternalisme absolu est la position la mieux placée pour faire sens de la réponse libertarienne à cette question prend également du plomb dans l'aile car nous lui avons trouvé quatre concurrents[510]. Une manière de défendre cette idée consiste toutefois à dire que nos libertariens ne sont pas les bons : bien considérés par la communauté académique, ils ne jouissent effectivement pas du même crédit dans la communauté libertarienne. *Quid* donc de Rothbard, de Machan et d'autres libertariens davantage adoubés par la communauté libertarienne ?[511] Nous commençons par le cas de Hospers.

3. Hospers

(Hospers 1980) détonne au milieu de la production libertarienne car il est spécifiquement consacré à la question de la position libertarienne à l'égard du paternalisme. Ceci étant dit, cet article est bien représentatif du libertarisme en ce que la position qu'il adopte à l'égard du paternalisme est (1) ambiguë et (2) bien moins extrême qu'on pourrait le penser. Selon Hospers (1980, 256) :

> « Libertarians (…) are vigorously anti-paternalistic, believing as they do that people should absorb the consequences of their own actions, and that in any case the State has no right to legislate

[510] Le paternalisme subjectiviste, la position que nous pensons être celle de Friedman et qui immunise les personnes responsables contre le paternalisme, la position présentée par Wall et la position immunisant contre le paternalisme les choix émanant des personnes ayant la capacité de choisir de manière informée (réfléchie...).

[511] Nous traitons ici rapidement le peu de matière trouvé chez Ayn Rand. Selon (Rand 1974) : « All human rights depend upon man's nature as a rational being ; therefore, a child must wait until he has developed his mind and acquired enough knowledge to be capable of the full independent exercise of his rights. (…). (…) the child can't claim for himself the rights of an adult, because he is not competent to exercise them. ». Selon (Rand 1973), les « severely retarded individuals (…) have the right to be protected as perennial children », la raison étant qu'ils sont « unable to function rationnaly ». De ces deux passages, on peut déduire que Rand ne devrait pas s'opposer au paternalisme visant les personnes incapables de se conduire de manière rationnelle. Quel sens faut-il ici accorder à la conduite rationnelle ? Nous misons ici sur la conduite conforme aux réquisits de la vie bonne et nous ne tranchons pas la question de savoir si Rand gagne à être comprise comme argumentant en faveur d'une forme de subjectivisme éthique.

> what people should do as long as their actions harm no one else. (…) Even libertarians are not, however, opposed as a rule to *all* paternalism. There are several groups of people in behalf of whom some degree of paternalistic action would be considered proper. ».

Le sens intuitif de la première phrase de cette citation est que tout paternalisme à l'égard de la population est prohibé mais Hospers légitime en réalité qu'un certain degré de paternalisme soit exercé à l'égard de plusieurs groupes de personnes et, plus précisément, à l'égard des enfants, des séniles et des mentalement incompétents[512]. Comment justifie t-il cette conclusion ? Il le fait en les caractérisant comme des personnes « who are quite unable to function in the world » (Hospers 1980, 257) et l'idée clef est pour le moment que les personnes envers lesquelles le paternalisme est prohibé possèdent une certaine capacité[513]. Quelle est-elle ?

Certains passages vont dans le sens de la capacité à accomplir des tâches de base comme « to find food or shelter » (Hospers 1980, 257) mais nous sommes résolument d'avis qu'il s'agit plus généralement de la capacité à poursuivre la vie bonne. Du moins, tant que l'on a bien affaire à des personnes qui ne possèdent pas de « long-term goals » (Hospers 1980, 258) : Hospers reste agnostique sur la question de la nature subjective ou objective du bien individuel mais il donne clairement préséance à ces « long-term goals » sur un éventuel authentique bien individuel qui s'en écarterait[514]. Considérons alors le cas d'une personne possédant des « long-term goals ». On s'attend

[512] Cf. (Hospers 1980, 256-257). Précisons que Hospers n'a pas peur d'en déduire la légitimité d'un certain paternalisme frappant les « ordinary normal adults » (Hospers 1980, 257).

[513] Cf. (Hospers 1980, 256) au sujet des enfants : « Infants cannot take care of themselves at all, and children cannot in many ways. (…) there is probably no parent who has not at some time used coercion in order to prevent some harm to the child or bring about some good. ». Cf. également (Hospers 1980, 257) : « there are many people who are quite unable to function in the world and quite as unable to fend for themselves as are young children » et le cas de la personne qui est « simply unable to function, e.g., to know how to find food or shelter even if he had the money in his pocket. ».

[514] Il faudrait ici parler de conception du bien et, même, de conception du bien vérifiant certaines conditions procédurales. Hospers (1980, 265) précise qu'une certaine maturité est nécessaire pour posséder des « long-term goals » et nous pensons qu'il devrait plutôt dire que tous les « long-term goals » ne se valent pas et ce, en s'inspirant du débat interne au subjectivisme éthique et qui porte sur l'identification des conceptions du bien valide. Au sujet de la préséance des conceptions du bien, cf. (Hospers 1980, 265) : « Even if *we* believe, and even if we believe truly,

à ce que Hospers soutienne que la légitimité du paternalisme à son égard dépend de la question de savoir si elle est capable de poursuivre ses « long-term goals ». Ainsi, on s'attend à ce qu'il prohibe le paternalisme envers Pierre qui souhaite un matin rester au lit alors qu'il peut le quitter et qui sait qu'il s'agit de l'action qui est prescrite par ses « long-term goals ». Au lieu de cela, Hospers nous autorise simplement à le sortir du lit et, selon lui,

> « even though forcing him to get up at that time is contrary to his wishes as of that moment, it is *in accord with his long-term goals for himself.* We are in a position in which we have to sacrifice either his short-term goal (staying asleep) or his long-term goal (keeping his job), and we consider it preferable to honor his long-term goal. » (Hospers 1980, 258).

Une deuxième position apparaît et qui n'est autre que notre paternalisme subjectiviste[515]. Ces deux positions épuisent-elles les positions à l'oeuvre chez Hospers ?

On peut en douter lorsque Hospers résume son propos en nous disant que

---

that such a life does not serve *his* good – we think of the wasted talents and of what he might have achieved and enjoyed if he had not (on our view) thrown away his life- we are nevertheless faced with the fact that *what we want for him* is not the same as *what he wants for himself.* Any kind of paternalism which consists of our acting against his will to achieve *our* goals for him, rather than our acting against his (present) will to achieve *his own goals* (assuming, of course, that he is sufficiently mature to have them), is the kind of paternalism which I believe libertarians should condemn. Libertarians have condemned all paternalism without recognizing its two distinct forms, one of which may sometimes be acceptable and the other not. Once it is clear that our goals for a person do not coincide with his goals for himself, and once we have used reason and possibly persuasion to convince him (never force), and he still sticks to his own, then as libertarians we must conclude, "It's his life, and I don't own it. I may sometimes use coercion against his will to promote his own ends, but I may never use coercion against his will to promote *my* ends. From my point of view, and perhaps even in some cosmic perspective, my ideals for him are better than his own. But his have the unique distinguishing feature that they are *his;* and as such, I have no right to interfere forcibly with them.".

[515] Une objection à l'idée que cette position est à l'oeuvre chez Hospers est que la personne qu'il met en scène a au préalable consenti à ce qu'on la sorte du lit de force. Nous sommes toutefois convaincus que Hospers ne s'appuie pas sur ce fait afin de légitimer l'intervention et nous soulignons qu'il est absent du cas qu'il traite immédiatement après.

> « Rather than adopt the simplistic conclusion that all paternalistic action is wrong, I shall adopt a more moderate conclusion: I want to say that the greater the degree to which a person's action (or a proposed action, or a thought-of action) is voluntary, the less are other persons (or institutions, especially the law) justified in behaving paternalistically toward that person. » (Hospers 1980, 260).

Qu'est-ce qu'une action volontaire ? Hospers complète la conception « embedded (...) in most libertarian literature (…) that voluntariness means non-coercion » (Hospers 1980, 260) et, pour lui, l'acte complètement volontaire est également accompli (1) sans pression, (2) de manière informée et, enfin, (3) dans un « Healthy Psychological State » (Hospers 1980, 263). Une troisième position apparait et on peut la comparer avec la position de Wall ainsi qu'avec l'une des positions à l'oeuvre chez Vallentyne. Nous mentionnons toutefois que le seul passage dans lequel Hospers semble vouloir expliquer la légitimité du paternalisme frappant les actes suffisamment involontaires joue en faveur du paternalisme subjectiviste. Justifiant l'interdiction d'une pratique mettant la pression sur les individus, il nous dit en effet que

> « an individual will be relieved and gratified, and in the long run fulfilling his life-plan much more in accordance with his own wishes, if the practice is prohibited by law. » (Hospers 1980, 261-262).

On ne sait donc pas s'il faut considérer que deux ou que trois positions sont à l'oeuvre chez Hospers[516]. On peut en revanche dire que cet auteur ne permet pas d'étayer l'objection selon laquelle Vallentyne et Narveson déforment, chacun à leur manière mais en l'affaiblissant, l'opposition libertarienne à l'égard du paternalisme. Block et Rothbard peuvent ils venir à la rescousse de l'absolutisme anti-paternaliste censément libertarien ?

[516] Gordon (1980) ne mentionne que les deux dernières.

4. Block et Rothbard

Block et Rothbard s'opposent le plus souvent au paternalisme en arguant que nous possédons le droit-créance de nous engager dans une activité qui n'attente pas aux droits d'autrui. Lorsqu'ils se demandent par exemple si nous possédons le droit de nous droguer ou de nous prostituer, ils ont tendance à se focaliser exclusivement sur une éventuelle atteinte aux droits de nos congénères et on peut avoir l'impression que *tous* les choix respectueux des droits d'autrui de *tous* les êtres humains sont protégés contre le paternalisme[517]. Nos deux auteurs vont en tout cas assez loin dans ce sens car Rothbard (2002, 90) s'oppose au paternalisme visant les malades mentaux et Block (2014, 163-165) soutient qu'il n'est pas légitime d'employer la force afin d'empêcher une personne ivre de sauter d'un pont ou afin d'empêcher une personne ignorante de ce qui va lui arriver et qui n'est pas suicidaire de se faire écraser par un rocher[518]. Même si bon nombre de nos décisions sont le fruit d'un « poor judgement », il s'agit là pour ce dernier d'un « victimless "crime," like stupidity » et qui, partant, « ought not to attract the negative attention of the police » (Block 2001, 28). Rothbard et Block s'opposent t-il véritablement à tout paternalisme ?

Non, car ils légitiment le paternalisme concernant les enfants. Selon (Block & al., 2014) :

[517] Comme le dit (Rothbard 2002, 112) : « Every man has the right to choose. Propagandize against cigarettes as much as you want, but leave the individual free to run his own life. ».

[518] Précisons tout de même que Rothbard est bien disposé envers le travail du psychiatre libertarien Thomas Szasz dont l'opposition au paternalisme frappant les malades mentaux découle d'une critique de la notion même de maladie mentale. Cf. (Szasz 1960) et (Szasz 2004). (Szasz 2004) est tout particulièrement consacré à la manière dont les libertariens dans un sens très large pensent (ou se débarrassent au moyen des préjugés de leur époque de) la question de la maladie mentale ainsi que le traitement qu'il convient de faire aux fous. Ouvrage quelque peu pénible pour le philosophe analytique, il contient également quantité d'anecdotes savoureuses sur la vie des libertariens et des « classical liberals » et qui sont utilisées de manière nietzschéenne afin de réduire leurs théories.

> « children are *different* than adults. They are not (yet) full rights bearing entities. If we leave an adult to his own devices, he is presumably able to run his own life, at least to his own satisfaction. But if a child is not cared for, for example, a three-year old, he must perish, since he cannot (yet) care for himself. Paternalism is not justified for adults, but it is for such youngsters. »[519]

Block (2001, 22) le fait également en distinguant les enfants des « adultes responsables » et, selon Rothbard (1999, 9-10) :

> « An essential feature of human life is that, for many years, the child is relatively helpless, that his powers of providing for himself mature late. Until these powers are fully developed he cannot act completely for himself as a responsible individual. He must be under tutelage. This tutelage is a complex and difficult task. From an infancy of complete dependence and subjection to adults, the child must grow up gradually to the status of an independent adult. ».[520]

Nous n'avons pas connaissance d'un endroit où nos deux auteurs légitiment explicitement le paternalisme envers certains adultes chronologiques. Ce qui est en revanche certain, c'est que leur légitimation du paternalisme envers les enfants repose sur l'idée qu'ils ont une carence qu'on trouve également chez certains adultes chronologiques et, même, chez certains des « adultes normaux » du sens commun. Tous les « adultes normaux » ne sont en effet pas responsables et tous ne sont pas non plus capables de mener leur vie « à leur propre satisfaction ». Nous ne savons pas comment ils voudraient se sortir de cette difficulté et nous préférons plutôt prendre position sur la question de savoir si la logique apparue chez Block diffère de celle apparue chez Rothbard. Malgré l'ambiguïté de la notion de responsabilité, nous inclinons à répondre par la négative : la personne responsable serait alors celle qui dispose de la capacité de poursuivre (efficacement) sa conception du bien.

[519] Au sujet des enfants, cf. également (Block 2001, 29) et (Block & al., 2014) : « some degree of aggression is (…) justified. Young children are unable to care for themselves. Caretakers must necessarily exercise a certain amount of "aggression" for the child's benefit: carrying, feeding, and nurturing the child without his consent. ».

[520] Steiner (1994, 245) partage ce point de vue. La raison pour laquelle les enfants ne possèdent pas de droits est « their presumed incapacity to make responsible decisions ».

Nous terminons cette section en insistant sur le fait que le paternalisme subjectiviste est peut-être également à l'oeuvre chez Block, notamment dans (Block 2001) où il critique pourtant un auteur proposant de forcer les personnes à observer une période de réflexion avant de prendre certaines décisions. Il mobilise en effet tout d'abord plusieurs arguments appartenant à la panoplie du paternaliste subjectiviste. Ainsi, l'argument de la « essentially subjective nature of good judgement » (Block 2001, 24) pour ce qui est du choix des fins ou l'argument de la faillibilité des bureaucrates en charge du paternalisme étatique. Enfin, l'argument selon lequel « If we need a "cooling off' period due to bad judgement, this pervades our entire lives. (...) this of course would bring life to a veritable standstill » (Block 2001, 24). Block (2001, 27-28) reprend ensuite à son compte la « description of the libertarian philosophy » fournie par son interlocuteur et qui repose sur « the principle that, as long as they do not violate the rights of others, individuals may pursue their own conceptions of the good ». Il l'oppose aux « interferences with freedom on a paternalist basis » mais on ne peut s'empêcher de penser qu'il est possible de lire cette formulation du principe libertarien comme nous protégeant uniquement quand nos actions sont en phase avec notre conception du bien. Nous avons précédemment cité cet article afin d'étayer l'idée que Block immunisait nos « pauvres jugements » contre le paternalisme mais il y a en fait matière à soutenir que ces jugements portent sur nos fins et que ce sont les autres qui les jugent pauvres[521].

[521] Cf. (Block 2001, 28) où Block reproche à l'auteur qu'il critique de ne protéger du paternalisme que les personnes qui font *selon lui* preuve d'un bon jugement. Il n'y a rien de subjectif dans un jugement portant sur les moyens et nous rappelons que Block défend la nature subjective des jugements portant sur les fins.

5. Machan

Machan condamne le paternalisme au moyen de formulations chères aux kantiens[522]. En nous traitant comme des enfants, le paternaliste nous traite d'une manière dégradante et insultante et cela attente à notre humanité ou à notre dignité[523]. Cela, car nous ne sommes pas des enfants dans le sens pertinent. Quel est ce sens ?

Appelant de ses voeux des politiques qui ne nous traitent pas comme des « infants in need of nannies to run their lives », Machan déplore l'attitude de ceux qui font preuve de

> « so little trust in citizens who are facing the temptation (…) to get involved in (...) wrongheaded, imprudent, self-destructive (...) undertakings. (…) in a free society people are expected to deal with these without some (...) well-meaning nanny ordering them to desist. (…) personal responsibility is better than paternalism when it comes to dealing with adult human beings. » (Machan 2006a).

[522] Les kantiens sont aujourd'hui particulièrement actifs concernant la question du paternalisme. Cf. par exemple (Darwall 2006), (Shiffrin 2000), (Schapiro 1999), (Korsgaard 1988&2007) et (Cholbi 2013&en attente de publication).

[523] Cf. (Machan 2006a) où Machan s'oppose aux politiques qui nous traitent comme des « infants in need of nannies to run their lives ». Cf. (Machan 1987, 47) et (Machan 1987, 49) : « paternalism is (…) insulting and demeaning ». Cf. (Machan 2006b, 42) : « it would be the negation of another's humanity to subvert his choice between rational thought and action or irrational mental life and behavior ». Cf. (Machan 2006b, 45) au sujet de l'idée que « if another lives badly, neglects his or her life or suffers misfortune, help may be forced upon (...) him or her » : « this is to destroy the human dignity of the person, however needy or earnest he or she might be ». Enfin, cf. (Machan 2006b, 77-78) : « this would violate their basic nature, their creative role in directing their own lives for better or worse. Human dignity requires that one be in charge of one's own life and be judged accordingly. And this is one reason why a free society, wherein we all enjoy what Robert Nozick has called our 'moral space,' is so vital. When persons are dealt with in ways that negate their sovereignty and truncate their moral space, their humanity is thwarted; they are demeaned. ».

Supposons que Pierre fasse confiance à Paul au sujet de la résistance à une certaine tentation. Pierre attend de Paul qu'il résiste à la tentation et, non, qu'il y cède et ce, même s'il le faisait de manière libre, informée et réfléchie[524]. Les citoyens ne seraient donc pas des enfants dans le sens de personnes auxquelles on ne pourrait pas faire confiance afin de faire les bons choix éthiques i.e qui ne les feront pas d'eux-mêmes et ce serait pour cette raison que le paternalisme les concernant serait illégitime. Machan soutenant que la responsabilité personnelle est « préférable » au paternalisme, une alternative est qu'il ne soutient pas que les adultes font toujours les bons choix éthiques mais qu'ils peuvent apprendre de leurs erreurs, la maximisation de la mesure dans laquelle ils mênent une vie bonne impliquant qu'on les laisse assumer les conséquences de leurs actes[525]. Quoi qu'il en soit, cette citation pourrait être l'œuvre d'une personne adoptant une position conséquentialiste au sujet du paternalisme et il ne faut peut-être pas comprendre Machan comme s'opposant au paternalisme subjectiviste lorsqu'il soutient que

> « we are all entitled to conceive of what kind of life we should lead and then proceed to pursue that life without interference, unless in the course of doing so we violate the rights of someone else. (…) One might want to pursue farming, philosophy, Internet wizardry, racecar driving, or a combination of all these things. And it is up to each person whether to pursue these goals. » (Machan 2006b, 26)[526].

[524] Si je vous fais confiance afin de chercher mes enfants à la sortie de l'école, j'attends de vous que vous le fassiez.

[525] Cf. (Becker 2007): « the classical libertarian case partly rests on a presumption that being able to make mistakes through having the right to make one's own choices leads in the long run to more self-reliant, competent, and independent individuals. It has been observed, for example, that prisoners often lose the ability to make choices for themselves after spending many years in prison where life is rigidly regulated. In effect, the libertarian claim is that the "process" of making choices leads to individuals who are more capable of making good choices. ». Pour Becker, le reste de l'argument libertarien contre le paternalisme est que « adults very typically know their own interests better than government officials, professors, or anyone else » et ce, même s'il n'est pas vrai que « adults never make mistakes, always know their interests, or even are able always to act on their interests when they know them ».

[526] Machan semble également défendre une position conséquentialiste lorsqu'il soutient que : « One's life is for oneself to govern, not subject to the governance of others without one's consent. But why is this true? That goes back to the issue of what sort of a being one is. I have espoused the naturalist doctrine that our nature as thinking, choosing beings requires that such spheres of individual action be honored if we are to survive and flourish as humans. » (Machan 2006b, 89). Un paternaliste objectiviste pourrait également souscrire à cette thèse.

Machan enchaine toutefois en nous disant que ce droit n'est pas incompatible avec le fait que nous choisissions « to live badly » et qu'il « implies only that the road should be left open, a road which it is then up to each of us to travel. » (Machan 2006b, 26). On voit ici apparaître une autre position au sujet du paternalisme et qui découle de l'idée que les adultes possèdent la responsabilité de mener leur vie et ce, pour le meilleur ou pour le pire. Comme Machan le dit auparavant,

> « True responsibility is (…) a matter of (…) considering for yourself what actions you should take, in light of the requirements of your own life and the standards that ought to guide you in living it. » (Machan 2006b, 19)[527].

Machan soutient également que « the first moral responsibility of any human being (…) is to be mentally alert, to think rationally, and to act accordingly » (Machan 2006b, 42) et que « we are not responsible merely to live, but to live well, to flourish » (Machan 2001) et une objection est que tous les êtres humains n'en sont pas capables. Une réponse est alors que Machan n'attribue cette responsabilité qu'aux seules personnes qui en sont capables et qui, dans ce sens, ne sont pas des enfants. On peut l'étayer en mobilisant la manière dont il aborde la question du paternalisme envers les enfants chronologiques. Selon (Machan 2006b, 248) :

> « parental responsibility in a free society (along libertarian lines) would not preclude the use of physical force against a child within the dictates of reason. A child is normally incapable of making rational decisions concerning its behavior and could, unless at times forcibly yet reasonably forbidden from doing so, place itself in severe danger. This form of coercion is not excluded in libertarian theory ».[528]

[527] Cf. également (Machan 2006b, 89) : « This is a most basic responsibility of each human individual: to attend to the world and discover how best to live! ».

[528] A supposer que Machan ne légitime que certaines instances de ce que (Kleinig 1983, 13) appelle le paternalisme négatif, il n'explique pas la raison pour laquelle le paternalisme positif est prohibé. Il ne nous dit pas non plus ce qu'il entend par un usage raisonnable de la force. Cf. également (Machan 2006b, 19) concernant le paternalisme pour les enfants.

La caractéristique qui nous distingue des enfants envers lesquels le paternalisme est légitime serait donc que nous sommes capables de décider rationnellement de notre conduite. Machan critique également le paternalisme en disant qu'il nous traite comme des « invalids » (Machan 2006b, 27) ou des « severely incapacitated » (Machan 1987, 47) et la raison est cette fois que nous ne sommes pas comme ces personnes qui ne possèdent pas « the fortitude to be productive and wise when ordering their affairs » (Machan 1987, 47)[529]. Bien qu'on puisse souvent avoir l'impression que l'opprobre jetée par Machan sur le paternalisme ne souffre d'aucune exception, sa position nous semble davantage être que le paternalisme illégitime est celui qui concerne les « ordinary human adults » (Machan 2006b, 89), en toute rigueur qu'il s'agit de celui qui frappe les personnes qui possèdent une certaine capacité. Quelle est cette capacité ?

Il s'agit de la capacité de faire les bons choix concernant notre vie, la capacité de choisir les fins qui, pour nous, sont bonnes ainsi que les moyens qui permettent de les atteindre[530].

[529] Cf. (Machan 2006b, 27) où Machan critique les hommes politiques et les bureaucrates qui nous traitent « as if we were children or invalids ». Cf. également (Machan 2006b, 28) : « the argument that (…) we really are all children or invalids (…) cannot be persuasively made. »

[530] Les deux formulations déjà mentionnées de la capacité dont nous cherchons à préciser le sens sont liées dans une définition donnée par Sen de la rationalité : « to think and act wisely and judiciously, rather than stupidly or impulsively » (Machan 2006b, 109). Au sujet de la rationalité, cf. (Machan 2006b, 111) : « that human beings are by nature rational means that one of their central, defining aspects is their capacity to think conceptually, to form ideas, theories, identify principles, consider long range plans, and so forth. And it is this very capacity that enables us to assess whether some course of conduct is rational, that is, conforms to principles that are based on relevant facts of reality including human nature itself. ». Cf. également (Machan 2006b, 40-41) et (Machan 2006b, 112) : « Rational conduct (…) would mean initiation of a course of conduct, or selection from alternatives, or both, in accordance with a common standard appropriate to the context, the broadest of which is human life, that is, the human life of the individual agent whose conduct we are assessing. Accordingly, when we speak of rational action in the context of ethics, we are referring to what someone ought to do given the best information he can obtain about human nature and himself and given the alternatives confronting him. ». Si Machan adhère à une conception de la rationalité pour laquelle « both means and ends of action can be subject to evaluation as either rational or irrational » (Machan 2006b, 109), il ne nous semble pas soutenir que certaines fins sont irrationnelles en tant que telles. Au sujet de la capacité dont la possession immunise contre le paternalisme, cf. (Machan 2002, xi) : « a free society rests on the fact that human beings (…) are (…) sovereign individuals with the capacity for self-rule, self-directedness. (…) . An adult human being (...) is capable of learning how to live and flourish independently ». Egalement (Machan 2006b, 44) : « the institutions of a political community should rest on the (...) view that human beings are by nature (…) capable of self-direction in nearly any circumstance, except where political justice is not possible, for example, in the midst of an earthquake or when they are crucially incapacitated. (…) in normal circumstances each person has ample opportunity to initiate the effort to advance his or her own life, to become more able to cope and to succeed at

Considérons alors le cas de Pierre et de Paul s'apprêtant à toucher une clôture fortement électrifiée et ce, alors qu'ils disposent du pouvoir de ne pas le faire. Cette action est prohibée par la conception du bien qui, pour chacun d'entre eux, est valide et, si Pierre le sait, Paul sait qu'il pourrait le savoir en initiant une certaine procédure. Pierre et Paul disposent tous les deux de la capacité de faire le bon choix éthique mais ils peuvent ne pas l'exercer et, si tel est leur choix, nous comprenons Machan comme soutenant que ce choix doit être respecté. Les cas de Pierre et de Paul ne sont pas anodins et ils correspondent selon nous aux deux cas dans lesquels le paternalisme est prohibé selon (notre lecture de) Machan : le cas de la personne négligeant son bonheur et le cas de la personne optant véritablement pour le malheur au détriment du bonheur.

Machan nous semble au final accorder le droit au gouvernement de soi aux personnes qui peuvent être tenues responsables de la manière dont elles se gouvernent. Ces personnes possèdent la capacité de faire les bons choix éthiques et c'est dans ce sens qu'elles ne sont pas des enfants[531]. Lorsque nous contemplons leur vie, « we notice that some fail, some succeed, and many are somewhere in between as they proceed to guide their lives » (Machan 2006b, 89) mais on peut dire que ceux qui ne font pas les bons choix agissent négligemment ou se fourvoient délibérément. Ce n'est que lorsque nous nous trouvons dans ces cas de figure que le paternalisme attente à notre dignité ou à notre humanité[532].

---

the innumerable tasks that may provide fulfillment to human individuals. ». Cf. (Machan 2006b, 85) : « We not only live and may or may not flourish at living, but we also, ordinarily, can choose the conduct that fosters or hinders such flourishing. » et ce qui nous distingue des animaux à savoir que « such creatures have no choice about whether to act in such a way as to promote their own lives, but simply do so ». Enfin, cf. (Machan 2006b, 45) : « we are human beings, we have the power (...) to flourish ».

[531] Cf. (Machan 2006b, 85) : « We not only live and may or may not flourish at living, but we also, ordinarily, can choose the conduct that fosters or hinders such flourishing. It is our capacity to choose that gives rise to individual responsibility ». Cf. (Machan 2006b, 88) où Machan fonde « the sphere within which each individual is the sole master » sur « the facts of individual responsibility ». Enfin, (Machan 2006b, 42) « it is everyone's natural right to be respected for what one is, namely, a human being, capable of choosing to live, to think, and to act rationally ».

[532] Cf. (Machan 2006b, 42) : « it would be the negation of another's humanity to subvert his choice between rational thought and action or irrational mental life and behavior ». Cf. (Machan 2006b, 45) au sujet de l'idée que « if another lives badly, neglects his or her life (…) help may be forced upon (...) him or her » : « this is to destroy the human dignity of the person ». Enfin, cf. (Machan 2006b, 77-78) : « this would violate their basic nature, their creative role

6. Conclusion

Commençons par résumer notre enquête menée en pays libertarien et ce, en nous focalisant sur un usage de la force s'effectuant contre la volonté d'autrui et qui maximise la mesure dans laquelle il réalise sa conception du bien[533]. Sommes-nous fondé à y avoir recours ? (Q)

Nous soutenons (1) que la réponse libertarienne à Q est ambiguë et (2) que les ressources permettant de répondre (inconditionnellement) par la négative sont particulièrement maigres. *Quid* de la réponse affirmative ?

Cette réponse est celle du paternalisme subjectiviste et cette théorie qui soutient qu'il est légitime d'user de la force non-consentie afin d'améliorer la mesure dans laquelle autrui réalise sa conception du bien est déjà davantage à l'oeuvre dans la tradition libertarienne. Il ne faut toutefois pas exagérer son potentiel afin de faire sens de la position libertarienne au sujet du paternalisme et nous penchons plutôt en faveur de l'idée que le libertarisme donne une réponse affirmative *conditionnelle* à Q.

La théorie proposée par Wall produit une réponse de ce genre : l'usage de la force que nous discutons est légitime si la personne qui est forcée à (ne pas) accomplir telle action n'a pas choisi sa

in directing their own lives for better or worse. Human dignity requires that one be in charge of one's own life and be judged accordingly. »

[533] Précisons ici que le libertarisme n'est clairement pas exempt d'ambiguïtés qu'on rencontre chez Friedman (et dans la tradition libérale classique) et qui découlent d'ambiguïtés dans la définition du paternalisme : des usages de la force qualifiés de paternalistes sont souvent critiqués car ils ne se basent pas sur la conception du bien appropriée ou car ils ne sont pas efficaces voire car ils sont contre-productifs.

conduite de manière informée (réfléchie...). Est-elle la mieux placée pour faire sens des matériaux libertariens accumulés dans la deuxième partie de ce chapitre ?

Nous ne le pensons pas et cette théorie nous semble perdre aux points face à la théorie qui découle selon nous de la critique interne que Wall adresse à Nozick et que nous avons formulée au moyen de la notion de responsabilité. Cette dernière répond par l'affirmative à Q dans le cas des personnes qu'il n'est pas possible de tenir pour responsables du fait que leur conduite n'est pas adaptée à leur conception du bien. Seules les personnes ayant consciemment écarté soit la conduite requise par leur conception du bien soit un moyen de la déterminer sont alors protégées contre l'usage de la force que nous discutons.

Si nous sommes dans le vrai, le libertarisme ne s'oppose pas nécessairement au paternalisme frappant les « adultes normaux » du sens commun et la quasi-totalité des personnes qui peuplent les entreprises et la sphère économique appartiennent à cette catégorie. Cette conclusion nous semble originale et nous soulignons à l'attention du lecteur estimant que nous nous sommes fourvoyé que les alternatives les plus satisfaisantes qui sont apparues dans ce chapitre légitiment davantage d'instances de paternalisme[534].

La conclusion à laquelle nous arrivons concernant le libertarisme est ensuite identique à celle à laquelle nous arrivons concernant Friedman. Nous n'excluons pas que notre auteur adhère au paternalisme subjectiviste mais nous privilégions l'idée qu'il adhère à la théorie qui restreint son champ d'application aux actions que nous n'accomplissons pas de manière responsable.

[534] Cf. le cas discuté pages 375-376 où Pierre peut être tenu pour responsable de sa conduite alors qu'il n'est pas immunisé contre le paternalisme selon Wall. Modifions ensuite ce cas en supposant que la procédure que Pierre choisit de ne pas utiliser lui permet uniquement de déterminer l'effet que l'action qu'il s'apprête à accomplir aura sur la réalisation de sa conception du bien. Dans ce cas, Pierre n'est peut-être pas suffisamment informé pour être immunisé contre le paternalisme du point de vue de la théorie qui soutient que les actions immunisées contre le paternalisme sont celles qui émanent des personnes qui sont capables de faire un choix suffisamment informé (réfléchi...). Nous disons « peut-être » car nous n'excluons pas que cette théorie soit identique à la théorie mobilisant la notion de responsabilité.

Cette position nuancée concernant la position que Friedman et les libertariens adoptent au sujet du paternalisme nous semble enfin particulièrement séduisante afin de faire sens de la position libérale au sujet du paternalisme[535]. Illustrons cette idée au moyen de Kant.

Kant est une des figures de référence de la tradition libérale et l'idée est reçue qu'il s'opposait au paternalisme, à tout le moins concernant les « adultes normaux » du sens commun[536]. Sa position précise nous semble toutefois plus ambiguë et plus favorable au paternalisme qu'on ne le croit généralement. L'opposition kantienne au paternalisme visant les adultes est le plus souvent exhumée d'un passage de *Théorie et pratique* dans lequel Kant qualifie de « plus grand *despotisme* qu'on puisse concevoir » un gouvernement qui traite ses sujets « comme des enfants mineurs qui ne peuvent distinguer ce qui leur est véritablement utile ou nuisible » et qui les «réduit au rôle simplement passif d'attendre du seul jugement du chef de l'Etat qu'il décide comment ils doivent être heureux, et de sa seule bonté qu'il veuille bien s'occuper de leur bonheur » (Kant 1990, II§5).

Une manière de comprendre Kant consiste à dire qu'un Etat qui se conduit de manière paternaliste envers *tous* les adultes est illégitime car certains d'entre eux sont capables de déterminer (et, peut-être d'accomplir) l'action requise par leur conception du bien. Du coup, on a envie de dire que sa critique porte sur le paternalisme qui frappe nos personnes responsables. La prohibition catégorique du paternalisme à l'égard des « adultes normaux » du sens commun en prend pour son grade et, si Kant avait à l'esprit une autre position, nous pencherions plutôt en faveur du paternalisme subjectiviste.

[535] Mill nous semble par exemple osciller entre les deux positions entre lesquelles nous hésitons bien que nous privilégions la lecture ne conditionnant pas la légitimité d'une entreprise paternaliste à autre chose qu'à son succès. Dans les articles que nous avons cités, Arneson propose lui aussi ces deux lectures de Mill.

[536] Cf. la note 522 pour des références concernant la position kantienne au sujet du paternalisme.

Un paternaliste subjectiviste pourrait en effet objecter que l'Etat critiqué par Kant ne semble pas se laisser guider par la conception du bien de la personne visée par l'intervention paternaliste. Il pourrait également souligner qu'il n'a nullement l'intention de retirer aux membres de la société tout degré d'activité et faire sens du propos de Kant en disant que ce qu'il y a de regrettable dans le fait que l'Etat ne nous confie pas le rôle actif de se charger de notre propre bonheur c'est que nous sommes souvent les mieux placés pour le faire. Kant soutient juste avant que « nul ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (celle dont il comprend le bien-être des autres hommes) » et il est permis de penser que le paternalisme subjectiviste échappe à son opprobre. Il poursuit en disant qu' « il est permis à chacun de chercher son bonheur par le chemin qui lui semble bon à lui » (Kant 1990, II§5) et on peut à nouveau penser qu'il est légitime d'attenter à notre liberté lorsque nous n'empruntons pas le chemin qui nous semble bon, plus précisément lorsque nous ne suivons pas les réquisits de notre conception du bien.

Quoi qu'il en soit de la position kantienne[537], la position libérale nous semble plus paternaliste qu'on ne le pense souvent et ce, pour trois raisons qui sont apparues dans ce chapitre.

Une partie de la critique libérale du paternalisme est tout d'abord une critique du paternalisme objectiviste et, sauf coïncidence fortuite, elle ne porte pas contre les actions coercitives améliorant le degré de réalisation de *notre* conception de la vie bonne.

[537] Les deux positions qui nous semblent à l'oeuvre chez Kant sont à l'oeuvre chez les kantiens qui apparaissent dans la note 522 mais elles ne sont pas seules. Leurs travaux convergent en fait plutôt vers l'idée que nous aurions le devoir de traiter la quasi-totalité des personnes dépassant la jeune enfance *comme si* leurs choix possédaient un certain pedigree qui immunise en toute rigueur contre le paternalisme et ce, même si nous savons qu'ils ne le possèdent pas. Formulés au moyen de la notion de rationalité et/ou d'autonomie, les choix possédant le bon pedigree nous semblent être les choix responsables ou bien ceux qui sont conformes à la conception du bien de la personne qu'il est question de paternaliser. Cf. (Conly 2013) pour une critique de la position que nous imputons ici aux kantiens et qui repose sur l'idée qu'il est irrespectueux d'agir envers autrui sur la base de ses capacités réelles. Si « we regard it as insulting to act as if women aren't capable of balancing their checkbooks, because they can » (Conly 2013, 40), il n'est pas insultant de traiter les personnes pour ce qu'elles sont et « realism cannot be degrading, and treating people in accordance with their actual abilities is not insulting or disrespectful. Recognition of our actual status is all respect can call for. » (Conly 2013, 42).

Une autre partie de cette critique est ensuite une critique d'entreprises paternalistes (éventuellement conformes aux canons du subjectivisme éthique mais en tout cas) manquées. Ce n'est pas une critique du paternalisme subjectiviste bien compris (i.e réussi) mais une critique d'entreprises qui sont motivées par le bien d'autrui et qui, souvent, échouent. Nous en profitons pour souligner que la vigueur de cette partie de la critique libérale du paternalisme est artificiellement gonflée par le fait qu'il est souvent uniquement question du paternalisme étatique légitime voire des lois paternalistes générales qui le sont. L'Etat ne possède pas autant d'informations sur nous que notre famille, nos proches ou nos collègues et ceux-ci ne sont pas concernés par le fait qu'il ne faut pas attendre de la position que nous imputons assez généralement au libéralisme qu'elle légitime beaucoup de lois générales paternalistes[538].

Enfin, nous ne pensons pas qu'il faille à tout prix chercher à arrimer le libéralisme à l'idée que le paternalisme n'est légitime qu'envers les enfants et les fous du sens commun. Les candidats libéraux les plus séduisants pour donner un sens précis à ce qui distingue les personnes ou, mieux, les actions qui sont immunisées contre le paternalisme et les actions qui ne le sont pas ne permettent clairement pas de sauver bon nombre des actions des adultes normaux du sens commun et nous pensons que l'intuition de départ sur les enfants et les fous doit leur céder la place.

Nous terminons ce chapitre par deux implications pratiques de la position nuancée concernant le paternalisme que nous imputons au libéralisme. La première est qu'elle fournit un argument à tout le moins *prima facie* en faveur de l'idée que la société libérale devrait prévoir la possibilité juridique générale que les personnes soient excusées pour avoir agi de manière paternaliste envers leurs semblables[539]. La seconde est que les membres de cette société pratiqueraient davantage le paternalisme privé que ne le font les membres de nos sociétés que le libéralisme inspire et, notamment, concernant les adultes normaux du sens commun. Des vies sont aujourd'hui ratées en

[538] Nous ne pensons pas exemple pas que tous les adultes chronologiques vivant aujourd'hui en Belgique ont intérêt à ce qu'on les coerce à mettre une ceinture de sécurité.

[539] On pourrait par exemple imaginer que la charge de la preuve appartienne au paternaliste.

raison de la mauvaise image que le libéralisme donne aujourd'hui du paternalisme, une image qui ne nous semble pas conforme au message de la tradition libérale. Respecter autrui comme cette tradition le préconise n'impose en tout cas pas que nous nous voilions la face sur le fait que nous ne ressemblons que très imparfaitement aux créatures parfaitement responsables ou rationnelles de la mythologie libérale.

Conclusion générale

Milton Friedman est une référence incontournable du débat public de ces dernières décennies mais sa théorie politique et morale a remarquablement peu été étudiée. Il est sans doute également l'auteur le plus célèbre du débat sur la RSE et sa position faisant la part belle au profit est aussi ambiguë que lourde d'enjeux pour les travailleurs qui peuplent notre capitalisme financier mondialisé. L'ambiguïté de cette position est en partie due au fait que le concept friedmanien de RSE n'est pas clair et ce flou conceptuel caractérise également assez bien le débat sur la RSE. Il nous semble que ce débat gagnerait énormément à ce qu'un concept commun *quelconque* soit adopté par ceux qui travaillent sur la RSE et notre premier chapitre a en tout cas fait une proposition. Nous avons tout de même cherché à donner ce qui nous semble être la meilleure version du concept de RSE mais nous soulignons que notre principale motivation était de nous donner un terrain stable afin d'étudier Friedman. Nous pensons que notre concept de RSE et, en fait, de RS est (peu différent de) celui de Friedman mais nous ne voulions pas devoir nous battre sur deux tableaux, celui de la théorie morale de Friedman et celui du concept de RS à utiliser pour en extraire une conception de la RS.

Notre enquête conceptuelle s'est appuyée sur les travaux de la Commission européenne et nous les avons choisis pour leur représentativité ainsi que pour ancrer notre thèse sur un travail qui influence fortement ceux qui, en Europe et hors du champ académique, s'intéressent à la RSE. Qu'est-ce qu'une entreprise socialement responsable ?

Pour nous, il s'agit d'une entreprise qui s'assure que sa conduite extra-légale est conforme à son devoir c.-à-d. qui s'assure qu'elle accomplit bien les actions qui se situent au-delà de la loi et qu'elle possède le devoir moral d'accomplir. Nous sommes notamment parvenu à ce résultat en montrant

que le concept typique de RSE était implicitement moralisé et qu'il gagnait à être moralisé de manière explicite. Cela nous a permis de purger le discours conceptuel sur la RSE de ce qui nous semble être de l'ordre d'une conception, relative à un concept moralisé, de la RSE et l'absence de certains éléments populaires de notre concept nous semble jouer en faveur de celui-ci. Ainsi, le profit, la finalité de l'entreprise, les parties prenantes et, enfin, la référence au social (à l'environnemental...) ne nous semblent pas avoir leur place dans le concept de RSE.

Enfin, nous avons appelé à reverser le débat sur la RSE au sein d'un débat plus général sur la RS des personnes. Friedman procède de cette manière et le débat sur la RSE est largement un débat sur la RS des managers mais, surtout, nous ne pensons pas qu'il soit opportun de chercher à donner un sens satisfaisant et opératoire aux différentes personnifications de l'entreprise avec lesquelles nous avons travaillé dans l'essentiel du premier chapitre. Quoi qu'il en soit, le concept de RS que nous avons retenu afin de mener à bien notre travail concernant Friedman stipule que nous nous conduisons de manière socialement responsable en prenant soin d'accomplir les actions se situant au-delà de la loi positive que nous avons le devoir d'accomplir. La seule donnée de nos actions et de leurs résultats ne suffit pas à nous décerner le titre de personnes socialement responsables quoi qu'elle suffise à conclure que nous sommes socialement irresponsables. Nous ne méritons ensuite en toute rigueur pas qu'on loue notre conduite socialement responsable mais, selon une manière au moins de construire la notion de devoir, nous méritons le blâme pour notre conduite socialement irresponsable[540]. Enfin, le fait que nous devons nous conduire de manière socialement responsable n'implique pas que nous ne devons jamais violer la loi positive ou qu'elle ne doit pas être réformée.

Notre travail conceptuel achevé, nous nous sommes plongé dans la reconstruction de la théorie politique et morale de Friedman, seule entreprise à même selon nous de dépasser le caractère

[540] Tout dépend ici de la question de savoir si et dans quelle version on retient le précepte « tu dois donc tu peux ». S'il doit être en notre pouvoir d'accomplir mais également de déterminer l'action par laquelle nous honorons un devoir s'appliquant à nous dans certaines circonstances alors nous sommes blâmables lorsque nous ne nous conformons pas aux exigences de notre RS. Concernant les louanges, nous disons « en toute rigueur » car il y a tout de même une sorte de louange que les personnes qui se montrent parfaitement à hauteur de leur devoir méritent ici-bas et qui découle du fait qu'elles font (beaucoup) mieux que la moyenne.

somme toute assez problématique des écrits friedmaniens consacrés à la RSE. Le moins que l'on puisse dire est alors que la théorie politique et morale générale de Friedman n'est pas non plus d'une clarté exemplaire. Friedman n'est pas à la hauteur du reproche qu'il fait aux libéraux de ne pas suffisamment mettre l'accent sur leurs fins ultimes et nous sommes également d'avis avec Ruger que

> « Friedman's normative works can be frustrating because he did not maintain a consistent rank-ordering of ends » (Ruger 2011, 100)[541].

Ruger euphémise d'ailleurs quelque peu les choses car un certain énervement est fréquent à la lecture de Friedman, un énervement que le lecteur a parfois envie de formuler en disant que

> « Friedman's position almost approached the notion that freedom is the ultimate value – except when it's not! » (Ruger 2011, 101).

Il ne faut pas se leurrer, soutenir que Friedman adhère à telle théorie morale et politique est une véritable gageure et nous ajoutons que la volonté de penser la RS bien construite complique particulièrement les choses : on est en effet sommé de déterminer ce qu'un auteur ayant quasiment exclusivement écrit sur le rôle de l'Etat pense au sujet de nos obligations morales.

A travers Friedman, on se confronte toutefois à des ambiguïtés qui ne sont pas simplement celles d'un économiste s'étant aventuré en dehors de son pré carré. Ces ambiguïtés sont en effet largement celles de la tradition libérale classique et de ses déclinaisons du 20ème siècle[542]. Ce vaste

[541] Cf. l'exergue de la conclusion du quatrième chapitre pour le reproche fait par Friedman aux libéraux.

[542] Cf. (Ruger 2011, 101) : « it might be impossible to impose a system on Friedman's thought other than to say he was a classical liberal. ». Précisons que nous ne visons pas l'égalitarisme libéral post-rawlsien qui ne se revendique pas particulièrement du libéralisme classique.

libéralisme est schizophrène en ce qu'il alterne entre une justification conséquentialiste et une justification non-conséquentialiste des arrangements sociaux, il ne pense pas suffisamment l'utopie et, à partir du 20ème siècle, il a eu tendance à oublier qu'il n'était pas qu'une théorie politique ou, si on formule les choses en employant une notion de justice très peu utilisée par Friedman, qu'il n'était pas qu'une théorie de la justice, la morale libérale complète étant composée de justice et de bienfaisance (de charité, de fraternité...)[543].

Nous avons alors choisi de structurer notre étude de manière à emmener progressivement le lecteur vers notre lecture favorite de Friedman tout en ne cachant rien des possibilités de développer d'autres lectures de son œuvre, des lectures qui sont tout de même assez performantes et qui ont pour la plupart une assise au sein du libéralisme historique.

Après avoir rapidement présenté ce que nous avons appelé la lecture amorale de Friedman, nous sommes passé à des lectures qui considèrent que son œuvre écrite contient des prises de positions positives sur nos devoirs et l'essentiel de notre deuxième chapitre a été consacré à la présentation d'une famille de lectures de droite de Friedman. En présentant ces lectures qualifiées de néolibérales de droite, notre objectif était de donner au lecteur un adversaire à la mesure de la lecture de gauche de Friedman mais, également, de montrer qu'une lecture libertarienne standard de cet adversaire est peu plausible.

Si elles font leur marché dans l'oeuvre de Friedman, les lectures néolibérales de droite de sa pensée soutiennent toutes que nous avons le devoir de respecter la liberté comme absence de coercition d'autrui. Elles ne le font toutefois pas dans le même sens et on gagne à les présenter en disant qu'elles s'accordent sur un devoir de ne pas initier la coercition ou la force envers autrui tout en se

[543] Une des raisons pour lesquelles le libéralisme du 20ème siècle a oublié une partie de sa morale est qu'il a été porté par des économistes modélisant l'interaction de personnes ne poursuivant que leur intérêt. Une autre est que les libéraux ont forgé leurs systèmes à une époque où les Etats étaient plus forts qu'ils ne le sont aujourd'hui et où l'air du temps était au renforcement de leurs attributions.

distinguant au sujet de la réponse à apporter aux questions de savoir (1) ce que la coercition (large) recouvre et (2) si certains usages défensifs de la coercition sont légitimes.

Nous avons alors vu que le libéralisme-pacifiste ainsi qu'un libertarisme limité à la propriété de soi constituaient des alternatives séduisantes à une lecture libertarienne de droite (ou libertarienne du sens commun) de Friedman. Nous pensons qu'il est intéressant de mettre ces lectures dans la lumière car il nous semble que l'approche libertarienne de l'appropriation originelle des ressources non-humaines n'est pas particulièrement dominante au sein de la composante non-conséquentialiste de la tradition libérale classique. A l'instar de ce que nous avons vu chez Friedman, le traitement de l'appropriation originelle de ces ressources laisse souvent à désirer quand il n'est pas absent et on rencontre également une approche conventionnaliste de l'appropriation (et des droits que la propriété recouvre).

Nous nous sommes ensuite intéressé aux implications du néolibéralisme de droite en matière de RS et nous avons vu qu'il n'avait rien ou en tout cas pas grand-chose à dire au sujet de la RS appropriée au cadre juridique positif actuel de nos sociétés. Il ne soutient toutefois pas que nos devoirs soient déjà tous inscrits dans les lois actuelles de nos sociétés et sa vocation n'est en fait pas de répondre de manière exhaustive à la question de la RS. Cela, car il ne soutient rien concernant nos devoirs qui sont compatibles avec un devoir de respecter la liberté d'autrui. Il ne soutient par exemple pas que nous possédons le devoir *prima facie* d'honorer les termes de nos engagements (contractuels) ou le devoir *prima facie* de ne pas frauder et, s'il ne soutient pas non plus que nous ne sommes pas sous le coup de ses devoirs, il en est de même, disons, pour un devoir *prima facie* de maximiser le bien-être social ou de minimiser la pauvreté.

Enfin, nous avons confronté le néolibéralisme de droite à une première lecture des écrits consacrés par Friedman à la RS, une lecture faisant selon nous sens de la version non-conséquentialiste de la « shareholder primacy ».

En mettant ici de côté la loi positive, nous nous conduirions de manière socialement responsable en nous abstenant de pratiquer la Coercition, la Tromperie et la Fraude (CTF) et, si cela est compatible, en honorant les termes de nos libres engagements (contractuels ?) envers autrui. Telle est selon nous la reconstruction non-conséquentialiste de la conception de la RS de Friedman et arriver à la conclusion que le manager de telle société a pour RS de maximiser le profit (dans le respect de la CTF) impose de le déduire du détail des libres engagements qu'il a pris.

Si cette lecture de la conception friedmanienne de la RS est correcte, nous voyons assez bien Friedman soutenir qu'elle découle du néolibéralisme de droite mais le premier problème est que cette théorie ne nous donne ni le devoir d'honorer les termes de nos libres engagements ni celui de ne pas pratiquer la tromperie ou la fraude. Une solution consiste à faire de Friedman un partisan d'un libéralisme qui confond la liberté avec la conception de la justice associée à l'Etat veilleur de nuit mais Friedman devrait alors nous en dire davantage sur ce qui lui permet de nous donner certains (mais pas d'autres) devoirs distincts de celui de respecter la liberté d'autrui.

Un dernier problème est que ce libéralisme ne soutient pas que notre seul devoir soit de nous conduire de manière juste. Il nous donne par exemple également un devoir de bienfaisance (de charité, de fraternité,...), un devoir que Friedman, à en croire la lecture de sa conception de la RS proposée dans notre deuxième chapitre, ne nous donnerait pas. Notre auteur romprait donc de manière substantielle avec ce libéralisme et, plus généralement, avec la tradition libérale classique lorsqu'elle est lue comme adhérant à cette conception de la justice ou bien il lui faudrait amender sa position sur la RS, les devoirs pertinents pour penser la RS appropriée à nos sociétés étant peu ou prou ceux qu'il aurait omis de considérer.

Notre troisième chapitre s'est ouvert par ce qui nous semble être la meilleure manière de lire les écrits consacrés par Friedman à la RS. Notre auteur est apparu comme argumentant sur le terrain des moyens face à une « doctrine de la responsabilité sociale » nous appelant à poursuivre directement des composantes d'un idéal social voire cet idéal dans sa globalité. A en croire Friedman, il serait bien plus efficace que nous poursuivions notre intérêt large dans le respect de certaines règles légales et morales visant largement à implémenter le mécanisme du marché et ses prises de position sur la RS de tel agent gagnent à être comprises comme des prises de position sur le rôle qui lui échoit au sein d'une technologie sociale typiquement libérale et censément appropriée à la réalisation efficace d'une vaste gamme d'idéaux sociaux.

Friedman n'en dit clairement pas assez sur cette technologie ainsi que sur les limites de la gamme d'idéaux sociaux permettant de la juger en tant que moyen mais nous le comprenons en tout cas comme estimant que cette gamme est vaste et comme adhérant à l'un de ces idéaux sociaux. Les carences de son propos sont pour nous dues à l'opinion qu'il se faisait des enjeux du débat avec les partisans de la doctrine de la responsabilité sociale ainsi qu'à l'opinion qu'il se faisait concernant la stratégie qu'il était efficace d'adopter dans le débat public afin d'empêcher que ne s'impose l'idée que les ressources des entreprises doivent de manière générale être affectées comme le préconise les partisans de la doctrine de la responsabilité sociale[544]. Telle n'était sans doute pas leur intention et nous ajoutons que Friedman n'est pas parvenu à leur faire passer l'idée que sa critique ne visait pas leurs fins.

Quoi qu'il en soit et à nous limiter aux matériaux présentés dans le troisième chapitre, sa conception bien construite de la RS doit être formulée en disant que nous nous conduisons de manière socialement responsable en prenant soin de contribuer efficacement et au-delà de la loi à la réalisation d'un certain idéal social, chose que nous faisons selon lui si nous poursuivons tous de notre mieux notre intérêt large au sein d'un certain cadre réglementaire.

[544] Rappelons ici que Friedman y voyait en outre le prélude à un retour de l'Etat dirigiste.

Dans le deuxième temps de notre troisième chapitre, nous avons défendu Friedman ainsi que la tradition libérale dont il se revendique contre une ancienne critique socialiste renouvelée il y a quelques années par G. A. Cohen à l'encontre, principalement, de Rawls. Difficile de dire si la critique porte vraiment contre Rawls mais Cohen nous semble en tout cas clairement avoir raison sur le fond et notre problème avec cette critique vient de l'idée qu'un libéral y serait nécessairement exposé.

Il nous semble que Rawls critiquerait la doctrine de la responsabilité sociale comme le fait Friedman mais on peut peut-être reprocher à sa société idéale de ne pas être composée de personnes subordonnant complètement leur intérêt aux réquisits de la moralité. Elles ne se conformeraient en particulier pas à d'éventuelles règles non-coercitives participant de la technologie sociale visant à la réalisation efficace de certains principes de son système (comme le principe de différence) et ce, sans que les autres principes de ce système ne leur en donnent la permission morale. Confronté à la critique de Cohen, Rawls ne répondrait peut-être pas en disant (1) que son argument en faveur d'une division du travail entre règles coercitives et intérêt personnel est tributaire de l'idée qu'elle est optimale eu égard à la réalisation de certains principes comme le principe de différence ou (2) qu'une prérogative personnelle ou, du moins, une matière morale, autorise les personnes à ne pas se conformer à la totalité des réquisits de ces principes.

Quoi qu'il en soit de Rawls, nous pensons qu'il est injuste et contreproductif de reprocher au libéralisme de Friedman ainsi qu'au gros du libéralisme classique dont il se revendique de ne pas être en mesure de penser correctement la société idéale et, par là, nous ne voulons ni dire que ces libéraux pensent correctement (et suffisamment) la société idéale du point de vue des fins ni qu'ils la pensent correctement du point de vue des moyens. Nous pensons en revanche que la plupart revendiqueraient d'essayer de faire ce que Cohen préconise, à tout le moins que rien n'interdit à un libéralisme de revendiquer la manière dont Cohen se demande si telle règle doit être dans tel cas privilégiée par rapport à la discrétion laissée aux individus de poursuivre leur intérêt.

Friedman ne s'oppose pas à ce que les personnes aient à respecter des règles non-coercitives et nous ajoutons que nous lui aurions imputé cette position quand bien même nous l'aurions uniquement vu appeler les personnes à poursuivre leur intérêt privé large au sein d'un certain cadre législatif. Nous aurions dit que Friedman argumente sur le terrain des moyens et qu'il n'y a aucune bonne raison de ne pas le lire comme déduisant le recours à la division du travail critiquée par Cohen d'un raisonnement moyen/fin éventuellement erroné.

Nous aurions également ajouté qu'il est très peu probable que Friedman ait choisi cette formulation de sa technologie sociale contre la division du travail faisant éventuellement (et de manière marginale) intervenir des règles non-coercitives préconisée par Cohen. Cela, car l'adversaire du libéralisme historique n'est absolument pas le modèle de société mis en avant par Cohen. En illustrant les choses au moyen de la fin suprême utilitariste, l'adversaire du libéralisme historique est soit un modèle de société dans lequel nous agissons tous séparément en visant en permanence (la compatibilité de nos actions avec) la maximisation du bien-être social soit un modèle de société dans lequel l'Etat dirige chacune de nos actions dans ce but. Selon nous, le modèle de société défendu par Cohen est même le modèle historiquement libéral et on ne s'en rend plus compte car tout ce qu'il a d'intéressant et que les libéraux historiques ne formulent pas toujours très bien fait aujourd'hui partie de la boite à outils du bon économiste ou du bon ingénieur social[545].

Pour nous, le libéralisme soutient fondamentalement que les droits et les devoirs découlent de droits et de devoirs individuels naturels et tout devoir que les individus possèdent ne peut notamment pas s'effacer (complètement) s'ils chargent l'Etat de lui faire honneur à leur place et que l'Etat n'y parvient pas (complètement). Tel libéral pense peut-être que nous ne possédons pas tel devoir cher au critique ou bien le critique ne partage pas ses convictions sur les arrangements qui nous permettent d'honorer nos devoirs mais il est selon nous injuste (et trop facile) d'attaquer le libéralisme sur un autre front. Le gros de la tradition libérale ne nous semble pas non plus avoir de

[545] En disant cela, nous ne voulons pas dire que celui qui l'utilise est, pour cette raison, un libéral.

problème particulier avec l'idée que la société véritablement idéale est composée de personnes régulant l'entièreté de leur vie au moyen de la morale.

Adressée à Friedman ainsi qu'au libéralisme qui sert d'arrière-plan à cette thèse, la critique nous semble donc injuste. Elle nous semble également profondément contreproductive et c'est pour cela que nous ne nous sommes pas contenté de donner raison sur le fond à ceux qui la relaie.

Premièrement, elle contribue à freiner la collaboration entre une partie des libéraux et des socialistes qui sont largement en accord sur les fins ainsi que sur les moyens. Cela, car elle entretient les socialistes dans l'idée que les propositions institutionnelles de leurs interlocuteurs libéraux sont des chevaux de Troie dont la vocation est peu ou prou d'initier un processus menant à l'avènement de la dystopie à laquelle ils identifient le modèle de société de l'adversaire - on pourrait ici faire un reproche similaire à bon nombre de libéraux mais nous privilégions ici la critique des nôtres.

Deuxièmement, il nous semble que la critique porte une part de responsabilité dans l'existence de ce qu'elle dénonce i.e de théories qui se présentent comme libérales tout en revendiquant le fait de ne pas penser les choses comme Cohen et d'autres socialistes avec lui le préconisent. Il y a parfois un intérêt stratégique au fait de mordre à l'hameçon de la critique d'autrui et il est également assez compréhensible que le libéralisme développé par des personnes que les écrits libéraux séduisent (et que les écrits socialistes repoussent) ait du mal à épouser une manière de penser qui est présentée comme étant l'apanage des socialistes.

Enfin, nous avons présenté plusieurs compagnons de route de Friedman.

Nous avons tout d'abord vu que Hayek pense la RS comme Friedman. D'autres recherches seraient nécessaires pour valider cette idée mais il nous semble que l'approche néolibérale de la RS n'est autre que l'approche friedmanienne reconstruite dans notre troisième chapitre.

Nous avons ensuite reproché à Friedman ainsi qu'à ses compagnons de route de ne pas jouer suffisamment le jeu de la RS(E) appropriée à nos sociétés. Le problème majeur de l'argumentation que Friedman et, en fait, que les tenants de la version conséquentialiste de la « shareholder primacy » opposent à la doctrine de la responsabilité sociale n'est pas qu'elle dénature la société idéale. Le problème majeur qui est posé par cette argumentation est qu'elle n'est pas appropriée à l'élaboration d'une conception de la RS qui est relative à nos sociétés politiques c.-à-d. à l'élaboration d'une conception des actions que nous avons le devoir d'accomplir et qui se situent au-delà de lois positives très imparfaites. Même s'il avait ses raisons stratégiques et que nous pensons qu'il aurait vu notre point comme évident, Friedman nous semble tout de même être passé à côté du fait qu'une bonne part du mouvement contemporain (sincère) en faveur de la RSE n'est pas à la recherche d'autre chose que d'un « second best » adapté à l'imperfection de nos lois. Si Friedman avait accepté les règles du jeu de la RS appropriée à nos sociétés, il aurait dû s'atteler au développement de l'idée que « when laws are « suboptimal », managers may need to substitute for the required reforms. » (Tirole 2006, 61).

A ce stade de notre travail, il nous restait à préciser autant que faire se peut l'idéal social intervenant dans la conception friedmanienne de la RS et nous nous y sommes attelé dans notre quatrième chapitre et ce, en ajoutant quantité de matériaux jusque-là passés sous silence à ceux que les chapitres précédents avaient mobilisés. Seule une lecture de gauche de Friedman nous semble à même de faire sens de l'ensemble de son œuvre et nous avons petit à petit élaboré notre version favorite de cette lecture.

Pour commencer, nous sommes revenu sur le fait que Friedman pense assez souvent la liberté en dehors de l'espace néolibéral de droite. Nous ne pensons pas qu'il soit opportun de penser Friedman en lui imputant une autre conception de la liberté que la liberté comme absence de coercition du néolibéralisme de droite mais nous sommes en revanche d'avis que les passages dans lesquels il s'en écarte témoignent du fait que le néolibéralisme de droite (strictement politique ou moral) ne rend pas bien compte des convictions morales de Friedman.

Nous avons ensuite procédé à un tour d'horizon des valeurs qui permettent de classer à gauche un auteur qui leur accorde un certain poids politique. Ces valeurs sont la démocratie, la non-discrimination, l'égalité, l'efficacité&co et, enfin, l'amélioration du sort des moins bien lotis et notre première conclusion est que Friedman n'accorde pas seulement de la valeur intrinsèque à la liberté néolibérale de droite.

Nous le lisons comme un pluraliste et la question difficile est plutôt celle de savoir si des valeurs qui ne semblent pas entrer dans la théorie politique de Friedman entrent tout de même dans sa théorie morale. Les prises de position morales non-politiques de Friedman sont en effet trop rares et trop imprécises pour qu'on puisse en déduire quoi que ce soit et nous soulignons que cela limite toute entreprise reconstructive concernant sa conception de la RS. Friedman se refuserait par exemple certainement à pratiquer (ainsi qu'à frayer avec des gens qui pratiquent) la discrimination raciale mais nous ne savons pas s'il nous donne le devoir (*prima facie* et non-enforceable) de ne pas discriminer nos semblables. Obnubilé par des questions politiques et n'ayant pas les idées claires au sujet du concept de RS, Friedman ne nous a en fait simplement pas donné sa position sur nos devoirs non-enforceables et à honorer de manière pacifique - on peut même se demander s'il avait les idées claires au sujet de la typologie classant les actions que nous avons utilisée tout au long de la thèse.

Au risque de minimiser le pluralisme moral de Friedman, nous avons ensuite proposé de le lire comme se souciant d'une liberté individuelle appartenant à la famille néolibérale de droite mais également d'un prioritarisme des opportunités de bien-être ou, du moins, d'un prioritarisme traitant le problème de la seconde chance en accordant un certain poids à la responsabilité individuelle. Friedman n'accorde qu'une priorité relative à la liberté néolibérale de droite sur le prioritarisme et sa théorie politique possède donc la structure qu'on attend d'une théorie qui est modérément de gauche. Cette priorité est sans doute assez forte mais nous pensons que le poids politique accordé par Friedman au prioritarisme est suffisant pour qu'on puisse bien le considérer comme étant modérément de gauche. Les matériaux rassemblés dans ce chapitre étayent en tout cas cette idée et l'impression qu'il en est autrement disparaît largement une fois que l'on tient compte de deux biais. Friedman nous semble tout d'abord beaucoup avoir écrit sous influence de l'idée que les restrictions à la liberté individuelle que son époque proposait étaient faiblement productives voire contreproductives en termes des autres valeurs qu'il chérissait. Nous pensons ensuite qu'il a forcé le trait concernant la valeur instrumentale et intrinsèque d'une liberté individuelle qu'il voyait malmenée par le débat public de son époque.

Nous proposons la théorie politique et morale qui nous semble défendue par Friedman afin de faire sens de la théorie politique et morale néolibérale. Cette proposition permet de soutenir que le néolibéralisme gagne à être compris comme se situant modérément à gauche sur l'échiquier politique et nous ajoutons que la prise en compte d'autres néolibéraux d'envergure nous semble à même de déplacer le centre de gravité du néolibéralisme vers la gauche[546].

A se contenter des matériaux mobilisés dans cette thèse, la conception friedmanienne (et donc néolibérale) de la RS appropriée à une société aux lois indéterminées soutient que nous nous conduisons de manière socialement responsable en prenant soin d'accomplir les actions situées au-delà de la loi qui sont requises par un devoir *prima facie* de respecter la liberté d'autrui ainsi que par un devoir *prima facie* et relativement subordonné de se conformer aux réquisits d'un prioritarisme

[546] Nous avons quelque peu étayé cette idée avec Hayek.

des opportunités de bien-être. Les lois positives de nos sociétés étant ce qu'elles sont, c'est (principalement voire uniquement) en nous assurant que notre conduite extra-légale est conforme aux réquisits du prioritarisme que nous nous conduisons de manière socialement responsable.

Notre lecture passe peut-être à côté d'une partie des convictions morales de Friedman qui n'apparait pas clairement dans ses écrits et elle est sans doute plus plausible si l'on distingue ce que nous nous devons les uns les autres dans le cas idéal et dans le cas non-idéal ou si on considère que le devoir *prima facie* de se conformer aux réquisits du prioritarisme perd dans les deux cas face à une prérogative personnelle à la Cohen. La solution qui nous semble la meilleure, dans l'absolu et pour le seul cas idéal, consiste à se passer d'une prérogative personnelle tout en adoptant cette version extrême du prioritarisme qu'est le leximin[547]. Si la société belge n'était actuellement composée que de personnes prêtes à réguler leur vie au moyen de la morale la plus séduisante qu'il est plausible d'attribuer à Friedman ainsi qu'au néolibéralisme, elles se conduiraient de manière socialement responsable en prenant soin de se conformer au-delà de la loi aux réquisits du leximin des opportunités de bien-être.

Enfin, notre dernier chapitre s'est intéressé à la position adoptée par Friedman au sujet du paternalisme et nous avons soutenu qu'elle était assez représentative de la tradition libérale classique. Il n'est tout d'abord pas évident que les condamnations enflammées de tout paternalisme qu'on croise sur sa route concernent un paternalisme subjectiviste exigeant que l'intervention coercitive motivée par le bien de la personne subissant la coercition améliore le degré de réalisation de sa conception du bien par rapport à ce qui serait advenu si elle avait été laissée libre d'agir. L'alternative au paternalisme subjectiviste est ensuite la théorie immunisant les personnes responsables contre le paternalisme c.-à-d. les personnes qui choisissent librement et en connaissance de cause de commettre une erreur éthique ou qui négligent de la même manière un moyen de déterminer les conséquences éthiques de leur action. Dans les deux cas, Friedman rompt

[547] Cf. (Parfit 1996, 315) : « Le principe de différence de Rawls semble être une version extrême de la position prioritariste : il donne une priorité *absolue* aux aides apportées aux personnes défavorisées ».

avec le néolibéralisme de droite mais nous avons critiqué la pertinence de cette divergence en montrant que les arguments des libertariens qui incarnent aujourd'hui le néolibéralisme de droite en font des compagnons de route de Friedman. Notre auteur, les libertariens et bien d'autres libéraux avec eux auraient certainement du mal à le reconnaître mais leur position nous semble incapable de protéger la quasi-totalité des adultes chronologiques contre toutes les formes de paternalisme et nous sommes d'avis qu'il s'agit là d'un résultat aux implications pratiques non-négligeables devant lequel les libéraux ne devraient pas reculer[548].

Quelles sont les pistes ouvertes par notre travail doctoral ?

Notre travail invite tout d'abord à étudier d'autres néolibéraux d'envergure comme Hayek afin de tester la robustesse des résultats que nous avons obtenus en nous focalisant sur Friedman.

Les lois de nos sociétés politiques étant (vouées à rester longtemps) imparfaites, notre travail invite ensuite à se plonger dans le développement d'une version généralisée à tous les individus de l'idée que « when laws are « suboptimal », managers may need to substitute for the required reforms. » (Tirole 2006, 61).

Nous terminons par un mot au sujet d'une conviction qui nous a animé tout au long de notre parcours doctoral.

En nous intéressant au débat historique sur la RSE qui est structuré par l'opposition entre l'idée que l'entreprise doit maximiser le profit (ou être au service des actionnaires) et l'idée qu'elle doit servir la société, nous avons été frappé par le fait qu'il reproduisait ce que le débat opposant les libéraux et

[548] Nous n'avons pas particulièrement développé ce point mais nous ne pensons pas que le cas standard de la personne commettant une erreur éthique subjectiviste soit le cas de la personne la commettant de manière responsable.

les socialistes a d'éternellement insatisfaisant. Bon nombre de libéraux et de socialistes ainsi que de leurs homologues du débat sur la RSE sont largement d'accord sur les moyens ainsi que sur les fins mais ils ne *veulent* pas s'en rendre compte et préfèrent ne pas coopérer ou se mettre des bâtons dans les roues. Notre monde serait dans un bien meilleur état si chacun faisait simplement l'effort de croire l'autre lorsqu'il affirme défendre quelque chose comme un moyen et non comme une fin (et réciproquement), plus généralement si chacun renonçait à se servir de l'autre afin de disposer d'un repoussoir permettant de donner un tour séduisant à ses idées. Friedman méritait en tout cas qu'un socialiste présente de manière charitable sa pensée politique et morale ainsi que ses vues sur la RSE. Au lecteur de juger si nous y sommes parvenu.

Bibliographie

Ahrens J. & Miller F. D. Jr., 1988, « The Social Responsibility of Corporations », *Commerce and Morality*, Tibor R. Machan (ed.), Roman & Littlefield.

Anderson S., 2015, « Coercion », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/coercion

Anquetil A., 2008, *Qu'est-ce que l'éthique des affaires ?*, Vrin.

Arneson R. J., 1980, « Mill versus Paternalism », *Ethics*, Vol. 90, No. 4.

Arneson R. J., 1989, « Paternalism, Utility and Fairness », *Revue Internationale de Philosophie,* No. 170.

Arneson R. J., 2000, « Luck Egalitarianism and Prioritarianism », *Ethics*, Vol. 110, No. 2.

Arneson R. J., 2005, « Joel Feinberg and the Justification of Hard Paternalism », *Legal Theory*, Vol 11.

Arneson R. J. , 2013, « Egalitarianism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/egalitarianism

Arneson R. J., 2015, « Why Not Capitalism ? », *Distributive Justice and Access to Advantage,* Alexander Kaufman (ed.), Cambridge University Press, la pagination est celle de http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/2016papers/whynotcapitalism1.pdf

Backman J., 1975, *Social responsibility and accountability*, New York University Press.

Bastiat F. , 1848, « Justice et fraternité », *Journal des Economistes*, No. 15.

Becker G., 2007, « Libertarian Paternalism: A Critique »,

http://www.becker-posner-blog.com/2007/01/libertarian-paternalism-a-critique--becker.html

Berle A. A. Jr., 1931, « Corporate Powers as Powers in Trust », *Harvard Law Review*, Vol. 44, No. 7.

Berle A. A. Jr., 1932, « For Whom Corporate Managers Are Trustees: A Note », *Harvard Law Review*, Vol. 45, No. 8.

Berle A. A. Jr. & Means G. C., 1932, *The Modern Corporation and Private Property*, Harcourt, Brace and World.

Berlin I., 1969, *Four Essays on Liberty,* Oxford University Press.

Beschorner T., 2013, « Creating Shared Value : The One-Trick Pony Approach », *Business Ethics Journal Review*, Vol. 1, No. 17.

Bilger F., 1969, *Les doctrines économiques actuelles : le néo-libéralisme*,

http://www.blogbilger.com/esm/leneoliberalisme2.pdf

Bilger F., 2005, *L'école de Fribourg, l'ordolibéralisme et l'économie sociale de marché*, http://www.blogbilger.com/esm/ecoledefribourg.pdf

Block W. E., 2001, « Alienability, Inalienability, Paternalism and the Law: Reply to Kronman », *American Journal of Criminal Law*, Vol. 28, No. 3.

Block W. E., 2006, « Fanatical, Not Reasonable : A Short Correspondence between Walter Block and Milton Friedman », *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 20, No. 3.

Block W. E., 2010, « Is Milton Friedman a Libertarian? », *Laissez-Faire*, No. 32.

Block W. E., 2010b, « Milton Friedman on Intolerance : a Critique », *Libertarian Papers*, Vol.2, No. 41.

Block W. E., 2014, *Toward a Libertarian Society*, Mises Institute.

Block W. E. & al., 2014, « The natural rights of children », *International Journal of Health Policy and Management*, Vol. 2., No. 2.

Boatright J. R., 1994, "Fiduciary Duties and the Shareholder-Management Relation: Or, What's so Special about Shareholders ?", *Business Ethics Quarterly*, Vol. 4, No. 4.

Bobbio N., 1996, *Droite et gauche. Essai sur une distinction politique*, Seuil.

Bourdieu P., 1998a, « L'essence du néolibéralisme », *Le monde diplomatique*, mars.

Bourdieu P., 1998b, « Contre « le fléau néo-libéral » ». *Le Temps*, 28-29 mars.

Bourdieu P., 1999, « La philosophie sociale du néo-libéralisme par Pierre Bourdieu », *L'Humanité*, 4 novembre.

Bowen H.R, 1953, *Social responsibilities of the businessman*, Harper.

Bradford R. W., 2008, « The Two Libertarianisms », *Liberty*, March.

Bratton W. W. & Wachter M. L., 2008, « Shareholder Primacy's Corporatist Origins: Adolf Berle and The Modern Corporation », *The Journal of Corporation Law*, Vol. 34, No. 1.

Brimelow P., 1988, « Interview With Milton Friedman », *Forbes Magazine*, 12 décembre.

Brundtland G. H., 1987, « Notre avenir à tous », Oxford University Press.

Brock D. W. , 1988, « Paternalism and Autonomy », *Ethics*, Vol. 98, No. 3.

Cadelli M., 2016, « Le néolibéralisme est un fascisme », *Le Soir*, 3 mars.

Carroll A. B., 1979, « A Three–Dimensional Conceptual Model of Corporate Social Performance », *Academy of Management Review*, Vol. 4, No. 4.

Carroll A. B., 1983, « Corporate social responsibility: Will industry respond to cut-backs in social program funding? », *Vital Speeches of the Day*, 49.

Carroll A. B., 1991, « The pyramid of corporate social responsibility: Toward the moral management of organizational stakeholders », *Business Horizons*, 34.

Carroll A. B., 1999, « Corporate Social Responsibility Evolution of a Definitional Construct », *Business and Society*, Vol. 38, No. 3.

Carroll A. B., 2006, « Corporate Social Responsibility : A Historical Perspective », *The Accountable Corporation*, vol. 3, Marc J. Epstein & Kirk O. Hanson (eds), Praeger Publishers.

Carroll A. B., 2008, « A History of Corporate Social Responsibility: Concepts and Practices », *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility,* Crane A., Matten D., McWilliams A., Moon J. and Siegel D. S. (eds), Oxford University Press.

Carson T. L., 1993a, « Friedman's Theory of Corporate Social Responsibility », *Journal of Business and Professional Ethics*, Vol. 12, No. 1.

Carson T. L., 1993b, « Does the Stakeholder Theory Constitute a New Kind of Theory of Social Responsibility? », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 3, No. 2.

Carter I., 1995, « The Independent Value of Freedom », *Ethics*, Vol. 105, No. 4.

Carter, I., 1999, *A Measure of Freedom*, Oxford University Press.

Carter I., Kramer M. & Steiner H. , 2006, *Freedom : A Philosophical Anthology*, Wiley-Blackwell.

Carter I., 2016, "Positive and Negative Liberty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/liberty-positive-negative

Cava A. & Mayer D., 1995, “Social Contract Theory and Gender Discrimination : Some Reflections on the Donaldson/Dunfee Model”, *Business Ethics Quarterly*, Vol. 5, No. 2.

Chapple C., 2014, *The Moral Responsibilities of Companies*, Palgrave.

Chiao V., 2014, « List and Pettit on group agency and group responsibility », *U. Toronto Law Working Paper Series*, No. 2014-08.

Child J. W., 1994, « Can Libertarianism Sustain A Fraud Standard ? », *Ethics*, Vol. 104, No. 4.

Cholbi M. J., 2013, « Kantian paternalism and suicide intervention », *Paternalism*, Christian Coons and Michael Weber (eds.), Cambridge University Press.

Cholbi M. J., en attente de publication, « Paternalism and our rational powers », *Mind*.

Coase R. H., 1960, « The Problem of Social Cost », *Journal of Law and Economics*, Vol. 3.

Coase R. H., 2002, « Coase on Externalities, the Firm, and the State of Economics », *EconTalk Episode with Ronald Coase Hosted by Russ Roberts*, http://www.econtalk.org/archives/2012/05/coase_on_extern.html

Cohen G. A., 1981, « Illusions about Private Property and Freedom », *Issues in Marxist Philosophy*, J. Mepham and D. Ruben (eds), Harvester Press.

Cohen G. A., 1995, *Self-ownership, freedom, and equality*, Cambridge University Press.

Cohen G. A., 1995b, « Incentives, Inequality, and Community », *Equal Freedom*, Stephen Darwall (ed.), The University of Michigan Press.

Cohen G. A., 2000, « If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?», *The Journal of Ethics*, Vol. 4, No. 1.

Cohen G. A., 2001, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press.

Cohen G. A., 2002, « Deeper into Bullshit », *The Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Sarah Buss and Lee Overton (eds.), MIT Press.

Cohen G. A., 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press.

Cohen G. A., 2009, *Why Not Socialism ?*, Princeton University Press.

Cole J. H., 2008, « Milton Friedman on Income Inequality », *Journal of Markets & Morality*

Vol. 11, No. 2.

Commission européenne, 2001, « Promoting a European framework for Corporate Social Responsibility ».

Commission européenne, 2002, « Corporate Social Responsibility – Main Issues », MEMO/02/153.

Commission européenne, 2006, « Implementing the partnership for growth and jobs : making europe a pole of excellence on corporate sociale responsability. »

Commission européenne, 2011, « A renewed EU strategy 2011-14 for Corporate Social Responsibility ».

Conly S., 2013, *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism*, Cambridge University Press.

Crane A., McWilliams A., Matten D., Moon J., Siegel D. S. (Eds.), 2008, *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility,* Oxford University Press.

Crane A., McWilliams A., Matten D., Moon J., Siegel D. S., 2008b, « The Corporate Social Responsibility Agenda », *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility,* Crane A., Matten D., McWilliams A., Moon J. and Siegel D. S. (eds.), Oxford University Press.

Darwall S., 2006, « The Value of Autonomy and Autonomy of the Will », *Ethics*, Vol. 116, No. 2.

Davis K., 1973, « The case for and against business assumption of social responsibilities », *Academy of Management Journal*, 16.

De Gondi J.-F. (cardinal de Retz), 1717, *Mémoires*, Ultraletters (2013).

De Salle C., 2016, « Le néolibéralisme, un fascisme? «Madame Cadelli, le néolibéralisme n'existe pas» », *Le Soir*, 3 mars.

Descartes R., 1637, *Discours de la méthode*,

http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf

De Scitovszky T., 1941, « A Note on Welfare Propositions in Economics », *The Review of Economic Studies*, Vol. 9, No. 1.

De Woot P., 2005, *Responsabilité sociale de l'entreprise : Faut-il enchaîner Prométhée ?*, Economica.

Dobson J., 1999, « Defending the Stockholder Model: A Comment on Hasnas, and on Dunfee's Mom », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 9, No. 2.

Dodd E. Merrick Jr., 1932, « For Whom Are Corporate Managers Trustees? », *Harvard Law Review*, Vol. 45, No. 7.

Doherty B., 2007, *Radicals for capitalism : a freewheeling history of the modern American libertarian movement*, PublicAffairs.

Doherty B., 2012, « The Increasingly Libertarian Milton Friedman », *Reason*, 20 novembre.

Donaldson T. & Dunfee T. W., 1995, « Contractarian Business Ethics : Current Status and Next Steps », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 5, No. 2.

Donaldson T. & Preston L.E., 1995, « The Stakeholder Theory of the Corporation : Concepts, Evidence and Implications », *The Academy of Management Review*, Vol. 20, No. 1.

Dworkin G., 1972, « Paternalism », *The Monist*, Vol. 56, No. 1.

Dworkin G., 2016, « Paternalism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/paternalism.

Ebenstein L., 2007, *Milton Friedman*, Palgrave Macmillan.

Ebenstein L., 2014, « The Increasingly Libertarian Milton Friedman: An Ideological Profile », *Econ Journal Watch*, Vol. 11, No. 1.

Eells R. & Walton C., 1974, *Conceptual foundations of business*, Richard D. Irwin.

Estlund D., 1998, « Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, No. 1.

Evan W. M. & Freeman R. E., 1988, « A Stakeholder Theory of the Modern Corporation: Kantian Capitalism », *Ethical Theory and Business,* Tom L. Beauchamp and Norman Bowie (eds), Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Evan W. M. & Freeman R.E., 1990, « Corporate Governance: A Stakeholder Interpretation », *Journal of Behavioral Economics,* No. 19.

Feinberg J., 1971, « Legal Paternalism », *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 1, No. 1.

Feinberg J., 1986, *The Moral Limits of the Criminal Law III : Harm to Self*, Oxford University Press.

Ferreira A. R. & Rosas J. C. (eds), 2013, *Left and Right: The Great Dichotomy Revisited*, Cambridge Scholars Publishing.

Frankfurt H., 1988, « Coercion and Moral Responsibility », *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press.

Freeman R. E., 1984, *Strategic Management:A Stakeholder Approach*, Harpercollins College Div.

Freeman R. E., 1994, « The Politics of Stakeholder Theory: Some Future Directions », *Business Ethics Quarterly*, No 4.

Freeman R.E., Martin K., Parmar B., 2007, « Stakeholder capitalism », *Journal of Business Ethics*, Vol. 74, No. 4.

French P. A., 1979, « The Corporation as a Moral Person », *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 3.

French P. A., 1995, *Corporate Ethics*, Harcourt, Brace.

French P. A., 2005, « Les discontinuités du raisonnement déductif dans les évaluations morales. Capitalisme, entreprises et individus », *Revue internationale des sciences sociales*, No. 185.

French P. A., Nesteruk J. & Risser D., 1992, *Corporations in the Moral Community*, Harcourt, Brace.

Friedman D., 1989, *The Machinery of Freedom, Guide to a Radical Capitalism*, Open Court.

Friedman M. & Stigler G. J., 1946, *Roofs or Ceilings ?*, The Fondation for Economic Education.

Friedman M., 1951, « Neo-Liberalism and its Prospects », *Farmand*, 17 février.

Friedman M., 1953, *Essays in Positive Economics,* The University of Chicago Press.

Friedman M., 1955, « The Role of Government in Education », *Economics and the Public Interest,* Robert A. Solo (ed.), Rutgers University Press.

Friedman M., 1955b, « Liberalism, Old Style », *1955 Collier's Year Book*, Collier & Son.

Friedman M., 1955c, *A Memorandum to the Government of India*,

http://indiapolicy.org/debate/Notes/friedman.htm

Friedman M., 1956, « The Basic Principles of Liberalism », Lecture : Wabash College, 21 Juin.

Friedman M., 1956b, « The Role of Government in a Liberal Society », Lecture : Wabash College, juin.

Friedman M., 1956c, « The Distribution of Income and the Welfare Activities of Government », Lecture : Wabash College, juin.

Friedman M., 1958, « Capitalism and Freedom », *Essays on Individuality*, Felix Morley (ed.) University of Pennsylvania.

Friedman M., 1962, *Capitalisme et liberté*, Robert Laffont. La version originale utilisée est la version publiée en 2002 par The University of Chicago Press.

Friedman M., 1962b, « Is a Free Society Stable? », *New Individualist Review*, Eté 1962.

Friedman M., 1965, « Responsibility: Insights from Economics », Institute for Religious and Social Studies, 8 March.

Friedman M., 1965b, « Social Responsibility: A Subversive Doctrine », *National Review*, 24 août.

Friedman M., 1966, « Minimum-Wage Rates », *Newsweek*, 26 septembre.

Friedman M., 1967, « Value Judgments in Economics », *Human Values and Economic Policy, A Symposium*, Sidney Hook (ed.), New York University Press.

Friedman M., 1967b, « The Case for the Negative Income Tax », *National Review*, 7 Mars.

Friedman M., 1970, « The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits », *The New York Times Magazine,* 13 septembre.

Friedman M., 1970b, « Planning Versus the Price Mechanism », Lecture : Faculty of Economics, University of Tehran, Septembre.

Friedman M, 1971, « Morality and Controls: II », *New York Times*, 29 octobre.

Friedman M., 1972, « Is Welfare a Basic Human Right? », *Newsweek*, 18 décembre.

Friedman M., 1973, « The Inequity of Gas Rationing », Newsweek, 10 Décembre.

Friedman M., 1974, « An interview with Milton Friedman », *Reason*, Décembre.

Friedman M., 1974b, « Free Markets for Free Men », *The University of Chicago Selected Papers*, No. 45.

Friedman M., 1975, *There's No Such Thing as a Free Lunch*, Open Court.

Friedman M., 1975b, « Living Within Our Means », The Open Mind,

http://www.thirteen.org/openmind-archive/public-affairs/living-within-our-means

Friedman M., 1975c, « The Economic Outlook », Lecture, Dallas, Texas, 16 Octobre.

Friedman M., 1976, « The Fragility of Freedom », *Brigham Young University Studies*,16.

Friedman M., 1976b, « Adam Smith's Relevance for 1976 », *The University of Chicago Selected Papers*, No. 50.

Friedman M., 1977, « Reason Interview : Milton Friedman », *Reason*, Août.

Friedman M., 1977b, « The Fallacy of the Welfare State », Skandinaviska Enskilda Banken, 20 juin.

Friedman M., 1978, « The Future of Our Free Society: A Conversation with Milton Friedman », American Enterprise Institute, 21 Février.

Friedman M., 1978b, « Can Leviathan Be Halted? », Address before the Economic Club of Detroit, 18 mai.

Friedman M., 1980, « The Economic Responsibility of Government », *Milton Friedman and Paul A. Samuelson discuss the economic responsibility of government*, Center for Education and Research in Free Enterprise, Texas A&M University.

Friedman M., 1980b, « The Case for Freedom », *The Listener*, 27 mars.

Friedman M., 1983, *Bright Promises, Dismal Performance: An Economist's Protest*, Mariner Books.

Friedman M., 1983b, *Prix et théorie économique*, Economica.

Friedman M., 1987, « Milton Friedman interviewed by Bob Chitester », The PRC Forum.

Friedman M., 1988, « Discussion of 'A Statistical Note on the Gastil Survey of Freedom' with Milton Friedman », *Freedom, Democracy and Economic Welfare: Proceedings of an International Symposium*, Michael A. Walker (ed.), Vancouver, British Columbia: Fraser Institute.

Friedman M., 1988b, « Discussion of Capitalism and Freedom », *Freedom, Democracy and Economic Welfare: Proceedings of an International Symposium*, Michael A. Walker (ed.), Vancouver, British Columbia: Fraser Institute.

Friedman M., 1988c, « The Foundations of a Free Society », Milton Friedman Keynote Address and Nobel Prize Memorial Lecture, General Meeting of the Mont Pèlerin Society, Tokyo, Japan, 5 septembre.

Friedman M., 1988d, « Stop Taxing Non-Addicts », *Reason*, octobre.

Friedman M., 1990, « Comment on ‘Service, Citizenship, and Democracy: Civic Duty as an Entailment of Civil Right,’ a paper by Benjamin R. Barber », *National Service: Pro & Con*, Williamson M. Evers (ed.), Hoover Institution Press.

Friedman M., 1990b, « A Welfare State Syllogism », *The Commonwealth*, 6 juin.

Friedman M., 1990c, « Conference on U.S. Drug Policy », Hoover Institution, The Board of Overseers of the Leland Stanford Junior University, 16 septembre.

Friedman M., 1991, « Say « no » to Intolerance », *Liberty,* Vol4., No.6.

Friedman M., 1991b, « Milton Friedman Interview », *Academy of Achievement* http://www.achievement.org/autodoc/page/fri0int-1

Friedman M., 1991c, « The War We Are Losing », *Searching for Alternatives: Drug-Control Policy in the United States,* Melvyn B. Krauss and Edward P. Lazear (eds.), Hoover Institution Press.

Friedman M., 1992, « Interview: Choices for Freedom and the Future », *The Chicago Maroon*, 10 avril.

Friedman M., 1996, « Interview with Milton Friedman », *Technos Quarterly*, Vol. 5 No. 1.

Friedman M., 1997, “Asian Values: Right...”, *National Review*, 31 décembre.

Friedman M., 1999, « Milton Friedman on Libertarianism»,

http://www.hoover.org/multimedia/uk/3411401.html

Friedman M., 1999, « Mr Market », *Hoover Digest*, No. 1.

Friedman M., 2000, « Commanding Heights Interview »,

https://www.pbs.org/wgbh/commandingheights/shared/minitext/int_miltonfriedman.html

Friedman M., 2002, « Friedman on Freedom », *The Journal,* Queen's University, 15 mars.

Friedman M., 2002b, « An Interview with Milton Friedman on Education », *Occasional Paper No. 67*, National Center for the Study of Privatization in Education Teachers College, Columbia University.

Friedman M., 2004, « Transfer Payments and the Social Security System », National Industrial Conference Board Record, 11 mai.

Friedman M., 2005, « Agreeing to Disagree », *The American Prospect*, 19 décembre.

Friedman M., 2006, « An Interview with Milton Friedman », *Library of Economics and Liberty*, 4 septembre.

Friedman M., 2008, *Price Theory*, The Richest Man in Babylon Publishing.

Friedman M. & Friedman R., 1980, *Free to Choose : a Personal Statement*, Harcourt.

Friedman M. & Friedman R., 1998, *Two Lucky People – Memoirs*, University of Chicago Press.

Friedman M. & Friedman R., 1999, « Milton & Rose Friedman», *American Enterprise*, Janvier.

Friedman M., Mackey J. & Rodgers T. J., 2005, « Rethinking the Social Responsibility of Business», *Reason,* Octobre.

Gauchet M., 1992, « La droite et la gauche », *Les lieux de mémoire*, Nora P. (ed.), Gallimard.

Goodpaster K. E., 1991, « Business Ethics and Stakeholder Analysis » , *Business Ethics Quarterly*, Vol. 1, No. 1.

Gordon D., 1980, « Comment on Hospers », *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 4, No. 3.

Green R. M., 1993, « Business Ethics as a Postmodern Phenomenon », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 3, No. 3.

Hale R. L., 1923, « Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State », *Political Science Quarterly*, 38.

Hammond J.D., 2013, « Milton Friedman », *Econ Journal Watch,* Vol. 10, No. 3.

Hasnas J., 1998, « The Normative Theories of Business Ethics: A Guide for the Perplexed », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 8, No. 1.

Hasnas J., 2012, « Reflections on Corporate Moral Responsibility and the Problem Solving Technique of Alexander the Great », *Journal of Business Ethics*, Vol. 107, No. 2.

Hastings M., 2011, « Droites, gauches : quels clivages ? », *La pensée politique, quels renouvellements ?*, Cahiers français n° 364.

Hayek F.A., 1948, *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press.

Hayek F.A., 1960, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press.

Hayek F.A., 1967, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, University of

Chicago Press.

Hayek F.A., 1984, « Exclusive Interview with F.A. Hayek », *Cato Policy Report,* mai/juin.

Hayek F.A., 2007, *Droit, législation et liberté*, PUF.

Heblich S., 2010, « Corporate Social Responsibility in the Creation of Shareholder Value », *A Handbook of Corporate Governance and Social Responsibility*, Güler Aras and David Crowther (ed.), Gower Publishing.

Hendry J., 2001, « Missing the Target : Normative Stakeholder Theory and the Corporate Governance Debate », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 11, No. 1.

Hoffman W. M., 2003, « Business and Environmental Ethics », *Ethics at Work*, Oxford University Press.

Hoffman W. M. & Frederick R. E., 1986, « Corporate Moral Responsibility : A Reply to Professor Gibson », *Journal of Thought*, Vol. 21, No. 2.

Hohfeld W., 1919, *Fundamental Legal Conceptions*, W. Cook (ed.), New Haven: Yale University Press.

Holtug N., 2006, « Prioritarianism », *Egalitarianism : New Essays on the Nature and Value of Equality*, Nils Holtug & Kasper Lippert-Rasmussen (eds.), Clarendon Press.

Hoppe H. H., 1997, « The Western State as a Paradigm: Learning from History », *Politics and Regimes*, Paul Edward Gottfried (ed.), Transaction Publishers

Hospers J., 1980, « Libertarianism and Legal Paternalism », *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 4, No. 3.

Hsieh N. & Wettstein F., 2014, « Corporate Social Responsibility and Multinational Corporations », *The Routledge Handbook of Global Ethics*, Darrel Moellendorf and Heather Widdows (eds), Routledge.

James H. S. (Jr.) & Rassekh F., 2000, « Smith, Friedman, and Self-Interest in Ethical Society », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 10, No. 3.

Jensen M. C., 2002, « Value Maximization, Stakeholder Theory, and the Corporate Objective Function », *Business Ethics Quarterly,* Vol. 12, no. 2.

Johnson H. L., 1971, *Business in contemporary society: Framework and issues*, Wadsworth Pub. Co

Jones T. M., 1980, « Corporate social responsibility revisited, redefined », *California Management Review,* Vol. 22, No. 3.

Kant E., 1990, *Théorie et pratique*, Hatier.

Kirzner I. M., 1973, *Concurrence et Esprit d'entreprise*, Economica.

Kleinig J., 1983, *Paternalism*, Manchester University Press.

Knight F. H., 1921, *Risk, Uncertainty and Profit*, Dover.

Knight, F.H., 1942, « Profit and Entrepreneurial Functions », *The Journal of Economic History,* Vol. 2.

Korsgaard C. M., 1988, « Two Arguments Against Lying », *Argumentation*, Vol. 2, No. 1.

Korsgaard C. M., 2007, « What's Wrong With Lying? », *Philosophical Inquiry: Classic and Contemporary Readings,* Hackett.

Kramer M., 2003, *The Quality of Freedom*, Oxford University Press.

Langtry B., 1994, « Stakeholders and the Moral Responsibilities of Business », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 4, No. 4.

Lee S., 2014, « Corporate Social Responsibility : A Stakeholder and Process Approach », *International Journal of Economy, Management and Social Sciences*, Vol. 3, No. 11.

Leoni B., 1961, *Freedom and the Law*, Los Angeles : Nash.

Lepage H., 2003, « Le triomphe du libéralisme - Entretien avec Milton Friedman », *Politique Internationale*, No. 100.

Levitt T., 1958, « The Dangers of Social Responsibility », *Harvard Business Review*, septembre-octobre.

Lippman W., 1937, *La cité libre*, Les Belles Lettres (2011).

List C. & Pettit P., 2011, *Group Agency, The Possibility, Design and Status of Corporate Agents,* Oxford University press.

List C. & Pettit P., 2012, « Episteme symposium on group agency : replies to Gaus, Cariani, Sylvan, and Briggs », *Episteme*, Vol. 9, No. 3.

MacCallum G. C. Jr, 1967, « Negative and Positive Freedom », *The Philosophical Review*, Vol. 76, No. 3.

Machan T. R., 1987, « Human Rights, Workers' Rights, and the ''Right'' to Occupational Safety », *Moral Rights in the Workplace,* G. Ezorsky (ed), State University of New York Press.

Machan T. R., 2001, « Morality and Smoking », *Ethics for Everyday,* David Benetar (ed.), McGraw-Hill.

Machan T. R., 2002, *Liberty and Hard Cases*, Hoover Institution Press.

Machan T. R., 2006a, « The Freedom to « Escort » », https://mises.org/blog/freedom-escort

Machan T. R., 2006b, *Libertarianism Defended*, Ashgate.

Machan T. R. & Den Uyl D. J., 1988, « Recent work in Business Ethics, a Survey and Critique », *Commerce and Morality*, Rowman & Littlefield.

Macintosh J. C. C., 1999, « The issues, effects and consequences of the Berle-Dodd debate, 1931-1932 », *Accounting, Organizations and Society*, 24.

Marcoux A. M. , 2000, « Business Ethics Gone Wrong », *Cato Policy Report*, Vol. 22, No. 3.

Mason E., 2015, « Value Pluralism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/value-pluralism

Matten D. & Moon J., 2008, « « Implicit » and « Explicit » CSR : a Conceptual Framework for a Comparative Understanding of Corporate Social Responsibility », *Academy of Management Review*, Vol. 33, No. 2.

McCloskey D., 1998, « Other Things Equal : The So-Called Coase Theorem », *Eastern Economic Journal*, Vol. 24, No. 3.

Mcelroy W., 1998, *Benjamin Tucker, Liberty, and Individualist Anarchism*, The Independent Review, Vol. 2, No. 3.

Mill J. S., 1859, *On Liberty*, Everyman.

Mill J. S., 1861, *Utilitarianism*, Everyman.

Mitchell R. K., Agle B. R., Wood D. J., 1997, « Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who and What Really Counts », *The Academy of Management Review*, Vol. 22, No. 4.

Moon J. & Vogel D., 2008, « Corporate Social Responsibility, Government, and Civil Sociey », *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility,* Crane A., Matten D., McWilliams A., Moon J. and Siegel D. S. (eds.), Oxford University Press.

Mulligan T., 1986, « A Critique of Milton Friedman's Essay 'The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits », *Journal of Business Ethics*, Vol. 5, No. 4.

Murphy L., 1998, « Institutions and the Demands of Justice », *Philosophy & Public Affairs,* Vol. 27, No. 4

Murray C., Friedman D., Boaz D. & Bradford R. W., 2005, « Freedom : What's Right vs. What Works », *Liberty*, janvier.

Nagel T., 1991, *Equality and Partiality*, Oxford University Press.

Narveson J., 2001, *The Libertarian Idea*, Broadview press.

New World Encyclopedia contributors, "Paternalism," *New World Encyclopedia,* http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Paternalism&oldid=987108

Nozick R., 1969, « Coercion », *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes, and Morton White (eds.), New York: St. Martin's Press.

Nozick R., 1974, *Anarchy State and Utopia*, Blackwell.

O'Meara B. E., 1823, *Complément du mémorial de Sainte-Hélène*, Paris.

O'Neill M., 2009, « Entreprises et conventionnalisme : régulation, impôt et justice sociale », *Raison Publique*, No. 10.

Orlando J., 2003, « The Ethics of Corporate Downsizing », *Ethics at Work*, Oxford University Press.

Otsuka M., 2003, *Libertarianism without inequality*, Oxford.

Parfit D., 1996, « Égalité ou priorité ? », *Revue française de science politique*, 46ème année, No. 2.

Pettit P., 2007, « Responsibility Incorporated », *Ethics*, No. 117.

Pettit P., 2009, « Corporate Responsibility Revisited », *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, No. 2.

Pettit P., 2015, « The Conversable, Responsible Corporation », *The Moral Responsibility of Firms*, Eric Orts & Craig Smith (eds), Oxford University Press.

Porter T., 2009, « The Division of Moral Labour and the Basic Structure Restriction », *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 8, No. 2.

Porter M. E. & Kramer M. R., 2006, « Strategy and Society : The Link Between Competititve Advantage and Corporate Social Responsibility », *Harvard Business Review*, Décembre.

Porter M. E. & Kramer M. R., 2011, « Creating Shared Value », *Harvard Business Review*, Vol. 89, No 1.

Posner R. A., 1981, *The Economics of Justice*, Harvard University Press.

Pruzan P., 2008, « Spirituality as a Firm basis for Corporate Social Responsibility », *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility,* Crane A., Matten D., McWilliams A., Moon J. and Siegel D. S. (eds.), Oxford University Press.

Rand A., 1973, « Censorship : Local and Express », Ford Hall Forum.

Rand A., 1974, « Egalitarianism and Inflation », Ford Hall Forum.

Rawls J., 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press (la pagination est celle de l'édition révisée de 1999).

Rawls J., 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press.

Rawls J. , 2001, *Justice as Fairness : a restatement*, Harvard University Press.

Riese J., 2010, « A Luhmannian in the Playground : Corporate Social Responsibility from a Systems-Theoretic Perspective », *A Handbook of Corporate Governance and Social Responsibility*, Güler Aras and David Crowther (eds.), Gower Publishing.

Robé J.-P., 1999, *L'Entreprise et le Droit*, PUF.

Rönnegard D., 2013, « How Autonomy Alone Debunks Corporate Moral Agency », *Business & Professional Ethics Journal,* No. 32.

Rönnegard D., 2015, *The Fallacy of Corporate Moral Agency*, Springer.

Rothbard M. N., 1982, *L'éthique de la liberté*, Les Belles Lettres (1991).

Rothbard M. N., 1984, « The trouble With Conservatives », *Freedom and Virtue : The Conservative/Libertarian Debate*, George W. Carey (ed.), University Press of America.

Rothbard M. N., 1999, *Education Free & Compulsory*, The Ludwig von Mises Institute.

Rothbard M. N., 2002, *For a New Liberty : The Libertarian Manifesto*, Collier Books.

Rothbard M. N., 2002b, « Milton Friedman Unraveled », *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 16, No. 4.

Ruger W., 2011, *Milton Friedman*, The Continuum International Publishing Group.

Salin P., 2002, « Le néolibéralisme, ça n'existe pas ! », *Le Québécois Libre*, No. 98.

Schapiro T., 1999, « What Is a Child? », *Ethics*, Vol. 109, No. 4.

Scheffler S., 2005, « The Division of Moral Labour: Egalitarian Liberalism as Moral Pluralism » *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 79.

Schmalbeck R., 1983, « The Justice of Economics: An Analysis of Wealth Maximization as a Normative Goal (Review Essay) », *Columbia Law Review*, 83.

Schrag F., 1977, « The Child in the Moral Order », *Philosophy,* Vol. 52, No. 200.

Schroeder M., 2016, « Value Theory », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/value-theory

Shand A.H., 1984*, «* Profit and the entrepreneur », *The Capitalist Alternative : An Introduction to Neo-Austrian Economics,* Harvester Press.

Scherer A. G. & Palazzo G., 2008, « Globalization and Corporate Social Responsibility », *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility,* Crane A., Matten D., McWilliams A., Moon J. and Siegel D. S. (eds.), Oxford University Press.

Shiffrin S. V., 2000, « Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accomodation », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 29, No. 3, Wiley.

Sidgwick H., 1874, *The Method of Ethics*,

http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/sidgwick1874.pdf

Smith A., 1776, *The Wealth of Nations*, Bantam Classics.

Soares C., 2003, « Corporate versus Individual Moral Responsibility », *Journal of Business Ethics*, Vol. 46, No. 2.

Spencer H., 1897, *The Principles of Ethics*, Indianapolis : LibertyClassics (1978).

Stewart F. Jr., 2011, « Berle's Conception of Shareholder Primacy: A Forgotten Perspective For Reconsideration During the Rise of Finance », 34 SEATTLE U. L. REV. 1457.

Steiner H., 1994, *An Essay on Rights,* Oxford: Blackwell.

Stirner M., 2000, *L'Unique et sa propriété*, La Table Ronde.

Stout L. A., 2002, « Bad and Not-So-Bad Arguments For Shareholder Primacy », *Southern California Law Review*, Vol. 75.

Szasz T. S., 1960, « The Myth of Mental Illness », *The American Psychologist*, Vol. 15. No. 2.

Szasz T. S., 2004, *Faith in Freedom : Libertarian Principles and Psychiatric Practices*, Transaction Publishers.

Thaler R. & Sunstein C., 2003, « Libertarian Paternalism », *The American Economic Review*, Vol. 93, No. 2.

Thaler R. & Sunstein C., 2008, *Nudge*, Penguin Books.

Thatcher M., 1980, « Press Conference for American correspondents in London », 25 juin.

Tirole J., 2006, *The Theory of Corporate Finance*, Princeton University Press.

Tucker B., 1893, *Instead of a book, by a man too busy to write one; a fragmentary exposition of philosophical anarchism*, New York.

Tucker B., 1926, *Individual Liberty; selections from the writings of B. R. Tucker*, New York: Vanguard Press.

Tuomela R., 2011, « Review of *Group Agency, The Possibility, Design and Status of Corporate Agents »*, *Notre Dame Journal of Philosophical Reviews*, novembre.

Tyner C., 2000, « Economist Milton Friedman – His Determination Made Him a Champion of Free Markets », *Investor's Business Daily*, 3 avril.

Vallentyne P., 1999, « Le libertarisme de gauche et la justice », *Revue économique*, No. 50.

Vallentyne P, 2002, « Equality and the Duties of Procreators », *Children and Political Theory*, David Archard and Colin MacLeod (eds.), Oxford University Press.

Vallentyne P., 2003a, « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 101, No. 1.

Vallentyne P., 2003b, « The Rights and Duties of Childrearing », *William and Mary Bill of Rights Journal*, Vol. 44.

Vallentyne P. & van der Vossen B., 2014, « Libertarianism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism.

Van Parijs P., 1995, *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford University Press.

Van Parijs P., 2003, « Difference Principles », *The Cambridge Companion to John Rawls*, S. Freeman (ed.), Cambridge University Press.

Van Parijs P., 2011, *Just Democracy: The Rawls-Machiavelli Programme*, ECPR Press.

Velasquez M. G., 1983, « Why Corporations Are Not Morally Responsible for Anything They Do », *Business and Professional Ethics Journal*, No. 2.

Velasquez M. G., 2003, « Debunking corporate moral responsibility », *Business Ethics Quarterly*, Vol. 13, No. 4.

Verhas P., 2016, « Le néolibéralisme, un fascisme ? Oui, certainement ! »,

http://www.legrandsoir.info/le-neoliberalisme-un-fascisme-oui-certainement.html

Voltaire F. M. (Arouet dit), 2003, *Traité sur la Tolérance : A l'occasion de la mort de Jean Calas*, Gallimard.

Von Mises L., 1949, *Human Action : A Treatise on Economics*, Yale University Press.

Von Mises L., 2004, *Abrégé de L'Action humaine, traité d'économie*, Les Belles Lettres.

Von Mises L., 2008, *Profit and Loss*, Ludwig von Mises Institute.

Wall S., 2009, « Self-Ownership and Paternalism », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, No. 4.

Weiner J. L., 1964, « The Berle-Dodd dialogue on the concept of the corporation »*, Columbia Law Review,* Vol. 64., No. 8.

Wertheimer A., 1987, *Coercion*, Princeton University Press.

Wolff J., 2006, « Libertarianism, Utility, and Economic Competition », *Virginia Law Review*, Vol. 92, No. 7.