

Entretien avec Jérémie T.A. Rostan. Par Grégoire Canlorbe

Institut Coppet

28 juillet 2014

Entretien avec Jérémie TA. Rostan.

Par Grégoire Canlorbe, Institut Coppet

Auteur du livre Le Capitalisme et sa Philosophie et d'une étude sur Condillac, Jérémie TA Rostan enseigne la philosophie et l'économie à San Francisco, après avoir fait ses études en France.

I. Condillac et la philosophie libérale

1. Il n'y a pas vraiment de consensus sur la définition du libéralisme ; et ce, aussi bien parmi ses partisans que parmi ses détracteurs.

Friedrich A. von Hayek proposait de définir comme suit ce courant de pensée : « Il n'y a rien dans les principes du libéralisme qui permette d'en faire un dogme immuable ; il n'y a pas de règles stables, fixées une fois pour toutes. Il y a un principe fondamental : à savoir que dans la conduite de nos affaires nous devons faire le plus grand usage possible des forces sociales spontanées et recourir le moins possible à la coercition. »

Quel est votre avis sur la question ? L'approche proposée par Hayek vous paraît-elle pertinente ?

La formulation proposée par Hayek prend évidemment sens dans sa propre approche de la liberté comme d'un processus de découverte. Pour lui, la liberté, synonyme de libre-concurrence au sens large, fait peu à peu émerger les meilleures idées... à mesure qu'elle s'adapte et s'affine elle-même.

Ce qu'il y a de bon et d'important dans cette « définition » du libéralisme, c'est qu'elle est praxéologique et plus exactement marginale. Hayek insiste bien sur le fait que ce qui importe ce n'est pas tant de chercher à décrire en long, en large, et en travers, et surtout *a priori*, ce que pourrait bien être un libéralisme pur et parfait ; ce qui importe, c'est de savoir quelle avancée est à la fois la plus importante et la moins difficile à obtenir ici et maintenant. Qu'on le veuille ou non, il existe une sorte d'optimum politique et historique entre ce que demande l'idéal de liberté et ce que la réalité présente offre comme possibilités.

Le problème avec la formulation de Hayek, cependant, c'est qu'il n'insiste pas assez sur le fait que la liberté soit précisément un tel idéal. Contrairement à Rothbard, ou à Ayn Rand, qui insistent sur le fait qu'il s'agisse d'une valeur en-soi, Hayek semble en faire un simple moyen.

Alors, oui, on peut bien dire à mon sens que le principe fondamental du libéralisme soit de « faire le plus grand usage possible des forces sociales spontanées et recourir le moins possible

à la coercition. » Mais à condition de préciser que c'est là un impératif catégorique, et non hypothétique. En outre, il faut encore détailler ce que l'on entend par « liberté » et par « coercition »—des mots que l'on peut aussi bien employer pour justifier des mesures antilibérales. En ce sens, le libéralisme est avant tout cette philosophie selon laquelle chaque homme dispose d'un droit de propriété inaliénable sur lui-même ainsi que sur toutes les richesses qu'il génère dans ses échanges avec autrui. Ce qui revient à dire que chacun devrait disposer d'une liberté illimitée—dans la limite du respect de tous les droits de propriété de tous les autres.

2. Le passage du positif au normatif, de la description du monde tel qu'il est aux prescriptions sur ce que le monde devrait être, est un problème épistémologique bien connu. Il est parfois malaisé de déterminer dans quelle mesure une théorie (descriptive) peut servir de support pour inférer des recommandations.

Il se trouve que vous écrivez : « La science économique est libérale, tout comme la science physique est naturelle – jusqu'à découverte d'un autre Monde que le nôtre. » Pourriez-vous revenir sur cette assertion ?

Ce sont là deux problèmes différents. La science économique est libérale parce qu'elle est la science de l'activité économique, laquelle consiste en échanges indirects réciproquement consentis. Comme le montrent brillamment Mises ou Rothbard, la science économique est celles des lois du marché.

Il est vrai que Rothbard lui-même analyse les effets de l'intervention politique dans le marché libre. Mais, ce faisant, il fait toujours de l'économie, et celle-ci est toujours libérale. C'est par exemple la même chose que de dire que le marché fixe la rémunération d'un employé à la valeur présente de la productivité marginale de son travail ou que de dire qu'une loi de salaire minimum implique du chômage parmi les travailleurs les moins qualifiés.

Pour ce qui est de l'interventionnisme et du dirigisme, il n'y en a pas de science possible. Comme l'a démontré Mises, ceux-ci sont en effet fondamentalement irrationnels et indécidables. Tout ce qu'il est possible d'en dire, c'est le chaos qu'ils introduisent dans le marché. Mais cela, c'est décrire ce qu'il reste d'activité économique dans ces circonstances.

Plus exactement, il y en aurait bien une science possible, mais ce serait une science politique, et non pas économique. Non plus la science des échanges, mais celles des rapports de force, des relations de commandement et de résistance.

Enfin, il y a bien des choses qui passent pour de la science économique et qui ne sont pas libérales. Il en est ainsi, par exemple, de la théorie des défaillances du marché, ou encore de la macroéconomie keynésienne. Ce genre d'écrits sont simplement vides de sens, parce qu'ils ne parlent de rien. « Externalités positives », « demande globale, » etc. toutes ces expressions ne sont que des *flatus vocis*. On peut bien disséquer à leur sujet, mais cela n'a pas plus de valeur de vérité que les grands systèmes de métaphysique traditionnels.

Tout ceci pour dire que la science économique est bien libérale. Quant à la question de savoir si l'on peut passer de la description à la prescription, c'est un autre problème. En premier lieu, je dirais que ce que l'on peut déduire de la science économique ce sont des recommandations libérales. Par recommandation, j'entends quelque chose comme : si vous voulez que la création de richesses soit la plus grande et la plus rapide possible ; si vous voulez que les opportunités d'emplois soient les plus nombreuses et les meilleures ; etc. ; alors vous devriez défendre telles

et telles mesures. Ce n'est pas une prescription, parce que « le plus de richesse possible pour le plus grand nombre possible » n'est pas une valeur en-soi. On le voit bien aujourd'hui avec le succès de Piketty, par exemple. Beaucoup de gens semblent préférer une société dans laquelle tout le monde soit moins riche, y compris les pauvres, à condition que les inégalités y soient moins grandes.

En dernière analyse, je pense cependant que l'on peut déduire des prescriptions de la science économique. La raison en est que la société libérale qu'elle décrit est conforme avec le principe moral dont je parlais précédemment. Un exemple d'une telle prescription est un article dans lequel je défends le droit des entreprises aux pratiques d'optimisation fiscales.

3. Sous quelles circonstances et pour quelles raisons avez-vous rejoint les rangs de la philosophie libérale ? Etais-ce à la fac ou avez-vous découvert le libéralisme en autodidacte ?

J'ai eu la chance de toujours être anarchiste—aussi loin que mes souvenirs remontent, en tout cas. Pour cette raison, et malgré le milieu dans lequel j'évoluais, j'avais beaucoup de mal avec les théories socialistes. Lorsque j'ai commencé à découvrir la philosophie politique, j'ai eu envie de savoir ce que je pensais. Ne connaissant rien au libéralisme, j'ai fait une recherche internet et suis tombé sur le nom de Rothbard, dont j'ignorais tout, et dont j'ai décidé de lire *l'Éthique de la Liberté*. Cet ouvrage m'a fasciné. Il m'a conduit à lire *L'Homme, l'Économie et l'État*, puis *l'Action Humaine*, etc. Le projet initial était de lire en parallèle le *Capital* de Marx—dont j'avais entendu parler en cours. Mais ce second volet du projet a bien vite été différé. Ayant découvert Rothbard, Mises, Menger et Böhm-Bawerk, j'avais les solutions à tous les prétendus problèmes du capitalisme qu'il prétendait souligner. Ayn Rand est un auteur que j'ai découvert dans un second temps, d'abord par l'intermédiaire d'*Atlas Shrugged*.

Au total, je suis donc un autodidacte du libéralisme, au sens où je m'y suis initié moi-même. Ceci étant, mon parcours a bien évidemment été influencé par des auteurs et personnalités contemporaines, telles que Pascal Salin, Alain Laurent, Pierre Lemieux, Walter Block, et bien d'autres.

4. Dans votre essai sur Condillac, philosophe et économiste du XVIIIème siècle, vous affirmez que celui-ci est tout à la fois le fondateur de la philosophie libérale et de la science économique, i.e. d'une approche scientifique des phénomènes économiques. Vous écrivez de surcroît que Condillac bâtit une approche de l'économie qui relève d'une « science philosophique », et non point simplement de la science.

Les rapports de similitudes et de divergences entre ces deux disciplines que sont la philosophie et l'économie ne sont pas toujours faciles à établir. Qu'entendez-vous par cette expression d'une « science philosophique » ?

Pour répondre à cette question, il est éclairant de lire *Le Commerce et le Gouvernement* de Condillac à la lumière de l'*Action Humaine* de Mises ainsi que de *L'Homme, l'Économie et l'État* de Rothbard. Dans son ouvrage, l'économiste autrichien explique que la science économique est une branche d'une science plus générale, celle de l'action humaine, qu'il appelle la « praxéologie. » Son projet est en effet de montrer que la science économique consiste en pure déductions logiques à partir de la définition de l'action humaine comme « comportement intentionnel. » Tout cela pour dire que, pour Mises, la science économique presuppose une philosophie de l'homme.

De même, son disciple américain insiste sur le fait que la science économique n'a pas de valeur en-soi : qu'elle n'est qu'une pièce du système libertarien ; et pas même la pièce maîtresse. Elle présuppose en effet, d'après Rothbard, une *Éthique de la liberté* qui offre seule sa justification dernière à la liberté économique.

Je ne sais plus quel contemporain disait que la philosophie, au fond, n'est autre qu'une radicalité extrême de l'interrogation. C'est bien ce que l'on trouve dans les *Dialogues* de Platon, tout comme dans n'importe quelle autre entreprise philosophique. Rothbard disait de même que seuls les extrémistes sont rationnels et cohérents. Et bien, ce que l'on trouve dans le chef d'œuvre de Condillac, c'est précisément un traité de science économique qui la fonde sur une philosophie de l'homme et qui en développe tout aussi bien les implications politiques et morales. On trouve ainsi dans *Le Commerce et le Gouvernement* une analyse de l'action humaine en général comme investissement spéculatif : agir, vivre, c'est prendre le risque d'une dépense en vue d'un bénéfice futur supérieur mais incertain. De même, on y trouve l'idée que « droits humains » et droits de propriété sont simplement synonymes.

C'est un trait caractéristique des économistes autrichiens que de critiquer la prétention de l'économie *mainstream* à imiter les sciences naturelles en construisant des modèles hautement mathématisés dans lesquels les comportements des acteurs économiques ne sont plus que des fonctions postulées et hautement agrégées. Ce n'est pas cela la scientificité. La scientificité consiste à étudier chaque domaine selon la méthode qui lui est propre. Dès lors que l'on fait de l'économie en oubliant que ce dont on parle c'est d'actions intentionnelles d'individus doués de droits, on ne parle plus de rien du tout, et l'on finit par dire n'importe quoi.

5. Toujours dans votre essai sur *Le Commerce et le Gouvernement*, de Condillac, vous affirmez que « malgré certaines inexactitudes, voire erreurs de détail, on y trouve, un siècle avant les *Principes d'Économie* de Carl Menger, le codicille des vérités économiques. »

En quoi consiste la filiation de Menger envers Condillac ? Quelles sont ces « vérités » premières ainsi que ces « erreurs de détails » auxquelles vous faites allusion ?

La principale filiation entre Condillac et Menger consiste dans la révolution Copernicienne qu'opère le premier lorsqu'il critique la théorie de la valeur travail et lui substitue une conception subjectiviste et marginaliste.

Comme on l'a vu avec Marx, et comme on le voit encore aujourd'hui dans l'opinion courante, la théorie de la valeur travail mène toujours au socialisme. Inversement, d'ailleurs, toute forme d'interventionnisme se fonde toujours sur des présupposés qui lui sont communs avec la valeur travail.

À l'inverse, d'une théorie subjectiviste et marginaliste des valeurs on déduit nécessairement la productivité de l'échange, dont Condillac a donné le plus bel exemple en imaginant deux paysans obtenant chacun quelque chose en l'échange d'une autre n'ayant pour eux aucune utilité. De là, Condillac déduit toutes les vérités importantes de la science économique, de la fixation des prix par le jeu de l'offre et de la demande au rôle de la monnaie, etc.

Pour ce qui est des erreurs de détail, une qui importe est justement celle du rôle du gouvernement dans l'apparition de la monnaie—où Condillac est ici en retard par rapport à l'avancée considérable qui sera celle de Carl Menger.

6. Il est aujourd’hui courant dans la science économique de parler de « la théorie autrichienne des cycles économiques » (ABCT), qu’on doit essentiellement à von Mises. Celle-ci est supposée apporter une explication globale de la crise de 2008 et des crises de façon générale. L’accent est mis sur la création de monnaie *ex nihilo* et la fixation des taux d’intérêt par la banque centrale.

Vous suggérez dans votre essai sur Condillac que celui-ci aurait anticipé sur cette analyse des crises et d’ores et déjà esquissé « l’idée selon laquelle les manipulations monétaires du gouvernement sont la source des crises économiques (business cycles) que les pseudo-économistes attribuent pourtant à la liberté des marchés. »

Pourriez-vous développer cet aspect précurseur de la pensée de Condillac ?

Condillac ne propose bien évidemment qu’une proto-théorie Autrichienne des cycles économiques, mais son intuition n’en est pas moins géniale. On la trouve à la fin de *Le Commerce et le Gouvernement*. Les interventions du gouvernement ayant déréglé l’économie, le blé est rare, et donc cher. Pour pallier au problème, le gouvernement recourt à la création monétaire *ex nihilo*, dont Condillac analyse les effets en insistant, non seulement sur l’inflation qui s’ensuit, mais également sur son impact sur les crédits et les investissements. Il décrit la « bulle » qui se forme, et la crise qui s’ensuit. De manière tout aussi intéressante, Condillac affirme alors que, pour remédier à cette dernière, le gouvernement recourt à l’endettement, ce qui le conduit bientôt à multiplier le papier monnaie, puis à prendre le contrôle du secteur bancaire, dont l’effondrement sera celui de la société tout entière.

7. Vous estimatez « plus géniale encore », une seconde intuition de Condillac, à savoir son « pressentiment de ce que démontrera, dans les années 20’s du XXe siècle, Ludwig von Mises : l’impossibilité logique d’une planification gouvernementale de l’économie. »

Pourriez-vous également revenir à ce propos ?

C’est là la leçon de la seconde partie de *Le Commerce et le Gouvernement*. La première est l’histoire du développement d’une société libertarienne. La seconde est celle de sa destruction par l’intervention exponentielle du gouvernement. Cette morale de l’histoire est de plus en plus claire à mesure que le livre avance et que chaque intervention publique crée un plus grand nombre de plus grands problèmes que ceux qu’elle prétendait résoudre, conséquences non-intentionnelles qui sont une pente fatale.

II. La défense morale du marché libre

8. Dans votre ouvrage *Le Capitalisme et sa Philosophie*, vous avez proposé de distinguer entre morale et éthique, la première traitant de nos devoirs objectifs et véritables ; et la seconde de nos « préférences » personnelles.

« Aucune confusion n’est plus courante, ni plus grave, écrivez-vous, que celle entre l’éthique et la morale. Dans le langage courant, on utilise indistinctement l’un et l’autre terme pour désigner ce qu’il serait « bien » de faire. Or il est deux sens très différents dans lesquels il peut être « bien » d’agir d’une certaine manière. Ce peut être: Ou bien la manière dont un individu préfère agir, à un moment donné, parce qu’il juge ses conséquences meilleures que celles de toute autre action possible; ou bien la manière dont tout individu devrait toujours agir, parce que ne pas agir ainsi serait « mal » agir.

Le premier cas correspond à l'éthique, c'est-à-dire aux préférences de chaque individu quant à sa propre vie. Il y est question d'un ordre de préférence entre des lignes de conduite alternatives (et les vécus futurs qui en sont les conséquences prévues).

L'éthique est donc relative et contingente. Elle est relative à chaque individu, et même au vécu actuel de chaque individu, puisqu'elle concerne la préférence d'un individu à un moment donné entre un nombre limité de possibilités. Elle est donc contingente, parce que d'autres individus, ou bien le même individu à d'autres moments, ou dans d'autres circonstances, pourraient avoir des préférences différentes.

Le second cas correspond à la morale, c'est-à-dire au devoir constant de tout individu. Il y est question, non pas de valeur relative et contingente, mais de Bien et de Mal, c'est-à-dire d'un critère de valeur absolu et obligatoire, lequel devrait être suivi par tout individu, constamment, quelles que soient les circonstances. »

Pourriez-vous revenir sur cette dichotomie entre morale et éthique ? Sur quel critère vous fondez-vous pour déterminer si un comportement ressort de la morale ou au contraire de l'éthique ? Qu'est-ce qui justifie le choix de ce critère plutôt que d'un autre ?

Le critère est celui des moyens engagés par une action, ou plus exactement de leur légitime propriétaire. Une action pour laquelle un individu emploie uniquement des moyens dont il est propriétaire n'a aucune valeur morale—elle est par-delà le bien et le mal, parce qu'elle relève de l'éthique. À l'inverse, toute action par laquelle un individu interagit avec au moins un autre, c'est-à-dire emploie des moyens dont il n'est pas intégralement propriétaire, a *ipso facto* une dimension morale. Si ces moyens sont légitimement acquis, elle est moralement bonne, ce qui revient à dire qu'elle n'est pas moralement mauvaise. Elle ne l'est que si elle consiste à s'approprier par la force, son substitut ou sa menace, un moyen dont un autre est propriétaire.

Comme le disait parfaitement Rothbard (qui est, vous l'aurez compris, l'auteur dont je suis le plus proche, bien que je lui réserve certaines critiques), le libertarianisme n'est finalement rien d'autre qu'une suite de conséquences logiques tirées du principe de propriété de soi, tel qu'on le trouve par exemple chez Locke. Mais Rothbard conseillait aussi aux libertariens de ne pas perdre leur temps et s'échiner à multiplier les justifications toujours plus complexes de ce principe. Malgré cela, de nombreuses ont été avancées. Mais les plus intéressantes le sont moins par le fait qu'elles justifient ce principe que par les nouvelles choses qu'elles nous ont apprises. Je pense ici à l'argument de Hans-Hermann Hoppe, l'un des plus fidèles disciples de Rothbard, d'après lequel la propriété de soi est la condition de possibilité *a priori* de tout débat—and au fond de toute interaction civilisée. Bien que j'ai moi-même concocté plusieurs justifications de ce principe, je pense préférable de faire fond sur l'intuition de sens commun par laquelle chacun s'exclame « c'est ma vie ! » lorsqu'il sent autrui empiéter sur ce qui est donc sa propriété de soi. J'ai essayé dans *Le Capitalisme et sa Philosophie* de décrire et de formaliser cette propriété de soi. De toute manière, il y a bien un moment où l'explication doit s'arrêter, et il me semble bon de commencer par la propriété de soi en cherchant simplement à montrer qu'elle est un fait premier.

9. De votre conception de la morale et de l'éthique, vous déduisez que la générosité ne relève pas d'un devoir envers autrui, mais d'une préférence personnelle. Vous surenchérissez : c'est seulement lorsque nous ne devons rien aux autres que nous pouvons véritablement faire preuve de générosité envers eux.

Vous écrivez : « Certains pourraient se désespérer de ce que, la morale n'impliquant que le respect de la propriété privée, et toute valeur étant relative à l'égoïsme de chacun, il ne reste plus de place pour la moindre générosité entre les hommes.

Mais c'est l'inverse qui est vrai. Comme on l'a dit, la différence entre l'éthique et la morale est que la première est libre, alors que la seconde est obligatoire. Et c'est là la condition de toute générosité entre les hommes. En effet, si c'était mon devoir que d'être altruiste et charitable, alors, faisant un don quelconque, je ne serais pas généreux envers autrui: je lui rendrais simplement son dû, et ne serais pas plus solidaire avec lui que n'importe quel individu remboursant ses dettes, c'est-à-dire respectant le droit de propriété de ses créanciers.

Être charitable envers autrui, cela ne peut pas consister à accomplir mon devoir envers lui. Cela ne peut consister qu'à poursuivre son bien alors que je ne lui dois rien et que rien ne m'oblige à le faire. Alors, et alors seulement je suis généreux envers lui, parce que je serais en droit d'agir autrement. »

D'aucuns n'hésiteraient pas à vous reprocher de tenir, au fond, la générosité pour un désir arbitraire, une sorte de caprice, même si vous ne dîtes rien de la sorte. Ils clameraient volontiers que votre propos finit par rabaisser considérablement l'acte charitable en lui ôtant son caractère de devoir.

Que répondriez-vous à ceux qui vous rétorqueraient que votre conception de la générosité s'avère, *in fine*, profondément nihiliste et qu'elle lui ôte au fond toute raison d'être ?

Dire que la générosité relève de l'éthique, et non de la morale—donc qu'elle n'est pas un devoir, ne revient pas du tout à en faire un simple caprice et ne lui ôte ni sa raison d'être, ni sa valeur.

Cette question s'inscrit évidemment dans le cadre d'un débat idéologique, avec des conséquences politiques importantes. Mais, si l'on laisse cela de côté pour une seconde et réfléchit simplement au sens du mot, on doit bien admettre que « être généreux » signifie : faire le bien d'une autre personne alors que rien ne nous y obligeait.

Le problème, dont j'ai bien conscience, vient de la confusion entre le devoir et le *sentiment* du devoir. J'accepterais tout à fait une analyse phénoménologique décrivant la générosité comme le fait de faire le bien d'une autre personne parce que l'on en ressent le devoir. Les deux formulations ne sont pas du tout contradictoires. Au contraire, la meilleure définition de la générosité est peut-être bien la conjonction des deux : faire le bien d'autrui parce qu'on le ressent comme un devoir que l'on n'a pourtant pas.

Comme le soulignait Kant, agir par devoir et par sentiment de devoir sont deux choses tout à fait différentes. Agir par devoir, c'est faire quelque chose parce que c'est absolument obligé—*et pour aucune autre raison*. Si j'agis d'une certaine façon parce que j'ai le sentiment que c'est ce qu'il faut faire, alors la règle que je suis n'est pas celle du devoir, mais celle de mon sentiment, et donc de mes préférences. Si on l'analysait, on trouverait que ce sentiment de devoir est au fond ce dont parlait Ayn Rand lorsqu'elle disait qu'un individu « égoïste » peut très bien trouver son propre bien dans la satisfaction procurée à un autre.

J'ai essayé de montrer dans *Le Capitalisme et sa Philosophie* que l'idée même d'un devoir de générosité était logiquement absurde et pratiquement impossible. De même, Sartre a bien

expliqué qu'aucune morale positive ne peut concrètement déterminer la moindre action que ce soit. Imaginons que ce soit mon devoir que d'être généreux. Très bien. Et donc, que dois-je faire ? Par qui commencer ? Comment repartir mon temps et mes richesses ? Ou m'arrêter ? Un principe comme celui de l'utilitarisme, par exemple, est trop abstrait. Dans les faits, donc, même si la générosité était un devoir, nos actions concrètes seraient réellement déterminées, dans chaque cas particulier, par nos sentiments et nos préférences.

Mais, pour répondre à la question, cela ne veut pas du tout dire qu'elles relèveraient du caprice. Au contraire, si j'agis par simple caprice, mon acte ne peut pas être généreux. Il ne le peut que si j'ai *mes raisons* de l'accomplir—alors même qu'il n'est pas un devoir. En effet, son caractère généreux consiste, non pas dans l'acte lui-même, mais dans les raisons qui m'y poussent.

10. De quelle façon votre défense du libre marché s'accorde-t-elle avec votre conception de la morale ?

En d'autres termes, comment se fait-il que le libre marché soit, à vos yeux, compatible avec les principes moraux que vous définissez (et même, fondé en vertu de ces principes) ?

Comme je le disais, la description du marché libre donnée par Rothbard n'est prescriptive que dans la mesure où elle est précédée par une morale de la propriété privée. Concrètement, la morale implique le respect de la propriété privée, et le marché libre n'est rien d'autre que cela : il est la manière dont fonctionnent les activités productives d'une société dans laquelle la propriété privée est respectée.

11. Quelles seraient, selon vous, les forces et les lacunes d'une défense utilitariste (plutôt que déontologique), i.e. qui invoque non pas des principes moraux mais au lieu de cela un objectif de maximisation du bonheur du plus grand nombre ?

Sa seule force serait sa supposée plus grande efficacité rhétorique. Une telle approche est censée plus convaincante. Je ne suis pas sûr que cela soit le cas. En réalité, on ne peut pas montrer que le marché libre optimise la satisfaction globale des membres de la société. Tout dépend de la manière dont leur niveau de satisfaction dépend. On peut montrer que le marché libre optimise la prospérité générale, mais selon la manière dont les gens réagissent aux inégalités, ils peuvent préférer une moindre richesse et une plus grande homogénéité.

Pour le reste, je ne suis pas du tout utilitariste, au sens où je pense que ce principe est injustifié, et même dénué de sens, car il est impossible de quantifier la satisfaction ou de comparer différents niveaux de satisfaction.

12. Une position fréquente consiste à affirmer que tout échange volontaire est équitable car il est, de par sa nature, mutuellement avantageux, sinon il ne se ferait pas. Le raisonnement est le suivant : Tout échange se produit en vertu d'une double inégalité des valeurs, chaque partie accordant une valeur moindre à ce qu'elle cède par rapport à ce qu'elle acquiert. A cet égard, l'échange libre ne peut jamais aller à l'encontre des intérêts des parties. Il est donc équitable, de par sa nature.

Il est souvent rétorqué à cet argument que celui-ci néglige les rapports de forces qui peuvent sous-tendre les échanges et nuire dans les faits à la partie « opprimée ». A cet égard, tout échange volontaire n'est pas nécessairement équitable.

Supposons que vous soyez confronté à une assemblée de personnalités antilibérales et anticapitalistes soucieuses d'écouter et de discuter votre point de vue. Quelqu'un parmi

eux prend la parole après votre conférence et tient à peu près ce discours : « Supposons que vous viviez dans une misère noire et que votre fils de dix ans ait un accident cardiaque qui exige une transplantation pour laquelle vous n'avez pas l'argent nécessaire. Votre voisin, un homme très riche, vient vous trouver et vous propose de payer pour l'opération de votre fils, pourvu qu'en retour, vous deveniez l'esclave de votre voisin, et ce pour le restant de vos jours.

Peut-on vraiment approuver comme équitable un tel échange, sous prétexte que celui-ci est volontaire ? N'est-il pas profondément malsain d'autoriser de tels échanges dans la société ? La loi ne devrait-elle pas, en vue d'une société décente, prohiber de telles atteintes à la dignité des individus ? »

Que répondriez-vous à cet individu soucieux d'en découdre ?

J'aurais un certain nombre d'arguments, qui n'ont rien de bien original, mais que je trouve justes et efficaces. Tout d'abord, c'est un point de détail, mais je ferais remarquer qu'il n'est pas certain qu'un contrat d'esclavage soit compatible avec le code libertarien dont parle Rothbard (qui pensait ce genre de contrat illégitime.)

Ensuite, je ferais remarquer que l'on ne fait jamais rien de mal en proposant simplement quelque chose à la décision d'autrui. La personne proposant un tel contrat ne force en rien son voisin malheureux : il n'est pour rien dans la situation de son fils, ni dans le fait que personne d'autre au monde ne soit prêt à sous-enchérir son offre.

De même, il faut insister sur le fait que le père ne gagnera strictement rien à ce que l'Etat interdise le contrat en question. Au contraire, s'il est prêt à tout pour sauver son fils, alors l'Etat lui impose une perte immense. En effet, l'interdiction du contrat ne sauvera pas son fils.

Ce qu'il y a derrière ce genre d'objections, c'est donc plutôt l'idée que l'Etat devrait assurer la satisfaction de certains besoins, par exemple les soins médicaux, et cela par la taxation, des services publics, etc. Dans le genre de cas décrit ici, qui relève de ce que Ayn Rand appelait l'éthique des urgences, cette idée semble bonne : l'Etat taxe le voisin riche, et paie l'opération du petit. Mais, il faut bien réfléchir au principe qui se tient derrière ce genre d'intervention particulière. Ce principe, c'est que le gouvernement emploie la force publique pour décider qui doit quoi et qui a droit à quoi. C'est le principe communiste : de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. Or ce principe pose trois immenses problèmes. Premièrement, il est injustifié. Les hommes n'ont pas de devoir les uns envers les autres, et donc rien ne justifie que l'on oblige le voisin à payer pour soigner le fils. (C'est d'ailleurs pour cela qu'il sera généreux s'il offre de payer l'opération alors que ce n'est pas son devoir.) Plus exactement, les hommes n'ont pas de devoirs positifs les uns envers les autres : ils ne se doivent rien. Le seul impératif qui les lie est négatif : ils ne doivent pas empiéter sur la propriété privée les uns des autres. De ce point de vue, quelque dramatique que soit sa situation, le père n'est simplement pas en droit de d'emparer par la force des biens de son voisin, fût-ce par l'intermédiaire du gouvernement, simplement parce qu'il en a grandement besoin. A quel genre de société la généralisation de ce principe nous mènerait-elle ?

Justement, un deuxième problème posé par ce principe est que, en tant que forme d'organisation sociale, il ne peut mener qu'à la ruine. Comme l'a démontré Mises, il est simplement impossible de planifier l'allocation des facteurs de production. Son application limitée est bien possible, comme on le voit avec les économies mixtes. Mais, comme l'a souligné Rothbard, il est absurde

de considérer comme un idéal une idée dont la généralisation détruit peu à peu la société, et dont la pleine réalisation est simplement impensable.

Enfin, je terminerais en rappelant que c'est la liberté des échanges remise en cause par cette objection qui a permis le genre d'innovations qui pourraient sauver le fils malade, et qui d'une manière générale a permis l'élévation considérable des niveaux de vies dont l'allongement de la vie est un effet majeur.

13. La loi de l'offre et de la demande fait en sorte que les prix auxquels les transactions ont lieu (dans un marché libre) soient spontanément établis à des niveaux d'équilibre. Un prix d'équilibre est tel que tous ceux qui désirent faire des achats à ce prix trouvent un vendeur ; et tous ceux qui désirent faire des ventes à ce prix trouvent un acheteur. Les individus qui ne peuvent pas payer pour le prix d'équilibre auquel un bien est vendu ne peuvent pas acquérir ce bien.

Il est souvent argué que la loi de l'offre et de la demande serait en son principe injuste. L'argument tient en ces quelques lignes, en substance : « La finalité légitime d'un système économique, argue-t-on, est de satisfaire généreusement, gratuitement, sans contrepartie (si ce n'est de participer à soi-même à la production) les besoins des êtres humains.

Dans une économie morale, i.e. altruiste, chacun serait certes tenu de participer (autant qu'il le peut) à la production. Cependant, c'est en proportion de l'intensité de ses besoins, et non en proportion du volume de sa production, que les besoins d'un individu seraient satisfaits.

Si un individu doit être en mesure de débourser une certaine somme d'argent pour que ses besoins soient satisfaits, comme cela est le cas lorsque règne la loi de l'offre et de la demande, l'économie est viciée, pathologique, immorale : ce n'est pas l'altruisme qui règne, mais « la loi du plus fort ». Seuls les plus « forts », i.e. les plus productifs (touchant pour cette raison les revenus les plus élevés) doivent être en mesure de satisfaire leurs besoins, en dépensant l'argent requis pour ce faire. Ceux qui n'ont pas cette chance, eh bien tant pis pour eux ! Telle est la logique cruelle et immorale de l'économie de marché. »

Que répondriez-vous à cet ordre de critiques ?

Tout d'abord, je soulignerais que l'économie communiste ici décrite n'est certainement pas morale, puisqu'elle presuppose une autorité décrétant qui doit quoi et qui a droit à quoi. Une telle autorité ne peut être que totalitaire, parce qu'elle est sans limites et arbitraire. Un tel système aurait donc un coût considérable en termes de liberté, et cela pour un bénéfice plus que négatif, puisque sa réalisation conduirait au désastre, comme je le disais à la question précédente.

Ce désastre viendrait non seulement de l'impossibilité d'allouer les facteurs de production rationnellement, mais également du gigantesque problème d'incitation posé par un système dans lequel, le plus on produit, le moins on reçoit, et inversement.

A cet égard, il faut noter que l'on peut bien dire que l'économie de marché est la loi du plus fort. Simplement, il faut toujours préciser : le plus fort à quoi ? Dans l'économie de marché, la libre-concurrence et la liberté des échanges fait que ce sont les plus forts dans la satisfaction des besoins d'autrui qui réussissent. Ce sont les plus forts... dans la construction automobile, la création de vêtements de qualité à des prix bas, etc. Dans l'économie « altruiste » décrite ci-

dessous, on trouve également la loi du plus fort. Mais c'est ici le plus fort au sens propre—le plus fort politiquement, et non pas économiquement. Le plus fort politiquement est celui qui parvient à faire jouer en sa faveur les appareils d'Etat (la force publique)—un concept pour lequel j'ai créé l'expression de « capital politique. »

14. Le libre arbitre consiste pour la volonté à se déterminer elle-même ; ce qui revient à parler d'une auto-détermination des motivations d'agir de l'agent humain. Affirmer que l'être humain est libre cela revient à dire que ses motivations d'agir sont *sui generis*.

A propos du libre arbitre, vous écrivez : « Sans libre-arbitre, il n'est aucune morale, ni aucune doctrine du droit possible. Aucune morale, parce que l'homme serait privé de toute dignité. » Vous n'êtes probablement pas sans savoir que les sciences cognitives et en particulier la psychologie évolutionniste nous apprennent, depuis plusieurs années, qu'un très grand nombre de nos prises de décisions ne sont pas *sui generis* mais résultent au contraire de processus neurologiques qui façonnent notre volonté mais échappent à son emprise (tout du moins lorsque je n'agis pas indirectement sur ces processus, par exemple en prenant des antidépresseurs).

Pour autant qu'elle s'inscrit dans le cadre général de la théorie computationnelle, propre aux sciences cognitives, la psychologie évolutionniste s'intéresse à des processus algorithmiques de traitement de l'information qui sont le plus souvent inconscients, i.e. qui opèrent à l'insu des agents. Un trait spécifique de la psychologie évolutionniste est cependant qu'elle s'intéresse à l'origine adaptative de ces processus ; en d'autres termes, elle s'intéresse aux problèmes d'adaptation particuliers – survie ou reproduction – qui ont influé sur le cours de l'évolution biologique, i.e. l'évolution du génome humain ; et qui ont fait que celle-ci a équipé – via la sélection naturelle ou sexuelle – la nature humaine de certains processus de traitement de l'information en mesure de résoudre ces problèmes d'adaptation.

Un second trait spécifique est qu'elle s'intéresse tout particulièrement aux valeurs, aux préférences et aux croyances qui sont engendrées par ces processus inconscients et qui jouent le rôle de cause immédiate du comportement des humains. Un point essentiel, rappelons-le, est que les processus de traitement de l'information opèrent le plus souvent de façon inconsciente et surtout qu'ils sont construits par notre cerveau et pré-déterminés par nos gènes. Ces processus neurologiques façonnent nos valeurs et nos prises de décision, lesquelles, dès lors, ne sont pas *sui generis*. Notre volonté n'est pas libre.

A cet égard, ne serait-il pas pertinent en philosophie morale sinon d'abandonner au moins de relativiser l'assumption selon laquelle les êtres humains sont doués de libre arbitre ? Le Bien et le Mal ne mériteraient-ils pas d'être sinon redéfinis au moins justifiés d'une façon nouvelle, en accord avec les enseignements de la psychologie évolutionniste ?

C'est là une question passionnante, mais si complexe que je dois me contenter de quelques remarques, qui ne sont vraiment rien d'autre que des pistes.

La première remarque est que je pense effectivement très important que la philosophie s'inspire des recherches dans les diverses sciences, notamment humaines, telles que l'économie ou la psychologie. Inversement, ces dernières feraient bien de développer une réflexion philosophique sur leurs présupposés, leurs objets et leurs méthodes.

La deuxième remarque concerne la psychologie évolutionniste. Sans en diminuer la valeur et l'importance, je pense sain de garder à l'esprit que lorsque Karl Popper donnait des exemples de théories pseudo-scientifiques infalsifiables, il citait Marx, Freud, *et Darwin*. Cela ne veut pas dire que la théorie de l'évolution et de la sélection naturelle soit fausse, mais cela veut dire que ce n'est pas une théorie scientifique au sens strict du terme. En effet, elle est infalsifiable.

Comme je sais que cette remarque pourrait mal comprise, je la développe un peu. Prenons un exemple à la Popper. Imaginons qu'il soit soudain scientifiquement démontré que les hommes sont dotés d'un libre arbitre—par exemple par une expérimentation à la Libet. Dans ce cas, les psychologues évolutionnistes chercheront immédiatement à expliquer comment les besoins d'adaptation ont fait émerger cette propriété. L'année suivante, on découvre que la pseudo-démonstration était un leurre. En fait, une nouvelle série d'expérimentations démontrent définitivement que les comportements humains sont entièrement déterminés. Cela ne changera rien pour les évolutionnistes, qui chercheront maintenant comment les besoins d'adaptation ont fait émerger ces déterminismes.

Ce que je veux dire, c'est qu'il est absolument impossible de déduire de la théorie de l'évolution et de la sélection naturelle que les hommes sont libres, ou non. Ce n'est simplement pas la fonction de cette théorie qui, en tant que paradigme de la biologie, est plutôt quelque chose comme une Idée kantienne : un programme de recherche invérifiable en soi.

De même, la troisième remarque concerne les sciences cognitives. Là encore, si je vais être critique, ce n'est pas pour les contester, mais pour le critiquer, au sens kantien d'en circonscrire la validité. En raison de leurs origines, les sciences cognitives sont encore aujourd'hui largement déterministes, car elles font fond sur la métaphore du cerveau-ordinateur, et assimilent les fonctions cérébrales à divers programmes de traitement d'information. Mais il existe tout de même d'autres approches, dont celle que défendait Francisco Varela, lequel insistait sur les limites de ce paradigme. De manière très intéressante, cela l'amenait également à repenser l'idée de libre-arbitre, car il insistait sur ce qu'il appelait l'*« autopoïèse »* du vivant. Au passage, cette approche a en outre l'intérêt de jeter un pont entre la biologie et la psychologie. Au contraire, la métaphore de l'ordinateur pose un problème considérable, car un ordinateur n'est pas un être vivant, et n'est pas doué d'un corps sensible et mobile.

Ma dernière remarque, ici, concerne le concept de libre-arbitre. Comme le montre le cas de Varela que je viens d'évoquer, il existe des conceptions très variées du libre-arbitre. L'une d'entre elles, la plus traditionnelle, est celle de Descartes. C'est celle que vous semblez critiquer. Une autre serait celle de Varela. Une autre encore serait celle de Libet. D'après cette conception, le libre-arbitre est moins la capacité de se déterminer soi-même à agir que la capacité à *s'empêcher* d'agir d'une certaine façon, à arrêter une action en cours, ou plus exactement un cours d'action.

On voit bien ici l'importance d'une réflexion philosophique au sein des sciences cognitives. Mettons que l'on se pose la question de la liberté des actions humaines. Cela demande évidemment de définir la liberté, aussi bien que l'action. Mettons que l'on ait mis en évidence une corrélation entre certains types d'actions et certains mécanismes cognitifs inconscients—lesquels ont ensuite été expliqués en termes évolutionnistes. Cela ne veut pas du tout dire que l'on a scientifiquement infirmé le libre-arbitre. Il reste en effet de nombreuses questions posées. Que se passe-t-il par exemple, entre la mise en œuvre de ces mécanismes et le passage à l'acte ? Peut-on faire intervenir un processus de contrôle conscient si on le souhaite ? Ne peut-on pas différer l'action ? Et cela n'est-il pas constamment possible une fois l'action en cours ?

Pour prendre un exemple un peu sensationnaliste, mais éclairant, on a une certaine idée de la localisation cérébrale de fonctions telle que la représentation des émotions d'autrui. On a également mis en évidence une anomalie liée à cette structure parmi des criminels atteints de psychopathie—un désordre mental dont un symptôme est l'absence d'empathie. Ceci étant, tous les psychopathes ne sont pas des criminels, loin de là. De même, tous les pédophiles ne sont pas des violeurs d'enfants. Il est en fait très simpliste de réduire les comportements humains à un schéma cause à effet. Un processus très complexe a lieu avant que certains individus commettent un acte pédophile. Ils commenceront par avoir certains rêves ambigus, certaines sensations. Ils céderont une première fois à leur curiosité sur internet, auront peut-être un premier geste déplacé à peine conscient et maitrisable. Ils iront plus ou moins loin, certains jusqu'à l'abominable. Mais il serait absurde de dire qu'une personne ayant violé un enfant n'était pas libre de son acte parce qu'elle est atteinte de pédophilie et qu'elle était déterminée à agir de la sorte. Pourquoi ne pas avoir consulté dès les premiers symptômes ? Pourquoi ne pas avoir cherché à éviter les mauvaises incitations ? Pourquoi ne pas avoir tout arrêté après le premier acte réellement grave ? Aucune action humaine ne peut être réduite à un mouvement mécanique immédiatement causé par un état mental irrésistible. Les actions humaines se construisent dans la durée, lentement et progressivement, et jamais sans le concours de leurs auteurs.

Certes, les prédispositions sont plus ou moins grandes. Le patrimoine génétique, par exemple, joue un rôle important. Mais il n'est encore aujourd'hui *pas un seul* comportement humain que l'on puisse expliquer de manière purement génétique. Certains désordres mentaux sont connus pour être hautement héritables, tels que la boulimie nerveuse. Ceux-ci sont également associés à des schémas cognitifs et comportementaux assez clairs, ainsi qu'à une tendance générale, d'origine neurochimique, à l'addiction. Toutefois, aussi dur que cela soit, des personnes parviennent à ne pas sombrer dans la boulimie, ou bien à en sortir. Malgré les gènes, la dichotomie cognitive, les conditionnements passés, etc., il reste toujours quelque chose que l'on puisse faire, et qui aussi insignifiant soit-il suffit au moins pour ne pas accomplir telle action particulière donnée.

A cet égard, je finirais en disant que je travaille moi-même depuis quelques temps à l'élaboration d'une conception novatrice, je crois, de la liberté. Malheureusement, elle fera certainement partie de ce que j'appelle mes « œuvres incomplètes », série d'idées que je n'ai encore jamais pu développer comme il le faudrait. Il en est également ainsi de la science politique que j'évoquais plus haut, et de quelques autres théories. Mon idée, ici, consiste à accepter tout ce que disent les différents déterministes pour leur rétorquer : vous voyez bien qu'un même acte ne peut pas être déterminé à la fois par le patrimoine génétique, les mécanismes cognitifs, la petite enfance, les structures sociales, etc. Au fond, donc, l'homme est surdéterminé, c'est-à-dire qu'il est trop déterminé pour ne pas être libre. Plus précisément, dans la lignée de Hegel, je dirais que la liberté humaine consiste à choisir ce qui nous détermine, c'est-à-dire à agir comme nous le voulons en faisant jouer les uns sur les autres les différents déterminismes auxquels nous sommes exposés. Une image que j'aime bien, parce qu'elle rappelle Descartes, est celle de l'homme « menant sa barque. » Bien évidemment qu'il existe des vagues, des courants et des vents. Et peut-être bien que mon navire n'est pas motorisé. Mais cela ne veut pas dire que ma direction me soit imposée. Au contraire, c'est en jouant de ces forces que je vais où je veux aller.

III. La loi de Say

15. Dans un article paru sur le site du Mises Institute, « It is not the aggregate demand, stupid ! », vous prenez la défense de ce qu'on appelle de nos jours « la loi de Say » ou « loi

des débouchés », quoique Jean-Baptiste Say n'ait jamais formulé cette loi telle qu'on l'entend depuis la fin du XIXème siècle.

Ladite « loi de Say » consiste à avancer que l'offre globale est nécessairement égale à la demande globale, sous prétexte que l'offre globale EST la demande globale. Les équilibres peuvent bien survenir au niveau des secteurs pris isolément : par exemple, trop de chaussures seront produites par rapport à la demande existante pour ce produit. Mais ils ne peuvent survenir au niveau de l'économie prise en son ensemble : il ne peut y avoir une surproduction généralisée à tous les vendeurs.

Je vous cite : « *Say's law is pretty simple: aggregate demand is aggregate supply. Perhaps it makes sense to distinguish between supply and demand at the microeconomic level, because all indirect exchanges are exchanges of units of goods against units of money. But it does not make sense to do so at the macro level, where indirect exchanges are complete – meaning that those who received units of money either exchanged them against the units of the goods they desired or added them to their cash balances, thus modifying the purchasing power of money and the monetary value of all goods.»*

Selon vous, donc : « Say's law is pretty simple. » Comment expliqueriez-vous, dès lors, que cette loi, malgré sa simplicité, suscite le plus souvent l'incompréhension voire la raillerie et la consternation ?

J'imagine qu'il y a deux raisons. La première est que ceux qui la critiquent voient dans la loi de Say un exemple parfait de ce qu'ils combattent, à savoir la croyance en la perfection du marché libre. La deuxième est ce que Hayek appelait l' « illusion monétaire. » De nombreuses critiques du libéralisme viennent ainsi de ce que les gens ne perçoivent pas que les activités économiques consistent à échanger des marchandises—des biens et des services. Parce que leur compréhension de l'économie se limite à leur expérience quotidienne, ils s'imaginent qu'au niveau macroéconomique également on échange des marchandises contre de la monnaie. Mais, la monnaie n'est qu'un intermédiaire permettant d'échanger une chose contre une autre.

16. Je vois bien en quoi le pouvoir d'achat d'un individu – et donc sa demande – dépend du revenu généré par certaines ventes (soit qu'il ait lui-même accompli ces ventes, soit qu'il ait reçu sous forme de don, d'emprunt ou d'extorsion le revenu généré par des ventes qui ne sont pas de son fait). Mais je ne vois pas en quoi cette origine du pouvoir d'achat garantit une égalité entre offre globale et demande globale (les équilibres survenant seulement au niveau des secteurs pris isolément, et non au niveau de l'économie prise en son ensemble).

Imaginons que l'offre globale, dans une certaine économie, soit de 500 produits, offerts à 1 euro l'unité. Imaginons que l'offre écoulée soit de 400 produits et que la théaurisation soit nulle. Le pouvoir d'achat global est de 400 euros ; et ce pouvoir d'achat de 400 euros a été mis en œuvre dans ces achats effectifs de 400 produits.

Il est aisément de saisir que ce pouvoir d'achat de 400 euros a été généré par la vente de ces 400 produits. Mais je ne vois pas en quoi cela garantit une égalité entre offre globale et demande globale. En effet, on s'aperçoit qu'il reste bel et bien 100 produits qui n'ont pas été écoulés, puisque l'offre est de 500 produits mais que seuls 400 produits ont été effectivement vendus.

Auriez-vous des commentaires à faire ?

Le problème vient du fait que vous ne prenez pas en compte la demande de stock des entreprises. Dans le cas que vous présentez, la variation de stock des entreprises est de 100€, ce qui donne une offre globale de $500 \times 1\text{€}$, et une « demande globale » de $400 \times 1\text{€} + 100 \times 1\text{€}$. Le PIB est ici de 500€, et l'offre globale est bien égale à la demande globale.

Maintenant, la question est : pourquoi cette variation des stocks ? On suppose généralement que c'est une catastrophe, que la demande globale est trop faible, et que l'on court à la crise. Tout du moins, il doit y avoir un « équilibre de sous-emploi. » Rien n'est moins faux. En fait, il s'agit d'un sophisme. Pourquoi présenter cette variation des stocks en termes d'« invendus » ? La variation de stocks est considérée un investissement. Dans une économie bien portante, et même en forte croissance, on aura une variation des stocks importantes. Qui dirait alors qu'il existe des « invendus » et que la demande globale est insuffisante ?

En réalité, la variation des stocks est effectivement importante lorsque les choses vont bien et que la « demande effective » progresse. C'est lorsque l'économie ralentit, voire entre en crise, que les entreprises déstockent—parce qu'elles préfèrent écouter leurs stocks que de produire. Dans ce cas, si la « demande globale » faiblit, les entreprises devront diminuer leurs prix—un processus de déflation bien connu dans les cas de crises prononcées. Pour reprendre votre exemple, on aurait alors une offre globale de 500 produits, qui s'écoulerait à un niveau de prix auquel la demande globale est également de 500 produits. Peut-être 0.8€ par produit. Peut-être 0.5€. L'idée, ici, on le voit bien, est que, à moins que tous les besoins de tous soient satisfaits pour toujours, il existe forcément un « niveau de prix » auquel la « demande globale » égale l'offre globale.

17. Supposons que dans une économie donnée, l'offre globale excède la demande globale. Il me semble que ceci ne veut pas dire pour autant qu'il existerait une surabondance généralisée à tous les vendeurs de l'économie.

Imaginons une économie qui se réduit à deux vendeurs, le vendeur A et le vendeur B. Le vendeur A offre 30 unités d'un certain produit et le prix unitaire est de 1 euro. Le vendeur B offre 20 unités d'un autre produit et le prix unitaire est là aussi de 1 euro. Le vendeur A écoule ses 30 unités et rentre dans ses frais ; le vendeur B écoule seulement 10 unités. L'offre globale, du coup, excède la demande globale, mais la surabondance affecte seulement le vendeur B.

Je serais tenté de dire : Pourquoi est-il si important, d'un point de vue macroéconomique, que l'offre globale ne soit pas excédentaire (par rapport à la demande globale), si cet excédent ne constitue pas en soi la preuve que l'économie se trouve dans une situation de surabondance généralisée à tous les vendeurs ?

Quelle serait votre réponse ?

Ce qui est important d'un point de vue macroéconomique, c'est que la demande globale n'est jamais insuffisante. Il n'est donc jamais justifié de la « stimuler » pour résoudre quelque problème que ce soit.

Pour le dire autrement, l'offre globale n'est jamais supérieure à la demande.

18. Un argument fréquent envers ladite « loi de Say », auquel Keynes a donné ses lettres de noblesse, consiste à affirmer que cette loi serait valide seulement au cas où le revenu gagné par les agents est immédiatement ou très rapidement dépensé : si je garde de

L'argent sur moi, sous forme liquide (au lieu de le placer sur un compte), c'est pour ma consommation actuelle, ou dans les jours à venir.

Il se trouve, argue Keynes, que l'argent peut être retiré du circuit pour une durée indéterminée, et ce, pour un motif de précaution : l'avenir est incertain. Je garde de l'argent sur moi, sous forme liquide, par précaution en cas de dépenses imprévues.

A cet égard, il peut arriver que les produits divers et variés offerts par les vendeurs soient tous proposés en quantité excessive, ou se vendent à perte, du fait d'une abstention générale d'achat de la part des consommateurs, qui thésaurisent au lieu de la dépenser une très grande partie de leur argent.

Dans votre article, vous prenez en compte l'existence de la thésaurisation, tout en affirmant que celle-ci ne pose aucun problème pour garantir l'égalité entre offre globale et demande globale, car les prix s'ajustent nécessairement, en contrepartie de la thésaurisation, pour maintenir l'égalité macroéconomique entre offre globale et demande globale.

Je vous cite : « One day, for some reason, individuals increase their cash balances, meaning that they “hoard” more coins than before. Suddenly, they spend and save, respectively, 72 and 18 only. 10 coins are thus added to cash balances. While aggregate supply is unaffected (100 goods,) aggregate demand (the supply of money) falls to 90 coins. Clearly, this only means that, ceteris paribus, each good is now worth 0.9 coins only — i.e., that 1 coin is now worth more than 1 good. Less money is spent in the economy, but the monetary unit is worth more. Production (aggregate supply) is unaffected, and cash balances have increased. »

Pourriez-vous expliciter la nature et le fonctionnement du mécanisme permettant cet ajustement des prix en contrepartie de la thésaurisation des agents ?

C'est assez simple, du moins dans le principe. La thésaurisation diminue la masse monétaire en circulation, ou plus exactement l'offre de monnaie. Logiquement donc, la valeur de la monnaie augmente, ce qui se traduit par une baisse générale des prix. Vous dites que cela a pour conséquence que les producteurs vendent à perte. Mais cela n'est pas vrai. Puisque l'on parle d'une baisse généralisée des prix, les prix à la production baissent tout aussi bien, salaires nominaux compris. Les choses ne sont évidemment jamais si simples, mais dans l'absolu on pourrait avoir une situation réelle exactement identique à celle préalable à la thésaurisation, à la différence près que les prix nominaux ont baissé, et le pouvoir d'achat de la monnaie a augmenté à mesure que les agents augmentaient leurs encaisses.

Le « mécanisme permettant cet ajustement des prix en contrepartie de la thésaurisation des agents » est donc simplement la loi de l'offre et de la demande. La diminution de l'offre de monnaie en augmente le prix, c'est-à-dire le pouvoir d'achat.

19. Il me semble que rien ne s'oppose absolument, d'un strict point de vue logique, à ce qu'une surproduction généralisée à l'ensemble des producteurs survienne dans l'économie. Supposons le cas de figure volontairement simplifié d'une économie réduite à Robinson et Vendredi sur leur île.

Supposons que Robinson soit allergique aux carottes mais produise pour Vendredi des carottes. Supposons que Vendredi, pour sa part, soit allergique aux pommes mais

produise pour Robinson des pommes. Alors qu'ils viennent de mettre leurs productions sur le marché, Vendredi se rend compte que Robinson est lui aussi allergique au pomme ; et Robinson découvre que Vendredi est lui aussi allergique aux carottes. Du coup, aucun d'eux ne peut écouler sa production : Robinson ne peut écouler aucune carotte et Vendredi ne peut écouler aucune pomme. Il se produit bien, dès lors, une surabondance généralisée à tous les producteurs sur cette île.

On peut certes arguer que les agents étant rationnels – et donc évitant de telles erreurs, la plupart du temps – ce cas de figure d'une surabondance générale serait peu probable dans la réalité ; et ce, d'autant plus au niveau d'une division du travail étendue et diversifiée, qui rend peu probable que les producteurs se trompent chacun d'eux simultanément dans leur évaluation de la demande.

Mais il me semble que d'un strict point de vue logique, les crises de surabondance générale ne sont pas impossibles : tout au plus, on peut montrer que certains facteurs – tels que la rationalité des agents – rendent plus ou moins improbable l'avènement de ces crises. En somme, je vois mal en quoi il pourrait exister des mécanismes intrinsèques au marché qui permettraient d'éviter toute crise générale de surproduction, quelles que soient les erreurs commises par les producteurs dans leur évaluation de la demande.

Qu'auriez-vous à dire à ce sujet ?

Je dirais que, même dans le cas que vous décrivez, il n'y a pas « surabondance généralisée. » Dans cette situation, il n'y a en effet aucun échange qui ait lieu, et donc aucune activité économique. Ici, il n'y a ni offre, ni demande globale. Robinson ne demandant pas de pomme de terre, il ne met pas en vente ses carottes. Vendredi ne demandant pas de carottes, il ne met pas en vente ses pommes de terre. Pas de demande globale, donc, mais pas d'offre globale non plus.

Il existe bel et bien un mécanisme inhérent au marché libre faisant que l'offre globale et la demande globale sont toujours égaux : c'est le fait que la demande d'un bien est toujours l'offre d'un autre en échange. L'offre globale et la demande globale sont simplement la même chose. Le mécanisme en question est donc la liberté des prix et la fluctuation du pouvoir d'achat de la monnaie.

20. Cher Monsieur, notre entretien touche à sa fin. Aimeriez-vous ajouter quelques mots ?

Je voudrais vous remercier pour vos questions très pertinentes, et surtout pour avoir pris la peine de lire mes écrits.

Cher Monsieur, je vous remercie pour tout. Ce fut un honneur et un plaisir.

L'honneur et le plaisir furent miens.