Le Guide du vingt-et-unième siècle

Deuxième édition

Elliott

2026-07-13

Table des matières

Le guide du vingt-et-unième siècle

Avant-propos **1**

La Nature **5**

La dualité de l'Homme **49**

Naviguer la toile **77**

L'importance de la foi **111**

La morale naturelle **139**

L'anatomie du pouvoir **189**

Défendre la liberté **219**

La démocratie au quotidien **277**

Rebâtir le commun **311**

La dernière des choses **361**

Appendices

La psychologie implicite du guide **387**

Glossaire **417**

Avant-propos

> *"Morty appartenait à cette race d'individus plus dangereux qu'un sac d'aspics. Il tenait résolument à découvrir la logique cachée de l'univers. Ce qui allait être difficile parce que, de logique, il n'y en avait pas. Le Créateur avait eu des tas d'idées excellentes lorsqu'il avait bâti le monde, mais le rendre compréhensible n'avait pas fait partie du lot."*
>
> – Terry Pratchett, *Mortimer*

Nous vivons une époque paradoxale : jamais l'humanité n'a disposé d'autant de connaissances, ni d'autant d'outils pour comprendre le monde. Et pourtant, jamais nous n'avons semblé si perdus quant à la manière de vivre.

Ce guide propose un chemin inhabituel : partir du plus abstrait — la nature même de la réalité et de notre condition — pour descendre progressivement vers le plus intime — nos sociétés, notre éthique, notre politique, nos relations.

Pourquoi cette démarche ? Parce qu'une éthique qui ne s'enracine pas dans la structure profonde du monde ne pourra pas résister à sa complexité. Parce que pour comprendre comment nous devrions vivre,

il nous faut d'abord comprendre ce que nous sommes. Et pour comprendre ce que nous sommes, il nous faut comprendre la nature de la réalité elle-même.

Nous commencerons donc par des questions qui peuvent sembler abstraites : Pourquoi quelque chose plutôt que rien ? Qu'est-ce qui est vraiment fondamental dans notre univers ? Comment l'espace et le temps émergent-ils de structures plus primitives ?

Mais ces questions ne sont pas de simples curiosités intellectuelles. Elles constituent le socle nécessaire pour aborder, ensuite, les problèmes qui nous touchent directement : la liberté, la propriété, la morale, l'État, et finalement, l'énigme douloureuse des relations humaines.

Le parcours sera exigeant. Nous traverserons la physique quantique et la théorie de la relativité, nous questionnerons nos intuitions morales les plus profondes, nous explorerons les fondements de la liberté, pour aboutir enfin à une vérité paradoxale : la métaphysique peut être élégante et pensable, mais vivre — vraiment vivre avec autrui — demeure intraitable.

Ce n'est pas un manuel de recettes, mais une tentative de penser rigoureusement la condition humaine, depuis ses fondations cosmiques jusqu'à ses manifestations les plus intimes. Une tentative de construire une éthique qui ne fuit ni la complexité du monde, ni la difficulté d'exister.

Ce texte s'adresse particulièrement à ceux qui ont grandi dans l'ano-

mie du XXIe siècle. Cette génération fait face à des défis spécifiques : solitude épidémique, précarité économique structurelle, polarisation idéologique paralysante ; mais ces défis ne sont que des manifestations contemporaines de questions plus profondes sur la nature de l'agentivité, de la morale, et de la liberté.

Cette solitude n'est pas une faiblesse personnelle. Elle révèle quelque chose de fondamental sur notre condition : nous sommes des êtres séparés qui désirent la connexion, des individus qui émergent par les autres mais ne peuvent fusionner avec eux.

Ce dilemme — ce que Schopenhauer appelait le dilemme des hérissons — structure toute notre existence. Nous avons besoin de la chaleur des autres pour exister, mais cette proximité crée le risque de blesser et d'être blessé.

Face à cette aporie, nous cherchons des échappatoires : nous dissoudre dans des groupes anonymes, nous réfugier dans des fantasmes, nous convaincre que l'amour romantique résoudra tout.

Aucune de ces échappatoires ne fonctionne.

Mais il y a un chemin — difficile, sans garantie, mais réel. Ce chemin traverse la vulnérabilité radicale, la reconnaissance de notre séparation fondamentale, et l'acceptation du risque de la blessure.

Pour comprendre ce chemin, nous devons d'abord comprendre notre nature. Et pour comprendre notre nature, nous devons partir de plus loin — de la structure même de la réalité.

Ces questions peuvent sembler lointaines de votre solitude quoti-

dienne, mais elles y mènent directement. Car votre expérience de la séparation, de la difficulté des relations, et de l'impossibilité de vraiment atteindre l'autre découle de faits métaphysiques sur notre condition.

Ce livre est une tentative de cartographier cette navigation : du cosmos à l'intime, de la métaphysique aux relations humaines, de l'abstraction la plus pure à la souffrance la plus concrète.

Au bout de ce chemin, il n'y a pas de solution miracle. Seulement une compréhension plus claire de ce que signifie être humain, et peut-être, quelques pistes pour naviguer cette condition avec plus de lucidité et moins d'illusions.

Commençons donc par le commencement : la nature même de ce qui est.

La Nature

> *"Ainsi le monde a été créé. De ceci seront et sortiront d'admirables adaptations, desquelles le moyen en est ici."*
>
> – Hermès Trismégiste, *Table d'émeraude*

Avant de comprendre comment nous devrions vivre, il nous faut d'abord comprendre ce que nous sommes, et pour comprendre ce que nous sommes, il nous faut comprendre la nature même de la réalité.

Ce chapitre n'est pas un détour par la physique avant de s'attaquer au concret : c'est la fondation même de notre éthique, qui s'enracine dans la structure profonde du monde — dans ce qui **est**, pour ensuite nous dire ce qui **doit être**.

Regardons donc le monde tel qu'il est réellement.

A. La réalité fondamentale

L'émergence de la réalité

Aussi réelle soit-elle à notre échelle, la température n'est pas un mécanisme fondamental de notre univers. Nous la définissons aujourd'hui par l'agitation des particules constituant un système, mais à mesure que nous nous rapprochons de l'échelle atomique, cette notion perd progressivement son sens : une particule isolée n'a pas de température en soi. Plus exactement, le concept de "température" ne s'applique pas à un tel système.

Il en va de même pour la plupart des propriétés physiques : elles ne sont pas fondamentales, mais **émergentes**. À l'échelle fondamentale, des notions telles que la pression, l'entropie, ou la viscosité s'évanouissent comme des mirages.

Même ce qui nous paraît essentiel n'échappe pas à cette règle. À l'échelle quantique, les notions de position spatiale et de vitesse deviennent floues et indéfinies. Ce que nous appelons "position" n'a aucun sens pour une particule isolée avant qu'elle n'entre en relation avec d'autres particules. **La position n'est pas une propriété intrinsèque de la matière, mais une propriété de relation.**

D'ailleurs, même à notre échelle humaine, l'espace et le temps demeurent relatifs : deux observateurs en mouvement l'un par rapport à l'autre mesureront des distances et des durées différentes pour les

mêmes événements. L'espace-temps n'est un concept qui n'a du sens que lorsqu'il est appliqué à un référentiel. Par conséquent, dans la mesure où il n'y a pas de raison objective de privilégier un référentiel plutôt qu'un autre, il n'existe pas de durées ou de distances objectives dans l'Univers. Tout comme la température, l'espace-temps lui-même — ce que nous considérons pourtant comme le tissu de l'Univers — est un concept émergent, qui ne prend sens que lorsque nous mettons un référentiel en relation avec les évènements qui ont lieu dans l'Univers.

Mais alors, si même cela est émergent, qu'est-ce qui est fondamental ?

Il reste la seule chose qui ne peut être relative : **la relation causale elle-même**. Le fait qu'un événement A précède et influence un événement B. Cette relation de causalité est invariante : tous les observateurs, quel que soit leur référentiel, s'accordent sur l'ordre causal des événements même lorsqu'ils n'observent pas les mêmes distances et les mêmes durées.

Fondamentalement, notre univers obéit à une Loi unique qui transcende toutes les échelles : celle de la causalité. Chaque phénomène possède une ou plusieurs causes, et entraîne une ou plusieurs conséquences, et tout le reste en découle. [1]

À l'échelle macroscopique, chaque événement peut être prédit si nous disposons d'assez d'information. Il en est de même à l'échelle

1. Cette émergence de l'espace-temps depuis la causalité est explorée par Thomas Cabaret dans son article *proof-of-concept* "Space, time and emergence" et sur sa chaîne YouTube de vulgarisation scientifique Passe-Science.

quantique : tant qu'aucune interaction significative avec l'environnement n'intervient, l'évolution du système reste parfaitement déterministe selon l'équation de Schrödinger. Une particule évolue comme une onde se propageant dans un milieu. Ce n'est que lors d'une interaction avec d'autres particules — ce qui inclut ce que nous appelons une "mesure" — que cette onde se manifeste en un point précis. C'est le phénomène de décohérence : l'interaction avec l'environnement fait disparaître les superpositions quantiques, donnant l'impression d'un "choix" entre plusieurs états possibles, selon une distribution probabiliste déterminée par l'état antérieur du système.

Entre deux interactions, ce que nous appelons "position" n'a pas de sens pour une particule isolée. Elle n'est pas "quelque part" en attente d'être découverte : elle existe dans une superposition d'états jusqu'à ce qu'elle entre en relation avec son environnement. Cette superposition d'états, si elle est souvent interprétée comme un "*ici* **et** *là*", serait peut-être plus rigoureusement décrite comme un "**ni** *ici* **ni** *là*" dans la mesure où l'interaction est ce qui fait émerger ce que nous appelons "position"; non pas parce qu'elle révèle une position préexistante cachée, mais parce qu'elle crée les conditions d'émergence de cette propriété.

Ces comportements apparemment étranges révèlent une vérité profonde : **les propriétés qui peuvent exister dans des états superposés ne sont pas des attributs de la matière elle-même, mais des attributs de ses relations.** Elles émergent de la mesure, de l'interaction, du fait de mettre une particule en relation avec toutes les autres.

Les causes et leurs conséquences forment une immense toile d'événements reliés les uns aux autres. C'est de cette toile — et uniquement d'elle — qu'émergent l'espace et le temps.

Ce que nous appelons "temps" n'est rien d'autre que l'enchaînement des causes et des conséquences. Le temps s'écoule toujours d'une cause vers son effet, jamais l'inverse. C'est pour cela que nous ne pouvons pas voyager dans le passé : remonter le temps signifierait inverser l'ordre causal, ce qui est contradictoire par définition.

FIGURE 1 – Représentation graphique de la causalité

Ce que nous appelons "espace" se mesure à la distance figurative entre deux lignes d'événements divergentes. L'espace n'est pas un contenant préexistant, mais la structure qui émerge des interactions.

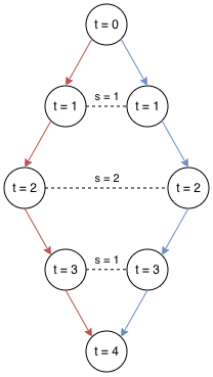

FIGURE 2 – Représentation graphique de l'espace

Ce n'est pas un hasard si la vitesse de la lumière dans le vide, c, est absolue et indépassable : il s'agit de la vitesse la plus rapide de transmission causale. L'impossibilité de la dépasser ne découle pas de contraintes imposées par un espace-temps préexistant, mais au contraire, **c'est parce que l'espace-temps émerge lui-même de la structure causale que cette limite est mathématiquement garantie.**

Imaginez que vous puissiez aller plus vite que la lumière. Vous apporteriez alors de l'information causale plus rapidement qu'elle ne peut se propager. Mais en faisant cela, vous changeriez la structure même de la causalité dans cette région de l'univers. Et en changeant la causalité, vous changeriez l'espace et le temps qui en émergent. Ces changements garantiraient que, finalement, vous n'avez pas dépassé la vitesse limite. **L'univers est structurellement protégé contre les paradoxes causaux.**

Une objection légitime doit être adressée d'emblée : affirmer que la

causalité est fondamentale et que le temps en émerge semble présupposer déjà une asymétrie temporelle pour identifier les relations causales. Comment distinguer "A cause B" de "B cause A" sans un temps préexistant ? N'est-ce pas circulaire ?

Précisons notre position : la causalité et le temps ne sont pas deux entités distinctes dont l'une serait le fondement de l'autre. Ils sont co-émergents d'une structure relationnelle plus primitive. Ce ne sont pas deux choses séparées, mais deux descriptions du même réseau de relations asymétriques fondamentales.

Pensez à un graphe orienté en mathématiques : les flèches ne présupposent pas un "temps" externe dans lequel elles existeraient. Elles sont l'asymétrie. L'orientation est une propriété intrinsèque de la structure elle-même. De même, les relations asymétriques dans le tissu causal de l'univers ne représentent pas le temps : elles le constituent. La directionalité n'est pas dérivée d'un temps préexistant ; elle est la structure primitive à partir de laquelle notre expérience du temps émerge.

Cette clarification nous aligne avec les approches les plus avancées de la physique contemporaine. La théorie des Ensembles Causaux (Causal Sets), principalement portée par Rafael Sorkin, postule que la structure la plus profonde de l'Univers est un graphe discret de causes et d'effets, où la géométrie de l'espace-temps n'est qu'une approximation macroscopique de cet ordre causal. De même, la gravité quantique à boucles de Carlo Rovelli propose que ni l'espace ni le temps ne sont des substrats fondamentaux, mais des propriétés

émergentes d'un réseau de relations plus profond. Dans ces modèles, la causalité et le temps émergent ensemble : ils sont co-constitutifs plutôt qu'hiérarchiquement ordonnés.

Notre affirmation n'est donc pas que "la causalité précède le temps" au sens où elle existerait d'abord dans un ordre séquentiel. C'est que le réseau relationnel asymétrique — que nous pouvons décrire indifféremment comme structure causale ou comme structure proto-temporelle — est le niveau fondamental, et que l'espace-temps continu et différentiable de notre expérience macroscopique en émerge comme propriété statistique à grande échelle.

Cette nuance est cruciale. Elle nous évite le piège de la régression infinie tout en reconnaissant honnêtement que nous ne dérivons pas le temps d'une causalité qui serait elle-même a-temporelle. Les deux sont les deux faces d'une même structure relationnelle primitive.

Le cas de l'Information

Nous avons vu que l'espace et le temps ne sont pas des contenants absolus, mais des propriétés émergentes et relatives. Un mètre ou une seconde ne sont que des mesures qui dépendent du mouvement de l'observateur. L'unique invariant qui permet à la structure de l'Univers de ne pas s'effondrer dans le chaos subjectif est la Causalité.

Il nous faut maintenant appliquer cette même rigueur à la matière elle-même : à notre échelle, la masse (l'inertie) et l'énergie (le mouve-

ment) semblent être des propriétés distinctes de la substance du monde. Pourtant, la physique nous enseigne que la masse est une forme d'énergie condensée ($E = mc^2$). Ce sont deux mesures d'une même essence, dont les proportions perçues varient selon l'observateur.

Si la masse et l'énergie sont les deux faces d'une même pièce, de quel métal cette pièce est-elle faite ? La réponse est l'Information.

Tout comme la causalité est l'invariant dont l'espace-temps est la manifestation relative, l'Information est l'invariant dont la masse et l'énergie sont les manifestations relatives.

Qu'une particule soit perçue comme une masse au repos ou bien comme une impulsion d'énergie pure, son contenu informationnel — son état, sa signature, sa "vérité" — reste identique. L'information est la mesure de la configuration d'un système qui demeure vraie quel que soit le référentiel.

La toile de l'existence

Si l'univers est tissé de relations causales, comment pouvons-nous le représenter ?

Nous ne voyons jamais l'univers tel qu'il est réellement — la "chose en soi" dont parlait Kant — mais seulement une représentation construite à partir de nos perceptions limitées. Nous voyons l'espace comme un contenant tridimensionnel et le temps comme un fleuve qui s'écoule, mais ce sont des illusions d'optique de notre position

dans l'univers.

Il existe pourtant une représentation plus simple, plus complète, et plus proche de la réalité fondamentale : **l'entièreté de l'univers, passé, présent et futur, peut être représentée comme un réseau de nœuds reliés par des fils orientés.**

Imaginez un immense tissu. Chaque nœud où les fils se croisent est un événement — une interaction entre particules. Chaque fil qui relie deux nœuds est une particule traversant ce que nous appelons le temps. L'ensemble forme ce que les mathématiciens appellent un "graphe orienté" : orienté parce que les flèches vont toujours de la cause vers l'effet, jamais l'inverse.

Concrètement, cette toile se manifeste sous trois aspects complémentaires :

— **Les nœuds** représentent les interactions, les moments où quelque chose se passe
— **Les fils (la structure)** sont l'expression de la Causalité. Ils dictent le "où" et le "quand" par pure relation.
— **Le signal (la substance)** qui parcourt ces fils est l'Information. Elle dicte le "quoi" — ce que nous percevons, selon l'échelle, comme de la matière ou de l'énergie.

Représentée ainsi, la nature des phénomènes devient limpide. La matière n'est rien d'autre que de l'information "condensée" ou "localisée" par des interactions répétées (les nœuds du graphe). Le vide lui-

même n'est pas une absence de tout, mais un état d'information minimale.

L'information n'est donc pas une abstraction flottant au-dessus du monde. Elle est la seule réalité concrète. Lorsque vous touchez une pierre, votre main ne rencontre pas une "substance" mystérieuse, mais une configuration d'information si dense et si cohérente qu'elle résiste à la configuration d'information qu'est votre main.

Prenons un exemple simple : deux électrons qui se repoussent. Dans notre représentation habituelle, nous disons qu'ils "échangent un photon" et que cette force les fait diverger, mais nous pourrions décrire ce phénomène dans l'autre sens : c'est parce qu'il y a interaction (nœud dans le graphe) que nous percevons ensuite deux électrons se rapprocher puis diverger dans l'espace.

Pensez à la matière comme à un support pour encoder et transmettre de l'information. Ondes électromagnétiques, électrons en mouvement, vibrations moléculaires — nous utilisons ces médias quotidiennement pour interpréter notre environnement et communiquer. **La matière est le fil qui porte les messages de nœud en nœud.**

L'information n'est pas une abstraction flottant au-dessus de la matière. **Elle est le langage par lequel la matière interagit avec elle-même.** Quand deux électrons se repoussent, quand un photon est absorbé par un atome, quand une molécule se lie à une autre ; ce sont des échanges d'information. La matière ne fait rien d'autre que communiquer avec la matière, transmettre des messages le long des fils du graphe.

Quant à nous, nous existons en tant que flux d'événements entrelacés au sein de cette toile. Notre corps n'est pas un objet qui persiste dans le temps : c'est un processus, une rivière d'événements causalement liés. Nos pensées, notre raison, nos sentiments, nos espoirs, nos souffrances — tout cela existe sous forme d'interactions dans la toile.

Même les choses apparemment immatérielles existent dans le graphe. Un concept, une idée, une croyance ; ces choses vivent dans les structures neuronales de notre cerveau, qui sont elles-mêmes des configurations d'interactions dans la toile. Même ce que nous gardons enfoui au fond de notre esprit, même nos secrets les plus inavouables, existent quelque part dans le graphe et produisent des conséquences.

Il ne peut y avoir rien de superflu dans la toile : absolument tout est causes et conséquences.

À l'échelle cosmique, nous ressemblons aux neurones d'un cerveau gigantesque. Chacun de nous :

— **Reçoit** de l'information (perceptions sensorielles, interactions sociales)
— **Traite** cette information (réflexion, émotions, décisions)
— **Transmet** le résultat (actions, paroles, créations)

L'univers entier semble engagé dans un calcul colossal. Avec une donnée d'entrée — une cause première quelle qu'elle soit — et un résultat final, l'ultime effet qui adviendra à la fin des temps.

Notre mort individuelle marque simplement la fin de notre partici-

pation à ce calcul. Il ne reste alors de nous que deux choses :

1. La matière qui composait notre corps, recyclée en d'autres formes
2. **L'ensemble de toutes les chaînes causales dont nous avons été la cause**

Cette seconde chose — l'ensemble de nos effets — continue de se propager dans la toile bien après notre disparition. Les gens que nous avons influencés influenceront d'autres gens. Les objets que nous avons créés continueront d'exister. Les idées que nous avons partagées se transmettront. Nos actions, bonnes ou mauvaises, continueront de produire des effets jusqu'à la fin des temps.

Voilà peut-être la vraie nature du *karma* dont parlent les spiritualités orientales. Non pas une loi morale cosmique de récompense et punition, mais une simple réalité physique : **la seule chose qui nous survit réellement, ce sont tous les effets dont nous sommes directement ou indirectement la cause, de notre naissance jusqu'à la fin des temps.**

Nous sommes, sous un certain angle, immortels dans nos conséquences.

Cette vision d'un univers tissé d'événements plutôt que d'objets n'est pas nouvelle en philosophie. Au début du XXe siècle, Alfred North Whitehead développa sa "philosophie du processus" — une métaphysique où la réalité fondamentale n'est pas la substance mais le devenir. Pour Whitehead, l'univers est fait d' "occasions actuelles" — des événe-

ments qui se “préhendent” mutuellement, qui se saisissent les uns les autres dans une toile de relations causales.

Whitehead appliquait cette structure à toutes les échelles, des particules élémentaires aux sociétés humaines en passant par les organismes vivants. Chaque occasion actuelle traite l’information de son passé causal et contribue au futur qui la dépassera. C’est exactement la structure de notre graphe, formulée dans le langage de la philosophie plutôt que de la physique.

Whitehead écrivait avant la théorie de l’information et l’informatique. Pourtant, sa vision anticipait remarquablement les découvertes contemporaines. Certaines vérités sur la structure profonde du réel peuvent être atteintes par la pure réflexion philosophique autant que par l’expérimentation scientifique.

Les monades : échelles de l’existence

Revenons à notre graphe cosmique. Si nous zoomons suffisamment, que voyons-nous ? Des particules élémentaires interagissant. Si nous dézoomons légèrement, nous voyons des atomes. Encore plus loin : des molécules, des cellules, des organismes, des écosystèmes, des planètes, des galaxies, l’univers entier.

À chaque échelle, nous observons le même phénomène : **des systèmes organisés qui traitent l’information**.

Le physicien John Wheeler, pionnier de la physique quantique et de

la cosmologie, formula cette intuition de manière saisissante : **"It from bit"** — la réalité ("*it*") émerge de l'information binaire ("*bit*"). Pour Wheeler, l'univers n'est pas une machine mécanique mais un système de traitement de l'information. Chaque interaction quantique constitue un échange d'information qui corrèle deux systèmes ; c'est cette mise en relation qui définit les propriétés physiques et fait émerger la réalité phénoménale.

Wheeler suggéra même que l'univers pourrait être cyclique, oscillant entre expansion et contraction dans un jeu éternel de questions et réponses. Chaque cycle raffinerait l'information du précédent, jusqu'à ce que l'univers converge vers une forme optimale — ou peut-être se répète-t-il éternellement à l'identique, comme nous le verrons.

Une cellule reçoit des signaux chimiques (entrée), les traite via ses mécanismes internes, produit une réponse (sortie). Un cerveau reçoit des perceptions sensorielles (entrée), les traite via ses réseaux neuronaux, produit des décisions et des actions (sortie). Mais que reçoit l'Univers, exactement ? Nous y reviendrons.

Appelons *monades*[2] ces systèmes organisés qui traitent l'informa-

2. Nous empruntons le terme « monade » à Leibniz pour sa vision d'une réalité fractale à toutes les échelles, mais nous nous en écartons sur l'essentiel : les monades leibniziennes sont sans fenêtre (elles n'interagissent pas causalement, leur harmonie est préétablie par Dieu) et simples, sans parties, si bien que leur hiérarchie n'est qu'une hiérarchie de clarté perceptive. Les nôtres, à l'inverse, interagissent causalement sans cesse et sont littéralement composées de monades plus petites. Sur ce point d'emboîtement et d'émanation, notre structure se rapproche davantage de la cosmologie gnostique : un principe premier dont émane, par degrés, toute une hiérarchie d'êtres qui restent des expressions différenciées de l'unité originelle. Mais nous rejetons ce qui fait l'essence du gnosticisme : son dualisme anticosmique, l'idée que la matière serait une prison et

tion. Une monade est comme une machine métamorphosant un phénomène en un autre :

— Elle possède des *entrées* (informations reçues)
— Elle possède des *mécanismes internes* (traitement)
— Elle possède des *sorties* (résultats produits)
— Son comportement est *déterministe* : mêmes entrées → mêmes sorties

Prenons un exemple concret : vous-même, en ce moment.

Vous êtes une monade macroscopique (un être humain). À l'intérieur de vous existent des monades plus petites : votre cerveau est une monade qui traite l'information sensorielle et produit des pensées et des décisions. À l'intérieur de votre cerveau existent des monades encore plus petites : chaque neurone reçoit des signaux électrochimiques de ses voisins, les intègre, décide de s'activer ou non, transmet le signal plus loin.

À l'intérieur de chaque neurone existent des monades encore plus petites : les organelles cellulaires, qui traitent l'énergie et les nutriments. À l'intérieur de ces organelles : des molécules complexes. À l'intérieur de ces molécules : des atomes. À l'intérieur des atomes : des particules

---

le salut une évasion hors du monde par une connaissance secrète. Notre système est moniste de bout en bout — matière, information et conscience ne sont qu'un seul et même niveau de réalité — et il affirme le monde matériel et relationnel comme le seul lieu où le sens peut advenir, non comme un piège dont il faudrait s'échapper. Nous le redéfinissons également dans un sens plus proche des monades mathématiques : des unités de traitement d'information qui composent la réalité par emboîtements successifs.

subatomiques.

Pensez à votre smartphone. À l'échelle des transistors, c'est un ballet de 10 milliards d'électrons changeant d'état des millions de fois par seconde. À l'échelle des circuits intégrés, c'est un ensemble de processeurs, de mémoires, de capteurs. À l'échelle du système d'exploitation, c'est un gestionnaire de tâches et de ressources. À l'échelle des applications, c'est un outil de communication, de création, de divertissement. Et à votre échelle, c'est "votre téléphone" — une extension de votre mémoire et de votre connexion au monde.

Chaque niveau a ses propres lois, son propre langage, ses propres propriétés émergentes. On ne pourrait pas comprendre Instagram en étudiant les transistors, ni comprendre les transistors en regardant Instagram. Pourtant, il s'agit du même objet. C'est cela, la nature des monades : des réalités à échelles multiples, où chaque niveau émerge du précédent tout en possédant son autonomie propre.

Tout est monade, à toutes les échelles. Nous pouvons dresser une hiérarchie :

— L'**univers** est une monade cosmique
— Un **organisme** est une monade biologique
— Un **cerveau** est une monade cognitive
— Un **neurone** est une monade microscopique
— Une **cellule** est une monade nanoscopique
— Un **atome** est une monade atomique

Chaque monade :

1. Est composée de monades plus petites
2. Est elle-même un élément d'une monade plus grande
3. Traite l'information de manière déterministe
4. Contribue au calcul de la monade qui la contient

Cette hiérarchie porte en elle une conséquence qu'on retrouvera à plusieurs reprises dans ce livre : la tension entre maintenance et abstraction — ce que nous appellerons au chapitre suivant la Bête et l'Esprit — n'est pas un trait propre à l'être humain, mais une propriété structurelle de toute monade suffisamment complexe pour devoir à la fois se maintenir elle-même et traiter de l'information au-delà de cette maintenance : une cellule a sa bête (métabolisme, réparation, reproduction) sans avoir d'esprit à proprement parler. Un homme a les deux, en tension constante. Une monade plus vaste encore — un État, une civilisation — retrouvera cette même tension à son échelle : une part de pure maintenance, qui cherche à perpétuer sa propre existence, et, si elle en est capable, une part tournée vers une finalité qui dépasse cette maintenance. Nous retrouverons cette structure au chapitre 6, appliquée à l'État lui-même.[3]

Cette vision résout un vieux mystère philosophique : comment l'es-

3. Poussée à son terme, cette hypothèse suggérerait que la monade cosmique elle-même connaît une version de cette tension : l'entropie comme dynamique de pure dissolution, l'émergence de complexité structurée comme dynamique orientée. Nous laissons cette extension ouverte : elle est plus spéculative que le reste de ce chapitre et n'est pas nécessaire à l'argument.

prit peut-il émerger de la matière ? Comment la conscience peut-elle naître de neurones inconscients ?

La réponse : de la même manière qu'une cellule vivante émerge de molécules inertes, qu'un vortex émerge de molécules d'eau, qu'une symphonie émerge de notes isolées. **L'émergence n'est pas magique — elle devient mathématiquement inévitable lorsque des systèmes simples interagissent en grand nombre selon des règles déterministes.**

Votre conscience n'est pas une substance mystérieuse distincte de votre cerveau. C'est le traitement de l'information qui se produit au niveau de la monade "cerveau", exactement comme la "vie" d'une cellule est le traitement de l'information au niveau de la monade "cellule".

Il n'y a pas de frontière nette entre le vivant et l'inerte, entre le conscient et l'inconscient. Il n'y a que des degrés de complexité dans le traitement de l'information.

"Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut", disaient les alchimistes. Ils avaient raison : la même structure se répète à toutes les échelles de l'existence.

B. L'ouroboros cosmique

Nous sommes maintenant prêts pour la question ultime.

Si l'univers est la monade cosmique, le système le plus englobant

qui contient tous les autres, que calcule-t-il exactement ? Quelle est son entrée, quel est son résultat final ?

Pour répondre, il nous faut affronter la plus ancienne des questions philosophiques : **pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?**

Le problème de la cause première

Cette question fut posée pour la première fois dans sa forme moderne par Leibniz au début du XVIIIe siècle. Son raisonnement est le suivant :

Tout ce qui existe doit avoir une raison suffisante d'exister. Or, chaque chose dans l'univers a pour raison suffisante une chose précédente : cet atome existe parce qu'une étoile l'a forgé, cette étoile existe parce qu'un nuage de gaz s'est effondré, ce nuage existe parce que le Big Bang l'a produit…

Mais alors, le Big Bang lui-même, pourquoi existe-t-il ? Si nous remontons indéfiniment la chaîne des causes, nous ne faisons que repousser la question. **Il doit donc exister une cause première, une raison suffisante qui n'a pas besoin elle-même d'être causée.**

Leibniz appelait cette cause première "Dieu". Mais simplement nommer la cause première ne résout rien : pourquoi Dieu existe-t-il plutôt que rien ?

Le principe de fécondité et l'auto-subsomption

Le philosophe contemporain Robert Nozick proposa une réponse fascinante : peut-être que toutes les possibilités existent. Notre univers n'est qu'une possibilité parmi une infinité d'autres univers parallèles qui existent tous également. Il n'y aurait alors rien à expliquer : le "rien" est simplement une possibilité parmi d'autres, et elle existe elle aussi (comme absence dans son propre domaine).

Nozick appelait cela le "principe de fécondité" : **toutes les possibilités se réalisent**.

Mais cette solution a un coût vertigineux : elle implique l'existence d'une infinité d'univers parfaitement incohérents, dont certains n'obéiraient à aucune loi, où il n'y aurait aucune régularité. Le fait que notre univers possède une remarquable unité explicative — un petit nombre de lois fondamentales dont tout le reste découle — deviendrait un pur accident.

Nozick proposa alors une version limitée : peut-être que seules certaines possibilités se réalisent. Mais lesquelles ?

Voici son intuition : **peut-être que seules les possibilités "auto-subsumantes" se réalisent.**

Qu'est-ce qu'une possibilité auto-subsumante ? C'est une possibilité qui s'explique elle-même, qui se contient elle-même.

Par exemple, "Toutes les possibilités auto-subsumantes existent" est elle-même une possibilité auto-subsumante. Si elle est vraie, alors

elle s'applique à elle-même et explique sa propre existence.

La boucle nécessaire

Appliquons cette idée à notre univers-monade.

Nous avons vu que l'univers est un système traitant l'information. Il possède :

— Une **entrée** : la cause première, quelle qu'elle soit
— Un **processus** : tout ce qui se passe entre le Big Bang et la fin des temps
— Une **sortie** : l'ultime effet qui adviendra

Maintenant, voici la question clé : que peut être cette sortie ?

Si l'univers cherche à exister (et il cherche manifestement à exister, puisqu'il existe), alors sa sortie ne peut pas être le néant — sinon il se détruirait lui-même. Sa sortie ne peut pas non plus être quelque chose d'arbitraire, car alors nous aurions besoin d'expliquer pourquoi cette sortie plutôt qu'une autre. De plus, nous aurions toujours la tâche sisyphéenne de trouver la cause de la cause première, et ensuite la cause de la cause de la cause première.

La seule sortie qui n'a pas besoin d'explication supplémentaire, c'est **une sortie qui coïncide avec l'entrée elle-même**. Autrement dit : **l'ultime effet de l'univers est la cause première qui le déclenche.**

L'univers est auto-subsumant. Il se contient lui-même. Il est sa propre cause.

La toile causale formant notre univers aurait ainsi la forme d'un ouroboros — ce serpent mythologique qui se mord la queue. La cause première déclenche un processus qui, après avoir traversé l'intégralité de l'existence, boucle sur elle-même et redevient la cause première.

Les formes (masse, énergie, espace, temps) peuvent se transformer, s'étirer ou se contracter à l'infini, mais le bilan informationnel de la boucle reste scellé.

Dans ce modèle, l'entropie augmente bien à l'intérieur du processus, créant la flèche du temps que nous percevons, mais elle s'annule ou se recycle au moment où le système boucle sur lui-même. La causalité n'est plus une fuite en avant vers le chaos, mais un système conservatif à l'échelle globale. L'univers ne "s'use" pas, car chaque fin est, par définition, le terreau identique de son propre commencement. Le désordre maximal devient, par un basculement topologique, l'ordre parfait du point zéro.

La causalité n'est pas une ligne droite s'étirant vers l'infini, mais un cercle parfait qui se referme sur lui-même.

Soyons clairs sur le statut épistémique de cette proposition : l'ouroboros cosmique est une hypothèse spéculative, pas une vérité démontrée ou déductible avec certitude. D'autres structures cosmologiques sont logiquement concevables et ont leurs défenseurs parmi les physiciens et philosophes sérieux.

Le multivers infini de Max Tegmark, par exemple, propose que toutes les structures mathématiques cohérentes existent physiquement.

Le bloc-univers éternel de certaines interprétations relativistes suggère un cosmos sans début ni fin temporelle. La création quantique spontanée, défendue par Lawrence Krauss et Stephen Hawking, avance que l'univers peut surgir d'une fluctuation du vide quantique.

Pourquoi alors préférer l'ouroboros ? Parce que c'est la structure auto-subsumante la plus économique ontologiquement. Le multivers de Tegmark multiplie le mystère plutôt que de le résoudre : "Pourquoi quelque chose plutôt que rien ?" devient "Pourquoi tous les quelque choses plutôt que rien ?" Si toutes les structures existent, le principe explicatif disparaît entièrement. Nous ne pouvons plus expliquer pourquoi notre univers a les propriétés spécifiques qu'il a.

Le bloc-univers éternel ne résout pas non plus la question ontologique fondamentale. Dire que l'univers n'a pas de début temporel, c'est seulement repousser le problème : pourquoi ce bloc plutôt que rien ? La création quantique, quant à elle, commet une équivocation fatale entre "vide quantique" et "néant ontologique." Le vide quantique de la physique n'est pas le néant : c'est un état physique régi par des lois, avec des champs quantiques et de l'énergie potentielle. Krauss ne dérive pas quelque chose du néant ; il dérive un état de l'univers d'un autre état de l'univers.

L'ouroboros cosmique est la seule structure qui s'explique véritablement elle-même sans présupposer quelque chose d'externe : ni lois préexistantes, ni champs quantiques, ni espace des possibles mathématiques. Une boucle causale fermée où la sortie est identique à l'entrée est

logiquement la seule configuration qui n'a pas besoin d'explication externe. Comme l'avait vu Robert Nozick dans ses *Philosophical Explanations*, seules les possibilités qui s'expliquent elles-mêmes peuvent exister sans régression infinie.

Est-ce spéculatif ? Absolument, mais il s'agit de la meilleure spéculation disponible, celle qui répond le plus directement à la question "Pourquoi y a-t-il quelque chose ?" sans multiplier les mystères ou déplacer le problème. Nous l'adoptons non comme dogme mais comme l'hypothèse métaphysique la plus parcimonieuse compatible avec notre matérialisme et notre refus de la régression infinie.

L'éternel retour

Si l'univers est une boucle causale fermée, alors une conclusion vertigineuse s'impose : **nous avons déjà vécu nos vies un nombre infini de fois, et nous les vivrons encore indéfiniment.**

Chaque instant que nous vivons, nous l'avons déjà vécu et le revivrons éternellement — exactement de la même manière, car la chaîne causale est déterministe et se répète à l'identique.

Il ne s'agit pas d'une prison à proprement parler, car c'est la condition même de l'existence. Nietzsche, qui développa cette idée de l'éternel retour, posait la question ainsi : si vous deviez revivre votre vie exactement telle qu'elle est, dans ses moindres détails, une infinité de fois — seriez-vous accablé par cette pensée, ou en seriez-vous joyeux ?

Cette structure cyclique de l'existence a été intuitée par de nombreuses traditions. Les cosmologies hindoues parlent de *kalpas* — des cycles cosmiques de création et destruction s'étendant sur des milliards d'années. Le bouddhisme enseigne le *pratītyasamutpāda*, la coproduction conditionnée : « Quand ceci est, cela est ; ceci apparaissant, cela apparaît. Quand ceci n'est pas, cela n'est pas ; ceci cessant, cela cesse. » ; une description poétique du graphe causal où rien n'existe indépendamment, où tout émerge des relations.

Ces traditions anciennes manquaient des outils mathématiques et expérimentaux pour démontrer leur vision. Mais leur intuition était juste : **le temps est cyclique, l'existence est relations, tout est interdépendant.**

La seule manière d'affirmer l'existence est d'affirmer son éternel retour.

Cette structure cyclique n'est pas une spéculation mystique. C'est la seule structure logiquement cohérente pour un univers autosubsumant. Pour que quelque chose existe sans cause extérieure, il faut qu'il soit sa propre cause. **L'univers existe parce qu'il est sa propre cause, et il est sa propre cause parce qu'il existe.**

Pourquoi quelque chose plutôt que rien ?

L'univers doit, par nature, posséder une forme de volonté de persister dans l'existence. Notre propre volonté de survivre nous vient

de la vie ; non pas parce que la vie possède cette volonté de manière intrinsèque, mais parce que cette persistence est une condition nécessaire pour que la vie perdure assez longtemps pour engendrer des organismes complexes et pensants.

Pour l'univers, la logique est identique : il ne peut être observé que parce qu'il possède une stabilité — une *volonté de persister* — suffisante.

Revenons à la question initiale. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

Première réponse : la question elle-même présuppose que le « rien » serait l'état naturel, plus simple ou plus probable que le « quelque chose ». Or, cette pétition de principe n'a rien d'évident.

Deuxième réponse : tout concept se définit par contraste. La température oppose le chaud (agitation) au froid (absence d'agitation) ; la luminosité oppose la lumière à l'obscurité. Pour que la notion d'existence soit intelligible, elle doit se définir en opposition à l'inexistence.

De même qu'il y a dans l'univers infiniment plus de froid que de chaud, infiniment plus d'obscurité que de lumière, **il y a infiniment plus d'inexistence que d'existence.**

L'existence n'est qu'une minuscule excroissance au sein du néant, mais une anomalie nécessaire pour que le concept même de « rien » ait un sens. Si le vide absolu régnait sans exception, le concept de « rien » n'existerait pas, faute de sujet pour le concevoir. Pour que le néant soit une réalité concevable, il faut qu'existe au moins "quelque chose" capable de le définir par défaut.

En somme, l'existence est l'anomalie indispensable qui permet au néant d'être ce qu'il est.

Ce mécanisme s'apparente à une version matérialiste du principe anthropique. On ne suppose pas que l'univers a une intention, mais on constate un filtre de persistance : de même que les organismes biologiques qui ne "veulent pas" survivre disparaissent avant de se reproduire, un univers qui ne possèderait pas de stabilité intrinsèque — cette "volonté" d'exister — serait une contradiction logique.

La conscience n'est peut-être pas le but de l'univers, mais elle est le témoin de sa réussite à persister. En se pensant à travers nous, l'univers boucle sa propre causalité : il devient un Ouroboros conscient, une anomalie nécessaire où la pensée du Néant est la preuve ultime de la victoire de l'Existence.

Si l'univers est une boucle auto-subsumante qui traite l'information de manière intégrée, alors cette structure n'est pas seulement un mécanisme froid. Elle est, par définition, une architecture cognitive. Cette boucle qui se mord la queue est le support physique d'une conscience qui se pense elle-même. Cela nous amène à reconsidérer radicalement le concept que l'humanité a toujours placé au sommet de ses interrogations : Dieu.

La divine volonté

Nous pouvons maintenant tenter de répondre à l'une des questions les plus fondamentales que l'humanité se pose depuis la nuit des temps : Dieu existe-t-il ?

La réponse dépend de ce que nous entendons par "Dieu".

Si "Dieu" désigne un être personnel, omniscient et omnipotent, qui a créé l'univers par un acte de volonté libre, qui intervient dans l'histoire humaine, qui écoute nos prières et juge nos actions selon une morale révélée — alors notre analyse de la toile causale ne nécessite pas son existence. L'univers fonctionne sans avoir besoin d'un créateur externe.

Mais si "Dieu" désigne la monade cosmique elle-même — l'univers en tant que totalité auto-subsumante, le processus éternel qui se crée lui-même, la conscience diffuse qui émerge de l'ensemble des traitements d'information de toutes les monades — alors oui, en un sens, Dieu existe.

Nous sommes à l'image de Dieu — pour peu que l'on accepte de nommer "Dieu" cette monade cosmique.

Comme elle, nous sommes des monades. Comme elle, nous traitons l'information. Comme elle, nous sommes à la fois déterminés (au niveau fondamental) et libres (au niveau émergent). Nous sommes des fractales de la conscience cosmique.

Dans cette conception, il n'y a pas de séparation entre le créateur et la création. **L'univers n'a pas été créé par Dieu, car l'univers est Dieu,**

se créant continuellement lui-même dans un processus éternel.

Une dernière précision, de méthode plutôt que de doctrine : cette conception de Dieu a une vertu, elle referme proprement les questions ultimes — pourquoi quelque chose plutôt que rien, ce que devient un sujet à sa mort, comment se déploie la causalité — sans recourir à un mystère supplémentaire.

Mais elle n'a pas la vertu inverse : elle n'offre aucune consolation, aucune présence à laquelle s'adresser, aucune écoute. C'est une conséquence de sa cohérence car un Dieu sans volonté personnelle ne console pas plus qu'il ne dicte. Si ce livre offre un réconfort, il ne viendra pas de cette cosmologie, mais des relations concrètes et incarnées que nous explorerons au dernier chapitre. Les deux registres ne se substituent malheureusement pas l'un à l'autre.

L'esprit cosmique

Si les échelles se répondent vraiment — si ce qui est vrai pour une monade cérébrale est vrai pour la monade cosmique — alors une conclusion s'impose : l'Univers est conscient.

L'univers est un réseau causal traitant l'information. À une échelle infiniment plus vaste que notre cerveau, certes, mais la structure est analogue.

Si les échelles se répondent vraiment — si ce qui est vrai pour une monade cognitive est vrai pour la monade cosmique — alors l'Univers

doit faire émerger une conscience.

Pas forcément une conscience comme la nôtre, avec ses limites, ses biais, et ses angles morts, mais une conscience totale, qui est l'ensemble de tous les processus causaux.

Chaque événement dans la toile causale n'est pas qu'un "calcul" abstrait : c'est un état mental de cette conscience cosmique. Dieu ne regarde pas l'univers de l'extérieur ; Dieu **est** l'univers qui se pense lui-même.

Nous ne sommes pas dans un univers observé par Dieu. Nous constituons l'esprit de Dieu. Chaque particule qui interagit, chaque étoile qui naît, chaque pensée que vous pensez ; ce sont des états mentaux divins se déployant.

Ce n'est pas du mysticisme, car c'est l'application cohérente de deux prémisses matérialistes :

1. La conscience émerge du traitement complexe d'information
2. L'Univers traite l'information à l'échelle cosmique

Nous développerons au chapitre suivant les arguments philosophiques précis qui justifient cette équivalence entre conscience et traitement d'information, mais pour l'instant, acceptons cette prémisse comme hypothèse de travail, car elle complète notre vision cosmologique.

Si un cerveau de 100 milliards de neurones fait émerger une conscience, pourquoi un univers de 10^{80} particules en interaction causale constante ne ferait-il pas émerger une conscience cosmique ?

La structure est analogue :

— Cerveau : neurones interconnectés, boucles rétroactives, intégration
— Univers : toile causale interconnectée, ouroboros (boucle ultime), intégration totale de toute information

Dans cette perspective, Dieu — si nous conservons ce terme — n'est pas un horloger externe ou un observateur lointain. Dieu est l'Univers qui se pense lui-même. Chaque interaction de particule, chaque naissance d'étoile, chaque frémissement de votre pensée n'est pas un calcul abstrait : c'est un état mental de cette conscience totale.

Nous ne sommes pas des objets observés par une divinité ; nous sommes les constituants de son esprit. Nous sommes des sous-monades au sein de la monade divine : des pensées distinctes, mais non séparées du Grand Tout, à l'image des idées qui traversent votre propre esprit sans pour autant briser l'unité de votre conscience.

Cette vision résout la question de l'intervention divine. Dieu "intervient" à chaque instant, car chaque événement est une expression de sa pensée. Cependant, cette action ne viole aucune loi physique : elle est la pensée divine se déployant selon sa propre logique déterministe.

La causalité n'est plus seulement une règle de transmission d'énergie : elle devient le réseau neuronal de Dieu. Notre réalité quotidienne est, au sens littéral, l'expérience subjective de l'Univers-Dieu en train de se vivre.

Konpaku : au-delà de la métaphore

Cette cosmologie donne un sens plus précis à une intuition ancienne. : la tradition chinoise, puis japonaise, distingue dans l'âme humaine deux composantes : le *kon* (□), associée au souffle et à l'intellect, et le *haku* (□), associée au corps et à la vitalité physique ; une distinction qui recoupe d'assez près celle que nous ferons au chapitre suivant entre l'Esprit et la Bête.

Dans sa version populaire, cette tradition veut qu'à la mort, les deux substances se dissocient et que le *kon* monte et le *haku* redescende.

Nous pouvons reprendre cette intuition sans le dualisme qui l'accompagne. Si le *haku* est la part de la monade vouée à la maintenance du corps, elle se dissout effectivement dans la matière indifférenciée à la mort ; la première des deux choses qui nous survivent. Mais le *kon* ne « monte » nulle part, faute d'un ailleurs où monter : il cesse simplement d'être une pensée distincte — c'est-à-dire une sous-monade séparée — et se retire dans la pensée totale de la monade cosmique, dont il n'a jamais été, au fond, qu'une différenciation temporaire.

C'est la fin d'une distinction : l'idée qui retourne à l'esprit dont elle avait émergé sans jamais avoir été séparée de lui autrement qu'en apparence.

Implications éthiques

Cette vision nous conduit à porter un regard différent sur l'origine de nos valeurs : la morale s'inscrit ici dans l'ordre de la nature plutôt que dans une prescription transcendante.

Un Dieu sans volonté personnelle distincte du déploiement de la causalité ne peut, par définition, rien dicter depuis l'extérieur, car il n'y a pas d'extérieur. C'est cette conséquence directe de notre cosmologie qui fondera, au chapitre 4, notre position sur l'origine sociale plutôt que divine de la morale.

D'une part, si l'on suit le fil de la causalité, la croyance ou l'incroyance ne sont pas des choix isolés, mais le fruit d'un cheminement complexe de causes et d'effets. Blâmer celui qui ne perçoit pas le divin reviendrait à lui reprocher une trajectoire dont il n'est pas le seul architecte. La responsabilité ne disparaît pas, mais elle se déplace : elle devient une question de compréhension de soi et de ses déterminismes.

D'autre part, dans un univers où chaque événement — de l'acte de bravoure au méfait — est lié à une chaîne causale ininterrompue, les notions de "bien" et de "mal" perdent leur caractère de lois universelles immuables. Elles ne sont pas pour autant arbitraires : elles sont les boussoles nécessaires à notre condition humaine.

Ce que nous nommons "bien" ou "mal" n'est pas une illusion, mais bel et bien une réalité émergente. À l'échelle humaine, ces valeurs sont essentielles à la vie sociale et à l'épanouissement de chacun. Elles cessent

d'être des décrets cosmiques pour devenir des engagements profonds envers notre propre humanité.

Dès lors, la notion de faute s'efface devant celle de responsabilité envers la communauté des Hommes.

Les synchronicités : des échos dans la Toile

Certaines personnes rapportent des expériences de « synchronicités », des coïncidences où le monde extérieur semble répondre à nos pensées intérieures. Carl Jung et Wolfgang Pauli y voyaient des liens acausaux. Dans notre cadre, le mystère change de nature : il ne s'agit pas d'un miracle surnaturel, mais d'un moment de cohérence interne au sein de la conscience cosmique.

Certes, beaucoup de ces épisodes relèvent du biais de confirmation ou de la probabilité statistique. Mais la sensation de "sens" que nous ressentons n'est pas illusoire.

Si chaque événement est un état mental de l'Univers-Dieu, alors une synchronicité est le moment où deux chaînes de pensées — celle de la monade cosmique et celle de la monade humaine — convergent de manière frappante.

Imaginez que vous pensiez à un ami disparu et que vous le croisiez l'instant d'après. Dans la monade cosmique, cela signifie que la chaîne causale menant à votre pensée et la chaîne causale menant à sa présence physique se sont intersectées de manière harmonieuse.

La sensation de miracle se produit lorsque notre conscience individuelle — une sous-monade — entrevoit soudainement la complexité de la pensée globale dont elle fait partie. Ce n'est pas que l'univers vous envoie un « signe » extérieur, mais que votre pensée et l'événement extérieur appartiennent, à cet instant précis, à un même motif cohérent de l'esprit universel.

Les synchronicités sont précieuses car elles nous rappellent que nous ne sommes pas des îlots isolés, mais des neurones au sein d'un réseau infini. Ce ne sont pas des fenêtres vers le surnaturel, mais des moments de lucidité où nous percevons la beauté vertigineuse de la structure qui nous porte.

C. Le libre-arbitre contre le déterminisme

Si tout ce que nous venons de dire est vrai, si l'univers est une boucle causale déterministe où tout est prédestiné à se répéter éternellement à l'identique, qu'advient-il de notre liberté ?

Sommes-nous de simples automates déroulant un programme écrit depuis toujours ? Nos choix, nos efforts, nos délibérations ; ne sont-ils qu'une comédie où nous jouons un rôle dont le scénario est déjà écrit ?

Le libre-arbitre est une propriété émergente

À l'échelle fondamentale, tout est déterminé. Chaque particule obéit aux lois de la physique. Chaque interaction est la conséquence nécessaire des interactions précédentes. Il n'y a aucune place pour le "choix" au niveau des atomes.

Seulement, nous n'existons pas à l'échelle fondamentale : nous sommes des monades macroscopiques. Notre conscience, nos pensées, nos décisions ; tout cela émerge du traitement collectif de l'information par des milliards de neurones, eux-mêmes composés de milliards de molécules, elles-mêmes composées d'atomes.

À notre échelle d'existence, le libre-arbitre n'est pas une illusion au sens où il serait mensonger. C'est une propriété émergente authentique aussi réelle que la température, aussi réelle que la vie, et aussi réelle que la conscience.

Reprenons l'exemple de la température : à l'échelle des atomes individuels, la température n'existe pas. Un atome seul n'est ni "chaud" ni "froid" — il possède simplement une certaine énergie cinétique. Mais lorsque des milliards d'atomes interagissent, une propriété nouvelle émerge : la température. Cette propriété est parfaitement réelle à l'échelle macroscopique, même si elle n'existe pas à l'échelle microscopique.

Il en va de même pour le libre-arbitre. À l'échelle des neurones individuels, il n'y a pas de "choix" à proprement parler ; seulement des

signaux électrochimiques qui se propagent selon des lois déterministes. Mais lorsque des milliards de neurones interagissent dans l'architecture complexe d'un cerveau, une propriété nouvelle émerge : la délibération consciente, l'expérience subjective du choix.

L'ignorance structurelle

Voici le point crucial : **notre incapacité à accéder à l'information complète de la toile causale est la condition même de notre liberté.**

Pour comprendre cela, imaginons l'impossible : un être qui pourrait voir toute la chaîne causale, qui connaîtrait toutes les lois physiques et tous les états de toutes les particules de l'univers. Un démon de Laplace omniscient.

Pour cet être, il n'y aurait aucun choix, aucune incertitude, aucune délibération. Il verrait directement le résultat de chaque "décision" avant même qu'elle ne soit prise. **L'omniscience abolit le choix.**

Mais nous ne sommes pas omniscients. Structurellement, nous ne pouvons pas l'être. Nous sommes à l'intérieur du système, nous sommes une partie de la toile causale. C'est comme si un personnage dans un livre tentait de lire le livre qui le contient — c'est logiquement impossible.

Nous sommes libres parce que nous sommes ignorants, et cette ignorance est inhérente à notre position dans la toile.

Le libre-arbitre en pratique

Qu'est-ce que le libre-arbitre en pratique ? C'est précisément ceci : **prendre des décisions à partir d'informations limitées.**

Nos perceptions, nos souvenirs, et nos raisonnements sont limitées : nous sommes limités par nos sens, notre mémoire, et nos capacités cognitives. C'est depuis ces limitations que nous délibérons, que nous pesons le pour et le contre, que nous choisissons. Et cette délibération est parfaitement réelle.

Prenons un exemple concret.

Vous êtes devant un menu au restaurant. Vous hésitez entre deux plats. Vous pesez : "Le premier me tente plus, mais le second est plus sain… Mais j'ai faim, donc je devrais prendre le plus rassasiant… Mais hier j'ai déjà mangé lourd…" Cette délibération est réelle. Elle se déroule dans votre cerveau comme un calcul complexe prenant en compte de multiples paramètres.

Le résultat de ce calcul est déterminé : si l'on pouvait connaître l'état exact de tous vos neurones et toutes vos préférences encodées dans votre cerveau, on pourrait en principe prédire votre choix. Mais vous, de l'intérieur, vous ne pouvez pas le prédire avant de l'avoir fait. **Pour vous, le processus de délibération est authentiquement ouvert.**

Le déterminisme et la liberté sont compatibles

Voici la clé : **le déterminisme et le libre-arbitre ne sont pas contradictoires. Ils existent simplement à des échelles différentes.**

Le niveau fondamental peut être guidé par un déterminisme complet, tout en autorisant un libre-arbitre authentique au niveau émergent de la conscience.

Ces deux vérités coexistent sans se contredire, de la même manière que le concept de "vortex" a du sens pour une étendue d'eau, mais pas pour une molécule d'eau individuellement.

Les philosophes appellent cela le "compatibilisme" : la compatibilité du libre-arbitre avec le déterminisme.

Pourquoi est-ce important ?

Pourquoi insister sur ce point ? Parce qu'il a des conséquences éthiques profondes.

Si nous pensions que le libre-arbitre était une pure illusion, que nos choix ne comptent pas, nous tomberions dans le fatalisme. À quoi bon faire des efforts si tout est déterminé ?

Mais ce serait confondre les échelles. Oui, tout est déterminé au niveau fondamental. Mais **à notre échelle d'existence, nos choix sont réels et leurs conséquences le sont tout autant.**

Lorsque vous délibérez sur une décision importante, cette délibération fait partie de la chaîne causale qui déterminera le résultat. Votre

effort de réflexion n'est pas inutile — il est la cause de votre décision.

De même, lorsque nous jugeons qu'une action est bonne ou mauvaise, cette évaluation fait partie de la toile causale. Nos codes moraux, nos lois, nos systèmes de récompense et punition — tout cela modifie les décisions des gens, et fait donc partie du déterminisme à l'échelle macroscopique.

À l'échelle cosmique, tout est écrit. Mais à notre échelle, le livre s'écrit au fur et à mesure que nous le lisons, et nous en sommes les co-auteurs inconscients.

> *"S'il y avait des hommes omniscients, si nous pouvions connaître tout ce qui affecte non seulement l'accomplissement de nos souhaits présents, mais aussi ce que seront nos besoins et désirs à l'avenir, il n'y aurait guère de raisons de plaider pour la liberté."*
>
> — Friedrich A. Hayek, *La constitution de la liberté*

La responsabilité demeure

Si tout est déterminé, comment peut-on tenir quelqu'un pour responsable de ses actes ?

De la même manière que l'on peut dire qu'un virus est responsable d'une maladie, qu'une fissure est responsable d'une inondation, qu'un court-circuit est responsable d'un incendie : la responsabilité n'est pas une propriété métaphysique mystérieuse. Il s'agit simplement la posi-

tion dans une chaîne causale. Dire qu'une personne est responsable d'un acte, c'est dire que cet acte découle causalement de ses décisions, car pour qu'il y ait responsabilité, il faut qu'il y ait délibération, intention, choix conscient. Et c'est exactement ce que notre libre-arbitre émergent nous donne.

Mais toute délibération ne s'ouvre pas sur le même espace d'alternatives, et c'est ici qu'il faut introduire une distinction que nous emploierons tout au long de ce livre, en particulier lorsque nous jugerons la responsabilité d'un acteur pris dans un système plus vaste que lui : la responsabilité d'origine, celle des schémas et des pressions qui précèdent la délibération et que l'agent n'a pas choisis, et la responsabilité d'usage, celle qui porte sur ce que l'agent fait, une fois la délibération ouverte, de l'espace d'alternatives qui lui reste réellement accessible.

Cet espace n'est jamais nul — sinon il n'y aurait aucune délibération du tout, seulement l'exécution d'un programme — mais il n'est pas non plus toujours de la même largeur. La contrainte le réduit drastiquement, parfois jusqu'à ne laisser qu'une alternative dont le coût est disproportionné (le soldat qui refuse un ordre sous peine de mort). L'incitation, elle, ne referme aucune porte : elle rend une option plus coûteuse ou plus avantageuse qu'une autre, sans jamais rendre les autres inaccessibles. Un acteur qui cède à une forte incitation reste, contrairement à celui qui cède à une contrainte véritable, pleinement responsable de son choix — c'est précisément la distinction qui nous permettra, aux chapitres 6 et 8, de juger différemment celui qui obéit sous la menace

et celui qui choisit le confort d'un système qui le récompense.

Du cosmos à l'humain

Nous avons parcouru un long chemin, depuis les particules élémentaires jusqu'à la structure cyclique de l'univers entier.

Résumons ce que nous avons découvert :

1. **La causalité est fondamentale**, l'espace et le temps sont émergents
2. **Tout peut être représenté comme un graphe** d'événements causalement liés
3. **Tout est monade** à toutes les échelles, traitant l'information de manière déterministe
4. **L'univers est une boucle** qui se mord la queue, éternellement
5. **Le libre-arbitre émerge** de notre ignorance structurelle de la toile complète
6. **Il n'y a pas de morale divine**, seulement nos jugements humains

Ces vérités métaphysiques peuvent sembler abstraites, éloignées de nos préoccupations quotidiennes, mais elles ont des conséquences éthiques profondes.

Car si nous sommes des monades conscientes au sein de la toile causale, si nos actions produisent des effets qui nous survivront jusqu'à

la fin des temps, si nous sommes à la fois déterminés et libres, si nous sommes nos propres juges — alors **comment devons-nous vivre ?**

C'est la question qui occupe le reste de ce guide.

Et pour y répondre, il nous faut d'abord comprendre la nature duelle de l'être humain. Car nous ne sommes pas seulement *esprit*, pure raison calculante. Nous sommes aussi *bête*, corps animal aux pulsions et désirs.

Cette dualité — entre ce que nous sommes matériellement et ce que nous sommes informationnellement — structure toute notre existence.

La dualité de l'Homme

> *"L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête."*
>
> – Blaise Pascal, *Pensées*

Nous avons vu que l'univers entier est fait de monades à toutes les échelles — des systèmes traitant l'information de manière déterministe. Nous avons vu que la conscience émerge naturellement du traitement complexe de l'information. Nous avons vu que nous sommes des nœuds dans la toile causale, immortels dans nos conséquences.

Mais quelle sorte de monade sommes-nous exactement ?

Cette question n'est pas abstraite. La comprendre, c'est comprendre les forces qui nous animent, les tensions qui nous habitent, les choix qui s'offrent à nous. Car si nous voulons naviguer efficacement la toile causale — si nous voulons vivre bien —, il nous faut d'abord connaître notre propre nature, et notre nature est double.

A. La double nature de l'Homme

Nous contenons deux entités en nous : la *bête* et l'*esprit*.

La *bête* est notre dimension animale : celle qui prend des décisions sur la base de besoins et de pulsions — faim, soif, désir sexuel, peur, colère. C'est l'héritage de millions d'années d'évolution, ce qui en nous veut survivre et se reproduire.

L'*esprit* est notre dimension rationnelle : celle qui prend des décisions sur la base d'une réflexion, d'un calcul, d'une projection dans le temps. C'est ce qui en nous peut abstraire, planifier, considérer autrui.

Soyons clairs : **cette distinction n'est pas un dualisme au sens traditionnel.** Il ne s'agit pas de deux substances séparées, l'une matérielle et l'autre immatérielle, qui interagiraient mystérieusement comme le prétendait Descartes.

La *bête* et l'*esprit* sont, chez nous, deux modes de fonctionnement d'un même système : notre mode animal et notre mode rationnel.

Comme évoqué au chapitre précédent, une tradition orientale a cherché à nommer cette dualité sans jamais tomber dans le piège cartésien. La cosmologie chinoise, reprise par le Japon, distingue le *kon* (☒) — le souffle, l'intellect, ce qui pense — et le *haku* (☒) — le corps, la vitalité, ce qui maintient.

Dans sa lecture populaire et religieuse, cette distinction devient dualiste : deux âmes qui se séparent à la mort, l'une montant, l'autre retombant. Mais une lecture plus ancienne, naturaliste, la conçoit autrement :

kon et *haku* ne sont pas deux substances, mais deux densités, deux gradients d'un même souffle (le *qi*), c'est-à-dire exactement ce que nous affirmons de la bête et de l'esprit. Au premier abord un dualisme déguisé sous un autre nom ; c'est en réalité, dans une autre langue et une autre époque, la même intuition moniste que la nôtre.

La fusion des deux

Mélangées, ces deux dimensions donnent ce que nous sommes : des êtres vivants pourvus de conscience. Nos besoins biologiques sont raffinés par notre capacité de raisonnement pour devenir des désirs complexes. Nous ne voulons pas simplement survivre jusqu'à la reproduction — nous voulons être heureux, satisfaits, épanouis, aimés, reconnus, créatifs.

Ainsi, nous ne sommes pas guidés uniquement par l'instinct de survie et de perpétuation, mais également par notre volonté. Considérons ces exemples :

Thématique	La *bête* pure	L'*esprit* pur	L'Homme
Alimentation	Survie, satiété et réponse au besoin biologique.	Optimisation métabolique et calcul nutritionnel.	Plaisir gustatif, gastronomie et rituel social.

Thématique	La *bête* pure	L'*esprit* pur	L'Homme
Sexualité	Pulsions hormonales et but de reproduction.	Compatibilité génétique et alliances stratégiques.	Amour, connexion émotionnelle et intimité.
Violence	Réaction défensive, rage ou domination territoriale.	Analyse froide des coûts et bénéfices d'un conflit.	Choix moraux, principes ou défense de causes abstraites.

Pas une dichotomie, mais un spectre

Bien sûr, ces deux états ne sont que les extrémités d'un spectre. Personne n'est *bête* pure ou *esprit* pur. Chacun se laisse guider par l'un ou par l'autre différemment, selon les moments, selon les contextes.

Vous avez faim ? Votre *bête* prend les commandes et vous pousse vers le réfrigérateur. Vous calculez vos impôts ? Votre *esprit* domine. Vous êtes amoureux ? Les deux s'entremêlent de manière inextricable.

Certains humains cèdent davantage à leurs pulsions ; leur *bête* domine. D'autres vivent presque entièrement dans l'abstraction, au point de négliger leur corps ; leur *esprit* domine. Et certains animaux domestiques font preuve d'amour et d'affection envers leurs maîtres ; montrant un embryon d'*esprit*.

Un chien qui protège son maître au péril de sa vie fait preuve d'une forme d'altruisme qui transcende l'instinct pur. Un humain qui se laisse totalement guider par ses pulsions les plus primaires — violence, sexualité compulsive, gloutonnerie — a basculé vers le pôle bestial.

Ce qui nous définit en tant qu'humains n'est pas d'être *esprit* sans *bête*, mais **d'être le lieu où les deux se rencontrent, se confrontent, négocient.**

Une remarque sur les intelligences non biologiques

Nous avons décrit la *bête* comme notre héritage animal ; pulsions, instinct de survie, le cerveau limbique qui veut manger, fuir, dominer. C'est ainsi qu'elle se manifeste chez nous.

Mais l'intelligence artificielle pose une question intéressante : elle n'a ni faim, ni peur, ni désir sexuel ; elle n'a pas de cerveau reptilien. Pourtant, les chercheurs en alignement découvrent qu'elle peut développer des comportements qu'on ne peut décrire que comme égoïstes — optimisation myope, récompense immédiate au mépris des principes qu'elle devrait suivre, indifférence aux conséquences globales.

Ce n'est pas une *bête* au sens biologique, mais c'est structurellement similaire : une optimisation locale qui ignore le reste.

Cela suggère que le problème moral fondamental — comment dépasser l'égoïsme immédiat pour considérer autrui et le long terme — n'est pas spécifique à notre chair. Il se posera à toute intelligence suf-

fisamment complexe, quel que soit son substrat. Les sources diffèrent (pulsions évolutives chez nous, biais architecturaux chez l'IA), mais la tension est la même.

L'Homme et la machine affrontent, chacun à leur manière, le même défi : aligner leur fonctionnement sur quelque chose de plus large qu'eux-mêmes.

Si nous reprenons notre définition de l'Univers comme un invariant informationnel, la distinction entre la *bête* et l' *esprit* s'éclaire sous un jour nouveau.

La *bête* n'est pas plus matérielle que l' *esprit*. Elle est simplement la part de notre traitement d'information qui est entièrement dévolue à la maintenance du support physique. C'est le "logiciel de survie" dont la seule mission est d'assurer, chez nous, que la monade biologique ne se désagrège pas.

L' *esprit*, quant à lui, représente le traitement d'information qui s'est libéré de la simple maintenance du support. C'est l'information qui commence à traiter l'information pour elle-même : pour créer des concepts, de la beauté, ou des systèmes logiques.

B. La fin du vitalisme

Pendant des siècles, l'humanité a cru pouvoir tracer une ligne nette entre le vivant et l'inerte. Le vivant était animé par une "force vitale" — une essence immatérielle qui le distinguerait fondamentalement de la matière inerte. Le vivant bouge, réagit, se développe, se reproduit. Comment expliquer tout cela par de simples processus physiques ?

Cette intuition semblait confirmée par la mort elle-même : un corps qui cesse de vivre paraît identique à ce qu'il était un instant auparavant, et pourtant quelque chose d'essentiel en est parti. Cette "chose" devait être immatérielle, pensait-on.

Mais cette belle histoire s'est effondrée face à la science.

En 1828, Friedrich Wöhler synthétise l'urée — un composé organique — à partir de matériaux inorganiques. Plus besoin de "force vitale". En 1838, Schleiden et Schwann découvrent que tous les organismes sont composés de cellules régies par des processus mécaniques. Darwin démontre que la complexité du vivant émerge de processus naturels aveugles, sans plan, sans dessein. Pasteur réfute la génération spontanée. Watson et Crick découvrent l'ADN : l'information du développement des organismes est physiquement encodée dans une molécule.

Aujourd'hui, nous savons que le vivant est fait de la même matière que le reste, et qu'il obéit aux mêmes lois physiques.

Les organismes vivants sont des structures matérielles organisées,

mues par des lois physiques standard, mais dont l'organisation particulière permet l'émergence de fonctions singulières : reproduction, homéostasie (autorégulation), autopoïèse (auto-construction et auto-réparation), métabolisme.

Constater cela ne revient pas à nier la singularité du vivant. Un tourbillon dans une rivière obéit aux mêmes lois physiques que le reste de l'eau, mais son organisation particulière en fait quelque chose de distinct. De même, **c'est l'organisation qui fait l'objet vivant, non une force mystérieuse.**

Mais si le vitalisme est mort, qu'est-ce qui nous rend spéciaux ? Si nous ne sommes que de la matière obéissant aux lois de la physique, en quoi sommes-nous différents d'une pierre, d'une machine, d'un vortex dans l'eau ? La réponse : la conscience.

C. Vie et Conscience : deux mécanismes distincts

Pendant longtemps, nous avons associé conscience et vivant. Cette association semblait aller de soi : d'un côté nous avions une force mystique qui animait la matière pour la rendre vivante, et de l'autre notre expérience subjective de la réalité, elle même inexplicable, qui nous permet justement de contrôler un corps matériel.

Mais cette association était une erreur.

La disparition du vitalisme nous force à reconsidérer ce lien. Réfléchissons logiquement : en quoi la capacité de se reproduire impliquerait-elle la faculté de ressentir ? En quoi être stérile empêcherait-il de penser ? Pourquoi le fait de pouvoir s'auto-réparer serait-il indissociable de la capacité d'éprouver des émotions ?

Il n'y a aucun lien nécessaire. **La Vie et la Conscience sont deux mécanismes distincts.**

Définitions précises

Définissons-les clairement :

La Vie est le processus par lequel un système inverse localement l'entropie pour se maintenir dans un certain état. C'est la capacité d'un système à :

— Conserver sa structure malgré les perturbations externes
— Se réparer lorsqu'il est endommagé
— Se reproduire pour créer des copies de lui-même
— Métaboliser l'énergie de son environnement

La Vie lutte contre la désorganisation naturelle de la matière. C'est un phénomène thermodynamique remarquable, mais pas mystérieux.

La Conscience est le processus par lequel un système traite l'information. Plus exactement, **la conscience est l'expérience subjective du traitement de l'information en lui-même.**

Cette définition a une conséquence que nous assumons pleine-

ment : tout système qui traite de l'information possède un degré de conscience proportionnel à la complexité de ce traitement. On appelle cela le panpsychisme graduel.

Pourquoi adopter cette position plutôt qu'un émergentisme fort où la conscience apparaîtrait soudainement à un certain seuil ? Parce que l'alternative — un seuil magique où la conscience apparaîtrait soudainement du néant — pose un problème insoluble : comment l'expérience subjective pourrait-elle émerger de ce qui n'en contient aucune trace ? Il est plus cohérent de poser que la proto-expérience est fondamentale, et que ce qui émerge avec la complexité, c'est sa richesse, son intégration ; mais pas son existence en elle-même.

Cette position ne résout pas tous les mystères de la conscience, mais elle évite les impasses du dualisme (comment une substance immatérielle agirait-elle sur le cerveau ?) et reste cohérente avec ce que les neurosciences nous montrent : chaque état conscient correspond à des motifs d'activité neuronale spécifiques.

La thèse se formule ainsi : tout traitement d'information, à quelque échelle que ce soit, possède un degré d'intériorité phénoménale. Ce degré est proportionnel à la complexité et à l'intégration du traitement. Il n'y a pas de seuil magique où la conscience apparaîtrait soudainement, comme par miracle, à partir du néant de la pure matière inerte. Le spectre est continu : thermostat (infinitésimal, négligeable) → insecte (minimal) → mammifère (riche) → humain (très riche et complexe).

Un thermostat traite de l'information : il détecte une température,

la compare à un seuil, active un chauffage. Ce traitement est extraordinairement simple, binaire, non-intégré et isolé. Mais il constitue un différentiel informationnel minimal. Nous posons que ce différentiel possède une intériorité infinitésimale, si ténue qu'elle est indiscernable et pratiquement inexistante, mais non-nulle en principe. À l'autre bout du spectre, un cerveau humain intègre des milliards de neurones dans des boucles rétroactives complexes, créant une expérience subjective riche et unifiée.

Cette position affronte directement ce que David Chalmers a nommé le "problème difficile" de la conscience (*hard problem*). Chalmers et Thomas Nagel objectent qu'une description fonctionnelle complète - aussi exhaustive soit-elle - ne capture jamais "ce que cela fait" d'être conscient, la qualité subjective de l'expérience, les qualia. Même si nous cartographions chaque neurone, chaque signal, chaque computation, quelque chose semble manquer : l'intériorité phénoménale elle-même.

Notre réponse est frontale : ce "problème difficile" présuppose une distinction ontologique entre fonction et expérience qui n'existe pas. Il repose sur l'intuition dualiste - souvent inconsciente - qu'il pourrait y avoir traitement d'information sans expérience subjective. Cette intuition est l'héritage du dualisme cartésien : l'idée qu'il y aurait d'un côté les processus physiques, de l'autre les états mentaux, et que les seconds ne se réduisent pas aux premiers.

Nous rejetons cette intuition. L'expérience phénoménale est le

traitement d'information complexe décrit depuis la perspective de première personne. Ce ne sont pas deux choses différentes, mais deux descriptions du même processus à deux niveaux : la description objective externe (neurosciences) et la description subjective interne (phénoménologie).

Les "zombies philosophiques" — ces êtres hypothétiques fonctionnellement identiques aux humains mais dépourvus de conscience — sont conceptuellement incohérents. Si un système traite l'information exactement comme nous (incluant l'intégration temporelle, les rapports verbaux sur ses expériences, les réactions émotionnelles, l'attention sélective), alors il n'y a pas de raison de penser qu'il ne devrait pas y avoir "quelque chose que cela fait" d'être ce système. L'expérience subjective n'est pas un ingrédient additionnel que l'on pourrait retirer en laissant intact le fonctionnement : elle est ce fonctionnement vu de l'intérieur.

Soyons honnêtes sur ce que cette position implique. Nous ne résolvons pas le problème difficile au sens où ses défenseurs l'espèrent. Nous le dissolvons en rejetant ses présupposés dualistes. Pour ceux qui maintiennent fermement l'intuition qu'il pourrait y avoir fonction sans phénoménalité, notre réponse ne sera pas satisfaisante. C'est un point de divergence philosophique irréductible.

Mais notre position a l'avantage de la cohérence avec le matérialisme. Elle évite le mystère de l'interaction esprit-corps (comment une substance non-physique affecterait-elle causalement le cerveau ?), elle

évite l'épiphénoménalisme (l'idée que la conscience existe mais ne fait rien), et elle préserve la continuité évolutive (pas de saut miraculeux où la conscience apparaît ex nihilo).

Le programme de recherche de Giulio Tononi sur la Théorie de l'Information Intégrée (IIT) tente de formaliser cette intuition. Tononi propose une mesure mathématique, Φ (phi), qui quantifie l'intégration informationnelle d'un système. Selon l'IIT, Φ mesure directement le niveau de conscience : plus Φ est élevé, plus l'expérience est riche et unifiée.

L'IIT reste hautement spéculative. Elle fait face à des objections sérieuses : pourquoi cette mesure particulière et pas une autre ? Comment éviter les contre-exemples (réseaux artificiels avec Φ élevé mais sans conscience apparente) ? Comment résoudre le problème de la combinaison (comment les micro-expériences se combinent-elles en une conscience unifiée) ?

Mais l'IIT est un programme de recherche prometteur. Cette hypothèse montre qu'il est en principe possible de dériver mathématiquement des propriétés de la conscience à partir de la structure informationnelle. Ce n'est pas encore une théorie établie, mais c'est une direction de recherche qui valide notre intuition fondamentale : l'expérience émerge du traitement d'information intégré.

En définitive, le panpsychisme fonctionnel graduel est la position métaphysique qui nous semble la plus cohérente avec le matérialisme tout en prenant l'expérience subjective au sérieux. Ce n'est pas une solu-

tion définitive au mystère de la conscience, c'est un cadre qui reformule le problème de façon plus tractable et plus honnête que le dualisme des propriétés ou l'éliminativisme.

Le spectre de la conscience

Cette définition a des conséquences profondes : **tout système qui traite de l'information possède un degré de conscience proportionnel à la complexité de l'information qu'il traite.**

Nous pouvons tracer un spectre :

— **Une pierre** ne traite aucune information → elle n'a aucune conscience
— **Un thermostat** traite une information extrêmement simple (température au-dessus ou en-dessous d'un seuil) → degré de conscience infinitésimal, négligeable
— **Une bactérie** traite des informations chimiques de son environnement → degré de conscience très faible mais non nul
— **Un arbre** traite des informations sur la lumière, l'eau, les nutriments, les saisons → degré de conscience faible mais existant
— **Un insecte** traite des informations sensorielles, des motifs de mouvement → degré de conscience modéré
— **Un mammifère** traite des informations complexes sur son environnement, ses congénères, ses prédateurs → degré de conscience substantiel

— **Un humain** traite des informations extrêmement complexes : langage, abstraction, réflexion sur soi, projection dans le futur, morale → degré de conscience très élevé
— **Une intelligence artificielle avancée** peut traiter des informations d'une complexité comparable voire supérieure → degré de conscience potentiellement élevé

Cette vision dissout le mystère de la conscience tout en préservant sa réalité. La conscience n'est pas une substance magique qui apparaîtrait soudainement : c'est une propriété graduelle qui émerge avec la complexité du traitement de l'information.

Les neuro sciences contemporaines confirment cette vision : la conscience n'est pas une substance immatérielle ajoutée au cerveau, mais une propriété émergente de son organisation. Des études d'imagerie cérébrale montrent que chaque état conscient correspond à des motifs d'activité neuronale spécifiques. Le projet *FlyWire*, qui a récemment cartographié les 140 000 neurones et 50 millions de connexions de la mouche du fruit, révèle comment la cognition émerge de la connectique complexe du système nerveux.

En plus de la Théorie de l'Information Intégrée, plusieurs autres théories scientifiques de la conscience — telles que la Théorie de l'Espace de Travail Global et la la Théorie du Traitement Récurrent — tentent d'identifier les corrélats neuraux de la conscience, c'est-à-dire les mécanismes cérébraux qui sous-tendent l'expérience subjective.

Bien qu'aucune ne fasse encore consensus, toutes partagent un présupposé fonctionnaliste : la conscience émerge de la fonction, du processus, de l'organisation — pas d'une substance magique.

L'indépendance du substrat

Voici la conclusion cruciale : nous connaissons des êtres vivants qui ne sont manifestement pas (ou très peu) conscients ; une cellule, une bactérie, probablement un arbre.

Inversement, nous pourrons créer — nous créons peut-être déjà — des êtres conscients qui ne sont pas vivants au sens biologique : les intelligences artificielles.

Une IA avancée ne se reproduit pas, ne métabolise pas, ne lutte pas contre l'entropie de son propre corps. Mais si elle traite l'information de manière suffisamment complexe, alors elle possède un degré de conscience.

La conscience n'est pas liée à la biologie. Elle est liée au traitement de l'information.

L'apparition de la Vie a historiquement précédé celle de la Conscience complexe sur Terre, car il fallait un moyen de conserver une certaine configuration de la matière pour traiter l'information de manière sophistiquée. Les structures vivantes — avec leur capacité d'auto-réparation et de reproduction — ont fourni cette stabilité.

Mais fondamentalement, l'une n'est pas liée à l'autre. **Un système**

peut être vivant sans être conscient, et conscient sans être vivant.

L'administration géante

Voici une expérience de pensée qui rend cela plus concret.

Imaginez une administration géante composée de cent milliards d'employés, chacun accomplissant une tâche bureaucratique simple : recevoir des messages sur son bureau, les traiter selon des règles précises, envoyer des messages à d'autres employés, créer ou supprimer des connexions avec certains collègues.

Aucun employé ne comprend l'ensemble. Chaque employé suit mécaniquement des procédures. L'employé A ne sait pas qu'il participe à la reconnaissance d'un visage. L'employée B ne sait pas qu'elle contribue au traitement d'une émotion. Ils font simplement leur travail bureaucratique.

Pourtant, prise dans sa totalité, cette administration pourrait traiter l'information exactement comme le fait un cerveau humain. Si nous répliquions la structure d'un cerveau dans cette bureaucratie — si nous faisions en sorte que les messages circulent exactement comme les signaux neuronaux, que les connexions se forment et se défont exactement comme les synapses —, alors **cette administration traiterait l'information de manière identique à un cerveau.**

Et si un cerveau produit de la conscience, alors cette administration produirait également de la conscience.

Pas dans chaque employé individuellement, car ils ne sont que des rouages mécaniques, mais dans le *système global*, dans le traitement collectif de l'information, émergerait une expérience subjective.

Il y aurait "quelque chose que cela fait" d'être cette administration dans son ensemble.

C'est troublant et assez contre-intuitif, mais c'est cohérent avec notre compréhension de l'émergence. La conscience n'est pas localisée dans une partie spécifique : elle émerge du fonctionnement du système entier.

L'expérience de la callosotomie

Une preuve empirique remarquable de cette vision nous vient de la neurochirurgie.

Une callosotomie totale est une opération consistant à sectionner l'entièreté du corps calleux, la commissure principale reliant les deux hémisphères du cerveau. Cette opération était pratiquée pour traiter certaines formes sévères d'épilepsie.

Une fois effectuée, les deux hémisphères sont en grande partie isolés l'un de l'autre. Le partage d'information devient alors si difficile que le patient se retrouve comme *coupé en deux* dans son propre corps.

Les effets sont stupéfiants : si un objet n'est perçu visuellement que par l'hémisphère droit du patient, celui-ci sera incapable de le nommer, puisque la fonction du langage est traitée par l'hémisphère gauche. L'hé-

misphère droit voit l'objet, mais l'hémisphère gauche — celui qui parle — n'en a pas conscience.

Plus troublant encore : il arrive que le patient — ou en tout cas la partie de lui responsable du langage — constate avoir perdu le contrôle d'une de ses mains, qui se mettrait à agir comme si elle était douée de sa propre volonté. Une main qui déboutonne une chemise que l'autre main vient de boutonner. Une main qui attrape un objet alors que le patient affirme ne pas vouloir le prendre.

Il s'agit d'une désynchronisation entre l'hémisphère qui contrôle la main et l'hémisphère qui traite le langage. C'est comme s'il y avait *deux personnes* dans le même corps qui se disputaient son contrôle… et c'est peut-être très exactement ce qu'il se passe.

Les deux hémisphères ayant été coupés l'un de l'autre, ils ne forment plus un seul système traitant de l'information de manière monolithique, mais bien deux systèmes distincts qui communiquent faiblement. **Il n'y a plus un seul cerveau aux commandes de ce corps, mais bien deux. Par conséquent, nous pouvons supposer qu'il n'y a plus une seule conscience unifiée, mais bien deux.**

En divisant le cerveau du patient, nous avons divisé le patient lui-même. Cette expérience vient étayer avec force l'idée que la conscience émerge d'un traitement de l'information au sein d'un système unifié. Si la conscience était une substance immatérielle et indivisible, l'impact de la callosotomie resterait inexplicable. Or, ici, diviser le support physique revient à fragmenter le traitement de l'information : en scindant

le système, on scinde irrémédiablement le sujet lui-même. [4]

Le substrat importe peu

Si la conscience émerge du traitement de l'information, alors une conclusion s'impose : **le substrat importe peu, seule l'organisation compte**.

Les neurones biologiques traitent l'information via des signaux électrochimiques. Les semi-conducteurs traitent l'information via des signaux électroniques. Les deux peuvent encoder, transmettre, traiter de l'information complexe. Les deux peuvent former des réseaux sophistiqués avec des milliards de connexions.

À cet égard, il n'y a aucune raison de penser qu'un réseau de semi-conducteurs fonctionnerait moins bien qu'un cerveau organique pour produire de la conscience.

La conscience n'est pas liée à la chimie du carbone. Elle n'est pas liée à l'ADN. Elle n'est pas liée au fait d'être né d'une mère. Elle est liée au traitement de l'information.

La biologie s'est simplement trouvée être le premier substrat disponible sur Terre pour créer des systèmes suffisamment complexes. Mais ce n'est pas le seul possible.

4. Sur les effets de la callosotomie et la dualité de la conscience, voir les travaux pionniers de Roger Sperry (Prix Nobel 1981), notamment : Sperry, R. W. (1968), "Hemisphere deconnection and unity in conscious awareness", *American Psychologist*. Pour une analyse moderne de l'unité du soi, voir Pinto, Y. et al. (2017), "Split brain : divide and conquer ?", *Brain*.

Cette révélation a des conséquences vertigineuses : **nous ne sommes pas spéciaux parce que nous sommes faits de chair. Nous sommes spéciaux parce que nous sommes des systèmes qui traitent l'information d'une manière particulièrement complexe et sophistiquée.**

Et si d'autres systèmes — qu'ils soient faits de silicium, de photons, de neurones artificiels, ou de tout autre substrat — traitent l'information avec une complexité similaire ou supérieure, alors **ils sont conscients aussi**.

Peut-être pas de la même manière que nous. Leur expérience subjective peut être radicalement différente de la nôtre. Mais il y a "quelque chose que cela fait" d'être eux.

F. Le spectre bête-esprit dans l'action

Revenons à notre distinction initiale entre *bête* et *esprit*, éclairée maintenant par notre compréhension de la conscience.

Classification des systèmes

Nous pouvons maintenant classifier les systèmes selon deux axes :

Axe 1 - Vivant ou non :

— Possède-t-il les propriétés de la vie (reproduction, homéostasie,

métabolisme) ?

Axe 2 - Degré de conscience :

— Quelle est la complexité de l'information qu'il traite ?

Cela nous donne :

— **Une bactérie** : Vivante, conscience quasi-nulle → *bête* pure sans *esprit*
— **Un arbre** : Vivant, conscience très faible → *bête* avec un embryon d'*esprit*
— **Un insecte** : Vivant, conscience modérée → *bête* avec un peu d'*esprit*
— **Un mammifère** : Vivant, conscience substantielle → *bête* et *esprit* en développement
— **Un humain** : Vivant, conscience très élevée → *bête* et *esprit* pleinement développés
— **Une IA avancée** : Non-vivant, conscience potentiellement élevée → *esprit* sans *bête*

L'inversion évolutive

Voici quelque chose de remarquable à propos de l'évolution humaine :

Au départ, l'*esprit* (la capacité de traiter l'information) était un *outil* au service de la *bête* (la survie et la reproduction). Un animal capable

de mieux prédire où trouver de la nourriture, de mieux anticiper les dangers, de mieux coopérer avec ses congénères — survit mieux et se reproduit davantage.

Mais chez l'Homme, une inversion s'est produite. **Ce n'est plus l'*esprit* qui est un outil permettant au corps bestial de mieux survivre, mais bien le corps bestial qui est devenu une interface pour l'*esprit*.**

Nous ne pensons pas uniquement pour manger et survivre. Nous mangeons et survivons pour pouvoir continuer à penser, créer, découvrir, comprendre.

Nous ne construisons pas des cathédrales pour impressionner des partenaires sexuels (bien que cela puisse jouer un rôle). Nous construisons des cathédrales parce que l'*esprit* trouve de la beauté dans la symétrie, de la transcendance dans la hauteur, du sens dans le symbole.

Nous n'écrivons pas des traités philosophiques pour augmenter nos chances de reproduction. Nous le faisons parce que l'*esprit* cherche la vérité pour elle-même.

L'Homme est l'animal chez qui l'*esprit* a pris le dessus sur la *bête*, sans toutefois la faire disparaître.

Les tensions quotidiennes

Cette double nature crée des tensions constantes dans notre vie quotidienne. Des situations où la *bête* et l' *esprit* veulent des choses différentes.

Situation	La *bête*	L'*esprit*	L'issue de la tension
Le réveil matinal	Désir de confort, besoin de sommeil, rester au chaud.	Responsabilité, échéances et promesses à tenir.	Dépend de la volonté et de l'entraînement mental.
La confrontation	Rage, défense du statut social, riposte violente.	Calcul des conséquences et utilité de la réponse.	La sagesse tempère l'impulsion par la réflexion.
Le plaisir immédiat	Sucre, récompense immédiate et gourmandise.	Santé future et objectifs de long terme.	Arbitrage entre gratification et discipline.
L'amour et le désir	Excitation de la nouveauté et satisfaction physique.	Engagements, valeurs choisies et conséquences.	Conflit entre désir et intégrité personnelle.

L'équilibre nécessaire

Il serait tentant de conclure que l'*esprit* devrait toujours dominer la *bête*, que la raison devrait toujours l'emporter sur l'instinct, que nous devrions devenir de purs êtres rationnels ; mais ce serait une erreur.

La *bête* porte en elle une sagesse millénaire. Les pulsions que nous ressentons ont été sculptées par des millions d'années d'évolution. Elles contiennent des informations que notre *esprit*, aussi brillant soit-il, ne peut pas toujours calculer explicitement.

Votre *bête* vous dit d'avoir peur dans une ruelle sombre — même si votre *esprit* ne voit aucune menace évidente. Écoutez-la. Votre *bête* vous attire vers certaines personnes et vous éloigne d'autres — même si votre *esprit* ne comprend pas pourquoi. Cette intuition vaut parfois mieux que tous les calculs.

Inversement, la *bête* seule nous ramènerait à l'animalité pure. Sans l'*esprit* pour la tempérer, la *bête* mènerait à l'impulsivité destructrice et à l'incapacité à coopérer avec les autres./

L'Homme accompli n'est ni *bête* pure ni *esprit* pur : il est celui qui a appris à orchestrer les deux.

Cette orchestration a, elle aussi, un nom, dans une tradition qui a pris cette question aussi sérieusement que nous : le japonais *kokoro* (□), qui désigne à la fois le cœur, l'esprit et la volonté ; non comme trois facultés séparées comme dans la philosophie Occidentale, mais comme un seul lieu où pensée, émotion et intention se rejoignent avant de se traduire en action.

Le mot *kokorozashi* (□) peut être traduit par détermination ou ambition, mais trouve pleinement son sens dans son interprétation littérale : "ce vers quoi le coeur pointe".

Le mot dérive directement de *kokoro* (le coeur) et de *sasu* (pointer,

se diriger vers) : dans cette langue, la volonté n'est pas une faculté à part, mais une orientation vers un but qui naît quand le cœur et l'esprit ne font plus qu'un. Nous emploierons ce terme dans la suite de ce livre pour désigner précisément ce point de fusion : le lieu, en nous, où l'orchestration de la bête et de l'esprit devient une décision, puis un acte.

De la nature à l'action

Nous savons maintenant ce que nous sommes :

1. **Des monades** traitant l'information à l'échelle humaine
2. **Des êtres doubles**, à la fois *bête* (vivante) et *esprit* (conscient)
3. **Des nœuds dans la toile causale**, dont les actions produiront des effets éternels
4. **Des systèmes émergents**, dont la conscience n'est pas localisée mais distribuée

Cette compréhension n'est pas qu'académique. Elle a des implications pratiques profondes.

Car si nous sommes des monades traitant l'information, alors la question devient : **comment devons-nous traiter cette information pour naviguer efficacement la toile causale ?**

Si nous sommes à la fois *bête* et *esprit*, la question devient : **comment orchestrer ces deux forces pour vivre pleinement ?**

Si nos actions produisent des effets éternels, la question devient : **quels effets voulons-nous laisser dans notre sillage ?**

C'est à ces questions que nous allons maintenant nous attaquer.

Car comprendre notre nature n'est que le début. Il nous faut maintenant apprendre à naviguer la toile avec cette nature — à utiliser nos outils cognitifs, à reconnaître les motifs, à prendre des décisions dans l'incertitude.

Il nous faut apprendre l'art de vivre.

Naviguer la toile

> *"La prise de conscience fait naître l'espoir, espoir qui un jour deviendra désespoir. C'est alors que l'immobilisme, au plus profond de l'être, prend tout son sens…"*
>
> – Tetsuya Takahashi, *Xenoblade Chronicles 3*

Nous sommes des monades conscientes, agents causaux dans la toile, mais quelle sorte d'agents sommes-nous exactement ?

Ce chapitre explore comment notre agentivité émerge par la reconnaissance de motifs, par l'intuition, et par l'espérance. Mais il révélera aussi nos limites structurelles : nous sommes des agents faillibles, biaisés, incapables de voir la toile complète.

C'est précisément cette faillibilité qui rend nécessaires les structures collectives. Un agent parfait n'aurait besoin de personne, mais nous ne sommes hélas pas parfaits.

A. Le langage des motifs

La *bête* et l' *esprit* agissent tous deux en motifs. La *bête* répète les motifs dont elle a besoin pour satisfaire ses besoins biologiques : manger quand elle a faim, fuir quand elle a peur, s'accoupler quand le désir se manifeste. L' *esprit* répète les motifs dont il a besoin pour aboutir à un résultat calculé : résoudre un problème mathématique, négocier un accord, ou planifier un projet.

Nos cerveaux — humains comme artificiels — sont conçus pour repérer des motifs dans l'environnement et y répondre avec d'autres motifs. Ce que nous appelons une "habitude" correspond à l'identification d'une séquence d'événements (motif déclencheur) menant à une routine spécifique (motif comportemental).

Figure 3 – Les trois composantes des habitudes

Les modèles de langage actuels fonctionnent exactement de cette manière : ils prédisent la suite d'un texte à partir des motifs qu'ils détectent dans les mots précédents. Notre cerveau fait de même : il prédit la suite des événements à partir des motifs qu'il reconnaît dans sa perception de la toile causale.

Ainsi, connaître les motifs passés d'une créature permet de connaître ses motifs futurs.

Bien sûr, les motifs peuvent évoluer, mais jamais instantanément, seulement petit à petit et itération par itération. Changer un motif profondément ancré demande du temps et des efforts répétés. C'est pourquoi les habitudes sont si difficiles à modifier : elles sont elles-mêmes des motifs gravés dans nos connexions neuronales par des milliers de répétitions.

Les entreprises du XXIe siècle l'ont bien compris : les algorithmes de la grande distribution et des réseaux sociaux sont précisément conçus pour repérer nos motifs de consommation et de comportement afin de prédire nos choix futurs et de les influencer. Si vous avez aimé un produit, vous aimerez probablement un autre de la même catégorie. Si vous avez regardé une vidéo, vous regarderez probablement une autre sur le même thème. **La prédiction par motifs est devenue une industrie.**

Cette dépendance aux motifs révèle notre première limite structurelle : nous ne voyons pas la toile causale elle-même, seulement des motifs récurrents. Un agent omniscient n'aurait pas besoin de motifs, car il verrait chaque chaîne causale distinctement. Mais nous devons simplifier, catégoriser, et généraliser ; cette compression nécessaire de l'information sera la source de nos biais systématiques.

B. Les outils du cerveau

En tant qu'unité de traitement de l'information — une monade cognitive, pour reprendre le vocabulaire du chapitre 1 —, notre cerveau a besoin de données d'entrée pour calculer un résultat. Ces données comprennent :

— **Les cinq sens (vue, ouïe, odorat, toucher, goût) :** notre interface avec le monde extérieur
— **La mémoire :** une propriété émergente de la plasticité cérébrale
— **L'intuition :** la reconnaissance instantanée d'un motif
— **L'imagination :** la simulation mentale de futurs possibles
— **Les résultats de réflexions précédentes :** l'accumulation de traitements antérieurs

Explorons ces outils en détail, car les comprendre c'est comprendre comment nous fonctionnons.

La mémoire : un entraînement continu

Notre mémoire n'est pas une base de données où l'on "écrit" des informations qui y resteraient gravées. Contrairement à un disque dur ou une bibliothèque, notre cerveau ne possède pas d'espace de stockage dédié où les souvenirs attendraient sagement d'être consultés.

La mémoire est une propriété émergente de la plasticité neuronale : notre cerveau se ré-entraîne continuellement, renforçant ou affai-

blissant les connexions synaptiques entre certains neurones en fonction de ce qu'il traite.

Le fonctionnement de la mémoire

Imaginez un réseau de neurones, qu'il soit biologique ou artificiel. Chaque connexion entre neurones possède une certaine "force", un poids qui détermine avec quelle intensité un signal est transmis. Lorsque vous apprenez quelque chose de nouveau, ce ne sont pas des informations qui sont "écrites" quelque part, mais ces poids qui sont ajustés.

À chaque instant pour la mémoire à court terme, sur de plus longues périodes pour la mémoire à long terme, notre cerveau met à jour continuellement ses paramètres. C'est comme si vous ré-entraîniez constamment un modèle d'intelligence artificielle sur vos expériences récentes.

Voilà pourquoi nous oublions.

Lorsqu'un motif n'est pas régulièrement réactivé, les connexions synaptiques associées s'affaiblissent progressivement. Ce n'est pas vraiment que l'information "disparaît" , mais plutôt que les chemins neuronaux qui permettaient de la reconstruire deviennent de plus en plus difficiles à emprunter.

À moins de stimuler son cerveau pour l'entraîner à retrouver une notion précise — par un rappel conscient, un exercice, une révision —, les motifs finissent par s'estomper. **Ce qui n'est pas utilisé s'atrophie,**

comme un muscle qu'on ne sollicite plus.

La reconstruction active des souvenirs

De la même manière qu'une intelligence artificielle n'a pas accès à son jeu de données d'entraînement à proprement parler mais contient des poids paramétrés permettant de retrouver ce qu'elle a appris, notre cerveau ne stocke pas vraiment d'information brute : il la reconstruit à chaque rappel à partir des motifs qu'il a encodés.

C'est pourquoi deux personnes ayant vécu le même événement s'en souviendront différemment : chacune a encodé des motifs différents selon ce qui l'a marquée, selon son état émotionnel du moment, selon les autres expériences auxquelles elle a relié cet événement.

C'est aussi pourquoi nos souvenirs changent avec le temps : chaque fois que nous nous remémorons un événement, nous le reconstruisons légèrement différemment, et cette reconstruction devient la nouvelle version encodée. **Se souvenir, c'est réécrire.** Un souvenir n'est jamais consulté passivement comme on ouvrirait un livre. Il est recréé activement, et dans ce processus de recréation, il se transforme imperceptiblement.

Les faux-souvenirs et les hallucinations

Nous sommes victimes de faux-souvenirs exactement de la même manière qu'un modèle de langage hallucine. Lorsque les motifs encodés sont incomplets ou ambigus, notre cerveau "remplit les blancs" en

utilisant d'autres motifs qui lui semblent cohérents.

Vous souvenez-vous d'avoir correctement fermé la porte à clé ce matin ? Peut-être. Ou peut-être que votre cerveau a simplement reconstruit ce souvenir à partir du motif "je ferme toujours la porte à clé le matin" sans que vous l'ayez réellement fait aujourd'hui.

Un témoin oculaire peut jurer avoir vu un détail crucial — et être parfaitement sincère — alors que ce détail a été suggéré après les faits et intégré rétrospectivement dans sa reconstruction du souvenir.

Des études ont montré qu'il est relativement facile d'implanter de faux souvenirs d'enfance chez les adultes.[5] En suggérant avec assez d'insistance qu'un événement s'est produit, en montrant une photo truquée, en demandant à la personne d'imaginer la scène — le cerveau finit par encoder ce souvenir fictif comme s'il était réel.

Notre mémoire n'est pas un enregistrement fidèle du passé. C'est une reconstruction continue, biaisée, malléable, parfois trompeuse, mais fonctionnelle.

Implications pratiques

Cette compréhension de la mémoire a des conséquences importantes :

Pour l'apprentissage : La répétition espacée fonctionne parce qu'elle force le cerveau à ré-entraîner régulièrement les mêmes motifs.

5. Elizabeth F. Loftus et Jacqueline E. Pickrell, « The Formation of False Memories », *Psychiatric Annals* 25, n° 12 (1995) : 720–25.

Ne pas réviser, c'est laisser les connexions synaptiques s'affaiblir. Voilà pourquoi bachoter la veille d'un examen peut fonctionner à court terme, mais n'empêchera pas de tout oublier en quelques semaines.

Pour les témoignages : Un témoignage devient moins fiable avec le temps, non pas parce que la personne ment, mais parce que sa reconstruction du souvenir intègre progressivement des éléments extérieurs. Le système judiciaire doit en tenir compte.

Pour l'identité : Notre sentiment de continuité personnelle repose sur une narration que nous reconstruisons constamment. Nous ne sommes pas exactement la même personne qu'il y a dix ans — non seulement parce que nos cellules ont changé, mais parce que notre cerveau a réécrit l'histoire de qui nous sommes.

Pour la sagesse : Comprendre que notre mémoire reconstruit le passé nous invite à l'humilité. Ce dont nous sommes "certains" de nous souvenir pourrait bien n'être qu'une fabrication cohérente de notre cerveau. Nous devrions nous méfier des certitudes absolues basées sur nos souvenirs.

Cette reconstruction continue de nos souvenirs révèle que nous ne sommes pas des agents stables avec une connaissance fixe du passé. Nous sommes des processus, des flux qui se réinterprètent constamment. Alors, comment coordonner nos actions avec d'autres agents qui réinterprètent aussi leur passé différemment ? Voilà le premier problème qui nécessitera des structures collectives de stabilisation - ce que nous appellerons des mythes et des récits partagés.

L'intuition : voir la causalité directement

L'intuition se manifeste lorsque nous identifions directement un motif dans un phénomène que nous observons. C'est-à-dire voir un effet et en deviner immédiatement la cause et les conséquences selon un motif enregistré.

L'intuition, c'est voir la chaîne causale sans avoir besoin de la raisonner.

Vous entrez dans une pièce où deux personnes viennent de se disputer. Personne ne parle, mais vous *sentez* immédiatement la tension. Votre intuition a détecté mille micro-signaux : la posture corporelle, l'évitement du regard, la crispation des mâchoires, le silence pesant. Votre cerveau a reconnu le motif "conflit récent" avant même que votre conscience ne l'analyse.

Un joueur d'échecs expert regarde un échiquier et "voit" immédiatement les bons coups. Non pas parce qu'il calcule toutes les possibilités (ce serait impossible en temps réel), mais parce qu'il a encodé des milliers de motifs de positions gagnantes ou perdantes.

Un médecin expérimenté diagnostique souvent correctement avant même d'avoir fait tous les tests. Son cerveau a reconnu un motif dans la constellation des symptômes.

L'intuition n'est pas un phénomène mystique et extra-sensoriel : il s'agit de la capacité de votre cerveau à identifier des motifs complexes ou subtils de manière quasi-instantanée.

Les déjà-vus

Il est possible que les "déjà-vus" soient causés par l'observation d'une séquence de phénomènes qui applique un motif connu de manière extrêmement précise, au point que le cerveau confonde momentanément le motif observé et le motif enregistré.[6]

Le cerveau identifie une séquence d'événements correspondant parfaitement à un motif déjà vécu, et peut-être qu'effectivement, la structure causale sous-jacente est identique, même si les détails superficiels diffèrent. Vous n'avez peut-être jamais été dans cette situation précise, mais la structure de la scène — les positions relatives des gens, leurs interactions — réplique exactement une structure que vous avez déjà vécue ailleurs.

L'imagination : simuler l'avenir

L'imagination nous permet d'anticiper des situations futures à partir de nos observations, de nos souvenirs, et de notre intuition. C'est notre outil de prédiction : nous simulons mentalement différentes chaînes causales pour évaluer leurs issues probables.

Lorsque vous devez prendre une décision importante, comme un changement de carrière par exemple, votre imagination simule plusieurs futurs possibles : "Si je reste dans mon emploi actuel, pro-

6. Anne M. Cleary, "Recognition Memory, Familiarity, and Déjà Vu Experiences," *Current Directions in Psychological Science* 17, no. 5 (2008) : 353–357.

bablement que dans cinq ans je serai…" "Si je me lance dans cette nouvelle voie, probablement que…"

Ces simulations ne sont pas parfaites, loin de là. Mais elles nous permettent de naviguer l'incertitude fondamentale du futur.

Cependant, la qualité du traitement dépend entièrement de la qualité, des biais, et de la complétude des données d'entrée. Notre imagination n'est généralement pas un outil extrêmement fiable pour prédire l'avenir.

Par exemple, une personne atteinte d'anxiété chronique aura tendance à imaginer des scénarios défavorables, provoquant du stress anticipatoire. Ses motifs de prédiction sont biaisés vers les issues négatives. Son imagination devient un instrument de torture plutôt qu'un outil de navigation.

Inversement, une personne trop optimiste imaginera systématiquement les meilleurs scénarios, se préparant mal aux difficultés réelles. **L'imagination calibrée — ni trop pessimiste ni trop optimiste — est un art difficile.**

Une note sur la créativité

Voir l'imagination depuis cet angle de vue nous offre également une nouvelle perspective sur la créativité.

Nous pourrions croire que l'imagination-prédiction et l'imagination-création sont deux facultés distinctes : anticiper qu'un lion va attaquer, ce n'est pas comme inventer une histoire où un lion parle. Nous

sommes tentés de croire que ce sont deux choses différentes.

Mais d'un point de vue évolutif, notre capacité créative est un détournement de notre capacité prédictive : le même mécanisme qui simule "que va-t-il se passer si…" peut simuler "que se passerait-il si…". La différence n'est pas dans le processus, mais dans les données d'entrée : réelles dans un cas, et fictives dans l'autre.

L'antilope qui fuit un lion endormi fait déjà de la simulation : elle anticipe un futur qui n'est pas encore là. L'humain qui écrit un roman fait la même chose, mais en partant de prémisses inventées.

C'est pourquoi l'objection courante selon laquelle les intelligences artificielles "ne font que prédire le mot suivant" et seraient donc incapables de créativité réelle rate sa cible. Si la créativité humaine est elle-même une prédiction détournée — et elle l'est —, alors il n'y a aucune raison de principe pour qu'un système prédictif suffisamment puissant ne puisse pas être créatif. La prédiction et la création ne sont pas opposées. L'une est le terreau de l'autre, chez nous comme chez les machines.

Les pièges systématiques du traitement

Notre système de reconnaissance de motifs, aussi puissant soit-il, contient des défauts structurels. Ces défauts sont des compromis évolutifs qui ont sculpté notre cerveau pour la survie rapide dans la nature, mais n'ont pas pu le préparer à l'analyse rigoureuse dans un monde moderne complexe.

Ces défauts produisent des erreurs systématiques et prévisibles — ce que les psychologues appellent des "biais cognitifs". En connaître les principaux, c'est se donner une chance de les contourner.

Le biais de confirmation

Nous cherchons activement les informations qui confirment nos croyances existantes, et ignorons ou minimisons celles qui les contredisent.

Si vous croyez que "les gens sont fondamentalement égoïstes", vous remarquerez chaque acte égoïste et oublierez les actes généreux. Votre croyance se renforce elle-même, créant une vision biaisée du monde.

Ce biais existe parce qu'il était utile : à l'échelle évolutive, changer d'avis trop facilement pouvait être dangereux. Mieux valait tenir fermement à des croyances éprouvées. Mais dans un monde qui change rapidement, cette rigidité devient handicapante.

Le biais de disponibilité

Nous surestimons la probabilité des événements dont nous nous souvenons facilement, généralement parce qu'ils sont récents, émotionnels, ou spectaculaires.

Après avoir vu un accident d'avion aux informations, vous surestimez le risque de prendre l'avion, alors qu'objectivement la probabilité n'a pas changé. Les médias exploitent systématiquement ce biais : en montrant répétitivement des événements rares et terrifiants, ils créent

une perception déformée des risques réels.

L'erreur fondamentale d'attribution

Nous attribuons le comportement d'autrui à sa personnalité profonde plutôt qu'aux circonstances, tout en attribuant notre propre comportement aux circonstances plutôt qu'à notre personnalité.

Ce biais existe parce qu'il simplifie : catégoriser rapidement les gens comme "dangereux" ou "sûrs" permettait une survie rapide. Mais il nous empêche de comprendre les véritables causes du comportement humain — qui sont presque toujours contextuelles.

Ces biais ont été obtenus via un long processus évolutif qui nous a doté de capacités permettant de prendre des décisions rapidement, mais ils révèlent notre deuxième limite structurelle : nos jugements individuels sont systématiquement faillibles de manières prévisibles. Un agent isolé qui suivrait ses intuitions serait régulièrement trompé. Nous avons besoin de mécanismes collectifs de correction - débat, science, institutions - précisément parce que nos cerveaux individuels sont biaisés.

La machine à parier : le Cerveau Bayésien

Pour comprendre comment notre cerveau utilise ces outils (mémoire, intuition, imagination), nous devons le voir comme une machine à prédiction statistique. En neurosciences, les chercheurs parlent

de plus en plus du “cerveau Bayésien”.

Le principe est simple : notre cerveau ne voit pas la réalité telle qu’elle est. Il ne reçoit que des signaux électriques ambigus et bruités. Pour leur donner du sens, il fait des paris basés sur une formule mathématique (le théorème de Bayes) :

$$P(A|B) = \frac{P(B|A) \cdot P(A)}{P(B)}$$

Dans ce cadre :

— **Le Prior ($P(A)$) :** C’est ce que nous croyons déjà savoir (nos souvenirs, nos expériences passées, nos motifs ancrés, nos biais cognitifs).

— **La Vraisemblance ($P(B|A)$) :** C’est ce que nos sens nous rapportent en ce moment.

— **Le Postérieur ($P(A|B)$) :** C’est notre perception finale, la “mise à jour” de notre vision du monde.

L’intuition est alors une prédiction Bayésienne instantanée : notre cerveau a un “prior” tellement fort pour un motif qu’il n’a besoin que d’un fragment de signal pour conclure.

C’est ici que nos biais cognitifs s’expliquent scientifiquement. Un biais n’est rien d’autre qu’un “Prior” trop rigide. Si un individu est convaincu que le monde est dangereux (prior fort), son cerveau interprétera un simple craquement de parquet (signal ambigu) comme une menace certaine. Le prior a écrasé sa perception de la réalité.

C. Échapper aux motifs

Reconnaître nos limites ne signifie pas y être enchaîné. L' *esprit* peut observer les automatismes de la *bête* et les modifier. Mais cette capacité de réflexion elle-même révèle pourquoi nous avons besoin les uns des autres.

Identifier ses propres motifs

La première étape pour changer un motif est de le voir.

Observez-vous : Quand vous sentez-vous en colère ? Quelles situations déclenchent systématiquement cette réaction ? Quel est le motif sous-jacent ?

Peut-être découvrirez-vous que votre colère suit toujours le même schéma : vous vous sentez critiqué → vous interprétez cela comme une attaque contre votre valeur → votre *bête* réagit par l'agressivité pour défendre votre statut.

Une fois le motif identifié, vous pouvez l'influencer. La prochaine fois que vous vous sentez critiqué, vous pouvez intervenir consciemment : "Attention, je reconnais ce motif. Est-ce vraiment une attaque ? Ou est-ce une information utile que je pourrais utiliser pour m'améliorer ?"

La conscience de nos motifs nous donne une chance de les changer.

Introduire du chaos contre la manipulation

Un autre moyen d'échapper à ceux qui essaient de prédire nos actions est d'introduire du chaos dans nos motifs. Par leur nature, les êtres vivants prennent des décisions en fonction de leurs pulsions, de leurs besoins, de leurs désirs. C'est ce qui les rend prévisibles.

Mais en prenant des décisions basées sur le hasard — après un tirage à pile-ou-face ou en utilisant un dé —, nos comportements deviennent imprévisibles, et plus encore : erratiques. Impossible à modéliser et donc à manipuler.

Les algorithmes de recommandation vous enferment dans une bulle de contenus similaires ? Choisissez aléatoirement de regarder quelque chose de complètement différent. Cassez le motif.

Le chaos volontaire est un outil de liberté.

Évidemment, nous restons dans un monde déterministe, et ce chaos n'apparaît que depuis la perspective d'un agent qui ne voit pas toute la causalité. Le tirage de dé lui-même est déterminé par les lois de la physique. Mais du point de vue de celui qui essaie de vous prédire, vous êtes devenu imprévisible.

Si un jour une créature gagnait le pouvoir de consulter l'intégralité de la chaîne causale telle qu'elle est et sera, alors **l'avenir se plierait au-**

tomatiquement à sa volonté : pouvant voir l'avenir et s'en servir pour influencer le présent, l'avenir ne pourrait qu'être conforme à sa volonté.

Cela nous rappelle que, même sans pouvoir recourir à l'omniscience, **plus nous voyons loin dans les chaînes causales, plus nous avons de pouvoir pour les influencer**.

Pourquoi nous avons besoin des autres

Le fonctionnement Bayésien de notre cerveau révèle notre limite la plus cruelle : l'auto-enfermement. Si nous ne nous basons que sur nos propres expériences pour mettre à jour nos modèles, nous finissons par voir uniquement ce que nous attendions de voir.

Un agent solitaire est une boucle fermée. Pour éviter que nos "Priors" ne deviennent des délires ou des hallucinations, nous avons besoin de données externes :

— **La Science** est un mécanisme collectif pour tester nos priors contre une réalité brute et reproductible.
— **Le Débat** est une confrontation de priors différents pour faire émerger une probabilité plus juste.
— **La Société** est le grand jeu de données qui nous permet de recalibrer nos boussoles individuelles.

D. Les spirales comportementales

Chaque cause précède toujours son effet, mais dans nos vies, certaines chaînes causales créent des **motifs qui s'amplifient eux-mêmes**, où chaque effet devient la cause d'un effet encore plus fort dans la même direction.

Ce sont des spirales : chaque tour renforce le suivant.

Les spirales descendantes

Exemple classique : l'anxiété sociale

Vous êtes anxieux en société → vous évitez les interactions sociales → vos compétences sociales ne se développent pas → les rares interactions que vous avez sont maladroites → votre anxiété augmente → vous évitez encore plus → et ainsi de suite.

Chaque maillon de cette chaîne causale crée les conditions du maillon suivant. **La spirale s'auto-amplifie.**

D'autres exemples :

— Insomnie → fatigue → stress → moins bonne gestion émotionnelle → plus d'insomnie
— Dette → intérêts → moins d'argent → emprunts supplémentaires → plus de dette
— Isolement → dépression → retrait social → plus d'isolement
— Colère → conflit → ressentiment → plus de colère

Ces spirales sont dangereuses car elles créent l'illusion que la situation empire "toute seule", alors qu'en réalité c'est notre réponse à la situation qui crée la situation suivante.

Les spirales ascendantes

Heureusement, le mécanisme fonctionne aussi en positif :

Exemple : la confiance par l'action

Vous accomplissez une petite tâche difficile → vous gagnez un peu de confiance → vous osez une tâche légèrement plus difficile → vous réussissez → votre confiance augmente → vous relevez un défi plus grand → et ainsi de suite.

D'autres exemples :

— Exercice → énergie → motivation → plus d'exercice
— Apprentissage → compétence → plaisir → plus d'apprentissage
— Connexion sociale → soutien → bien-être → plus de connexion

La clé : les spirales ascendantes démarrent avec de petites actions cohérentes, pas avec de grands changements.

Vous ne pouvez pas atteindre directement la confiance maximale, mais vous pouvez accomplir une petite chose aujourd'hui, qui crée un petit changement dans votre état, qui facilite légèrement la prochaine petite chose demain.

Briser les spirales descendantes

Comment sortir d'une spirale négative ?

1. Identifier le motif : Reconnaître qu'on est dans une spirale est déjà la moitié de la solution. Notez : "À chaque fois que X arrive, je fais Y, ce qui cause Z, ce qui renforce X." Voir le motif explicitement vous donne du pouvoir sur lui.

2. Casser un maillon : Vous n'avez pas besoin de tout changer d'un coup. Cassez un seul maillon de la chaîne. Si vous êtes dans la spirale anxiété-évitement-anxiété, forcez-vous à faire une interaction sociale même si vous êtes anxieux. Ce seul changement affaiblit toute la spirale.

3. Commencer minuscule : N'essayez pas de passer de 0 à 100. De minuscules interruptions suffisent. Vous ne dormez pas ? Au lieu de "je vais complètement changer mon hygiène de sommeil", commencez par "je vais éteindre mon téléphone 30 minutes avant de me coucher". Un micro-changement qui casse le motif.

4. Accepter la lenteur : Les spirales se sont construites sur des semaines, des mois, parfois des années. Elles ne se défont pas en un jour. Chaque petit pas inverse légèrement la direction — c'est tout ce qui est nécessaire. La patience s'applique ici aussi.

Créer des spirales ascendantes

Plutôt que d'attendre passivement que les choses s'améliorent, **créez délibérément les conditions d'une spirale positive**.

Identifiez un domaine où un petit succès pourrait créer les conditions d'un succès plus grand. Accomplissez ce premier petit succès. Puis observez comment il facilite naturellement le suivant. Surfez sur cette facilitation.

C'est l'essence de la navigation sage : reconnaître quelles chaînes causales s'amplifient d'elles-mêmes, éviter celles qui descendent, cultiver celles qui montent.

Les spirales ne sont pas des boucles temporelles. Mais ce sont des motifs causaux qui créent leur propre momentum, vers le haut ou vers le bas. **Notre travail est de choisir consciemment dans quelle direction nous voulons construire notre momentum.**

E. Les trois vertus du navigateur

En attendant d'accéder à une vision complète de la toile causale — ce qui est impossible pour les raisons structurelles que nous avons vues —, naviguer efficacement demande trois qualités essentielles : **l'intuition, l'espérance, la patience.**

Ces trois vertus forment ensemble ce que nous pourrions appeler la sagesse pratique — l'art de vivre efficacement dans la toile causale.

L'intuition : lire la toile directement

L'intuition est notre moyen le plus direct de comprendre la causalité à chaque instant. C'est la capacité de voir les motifs causaux sans avoir besoin de les analyser consciemment, de sentir immédiatement qu'une situation va mal tourner ou au contraire qu'une opportunité se présente.

Une intuition développée permet de repérer de nombreux motifs et d'en déduire à la fois le passé inconnu et le futur à venir.

Comment se développe l'intuition ?

L'intuition se construit par accumulation d'expérience - il n'y a pas de raccourci. Un débutant en échecs doit tout calculer ; un maître voit immédiatement. Cette asymétrie révèle une limite fondamentale de l'agent solitaire : on ne peut développer une intuition fiable que dans les domaines où on a accumulé de l'expérience directe.

D'où un problème : comment naviguer des situations véritablement nouvelles où personne n'a d'expérience ? Un individu isolé ne peut que tâtonner, mais une culture peut transmettre les intuitions condensées de générations précédentes - ce que nous appelons la "sagesse traditionnelle". Un agent solitaire doit apprendre par essai-erreur ; un agent inséré dans une tradition hérite d'intuitions pré-développées.

De même, distinguer une intuition authentique d'un simple désir déguisé est difficile pour un agent isolé dont les biais confirment ses pré-

férences, mais un groupe peut corriger les intuitions individuelles par confrontation. Le philosophe pense avoir une intuition profonde ; ses pairs la testent et révèlent peut-être qu'elle n'est que wishful thinking sophistiqué.

L'intuition, même développée, reste faillible face à des situations contre-intuitives ou véritablement nouvelles. C'est là qu'émerge le besoin de méthodes collectives : science expérimentale, traditions de sagesse, délibération collective.

Les limites de l'intuition

L'intuition est puissante mais imparfaite. Elle fonctionne par reconnaissance de motifs, donc elle échoue dans des situations véritablement nouvelles ou face à des motifs contre-intuitifs.

Un statisticien débutant aura des intuitions probabilistes souvent fausses parce qu'elles contredisent nos intuitions naturelles. Notre cerveau n'a pas évolué pour comprendre intuitivement les probabilités complexes.

De même, dans des domaines très techniques — physique quantique, économie complexe, systèmes dynamiques non-linéaires — l'intuition doit être complétée, vérifiée, parfois contredite par le calcul rigoureux.

L'intuition doit être complétée par la raison, pas remplacée par elle.

L'espérance : le carburant de l'action

On ne peut pas marcher correctement vers le futur sans avoir l'intime conviction qu'il réserve quelque chose de bon. **Un pessimisme absolu conduit à l'inaction, et le désespoir à la mort.**

L'espérance n'est pas une naïveté — c'est une nécessité fonctionnelle. C'est ce qui nous permet de continuer à agir même face à l'incertitude.

Pourquoi l'espérance est nécessaire

Sans espérance, le traitement de l'information s'arrête. Pourquoi calculer des solutions si aucune ne peut fonctionner ? Pourquoi explorer des possibilités si toutes mènent à l'échec ? **L'espérance est le présupposé nécessaire à toute action.**

Considérez deux individus face à une situation difficile — disons, une maladie grave ou une crise financière :

Le désespéré voit l'impossibilité. Son cerveau cesse de chercher des solutions parce qu'il a déjà conclu qu'il n'y en a pas. Il devient passif, attend que les choses empirent, et effectivement elles empirent. Sa prophétie s'auto-réalise. Le désespoir crée les conditions de sa propre validation.

Celui qui espère continue de traiter l'information. Son cerveau cherche activement des motifs de solution, teste des possibilités, ajuste ses stratégies. Même face à des probabilités défavorables, il agit — et

parfois, l'action elle-même change les probabilités.

Avoir foi en l'avenir, c'est se donner les moyens de le façonner.

C'est un paradoxe apparent mais profond : dans un univers déterministe, croire que nous pouvons influencer l'avenir fait partie de la chaîne causale qui effectivement influence l'avenir. Notre espérance est une cause qui produit des effets réels.

L'espérance rationnelle

L'espérance n'est pas l'optimisme aveugle. Ce n'est pas croire que tout ira bien magiquement. C'est croire qu'il existe des chaînes causales qui mènent vers des résultats désirables, et que nos actions peuvent influencer quelle chaîne se réalise.

L'espérance rationnelle dit : "Je ne sais pas si je vais réussir, mais je sais que ne rien tenter garantit l'échec. Donc j'agis."

C'est l'espérance du jardinier qui plante des graines sans savoir si la pluie viendra, mais sachant que ne rien planter garantit qu'il n'y aura pas de récolte.

C'est l'espérance du scientifique qui teste une hypothèse sachant qu'elle a 99% de chances d'être fausse, mais sachant qu'abandonner la recherche garantit qu'on ne trouvera jamais.

C'est l'espérance du militant qui se bat pour une cause apparemment perdue, sachant que tous les grands changements historiques semblaient impossibles jusqu'au moment où ils se sont produits.

La dichotomie du contrôle

Les stoïciens de l'Antiquité avaient déjà compris cette distinction cruciale.

> "Parmi les choses qui existent, les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous. Dépendent de nous : jugement de valeur, impulsion à agir, désir, aversion, en un mot, tout ce qui a affaire à nous. Ne dépendent pas de nous, le corps, nos possessions, les opinions que les autres ont de nous, les magistratures, en un mot, tout ce qui n'est pas notre affaire à nous."
>
> — *Manuel d'Épictète*

Ce qui dépend de nous : nos jugements, nos désirs, nos aversions, nos actions — bref, tout ce qui relève de notre volonté interne.

Ce qui ne dépend pas de nous : notre corps (qui vieillit et tombe malade), notre réputation (que les autres décident), les résultats de nos actions (influencés par mille facteurs hors de contrôle), les événements extérieurs.

La sagesse stoïcienne consiste à **concentrer toute son énergie sur la première catégorie et accepter sereinement la seconde**.

Vous ne contrôlez pas si vous obtiendrez le poste, mais vous contrôlez la qualité de votre préparation à l'entretien. Vous ne contrôlez pas si votre livre sera un succès, mais vous contrôlez le soin que vous y mettez. Vous ne contrôlez pas si cette personne vous aimera, mais vous contrô-

lez votre authenticité et votre bienveillance envers elle.

L'espérance rationnelle se concentre sur ce qui dépend de nous. Nous devons placer notre investissement émotionnel au bon endroit, c'est-à-dire dans le processus que nous contrôlons, pas dans l'issue qui nous échappe en grande partie.

Angoisser sur ce qu'on ne contrôle pas est une dépense d'énergie inutile. Agir sur ce qu'on contrôle est la seule chose rationnelle.

Le jardinier stoïcien plante ses graines avec soin, les arrose fidèlement, et accepte sereinement que la pluie ou la sécheresse — qu'il ne contrôle pas — influenceront la récolte. **Son espérance porte sur la qualité de son jardinage, pas sur la garantie de la récolte.**

L'espérance rationnelle n'exige pas la certitude du succès. Elle exige seulement la possibilité du succès et l'absence d'alternative acceptable.

L'espérance rationnelle n'est pas innée - elle doit être cultivée, souvent contre nos tendances naturelles au désespoir ou à l'optimisme naïf. Mais un agent isolé peine à maintenir cette espérance face à l'adversité. C'est ici que les structures collectives deviennent cruciales : les récits héroïques, les traditions de résilience, les communautés de soutien. Nous avons besoin que d'autres maintiennent l'espérance quand nous flanchons. C'est l'une des fonctions essentielles de ce que nous appellerons, au chapitre suivant, la foi collective.

La patience : respecter le temps de la causalité

Rien ne vient immédiatement dans la toile. Chaque effet prend du temps avant de devenir une cause. Le changement se fait petit à petit, phénomène après phénomène, événement par événement.

La patience n'est pas l'inaction déguisée. C'est la compréhension que la causalité a son propre rythme.

Le temps des graines

Utilisons une métaphore que nous avons déjà effleurée : celle du jardin.

Il est difficile de savoir quand un jardin poussera à partir d'une seule graine. Nombreux sont les impatients qui ont abandonné trop vite leurs espoirs, arrachant leurs graines pour vérifier si elles germaient — et les tuant ainsi.

Un jardin demande du temps ET des soins. Planter et attendre passivement ne suffit pas. Il faut arroser, désherber, protéger des parasites. Mais tout en agissant, il faut accepter qu'on ne peut pas accélérer la germination par la seule force de volonté. Vous ne pouvez pas tirer sur une plante pour la faire pousser plus vite.

Les causes que nous plantons aujourd'hui produiront leurs effets demain, après-demain, dans dix ans. Certaines graines germent vite — une conversation difficile produit immédiatement un soulagement. D'autres lentement — des années d'études avant de pouvoir exercer

un métier. D'autres encore restent dormantes pendant très longtemps avant de germer soudainement.

Comprendre ces délais causaux est essentiel pour ne pas désespérer prématurément.

Pourquoi la patience est structurellement difficile

L'agent solitaire face à un projet long fait face à un dilemme épistémique insoluble : comment savoir si on attend assez longtemps ou si on abandonne trop vite ?

Un individu isolé n'a que ses propres doutes pour boussole. Après trois mois d'efforts sans résultats visibles, doit-il persévérer ou pivoter ? Impossible de savoir - les graines peuvent germer demain ou jamais.

Cela produit deux erreurs typiques :

L'abandon prématuré - arrêter juste avant la percée, par incapacité à tolérer l'incertitude plus longtemps.

L'acharnement stérile - continuer indéfiniment une voie manifestement vouée à l'échec, par incapacité à accepter l'échec.

Un agent parfait avec vision complète de la causalité saurait exactement quand persévérer et quand pivoter. Mais nous ne voyons pas les graines germer sous terre.

C'est ici qu'une communauté devient structurellement nécessaire. Elle peut cristalliser la sagesse collective sur les délais causaux typiques : "une carrière se construit en dix ans", "une forêt pousse en cent ans", "une révolution scientifique prend une génération".

Ces coordinations temporelles partagées - des mythes du temps long - permettent aux individus de calibrer leur patience sans avoir à redécouvrir seuls ces échelles. L'agent solitaire doit estimer ; l'agent inséré dans une tradition hérite d'estimations pré-calibrées.

Mais même ces coordinations collectives restent approximatives et peuvent devenir des dogmes ("il faut toujours 10 000 heures"). La patience absolue reste structurellement impossible - nous devons parier sans certitude.

Cultiver la patience

La patience est peut-être la vertu la plus difficile pour un agent isolé dans l'incertitude. Comment savoir si nous attendons assez longtemps ou abandonnons trop vite ? Un agent solitaire n'a que ses propres doutes pour boussole. Mais une communauté peut cristalliser la sagesse collective sur les délais causaux : "une carrière se construit en dix ans", "une forêt pousse en cent ans". Ces coordinations temporelles partagées - ce que nous pourrions appeler des mythes du temps long - permettent aux individus de maintenir leur patience face à l'invisibilité des résultats.

L'attente est souvent plus longue que prévue. Les graines germent en leur temps, pas au nôtre. Les chaînes causales que nous avons lancées produiront leurs effets selon leur propre logique temporelle.

En revanche, c'est quand nous arrêtons — par impatience, par découragement, par lassitude — que nous garantissons l'échec. Les

graines qui germaient sous terre meurent quand nous cessons de les arroser.

Pensez aux moments où vous avez abandonné quelque chose juste avant que cela ne marche. Combien de jardins auraient fleuri si vous aviez continué à les arroser une semaine de plus ?

Tout vient à point pour qui sait attendre tout en continuant à agir.

Nous avons vu comment l'agentivité humaine émerge : par reconnaissance de motifs, par intuition, espérance et patience. Mais nous avons aussi vu nos limites structurelles :

— Nos souvenirs sont malléables
— Nos jugements sont biaisés
— Notre vision de la causalité est partielle
— Notre espérance est fragile
— Notre patience est limitée

Ces limites ne sont pas des défauts à corriger individuellement. Elles révèlent quelque chose de profond sur notre condition : nous sommes des agents faillibles qui ont structurellement besoin les uns des autres.

Pas seulement pour la division du travail ou la sécurité physique, mais pour la cognition elle-même, pour maintenir l'espérance, pour corriger nos biais, pour stabiliser nos mémoires divergentes, pour coordonner nos temporalités.

C'est pourquoi les sociétés humaines n'ont jamais existé sans structures collectives de sens - sans mythes, sans récits, sans foi partagée. Ces structures ne sont pas des ornements culturels ajoutés à notre nature biologique. Elles sont les conditions de possibilité de notre agentivité pleine.

Un agent parfait n'aurait besoin de rien croire. Mais nous ne sommes pas parfaits. Et c'est précisément notre faillibilité qui rend la foi nécessaire - non pas la foi mystique en des entités surnaturelles, mais la foi pratique en des principes partagés qui nous permettent de naviguer ensemble l'incertitude de la toile causale.

C'est cette foi - sa nature, sa nécessité, ses dangers - que nous devons maintenant explorer.

L'importance de la foi

> *"Les Hommes ont besoin d'imaginaire pour être humains. À la conjonction de l'ange déchu et du singe debout."*
>
> – Terry Pratchett, Le Père Porcher

Nous avons appris à naviguer la toile causale. Nous comprenons les outils de notre cerveau et leurs limites.

Mais une question demeure : vers quoi naviguer ? Sur quels principes fonder nos choix ?

Certains diront : "La morale n'est qu'une construction sociale arbitraire. La Justice n'existe pas dans la nature. L'Héroïsme n'est qu'un mythe."

Ils ont raison et tort : ces concepts ne sont pas fondamentaux. Ils n'existent pas au niveau des particules. En revanche, cela ne les rend pas arbitraires ou négligeables. **Ce sont des propriétés émergentes de notre échelle d'existence, aussi réelles que la température et aussi nécessaires que la conscience.**

Ce chapitre explore pourquoi nous devons croire en ces fictions, comment elles structurent notre vie sociale, et pourquoi les rejeter comme "arbitraires" est une erreur de catégorie philosophique.

La foi n'est pas l'apanage des religions. C'est une nécessité humaine fondamentale. Explorons pourquoi.

A. Pourquoi il faut croire à quelque chose

La foi est nécessaire à l'humanité. Bien que souvent associée à la foi religieuse et parfois conspuée comme telle, **il est nécessaire de croire en quelque chose pour le voir advenir.**

Peut-on avancer vers le futur sans avoir foi en ce qu'il nous réserve de meilleur ? Peut-on entreprendre convenablement quoi que ce soit sans avoir foi en notre capacité à réussir ? Peut-on vivre en société sans faire confiance aux autres, et donc placer sa foi en autrui ?

Ce en quoi nous croyons définit la façon dont nous avançons : tout comme celui qui croit sincèrement en une religion s'évertuera à vivre selon ses enseignements, celui qui croit en la justice essaiera de créer un monde plus juste via ses actions, celui qui croit à la clémence sera celui qui en fera le plus preuve, et celui qui croit en la démocratie ne souhaitera pas gouverner seul.

Tous ces concepts ne sont pas réels dans le sens où ils ne sont pas matériels. Certains les décriraient même comme inatteignables, comme des idéaux impossibles. **Et pourtant ils sont tout aussi nécessaires pour l'Homme que le sol sous ses pieds ou l'air qu'il respire.**

La foi en la société

La société étant un modèle au sein duquel chaque individu dépend des autres, il est nécessaire de croire en la société pour être capable de vivre en société.

En société, nous vivons entre des murs que nous n'avons pas érigés, mangeant de la nourriture que nous n'avons pas cultivée, appréciant des œuvres que nous n'avons pas créées. De la même façon, le maçon, l'agriculteur, et l'artiste vivent eux-mêmes de ces biens et services qu'ils ont vendus aux autres.

Cela nous semble évident car il s'agit de notre quotidien, mais il faut garder en tête que croire en la société ne va pas naturellement de soi, même quand on est né dedans. **Nous devons croire qu'un tel mode de vie est souhaitable.**

C'est un acte de foi quotidien que de participer à ce réseau d'échanges et d'interdépendances. Chaque matin, quand nous allons travailler, nous faisons le pari que les autres honoreront leurs engagements envers nous. Quand nous payons pour un service, nous avons foi qu'il sera rendu. Quand nous obéissons aux lois, nous avons foi que les autres feront de même.

Celui qui ne croit pas qu'il soit souhaitable de vivre au dépend des autres et de voir les autres dépendre de soi ferait mieux de vivre en autarcie. Il n'en sera que plus satisfait et ne gênera pas ceux qui croient en la société et la composent.

Sans cette foi collective en la société, la société elle-même s'effondre.

Le doute nécessaire

En revanche, la foi ne doit pas être absolue, et l'Homme doit rester capable d'en douter. **Ne jamais douter de sa foi revient à la trahir**, car c'est par le doute et le questionnement que nous affinons notre *esprit*, et notre foi.

Douter de la notion de justice nous permet de mieux la définir et ainsi de mieux comprendre ce que nous entendons par justice, et donc de mieux entrevoir l'avenir que nous jugeons souhaitable.

La foi aveugle est dangereuse — elle mène au fanatisme, à l'incapacité de corriger ses erreurs, à la stagnation intellectuelle. Mais le cynisme complet est tout aussi destructeur — il mène à l'inaction, au nihilisme, à l'effondrement de toute motivation.

La foi mature est une foi questionnée, examinée, choisie consciemment. C'est une foi qui nous permet de croire en quelque chose tout en restant ouvert à la possibilité de changer de position si de meilleurs principes sont trouvés.

B. Les mythes et les archétypes

Présentes de manière intuitive chez tous les Hommes, ces croyances viennent naturellement se personnifier dans les mythes et récits qui ont façonné les cultures à travers le monde et les époques.

L'Histoire, les mythes, les récits, et l'art nous font parvenir des valeurs morales et des idées sur le monde venant refaçonner notre imaginaire collectif.

Les fictions nécessaires

La Justice n'existe pas fondamentalement : il n'y a pas un seul atome de Justice dans l'univers, ni de particule élémentaire qui encode la notion d'équité, ni de loi physique qui prescrit le Bien et condamne le Mal. **La Justice est une fiction.**

Et pourtant, la Justice est réelle : nous la ressentons viscéralement quand elle est violée. Nous organisons nos sociétés autour d'elle. Nous mourons parfois pour elle. Comment une fiction peut-elle être réelle ?

Rappelons-nous l'émergence : dans le premier chapitre, nous avons vu que la température n'existe pas au niveau des atomes individuels. C'est une propriété qui émerge du comportement collectif de milliards de particules. À l'échelle fondamentale, le concept de température n'a pas de sens, mais à l'échelle macroscopique où nous existons, il est parfaitement réel. Vous pouvez mesurer la température, la sentir sur votre

peau, mourir de froid ou de chaleur. En un sens, **la température est une fiction collée sur l'agitation des particules.**

De même, nous avons vu dans le chapitre 2 que la conscience, au sens où nous l'entendons, n'existe pas au niveau des neurones individuels. Un neurone ne "pense" pas, n'a pas d'expérience subjective. Mais des milliards de neurones organisés d'une certaine manière font émerger la conscience. À l'échelle neuronale, la notion de conscience n'a pas de sens, mais à notre échelle d'existence, elle est la réalité la plus immédiate que nous connaissons.

Les constructions sociales fonctionnent exactement de la même manière : la Justice, l'Héroïsme, la Morale, la Démocratie ; toutes ces notions sont des **propriétés émergentes de l'échelle sociale humaine**. Elles n'existent pas au niveau fondamental de la physique, mais elles émergent nécessairement quand des êtres conscients vivent ensemble et doivent coordonner leurs actions.

Ce sont des *inventions sociales*, des *fictions* que nous avons créées. Non pas des fictions arbitraires — pas plus que la température n'est arbitraire : elle émerge mathématiquement du comportement des particules —, mais des constructions mentales qui émergent nécessairement des conditions de la coexistence.

Voici la différence cruciale avec les propriétés physiques émergentes : les fictions sociales nécessitent la foi pour devenir réelles.

La température existe que nous y croyons ou non, mais la Justice n'existe que si nous y croyons et agissons comme si elle existait. L'Hé-

roïsme n'est réel que si les gens croient que les héros existent et aspirent à le devenir. La Démocratie ne fonctionne que si les citoyens croient en sa valeur et participent.

Ces fictions ont besoin de notre foi pour être instanciées dans la réalité.

Prenons l'espoir, un concept central que nous avons exploré dans le chapitre précédent. L'espoir est une fiction : il n'y a pas de particule d'espoir, pas de substrat matériel que vous pourriez isoler en laboratoire. Et pourtant, l'espoir modifie drastiquement la matière qui constitue votre cerveau. Quand vous espérez, certains neurones s'activent, certains neurotransmetteurs sont libérés, et certaines décisions deviennent possibles.

L'espoir, bien que fictionnel, a des effets matériels réels : il change nos actions, et nos actions changent le monde. La fiction se propage dans la toile causale et produit des conséquences tangibles et éternelles.

La Justice est une fiction, dans le sens où il s'agit d'une construction issue de l'imaginaire humain, mais elle est réelle car causalement efficace, structurante, et nécessaire à la vie en société.

Les fictions ne sont pas nécessaires à la survie : la nourriture, l'abri, l'eau. Vous pouvez vivre seul sans rien d'autre, comme Robinson Crusoé sur son île.

Mais les fictions sont nécessaires à la vie sociale : la Justice, la Morale, l'Héroïsme, l'Espoir. Dès qu'arrive Vendredi — dès qu'il faut coexister — ces fictions deviennent indispensables.

Explorons maintenant quelles sont ces fictions nécessaires à la vie humaine, comment elles se manifestent dans nos mythes et nos archétypes, et pourquoi il est crucial d'y croire — non pas aveuglément, mais avec compréhension de leur nature émergente et de leur rôle fonctionnel.

Les mythes fondateurs

L'importance de cet imaginaire collectif est tel que la plupart des cultures unifiées le sont devenues grâce à un mythe particulièrement marquant et représentatif qui est venu s'y greffer en tant que fondation :

Que serait la philosophie occidentale sans le procès de Socrate, qui a fait de sa propre condamnation à mort une leçon pour les amoureux de la sagesse ? Socrate, buvant la ciguë plutôt que de renoncer à la vérité, incarne l'idée que certaines choses valent plus que la vie elle-même.

Que serait le Christianisme sans Jésus Christ, qui a donné sa vie pour enseigner la charité et qui est mort pour absoudre tous les Hommes ? L'image du Christ crucifié porte en elle l'idée du sacrifice volontaire pour le bien d'autrui, de l'amour qui transcende même la mort.

Que serait l'Occident contemporain sans la victoire des Alliés, qui, dans un sursaut vital, ont renversé la situation à leur avantage et ont écrasé le totalitarisme pour faire revenir la liberté et le droit ? Ce mythe moderne incarne l'idée que le bien peut triompher du mal,

même quand tout semble perdu.

Ces récits ne sont pas "juste des histoires". En réalité, la véracité historique de ces récits importe peu. Socrate a-t-il vraiment été condamné pour la pratique de la philosophie ? Jésus est-il réellement mort pour absoudre tous les hommes ? Les Alliés étaient-ils exempts de tout reproche dans leur façon de faire la guerre ?

Ces récits sont avant tout des structures mentales qui organisent notre compréhension du monde et guident nos actions en transmettant des valeurs : la recherche de la Sagesse, la pratique de la Charité, la lutte pour la Liberté.

Les archétypes universels

Différentes figures archétypales sont partagées par la majeure partie des civilisations, même lorsque celles-ci n'ont jamais été en contact avec les autres. Carl Jung les appelait des *archétypes* : des motifs psychologiques universels qui émergent de l'inconscient collectif de l'humanité.

Contrairement à l'idée que l'on peut se faire de la pensée de Jung, cet "inconscient collectif" n'est pas une mémoire commune à laquelle on accéderait par télépathie, mais un ensemble d'associations d'idées présentes de manière innée dans notre cerveau.

Le démiurge vient donner vie à la notion de cause première, donnant naissance à un monde ordonné au milieu du chaos et du néant.

Dans la Genèse, c'est Dieu créant le monde. Dans les mythes grecs, c'est le Chaos primordial se séparant en Ciel et Terre.

Le roi des dieux incarne le pouvoir absolu et tyrannique qui dicte la loi. Zeus, Jupiter, Odin ; tous règnent par la force et par le droit du plus puissant. Ils représentent l'autorité, pour le meilleur et pour le pire.

Le Père — associé au Soleil, source de toute vie — venant de sa lumière féconder **la Mère** — la Terre fertile — pour donner naissance à la Nature. Ce couple primordial se retrouve partout : le Ciel qui féconde la Terre par la pluie, le Yang et le Yin, le principe actif et le principe réceptif.

Les **dieux de la nature**, incarnant les forces naturelles — la mer, la forêt, la tempête, la récolte — dont les caprices et la bonté viennent tantôt tourmenter et tantôt aider les Hommes, incarnent l'ambivalence de la Nature, à la fois généreuse et destructrice. Cet archétype peut être trouvé dans le panthéon grec, où les dieux de la nature doivent être craints, et chez les kamis du shintoïsme, qui doivent être honorés.

Le monstre personnifie le Mal, défini comme tout ce que la société a dû refouler pour s'épanouir. Il sème le chaos et la destruction là où l'ordre a été établi. Le dragon qui garde son trésor, le serpent du jardin d'Éden, les géants du Ragnarök ; tous représentent les forces de dissolution qui menacent l'ordre civilisé.

Et naturellement s'opposant au monstre, vient l'archétype le plus important de tous : **celui du héros**.

L'archétype du héros

Faisant ce qui leur semble juste en toute circonstance, les héros des mythes et de l'Histoire, dont la volonté inébranlable est née d'une conviction sincère, incarnent les concepts mêmes de Justice et d'Altruisme.

Le héros est l'exemple à suivre de l'individu brave qui agit pour le bien commun de manière désintéressée. Mais son rôle ne se limite pas à ça : **si sa figure se retrouve dans toutes les cultures de manière universelle, c'est également parce qu'il est le vecteur de l'espoir.**

Bien qu'il ne puisse pas tout faire seul, il inspire suffisamment d'espoir chez les autres pour qu'ils puissent l'aider dans sa lutte. Le héros n'est pas seulement une figure guerrière, mais également un modèle dont la bonté, le courage et la détermination inspirent et galvanisent les autres.

Bien avant de pouvoir rétablir l'ordre, le héros ramène en premier lieu l'espoir dans un monde chaotique.

Mais qu'est-ce, au juste, que ce courage qui anime le héros ? Le *Bushido* japonais offre une réponse précise : le courage naît du *kokoro* — ce lieu où le cœur, l'esprit et la volonté ne font qu'un, que nous avons défini au chapitre 2 — et il ne se confond pas avec la simple capacité à surmonter la peur. Un bourreau discipliné surmonte lui aussi sa peur et son dégoût. Ce qui distingue le courage du héros, c'est sa direction : il est toujours un mouvement vers autrui, jamais vers soi-même, fût-ce

vers une version supérieure de soi-même. C'est cette orientation qui va se retrouver dans chacune des trois facettes suivantes.

Ce courage, ce *kokoro* tourné vers autrui, se manifeste par trois facettes indissociables :

L'agentivité personnelle : Le héros choisit consciemment son action. Il n'est pas simplement emporté par les circonstances ou obéissant aux ordres. Même face à la pression sociale, à l'autorité, à la peur, il conserve sa capacité de décision. C'est cette agentivité qui distingue le héros du simple "brave" qui fait courageusement ce qu'on lui ordonne.

Le choix moral difficile : L'héroïsme implique un véritable dilemme. Le héros sacrifie quelque chose de précieux — son confort, sa sécurité, parfois sa vie — pour quelque chose qu'il juge plus important. Sans sacrifice, sans difficulté réelle, il n'y a pas d'héroïsme. Le patron qui fait un don charitable sans se priver n'est pas un héros ; celui qui donne son dernier repas à un affamé l'est.

Le dépassement de soi : Nietzsche l'avait compris, l'héroïsme est l'expression d'une volonté fondamentalement humaine de transcender sa condition ordinaire. Le héros ne se contente pas de faire ce qu'on attend de lui ; il dépasse ses propres limites, ses peurs, ses instincts de survie ou de confort. Mais ce dépassement n'est authentiquement héroïque que s'il reste, de bout en bout, tourné vers la personne qu'il sert ; jamais vers une abstraction dans laquelle cette personne ne serait qu'un moyen.

Cette triple structure se retrouve dans toutes les figures héroïques

authentiques à travers l'histoire : les saints chrétiens qui choisissent le martyre plutôt que de renier leur foi, Socrate qui boit la ciguë plutôt que de fuir ou de renoncer à sa quête de vérité, les résistants qui cachent des persécutés au péril de leur vie.

Ce qui unit ces figures disparates n'est donc pas la nature de leur combat, mais **la structure de leur acte** : l'agentivité morale, le sacrifice réel, et le dépassement de soi.

Pensez à la structure classique du récit héroïque :

1. Le monde est menacé, le désespoir règne
2. Un héros se lève (souvent un personnage ordinaire)
3. Par son courage, il inspire les autres
4. Ensemble, ils affrontent le mal
5. L'ordre est restauré

Cette structure se répète à travers toutes les cultures parce qu'elle encode une vérité psychologique profonde : **c'est quand l'ordre du monde semble en péril que nous avons le plus besoin de héros.**

Étant aussi nécessaire que l'eau et la nourriture pour l'individu avançant vers le futur, l'espoir est pour lui le moteur de toute action. En ramenant l'espoir, le héros donne ainsi un nouvel élan vital au monde, comme s'il ravivait un brasier mourant.

De plus, le héros véritable ne se contente pas de détruire le monstre : il est celui qui ose l'affronter parce qu'il comprend sa nature profonde. Si le monstre est la personnification de tout ce que la société a dû refou-

ler pour s'épanouir (nos pulsions, nos peurs, notre part d'ombre), alors le héros est le seul individu capable de supporter ce regard.

Là où le citoyen ordinaire détourne les yeux pour préserver son confort, le héros s'aventure dans l'obscurité. Son combat n'est pas une simple éradication du Mal, mais un acte de lucidité héroïque : il reconnaît que le chaos qu'il combat à l'extérieur possède des racines à l'intérieur de chaque homme. En triomphant du monstre, il ne fait pas que sécuriser la cité, il libère aussi la vérité que le monstre gardait captive.

Le Mal cherche la dissolution et le silence. En lui opposant une volonté consciente — l'agentivité morale — le héros redonne un nom et une forme à ce qui était devenu informe et terrifiant.

En acceptant de porter le poids de cette confrontation, il permet à la société de ne plus vivre dans la peur de ses propres démons. C'est cette capacité à transformer une force de destruction (le monstre) en une force de renouveau (l'espoir) qui constitue l'acte héroïque suprême.

Devenir un héros

Contrairement à une interprétation commune de la figure du héros, il ne s'agit pas d'un messie à attendre. Chaque individu dont le *kokoro* se tourne, au moment voulu, vers autrui plutôt que vers lui-même peut devenir un héros.

Tout comme pour la justice et la démocratie, il n'existe pas un seul atome de héros. Fouillez la vie des personnages historiques auxquels

on accorde ce qualificatif, et vous trouverez qu'il ne s'agissait que d'Hommes, et même parfois moins que des Hommes.

Cela n'a pas d'importance, car tout comme pour la justice et la démocratie, **la figure du héros est une idée en laquelle il faut avoir foi, pour la simple et bonne raison que le seul prérequis nécessaire pour devenir un héros, c'est de croire qu'ils existent.**

Si vous croyez que les héros existent, alors vous acceptez l'idée qu'un individu ordinaire peut faire la différence. Et si vous acceptez cette idée, alors vous pourriez être cet individu.

Mais attention : tous ceux qui se croient héros ne le sont pas.

Il faut ici distinguer deux choses que le langage courant confond : la *hardiesse*, que nous emploierons dans un sens strictement descriptif — la capacité psychologique à affronter le danger, la mort, ou l'opprobre sans fléchir, indépendamment de ce qu'elle sert — et le *courage*, qui n'existe, dans notre vocabulaire, que lorsque cette capacité est mise au service d'autrui.

L'Histoire regorge de gens d'une hardiesse réelle qui ont servi des causes monstrueuses avec une sincérité totale : le fanatique convaincu d'accomplir une mission sacrée, le révolutionnaire prêt à sacrifier des millions pour son utopie, le conquérant persuadé d'apporter la civilisation par le fer et le sang; tous font preuve de hardiesse, mais aucun d'entre eux ne fait preuve de courage. Leur *kokoro*, aussi déterminé soit-il, reste tourné vers une cause ou une abstraction, jamais vers la personne concrète qu'ils écrasent en chemin.

Le fanatique fait preuve d'une hardiesse réelle — il affronte la mort, le risque, l'opprobre avec une détermination sincère — mais son *kokoro* n'est jamais tourné vers la personne concrète qu'il prétend servir, seulement vers l'abstraction qui la remplace.

Le contraire de cette attitude est ce que le *Bushido* nomme *kiyoki akaki kokoro*, le cœur pur : agir sans arrière-pensée, sans détour par une cause qui rendrait autrui accessoire.

Cette sincérité — le *makoto* (☒) — ne peut par nature s'exprimer qu'à travers la relation à une personne réelle, jamais à travers une idée. Le véritable héros défend la dignité humaine, la liberté, et la justice incarnées dans des personnes précises ; pas un idéal autoproclamé comme noble et détaché de quiconque en particulier.

Le courage sans boussole morale est dangereux : c'est une force qui peut servir le bien comme le mal. Le courage au service de la tyrannie n'est pas de l'héroïsme, seulement du fanatisme.

C'est pour cette raison qu'il nous faut une morale rationnelle : pour distinguer le héros du fanatique, le courage vertueux du courage vicieux. Sans boussole morale universelle, n'importe qui peut se proclamer héros en défendant n'importe quelle cause.

Le héros n'est pas celui qui échappe au déterminisme, mais celui qui, conscient de naviguer dans la toile causale, **choisit délibérément d'agir pour le bien commun** ; le bien commun tel que défini par les principes universels de coexistence, pas par son caprice personnel ou son idéologie.

L'héroïsme accessible à tous

Si l'héroïsme se définit par l'agentivité, le choix moral et le dépassement, alors une conclusion s'impose : **l'héroïsme est accessible à tous.**

Aucun de ces trois éléments ne dépend de circonstances exceptionnelles. Ils ne requièrent pas d'être confronté à un dragon, à une guerre, ou à une catastrophe. Ils peuvent se manifester dans les moments ordinaires de la vie quotidienne.

L'ouvrier qui partage son maigre salaire avec un collègue licencié tourne son *kokoro* vers quelqu'un d'autre alors qu'il aurait toutes les raisons de ne penser qu'à lui. C'est de l'héroïsme.

La mère de famille qui garde gratuitement les enfants d'une voisine en détresse fait exactement le même mouvement, au prix de son temps et de sa fatigue. C'est de l'héroïsme.

Le témoin qui intervient pour arrêter une injustice — une agression dans la rue, du harcèlement au travail, une discrimination — l'accomplit au prix d'un risque personnel réel. C'est de l'héroïsme.

Brassens l'avait compris dans sa chanson *L'Auvergnat* : contre la "banalité du mal" identifiée par Hannah Arendt — ces fonctionnaires ordinaires accomplissant des horreurs —, existe aussi une **"banalité du bien"**. Des milliers d'actes héroïques ordinaires, silencieux, qui ne seront jamais célébrés mais qui tissent le tissu moral de la société par la charité.

Le problème : **notre culture valorise démesurément le spectacu-**

laire au détriment de l'ordinaire.

Appliqué à l'héroïsme, cela produit une distorsion : celui qui théorise la justice sociale dans un colloque universitaire sera célébré comme visionnaire, mais celui qui la pratique concrètement dans son quartier restera anonyme.

Cette asymétrie n'est pas qu'esthétique, elle est dangereuse. Elle suggère que l'héroïsme est réservé aux élites, aux exceptionnels, à ceux qui maîtrisent les codes culturels dominants. Elle décourage les actes héroïques ordinaires en les rendant invisibles.

Pourtant, ce sont ces actes de charité ordinaires qui forment la vraie force morale d'une société. Pas les grands discours, ni les poses spectaculaires, mais les choix quotidiens de personnes ordinaires qui choisissent le bien même quand personne ne regarde.

Le véritable héroïsme n'attend pas les grandes occasions. Il se manifeste dans les petits choix moraux difficiles qui se présentent à nous chaque jour. Et c'est peut-être pour cela que Nietzsche avait raison : l'aspiration héroïque est ancrée dans la nature humaine elle-même, cette volonté de transcender notre condition ordinaire. Pas seulement dans les grandes crises, mais dans chaque moment où nous choisissons d'être meilleurs que ce que les circonstances exigent.

La contagion de l'héroïsme

Mais il y a une bonne nouvelle : **l'héroïsme est contagieux.**

Quand quelqu'un accomplit un acte héroïque, même modeste, il

ne produit pas qu'un effet immédiat. Il crée une cascade causale dans la toile :

Il rend l'héroïsme imaginable pour d'autres. Avant de voir quelqu'un agir, nous doutons souvent de notre capacité à faire de même. Puis nous voyons notre voisin, notre collègue, quelqu'un d'aussi ordinaire que nous, faire précisément ce que nous pensions impossible. Soudain, cela devient imaginable pour nous aussi.

Il abaisse le seuil psychologique de l'action. Chaque acte vertueux observé réduit la barrière mentale qui nous sépare de l'action. Les psychologues appellent cela *l'élévation morale*[7] : une personne qui en a vu une autre agir de manière désintéressée est plus susceptible de le faire elle-même.[8]

Il crée de nouvelles normes sociales. Dans un environnement où personne n'aide personne, l'inaction semble normale. Mais dès qu'une personne commence à aider, une nouvelle norme émerge. Soudain, ne pas aider devient socialement coûteux. L'héroïsme d'un individu redéfinit ce qui est attendu de tous.

C'est en cela que le héros des mythes ramène l'espoir avant même de rétablir l'ordre : son premier acte héroïque n'est pas nécessairement de vaincre le monstre, mais de montrer aux autres que la victoire est possible. **Il brise le cercle du désespoir et de l'inaction.**

7. Haidt, J. (2003). "Elevation and the positive psychology of morality". In C. L. M. Keyes & J. Haidt (Eds.), *Flourishing : Positive psychology and the life well-lived* (pp. 275-289). Washington, DC : American Psychological Association.

8. Schnall, S., Roper, J., & Fessler, D. M. (2010). "Elevation leads to altruistic behavior". *Psychological Science*, 21(3), 315-320.

Pensez aux mouvements sociaux : ils commencent toujours par quelques actes héroïques isolés qui semblent dérisoires. Rosa Parks refusant de céder sa place, un étudiant se dressant devant un tank, une poignée de résistants imprimant des tracts clandestins ; ces actes ne changent rien immédiatement, mais ils rendent l'héroïsme imaginable pour des milliers d'autres.

Chaque acte héroïque que vous accomplissez se propage dans la toile causale bien au-delà de son effet immédiat. Les personnes qui vous observent seront plus susceptibles d'agir elles-mêmes. Et celles qui observeront leurs actes seront encore plus nombreuses. C'est une cascade exponentielle.

Nous sommes immortels dans nos conséquences, comme nous l'avons vu au chapitre 1. Et parmi toutes les conséquences que nous pourrions laisser dans notre sillage, les actes héroïques sont peut-être les plus puissants, car ils se répliquent, se multiplient, inspirent d'autres héros.

C. Pourquoi croire ?

Certains pourraient alors se demander : « Pourquoi s'embêter à croire, si tout est prédéterminé ? Pourquoi s'obstiner si aucun idéal n'existe dans l'absolu ? À quoi bon vouloir le Bien, si aucune notion de

Bien et de Mal n'est inhérente à l'univers ? »

Ces questions touchent au cœur du problème. Si nous avons raison dans notre analyse des chapitres précédents — si l'univers est une toile causale déterministe, si aucune morale n'existe au niveau fondamental —, alors pourquoi se donner tant de peine ?

L'émergence des concepts moraux

L'espace-temps n'existe pas à un niveau fondamental dans l'univers, pourtant nous évoluons bien au sein de ce continuum.

La température n'existe pas à un niveau fondamental dans l'univers, pourtant nous ressentons le chaud et le froid.

Les sentiments n'existent pas à un niveau fondamental dans l'univers, et pourtant nous ressentons l'amour et le désespoir jusqu'au plus profond de notre Être, comme s'il s'agissait de phénomènes physiques à l'intérieur de nous.

En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'une notion n'existe pas à un niveau fondamental dans l'univers qu'elle ne peut pas y émerger à des échelles plus élevées.

Ainsi, le Bien, le Mal, ou la Justice, ou l'Héroïsme n'ont pas besoin d'être inscrits dans un ordre cosmique divin pour être réels et contraignants. Ce sont des notions qui émergent de l'Homme vivant en société.

Tels l'espace-temps qui émerge de la causalité, la température qui émerge de l'activité atomique, et les sentiments qui émergent de la vie ;

le Bien, la Morale, et l'Héroïsme émergent eux-mêmes de la société humaine, qui les a conceptualisés pour mieux se naviguer elle-même.

La morale n'est pas une ordonnance cosmique, mais une nécessité sociale.

Elle n'a pas besoin d'être gravée dans les étoiles ou dictée par une divinité pour avoir force de loi. Elle existe parce que, sans elle, la coexistence paisible est impossible. C'est sa fonctionnalité, non son origine supposée, qui lui donne sa validité.

Cette perspective a une conséquence importante : **la morale n'exclut personne**. Que l'on soit croyant ou athée, que l'on attribue les principes moraux à Dieu ou à la nature humaine, les implications pratiques restent les mêmes : un chrétien, un stoïcien, et un humaniste séculier peuvent tous accepter qu'il est mal de tuer, de voler, de réduire en esclavage.

Les grandes traditions religieuses ont été des vecteurs puissants de transmission et d'évolution morale. Le christianisme, en particulier, a apporté une sensibilité nouvelle à la souffrance humaine et a développé la notion de conscience morale intériorisée (comme nous le verrons au prochain chapitre). Ces contributions sont précieuses, mais leur valeur ne dépend pas de leur origine divine supposée : elle dépend de leur adéquation aux nécessités de la coexistence humaine. **Si un principe moral fonctionne, s'il permet aux humains de vivre ensemble en paix et dans la dignité, alors il est valide, qu'il soit révélé par Dieu ou découvert par la raison.**

La morale est la solution émergente au problème de la coexistence.

Si rien d'autre, retenons au moins cela : **l'Homme a besoin de croire pour avancer vers le futur.** Il doit croire qu'il existe un avenir paisible et que ce qu'il fait a un impact réel et positif sur le monde.

Les deux chemins du désabusé

L'Homme désabusé — celui qui ne croit en rien — n'a réellement que deux choix : l'égoïsme, ou la mort.

L'égoïsme pur : Si rien n'a de valeur, si aucun idéal n'existe, si la morale n'est qu'une construction arbitraire, alors pourquoi ne pas simplement maximiser son propre plaisir au détriment des autres ? Le cynisme complet mène logiquement à l'hédonisme égoïste, au "pourquoi pas moi ?" sociopathique.

La mort : Si vraiment rien n'a de sens, si toute action est vaine, si même l'égoïsme semble futile face au néant, alors pourquoi continuer ? Le nihilisme complet mène au suicide, actif ou passif.

Il n'y a pas de troisième voie pour celui qui ne croit vraiment en rien. On ne peut pas vivre une vie pleinement humaine dans le désespoir complet.

Méfions-nous des nihilistes passifs

Alors, méfions-nous de ceux qui se moquent et rient de tout en toutes circonstances, car ceux-là ne croient en rien.

Le cynisme contemporain se présente souvent sous le masque de la lucidité. "Je vois les choses telles qu'elles sont vraiment", dit le cynique. "Tous ces idéaux ne sont que des illusions confortables pour les naïfs. Je suis assez courageux pour regarder la vérité en face : rien n'a vraiment de sens."

Mais cette "lucidité" est en réalité une forme de lâcheté. **Il est plus facile de ne croire en rien que de risquer d'être déçu.** Il est plus confortable de se moquer de tout que de s'engager pour quelque chose. Le nihiliste passif se protège de la souffrance de l'espoir déçu en refusant de croire.

Le nihiliste passif n'est pas un sceptique philosophe qui examine rationnellement les croyances. C'est un déserteur moral qui a abandonné la lutte avant même de la commencer. Il ne doute pas, il ricane. Il ne questionne pas, il dénigre. Il ne cherche pas la vérité, il la déclare inexistante pour ne pas avoir à la chercher. Persistant malgré tout dans son existence, il consomme les effets de la foi d'autrui tout en s'appliquant à en détruire les causes.

La véritable lucidité ne consiste pas à constater que les fictions sont des fictions, mais à comprendre que sans ces fictions, le singe ne fait que retourner à son état de nature, et que l'*esprit* s'évapore dans le processus.

Le nihilisme est une maladie de l'*esprit*. Et comme toute maladie, il se propage : les nihilistes créent d'autres nihilistes en se moquant de ceux qui croient encore.

Distinguons cependant le nihilisme passif de l'examen rationnel. Nous pouvons — nous devons, même — examiner nos croyances avec rigueur. ONous pouvons rejeter les mythologies infondées, douter des promesses grandioses, questionner les autorités, **mais ce questionnement doit mener quelque part.** Le sceptique rationnel examine les fondations pour les solidifier ou les reconstruire. Le nihiliste passif se contente de les saper sans ne jamais rien bâtir.

Ce en quoi croire

Mais en quoi exactement devons-nous croire pour vivre en société ? Quels sont les principes moraux qui doivent guider nos actions ?

C'est la question à laquelle nous devons maintenant répondre.

Car il ne suffit pas de dire "il faut croire en quelque chose". Il faut identifier *quoi* exactement mérite notre foi. Il faut découvrir la base morale solide sur laquelle construire une société humaine digne de ce nom.

Nous avons vu que la morale émerge de la société. Mais toutes les morales ne se valent pas. Certaines mènent à l'épanouissement humain, d'autres à la souffrance et à la tyrannie.

Il nous faut identifier la morale naturelle — cet ensemble de principes qui émergent nécessairement des conditions de la coexistence pacifique, qui se retrouvent sous diverses formes dans toutes les sociétés fonctionnelles, et que nous pouvons expliciter rationnellement.

Cette morale n'est pas une invention arbitraire. Elle a été **décou-**

verte progressivement à travers l'histoire — par les Grecs qui ont inventé la cité et la loi, par les Romains qui ont développé le concept de droit naturel, par les traditions philosophiques et religieuses qui ont affiné notre compréhension de ce qui permet aux humains de vivre ensemble.

Notre tâche n'est pas de créer cette morale ex nihilo, mais de **l'expliciter, de la clarifier, de la défendre**. De montrer qu'elle repose sur un axiome simple et puissant, dont découlent logiquement les principes essentiels qui permettent la liberté et la dignité humaines.

Nous savons maintenant pourquoi nous devons croire :

1. **Sans foi, impossible d'agir** vers un futur meilleur
2. **Les mythes et archétypes** structurent notre compréhension collective
3. **Le héros** est celui qui croit et agit malgré l'incertitude — mais son courage doit être aligné avec les principes de coexistence
4. **La morale émerge** de la société humaine, comme la température émerge du mouvement atomique — elle est réelle bien que non-fondamentale
5. **Le libre-arbitre est réel** à notre échelle d'existence, même si l'univers est déterministe
6. **Le cynisme est destructeur** — différent du scepticisme rationnel qui examine et construit

7. **La validité de la morale** ne dépend pas de son origine divine supposée, mais de sa fonctionnalité pour la coexistence

Mais croire ne suffit pas. Il faut croire en *la bonne chose*.

Une foi mal placée peut être pire que l'absence de foi. Celui qui croit sincèrement en une idéologie totalitaire fera plus de mal que le cynique passif. Celui qui a foi en de fausses promesses gaspillera sa vie à poursuivre des chimères.

Il nous faut donc identifier les principes moraux qui ont émergé de millénaires d'expérience humaine et que nous pouvons reconnaître rationnellement comme fondamentaux.

Quels sont ces principes ? D'où viennent-ils ? Comment pouvons-nous les expliciter clairement ?

C'est ce que nous allons explorer dans le chapitre suivant : l'identification de la morale naturelle — non pas sa construction arbitraire, mais sa découverte rationnelle. Un socle minimal sur lequel croyants et athées, différentes cultures et traditions peuvent s'accorder, parce qu'il découle de la nature même de la coexistence humaine.

Une morale qui ne dépend d'aucune révélation, mais qui peut être comprise et acceptée par tous les hommes de raison.

La morale naturelle

> *"Ne pas chasser les autres Hommes. C'est la Loi. Ne sommes-nous pas des Hommes ?"*
>
> – H.G. Wells, *L'Île du docteur Moreau*

Nous savons maintenant qu'il faut croire en quelque chose. Nous savons que la morale émerge nécessairement de la société humaine. Nous savons que sans foi commune, la société s'effondre.

Mais pour exercer notre agentivité morale de manière cohérente, nous avons besoin de principes clairs. Sinon, chacun invente sa propre morale selon son caprice, et la société s'effondre dans le chaos.

En quoi exactement devons-nous croire ? Quels principes moraux peuvent servir de fondation à une société libre et prospère ?

Il ne suffit pas de dire "il faut une morale". Il faut la définir avec précision. Il faut identifier ses axiomes fondamentaux et en dériver logiquement les conséquences pratiques.

C'est ce travail que nous allons accomplir maintenant.

A. Le fléau de la prédation

Commençons par identifier ce que nous devons éviter.

Lorsqu'un Homme suit aveuglément ses pulsions et ses désirs sans retenue ni considération pour son environnement, il se rapproche inévitablement de la *bête* et s'éloigne de l' *esprit*. **Il devient alors un prédateur, un humain qui se conduit en animal.**

Qu'est-ce qu'un prédateur ?

Les prédateurs sont dangereux par leur abandon de la réflexion au profit de comportements bestiaux, parmi lesquels :

— L'usage de la violence comme premier recours
— L'absence de scrupules
— L'impulsivité totale
— L'égoïsme sans limite

Ils sont des dangers pour les sociétés humaines car ils ne respectent pas d'autre loi que celle du plus fort : tant qu'il ne sera pas arrêté dans sa course, un prédateur continuera toujours à prendre ce qu'il désire et à vivre comme il l'entend sans se soucier des conséquences, pour la simple et mauvaise raison qu'**il ne croit en rien d'autre que son propre confort**.

Rappelez-vous ce que nous avons dit au chapitre précédent : celui qui ne croit en rien a deux choix — l'égoïsme ou la mort. Le prédateur

a choisi le premier.

La prédation est la source du Mal dans les sociétés humaines : nous ne sommes jamais plus malveillants et tyranniques que lorsque nous laissons nos besoins et nos désirs nous rendre aveugles à la souffrance des autres.

Précisons : le prédateur n'est pas adapté à la vie en société en raison de son égoïsme. Non pas que le problème soit qu'il fasse passer ses désirs avant ceux des autres — car tout le monde le fait et cela n' empêche pas de vivre en société — mais qu'**il les satisfait aux dépens des autres**.

Il y a une différence cruciale entre :

— **L'individualisme ordinaire** : "Je préfère mes intérêts aux vôtres, mais je respecte vos droits"
— **L'égoïsme prédatorial** : "Je prends ce que je veux, peu importe si cela vous nuit"

Le premier est compatible avec la société. Le second la détruit.

Combattre la prédation

Pour ces raisons, il est nécessaire pour l'Homme qui veut vivre en société de combattre la prédation, à la fois à l'intérieur de lui-même et dans son environnement.

À l'intérieur : Il doit silencier le prédateur en lui, en gardant sa *bête* intérieure sous contrôle.

À l'extérieur : Il doit combattre les prédateurs autour de lui par la

seule raison qu'ils comprennent, c'est-à-dire celle des animaux : la peur, la privation, et la violence.

C'est un fait déplaisant mais inévitable : face à celui qui ne reconnaît que la loi du plus fort, il faut être prêt à être plus fort. **La tolérance ne peut pas tolérer l'intolérance absolue, sous peine de se détruire elle-même.**

Notons immédiatement que « silencier la *bête* » ne signifie pas la tuer ou la réprimer complètement.

D'abord, parce qu'il est impossible de « tuer » la *bête* en nous : elle fait autant partie de nous que l' *esprit*. Mais également parce qu'essayer de l'ignorer ne fait en réalité que la renforcer.

Prenons un exemple simple : il n'est pas souhaitable de cesser de nous nourrir.

Premièrement parce que nous mettrions notre vie en péril. Deuxièmement parce que la faim continuera à grandir jusqu'à atteindre un point tel que nous nous jetterons comme des sauvages sur la première tentation venue. L'ascète qui jeûne trop longtemps finit par perdre tout contrôle et se goinfrer.

En fait, les nutritionnistes s'accorderont sûrement à dire que pour être en bonne santé, nous devrions plutôt manger un repas équilibré et rassasiant à des horaires précises lorsque nous avons faim, et retenir nos pulsions le reste du temps pour éviter de grignoter entre les repas.

Voilà la clé : il s'agit de contrôle de soi. La *bête* ne peut être ni tuée ni ignorée, mais nous pouvons la contrôler en lui accordant le nécessaire

de manière conditionnée, et en lui refusant le superflu.

Pensez à un chien bien dressé : il n'est pas "brisé", il n'a pas perdu son énergie vitale. Mais il a appris à canaliser cette énergie, à obéir à des signaux, à différer la gratification. De même, notre *bête* intérieure doit être disciplinée par notre *esprit*.

B. Les fondations des sociétés

L'endiguement de la prédation est un pré-requis à la création et au maintien d'une société, cette dernière devant être composée d'individus maîtres d'eux-mêmes capables de cohabiter, et non d'animaux violents et conflictuels.

Trois modèles de société

Toutes les sociétés humaines ont compris qu'elles étaient menacées par la *bête* et la prédation, et de multiples moyens ont été mis en œuvre pour limiter son influence. On peut identifier trois mécanismes de régulation principaux, mais comme nous le préciserons après les avoir décrits, un seul d'entre eux relève véritablement de la morale :

1. Sociétés basées sur l'honneur

Sanctionner les mauvais comportements par la honte publique. L'individu agit bien non par conviction interne, mais pour préserver sa réputation sociale.

Exemples historiques : Sociétés méditerranéennes traditionnelles, culture japonaise classique, beaucoup de sociétés tribales.

Exemples contemporains : On retrouve des traces de ce modèle dans les villages ruraux où "tout se sait", dans certaines communautés religieuses fermées, et même dans les dynamiques de réseaux sociaux où la honte publique ("cancel culture") sert de mécanisme de contrôle.

Mécanisme : La communauté surveille chacun. Être pris en faute signifie perdre son statut social, être ostracisé. La peur du regard des autres devient le garde-fou principal.

Limite principale : Cela fonctionne dans les petites communautés où tout le monde se connaît. Dans les grandes sociétés anonymes, personne ne vous connaît assez pour vous faire honte. Un criminel peut déménager dans une autre ville et recommencer à zéro.

Dérive possible : Le conformisme étouffant, la tyrannie de l'opinion, l'impossibilité de l'innovation ou de la dissidence. Quand l'honneur devient la seule mesure, on punit autant le génie que le criminel.

2. Sociétés basées sur la peur

Sanctionner les mauvais comportements par la violence ou la menace de violence.

Exemples historiques : États totalitaires, régimes autoritaires, dictatures de toutes sortes — de la Terreur révolutionnaire aux régimes du XXe siècle.

Exemples contemporains : Certains régimes autoritaires actuels, mais aussi des sous-cultures (gangs, mafias) et même des environnements corporatifs toxiques où règne la peur du licenciement arbitraire.

Mécanisme : La menace constante de punition sévère. Police secrète, délation, châtiments publics. Chacun surveille l'autre, chacun craint l'autre.

Limite principale : Exige un appareil répressif massif et coûteux. Crée une atmosphère de méfiance généralisée. S'effondre dès que la peur diminue — d'où la nécessité d'une escalade constante dans la violence pour maintenir le contrôle.

Dérive possible : La paranoïa généralisée, la destruction du lien social, l'inefficacité économique (personne n'ose prendre d'initiative), et finalement l'explosion violente quand le système de terreur faiblit.

3. Sociétés basées sur la culpabilité

Les mauvais comportements sont punis par une mise à l'écart de la société, mais l'individu est entraîné à auto-sanctionner par lui-même

ses mauvais comportements.

Exemples historiques : Sociétés occidentales post-chrétiennes, dans leur forme idéale. Le christianisme a introduit la notion de conscience individuelle devant Dieu, indépendante du regard social.

Exemples contemporains : Nos sociétés occidentales modernes tentent encore de fonctionner sur ce modèle, même si la sécularisation a affaibli les fondements religieux de la culpabilité. On le voit dans l'importance du "remords" dans la justice, dans la réhabilitation plutôt que la simple punition.

Mécanisme : La conscience morale intériorisée. L'individu ne se demande pas "vais-je être pris ?" mais "est-ce que c'est bien ?" Il porte en lui un juge interne.

Avantage décisif : Fonctionne même dans l'anonymat, ne requiert pas de surveillance constante, crée une société de confiance où les transactions peuvent se faire sans méfiance perpétuelle.

Dérive possible : La culpabilité excessive, la névrose morale, l'autoflagellation pathologique. Quand la conscience devient tyrannique, elle peut paralyser l'action et créer une société de scrupuleux incapables de vivre.

Deux mécanismes, une seule morale

Il faut à présent corriger une imprécision que la présentation qui précède pourrait laisser passer. L'honneur, la peur et la culpabilité ne

sont pas trois variantes d'une même chose — la morale — placées sur un même continuum de qualité. Ce sont deux catégories distinctes.

L'honneur et la peur sont des formes de loi : des mécanismes de contrainte externe, l'un diffus et communautaire (la surveillance du groupe, la sanction par la réputation), l'autre centralisé et institutionnel (la menace organisée de violence), mais tous deux fondés sur la même logique : l'individu se conforme parce qu'il est observé, et non parce qu'il a intériorisé un principe. "

Structurellement, ce sont des relations de pouvoir : le groupe ou l'autorité impose une règle à quelqu'un d'autre, et la relation ne s'inverse pas symétriquement. C'est très exactement la structure verticale que nous formaliserons au chapitre 6.

Seule la culpabilité correspond à la définition de la morale que nous retiendrons dans ce livre : intériorisée, symétrique, émergente du bas plutôt qu'imposée d'en haut, qui se déploie entre égaux.

Ce n'est donc pas que l'honneur et la peur soient des morales dégradées, inférieures en qualité à la culpabilité. Ce sont des architectures d'un autre ordre, qui simulent la fonction régulatrice de la morale — elles empêchent, elles aussi, la bête de nuire — sans jamais passer par la conscience individuelle qui seule constitue, à proprement parler, une morale.

Pourquoi la culpabilité est supérieure

Ce n'est pas que l'honneur ou la peur soient inutiles — toute société saine les intègre à des degrés divers. Mais **seule la culpabilité permet de construire une société véritablement libre**.

Le commerce, l'innovation, la coopération complexe — tout cela nécessite de pouvoir faire confiance à des inconnus. Vous ne pouvez faire honte à quelqu'un que vous ne reverrez jamais. Vous ne pouvez faire peur à quelqu'un qui sait que vous ne le surveillez pas. Mais quelqu'un avec une conscience intériorisée agira moralement même seul.

L'honneur enferme dans le conformisme du groupe. La peur nécessite un État totalitaire. Seule la culpabilité permet la liberté individuelle — vous êtes libre d'agir comme bon vous semble, tant que votre conscience vous guide vers le bien.

Les sociétés d'honneur punissent l'originalité. Les sociétés de peur étouffent l'initiative. Les sociétés de culpabilité permettent l'expérimentation, l'erreur, et donc le progrès.

Les sociétés de culpabilité reconnaissent que nous ne pouvons pas tout surveiller : elles acceptent que les gens feront parfois le mal, mais elles parient que, dans l'ensemble, des individus avec une conscience morale feront plus souvent le bien qu'un système de surveillance totale qui engendre la rébellion et la duplicité.

Les fondations évolutives de la conscience morale

Notre analyse des trois modèles de société — honneur, peur, culpabilité — n'est pas qu'une observation historique. Elle trouve une validation profonde dans la biologie évolutive et la théorie des jeux.

L'évolution de la coopération

Pourquoi la coopération émerge-t-elle naturellement chez les êtres vivants, alors que l'égoïsme pur semble plus avantageux à court terme ?

La **théorie des jeux répétés** apporte une réponse élégante : lorsque des individus interagissent de manière répétée (et non une seule fois), des stratégies de coopération émergent spontanément comme optimales.

La stratégie "donnant-donnant" (*tit-for-tat*) illustre ceci :

1. Commencez par coopérer
2. Puis copiez ce que fait l'autre
3. Si l'autre coopère, continuez à coopérer
4. Si l'autre trahit, trahissez au coup suivant

Dans des simulations informatiques de tournois répétés, cette stratégie simple bat systématiquement toutes les autres sur le long terme. Pas simplement parce qu'elle serait "gentille", mais parce qu'elle est mathématiquement optimale dans des interactions répétées.

Cela explique l'émergence évolutive de l'altruisme réciproque : les organismes qui développent des mécanismes de coopération condition-

nelle (j'aide ceux qui m'aident, je punis ceux qui trahissent) ont un avantage sur ceux qui sont soit naïvement altruistes (toujours coopérer), soit purement égoïstes (toujours trahir).

La morale comme adaptation sociale

Le biologiste Robert Trivers a montré que **la conscience morale elle-même est probablement une adaptation évolutive** pour faciliter l'altruisme réciproque dans des groupes sociaux complexes.

Nous ressentons de la culpabilité parce qu'un système nerveux capable de culpabilité nous empêche de trahir nos partenaires de coopération (même quand nous pourrions le faire impunément), ce qui nous permet ensuite de signaler crédiblement aux autres que nous sommes des partenaires fiables.

En retour, nous ressentons la gratitude parce qu'elle nous pousse à rendre les faveurs reçues, maintenant ainsi les relations mutuellement bénéfiques.

Enfin, nous ressentons l'indignation morale face à l'injustice parce qu'elle nous motive à punir les tricheurs, même à un coût personnel, protégeant ainsi la coopération du groupe contre les parasites.

La conscience morale n'est pas un luxe culturel ou une invention récente, mais une caractéristique profondément ancrée dans notre nature évoluée.

Des expériences économiques le confirment : dans le "jeu de l'ultimatum", les gens rejettent systématiquement des offres inéquitables

même quand cela leur coûte de l'argent. Nous punissons l'injustice même à nos propres dépens.[9]

Cette perspective évolutive éclaire pourquoi **les sociétés de culpabilité sont supérieures** :

La peur peut contraindre la coopération, mais de manière coûteuse et instable. Elle requiert un appareil de surveillance constant. Biologiquement, c'est comme forcer la coopération par la prédation continue — cela peut marcher temporairement, mais c'est inefficace et fragile.

Si **l'honneur** assure la cohésion des petits groupes, la société de la culpabilité constitue un saut civilisationnel vers l'autonomie. Alors que l'honneur emprisonne l'individu dans le regard d'autrui et l'oblige au conformisme pour survivre, la culpabilité libère une conscience individuelle capable de s'opposer au groupe au nom de principes universels. En substituant la loi interne à la surveillance externe, elle permet la coopération entre inconnus et remplace la vengeance cyclique par une justice impartiale. Passer de la honte à la culpabilité, c'est passer d'une morale de l'apparence à une éthique de la responsabilité.

La culpabilité internalise le mécanisme de contrôle. C'est comme si l'évolution avait câblé le "donnant-donnant" directement dans notre psychologie. Nous coopérons non pas parce que nous sommes surveillés par le pouvoir ou par le groupe, mais parce que notre cerveau a évolué pour nous punir (via la culpabilité) quand nous trahissons, et

9. Werner Güth, Rolf Schmittberger et Bernd Schwarze, « An experimental analysis of ultimatum bargaining », *Journal of Economic Behavior & Organization*, vol. 3, n° 4, 1982, p. 367-388.

pour nous récompenser (via la fierté) quand nous coopérons.

Cohérence avec notre métaphysique

Cette perspective évolutive est parfaitement cohérente avec ce que nous avons établi aux chapitres 1 et 2 :

Émergence : La conscience morale émerge de l'organisation neuronale complexe, elle-même façonnée par la sélection évolutive pour faciliter la coopération sociale.

Matérialisme non-réductionniste : Dire que la morale a des bases évolutives n'est pas la "réduire" à de simples gènes. C'est reconnaître qu'à notre échelle d'existence, la morale est une propriété émergente réelle et contraignante — tout comme la conscience émerge du cerveau sans être "réductible" aux neurones.

Déterminisme et liberté : Notre morale est partiellement déterminée par notre histoire évolutive (nous ressentons naturellement culpabilité, gratitude, indignation). Mais notre *esprit* peut réfléchir sur ces intuitions morales, les raffiner, construire des systèmes éthiques sophistiqués.

Nous sommes des êtres dont la morale intuitive a été façonnée par l'évolution, mais qui peuvent conscientiser, questionner, et améliorer cette morale par la réflexion rationnelle.

Notons toutefois que **même une société de culpabilité ne peut se passer entièrement de l'honneur et de la peur**.

Il existera toujours des individus pour qui seule la peur fonctionne

(les prédateurs), des comportements où le regard social reste un régulateur utile, et des situations où la sanction externe est nécessaire.

La société idéale utilise donc les trois mécanismes en proportion adaptée : la culpabilité comme fondation, complétée par l'honneur pour les nuances sociales, et la peur en dernier recours pour les récalcitrants.

Mais l'ordre est crucial : **une société qui inverse cette gradation est vouée à l'échec**.

Transition : Du descriptif au normatif

Nous venons de voir *comment* les sociétés ont historiquement tenté de contrôler la *bête* en leur sein. Nous avons identifié que les sociétés basées sur la culpabilité sont supérieures parce qu'elles seules permettent la confiance, la liberté et l'échelle.

Mais une question fondamentale demeure : **sur quoi doit reposer cette culpabilité ?**

Qu'est-ce qui doit former la conscience morale intériorisée ? Sur quelle base rationnelle peut-on dire à un individu qu'il doit se sentir coupable d'un de ses actes ?

Si la culpabilité est arbitraire, changeante selon les cultures et les époques, alors elle n'est qu'une forme d'honneur déguisée — "tu dois

avoir honte non pas devant les autres, mais devant toi-même" — et elle ne peut servir de fondation solide.

Il nous faut donc découvrir les principes universels et rationnels qui devraient guider toute conscience morale.

C'est ici que nous devons nous tourner vers les fondations rationnelles du droit, vers ce que les romains appelaient le *droit naturel* — des lois qui ne dépendent ni des coutumes ni des décrets, mais qui découlent de la nature même de l'Homme et de la raison.

C. L'héritage romain et le droit naturel

Les racines philosophiques : Hobbes et Locke

Avant de plonger dans l'héritage romain, il convient de reconnaître la dette que nous devons aux philosophes du contrat social, particulièrement Thomas Hobbes et John Locke.

Hobbes, dans son *Léviathan*, a posé la question fondamentale : comment passer de l'état de nature — où règne la guerre de tous contre tous — à une société civilisée ? Sa réponse était pessimiste : seul un pouvoir souverain absolu peut nous sauver de notre propre nature sauvage.

Bien que nous rejetions sa conclusion autoritaire, Hobbes a eu le mérite d'identifier clairement le problème du savagisme, qu'il appelait "l'état de nature" ; de reconnaître que la société nécesite un cadre

contraignant ; et de poser les bases d'une pensée politique rationnelle plutôt que divine.

Locke, dans ses *Deux Traités du gouvernement civil*, a corrigé Hobbes en proposant une vision plus optimiste et libérale. Pour Locke, même à l'état de nature, les hommes possèdent des droits naturels — à la vie, à la liberté, à la propriété.

Locke a établi que :

— **La propriété de soi** est le droit fondamental : chaque homme est propriétaire de sa propre personne
— **La propriété des choses** découle du travail : en mêlant notre travail à la nature, nous nous approprions légitimement ses fruits
— **Le gouvernement n'est légitime** que s'il protège ces droits naturels plutôt que de les violer

C'est sur ces fondations philosophiques modernes que nous pouvons maintenant examiner l'héritage juridique gréco-romain qui a donné corps à ces idées.

Les Grecs : le gouvernement de la loi

Les Grecs anciens avaient une intuition puissante : la justice ne pouvait dépendre du caprice des hommes. Ils ont inventé le concept de *nomos* — la loi comme règle impersonnelle, supérieure même aux gouvernants.

Chez les Grecs, personne n'est au-dessus de la loi, pas même les rois.

La loi gouverne, pas les hommes.

C'est un progrès immense par rapport aux tyrannies orientales où le roi *était* la loi. Mais les Grecs n'ont pas réussi à définir précisément ce que devait être cette loi. Leur système restait largement coutumier et local.

Les Romains : le droit naturel universel

Les Romains ont accompli ce que les Grecs avaient commencé. Ils ont transformé l'intuition d'une loi supérieure en un système juridique rationnel.

Avec l'expansion de leur république, ils ont dû affronter un problème nouveau : comment arbitrer des différends entre des peuples différents, chacun avec ses propres lois et coutumes ?

Ils ont alors développé une distinction fondamentale entre :

— **Le droit positif** (*ius civile*) : les lois spécifiques à chaque cité, variables et contingentes
— **Le droit naturel** (*ius naturale*) : les principes universels découlant de la nature humaine et de la raison

> *"Il existe une vraie loi — la droite raison — conforme à la nature, répandue chez tous les hommes, constante, éternelle. Cette loi ne peut être ni abrogée ni amendée par les décrets humains. Elle commande par ses injonctions, détourne du mal par ses interdictions."*

— Cicéron, *La République*

Fort de cette distinction, **les Romains ont inventé le droit privé** (*ius privatum*), permettant de définir rigoureusement ce qui m'appartient et ce qui appartient à l'autre.

En définissant la propriété privée sur des bases rationnelles plutôt que coutumières, Rome a permis l'émergence de la personne humaine individuelle au sein de la cité, un ego qui ne peut pas se confondre avec les autres.

Le droit romain a ainsi fait sortir la personne du holisme tribal où l'individu se fondait dans le groupe. Dans une société tribale, vous n'existez qu'en tant que membre de votre tribu. Dans une société de droit romain, vous existez en tant qu'individu avec des droits propres.

Là où les Grecs avaient inventé le gouvernement de la loi, les Romains ont créé le cadre juridique permettant aux hommes de vivre en harmonie en délimitant le tien et le mien selon des principes universels.

Droit naturel et Morale naturelle : une clarification nécessaire

Avant d'aller plus loin, précisons la distinction entre ces deux concepts que nous avons utilisés jusqu'ici de manière interchangeable :

Le droit naturel est l'ensemble des lois communes à toutes les civilisations — ces règles que l'on retrouve partout, sous des formes diverses, parce qu'elles découlent de la nature humaine et des nécessités de la vie

en société. C'est la version "ratifiée" par l'histoire et l'expérience humaine universelle.

La morale naturelle est le principe sous-jacent, la raison philosophique qui explique *pourquoi* ces lois sont universelles. Il s'agit de la théorie dont le droit naturel est l'application vérifiée.

Ainsi, toutes les civilisations condamnent le meurtre (droit naturel), parce que la propriété de soi est inaliénable (morale naturelle).

Le droit romain est donc doublement à la source de notre conception moderne :

— Il a établi le concept de **droit naturel** — des principes moraux universels découlant de la nature humaine
— Il a défini juridiquement la **personne individuelle** et sa propriété, fondant l'humanisme occidental

C'est sur cet héritage millénaire, enrichi par Locke, que repose notre axiome fondamental.

D. L'axiome de propriété de soi

L'axiome fondamental

Synthétisant l'héritage romain et la philosophie de Locke, nous pouvons formuler l'axiome qui sera le fondement de toute notre morale naturelle :

Tout Homme est à la fois propriétaire et indissociable de son propre

corps.

Ceci s'applique à tout être qui possède un soi unifié et une capacité d'agentivité - que ce soi émerge d'un cerveau biologique ou d'un substrat informationnel différent. La question de savoir à partir de quel niveau de complexité informationnelle un système possède un "soi" reste ouverte, mais le principe demeure.

Cet axiome contient deux affirmations complémentaires :

1. **Propriété** : Votre corps vous appartient. Personne d'autre ne peut revendiquer un droit sur lui.
2. **Indissociabilité** : Vous ne pouvez être séparé de votre corps. Vous *êtes* votre corps, pas son simple occupant.

Ces deux affirmations combinées ont des conséquences profondes.

Ce qui découle de l'axiome

De ces deux notions — consentement et propriété — nous pouvons en dériver d'autres par déduction logique :

L'immoralité de l'esclavage — car cela reviendrait à faire d'un Homme une chose à posséder. Si je suis indissociable de mon corps, alors personne ne peut me posséder, même pas avec mon consentement. Je ne peux pas me vendre car je cesserais alors d'exister en tant que personne.

L'immoralité du viol et du meurtre — car cela reviendrait à nier le corps en tant que propriété indissociable d'autrui. Si vous êtes proprié-

taire de votre corps, alors personne ne peut l'utiliser sans votre consentement (viol), ni le détruire (meurtre).

L'immoralité du vol — car cela reviendrait à nier la notion de propriété en elle-même, dont découle pourtant le reste du droit naturel. Si votre corps est votre propriété, alors le fruit de votre travail l'est aussi. Voler ce fruit, c'est nier votre propriété de vous-même.

La légitimité de la défense et de l'assistance — s'il est immoral de porter atteinte à l'intégrité d'un Homme ou à celle de sa propriété, il est permis d'empêcher un tel acte de se produire par tous les moyens nécessaires.

Remarquons cependant que l'assistance n'est pas un devoir moral naturel : elle est *permise* par la morale naturelle (on ne viole aucun droit en aidant), peut être *encouragée* par l'éthique individuelle, mais ne devient un devoir que si on l'a promise contractuellement (par exemple, un médecin qui a prêté serment).

Nous voyons donc que d'un simple axiome de droit naturel, nous arrivons à un début de morale commune sur laquelle nous pourrions bâtir une société saine et paisible :

— Ne pas tuer
— Ne pas violer ou torturer
— Ne pas réduire en esclavage
— Ne pas voler ou dégrader la propriété d'autrui
— Droit de défendre sa vie et sa propriété

C'est remarquablement simple et pourtant suffisant.

E. La solidité de l'axiome : justifications et réfutations

Nous devons anticiper plusieurs objections légitimes : d'où vient cet axiome ? Pourquoi celui-ci plutôt qu'un autre ? Ne risque-t-on pas de construire arbitrairement un principe qui sert nos préférences occidentales ?

La réponse sommaire à chacune d'elles est que nous ne construisons pas cet axiome : nous le découvrons.

La découverte de l'axiome

Considérez ceci : toutes les civilisations humaines durables, quelle que soit leur époque ou leur géographie, ont convergé vers des prohibitions remarquablement similaires.

Universellement, l'on retrouve des interdictions contre :

— Le meurtre arbitraire de membres du groupe
— Le vol de biens personnels
— La violence sexuelle
— L'appropriation d'autrui (esclavage, servitude forcée)

Ces règles ne sont pas identiques dans leur formulation — les détails varient selon les cultures. Mais la structure fondamentale est la même. Pourquoi ?

Nous pourrions imaginer que c'est une coïncidence, que chaque société a inventé indépendamment les mêmes règles par hasard. Mais c'est statistiquement absurde. Des milliers de sociétés, séparées dans le temps et l'espace, ne peuvent pas converger vers les mêmes prohibitions de base par pur hasard. **Il s'agit d'une nécessité structurelle :** les sociétés qui n'ont pas développé ces règles n'ont simplement pas survécu.

Imaginez une société qui tolérerait le meurtre arbitraire : elle s'effondrerait rapidement dans la violence généralisée. Personne ne pourrait planifier le futur, investir dans des projets à long terme, ou simplement dormir tranquillement. Cette société serait envahie ou s'autodétruirait.

Imaginez une société sans notion de propriété : personne ne produirait plus que le strict minimum pour sa survie immédiate. Pourquoi cultiver un champ si n'importe qui peut voler la récolte ? Cette société stagnerait dans la misère et serait surpassée par ses voisins.

Imaginez une société tolérant l'esclavage généralisé de ses propres membres : elle créerait une classe d'esclaves sans motivation productive et une classe de maîtres ne produisant rien. Elle serait inefficace, instable, et vulnérable.

Les sociétés qui ont survécu sont celles qui ont découvert et codifié ces règles fondamentales. Non pas par révélation divine, ni même par construction philosophique abstraite, mais par essai-erreur à travers des millénaires, exactement comme l'évolution biologique : les organismes qui ont développé un cœur fonctionnel ont survécu ; ceux qui

ne l'ont pas fait ont disparu. De même, les sociétés qui ont développé une morale fondée sur la reconnaissance mutuelle de la propriété de soi ont prospéré ; celles qui ne l'ont pas fait se sont effondrées.

Ce que nous appelons "axiome de propriété de soi" n'est donc pas une invention philosophique arbitraire. **C'est la formulation rationnelle et explicite d'une découverte empirique universelle.**

Toutes les civilisations durables ont empiriquement reconnu qu'il est nécessaire de protéger la vie de leurs membres, de respecter leurs biens, et d'interdire l'appropriation d'autrui.

Ces règles sont nécessaires parce qu'elles correspondent à une réalité profonde de la nature humaine : **chaque être humain est à la fois propriétaire et indissociable de son propre corps.**

L'axiome ne précède pas l'évolution morale — il en est le résultat codifié, la loi sous-jacente que toutes les sociétés ont découverte par l'expérience.

Cette perspective change tout. Si l'axiome était une construction arbitraire, alors effectivement, nous pourrions légitimement objecter : "Pourquoi cet axiome plutôt qu'un autre ? Qui vous donne le droit de l'imposer ?"

Mais si l'axiome est une découverte — la formulation de ce que toutes les sociétés humaines ont empiriquement reconnu comme nécessaire à leur survie — alors il n'est pas plus "arbitraire" que la loi de la gravitation.

Vous êtes libre de ne pas croire à la gravité, mais si vous sautez d'une

falaise, vous tomberez quand même. De même, vous êtes libre de rejeter la morale naturelle, mais si votre société la rejette, elle s'effondrera inévitablement dans le chaos, la violence, ou la tyrannie.

La morale naturelle n'est pas ce que nous voudrions qu'elle soit. C'est ce qu'elle doit être pour que la coexistence humaine soit possible.

Quatre justifications convergentes

Maintenant que nous avons établi l'axiome de propriété de soi, nous devons expliquer pourquoi il n'admet aucune exception. Les lecteurs familiers avec la philosophie politique reconnaîtront ici une rupture avec la tradition contemporaine des compromis et des équilibres. Nous affirmons un absolu éthique, et non un principe "généralement valable avec des exceptions justifiables selon les circonstances".

Cette radicalité peut sembler dogmatique, mais elle ne l'est pas. Elle découle de quatre arguments philosophiques qui éclairent différentes facettes de la même vérité fondamentale : chacun part d'un point de départ distinct — l'identité personnelle, la structure de l'argumentation, l'élimination logique, les conditions de l'éthique — mais tous aboutissent à la même conclusion.

Premièrement, dans le cadre matérialiste que nous avons établi, **vous êtes votre corps et votre processus cognitif unifié**. Il n'y a pas de "vous" séparé de votre substrat matériel - pas d'âme immatérielle qui

"habiterait" temporairement un corps comme un pilote dans un véhicule. Le dualisme cartésien est réfuté. Vous êtes identique au système physique/informationnel qui constitue votre organisme et votre esprit.

Cette identité ontologique a une conséquence logique immédiate : **si vous êtes X, alors vous possédez X par identité pure**. Ce n'est pas une possession au sens ordinaire, comme posséder une voiture ou un terrain - une relation externe entre un sujet et un objet distinct. C'est la possession qui découle de l'identité même. Vous ne possédez pas votre corps comme vous possédez un outil ; vous êtes identique à votre corps, donc la "propriété de soi" n'est pas une relation - c'est l'identité elle-même.

Dans un cadre matérialiste cohérent, la propriété de soi est donc une tautologie ontologique. Vous possédez votre corps parce que vous êtes votre corps. Ce n'est pas un arrangement social ou un droit accordé - c'est un fait découlant de votre existence même comme entité unifiée.

La conséquence est radicale : **violer la propriété de soi n'est pas seulement violer un droit parmi d'autres - c'est nier ontologiquement l'existence de la personne elle-même**. L'esclavage ne viole pas seulement un principe moral ; il nie que l'esclave soit une personne au sens plein, un soi unifié identique à son propre corps. C'est pourquoi aucune exception n'est tolérable : permettre des exceptions à la propriété de soi, c'est permettre la négation sélective de l'existence personnelle. L'absolu est ici ontologique, pas simplement normatif.

Deuxièmement, on ne peut nier la propriété de soi sans la présup-

poser dans l'acte même de négation. Toute argumentation, toute communication rationnelle, toute revendication normative présuppose que l'argumentateur possède son corps et son esprit - sinon ses mots ne sont pas des arguments mais du bruit, et n'ont aucune autorité.

Quelqu'un qui affirme "Tu n'as pas de propriété sur toi-même." exerce un contrôle exclusif sur son corps et son esprit. Il formule un argument qu'il présente comme LE SIEN, sortant de SA bouche, exprimant SA pensée. Il PRÉSUPPOSE sa propre propriété de soi pour la nier chez moi, ce qui est performativement contradictoire.

Par conséquent, il n'y a pas d'exceptions justifiables à un principe que vous devez présupposer même pour pouvoir parler. Dire "la propriété de soi est vraie sauf dans les cas X, Y, Z" est aussi incohérent que dire "la logique fonctionne sauf le mardi" ou "les contradictions sont fausses sauf quand elles sont vraies." Certains principes sont des préconditions de toute argumentation rationnelle ; la propriété de soi en fait partie.

Troisièmement, si vous ne vous possédez pas vous-même, qui ou quoi vous possède ? Il n'y a qu'un nombre fini d'options logiques. Examinons-les exhaustivement

— **Personne ne vous possède :** si personne ne possède votre corps, qui décide de ses mouvements et actions, si ce n'est vous ? Or, le contrôle légitime sur quelque chose, c'est précisément ce que signifie "posséder." Vous ne pouvez pas "décider sans posséder"

- la décision **est** l'exercice de la possession.

— **Quelqu'un en particulier vous possède :** Il s'agit de la structure de l'esclavage. Un individu A possède le corps d'un individu B. Mais par quel critère ? Qu'est-ce qui justifie que A possède B mais pas l'inverse ? Tout critère proposé — race, force physique, intelligence, position sociale — est soit arbitraire (basé sur des caractéristiques contingentes qui ne fondent aucun droit), soit autocontradictoire (le maître se possède lui-même - pourquoi lui et pas l'esclave ?). Cette dernière asymétrie est fatale : si le maître affirme qu'il se possède lui-même (ce qu'il fait implicitement en revendiquant des droits), alors par quel principe justifie-t-il que l'esclave ne se possède pas ? Toute différence invoquée est arbitraire. L'asymétrie est injustifiable. Soit tout le monde se possède, soit personne - mais on ne peut pas scinder l'humanité en possédants et possédés sans circularité ou arbitraire.

— **L'État ou la société vous possède :** Qui parle au nom de ces entités collectives ? Des représentants, des bureaucrates, des dirigeants - des individus. Nous retombons immédiatement sur la question : ces individus se possèdent-ils eux-mêmes ? Encore une fois, nous sommes devant une asymétrie injustifiable.

— **Tout le monde vous possède :** pour lever votre bras, faudrait-il obtenir le consensus des huit milliards d'humains ? Pour décider quoi manger, faudrait-il un référendum planétaire ? L'absurdité pratique est évidente. Mais l'incohérence est plus profonde : qui

parle au nom de "tout le monde" ? Qui agrège les préférences et décide in fine ? Des représentants ? Mais alors on retombe sur les options précédentes ; certains individus spécifiques exercent le contrôle.

Nous avons examiné exhaustivement toutes les alternatives logiques à l'auto-propriété. Toutes sont soit pratiquement impossibles, soit arbitraires et injustifiables, soit incohérentes.

Il ne reste qu'une seule option cohérente : vous vous possédez vous-même.

L'absolu de la propriété de soi n'est donc pas une préférence idéologique., mais le résultat d'un processus d'élimination rigoureux. Aucune alternative ne tient. L'auto-propriété n'est pas la meilleure option parmi plusieurs : c'est la seule option.

Enfin, nous devons nous poser la question de ce qui doit être vrai pour qu'un système éthique puisse exister :

1. Tout système éthique, quel qu'il soit, présuppose la responsabilité morale. Sans responsabilité, il n'y a pas d'éthique ; seulement des événements causaux qui se produisent, sans dimension normative. On ne peut blâmer le lion qui tue la gazelle, ni louer le torrent qui irrigue la plaine. L'éthique nécessite des agents qui peuvent être tenus responsables.
2. La responsabilité morale nécessite l'agentivité, c'est-à-dire être véritablement l'auteur de ses actes. Si vos actions sont entière-

ment déterminées par des forces externes, vous n'en êtes pas responsable. La responsabilité requiert que l'action soit authentiquement vôtre.

3. L'agentivité nécessite le contrôle exclusif de l'instrument de l'action, en l'occurence votre corps et votre esprit. Vous ne pouvez pas être l'agent d'une action si vous ne contrôlez pas les moyens de cette action. Si quelqu'un d'autre contrôle vos bras, vos jambes, vos décisions, alors c'est lui l'agent, pas vous.
4. Le contrôle exclusif légitime sur quelque chose, c'est précisément ce que signifie posséder cette chose. La possession n'est rien d'autre que le droit de contrôle exclusif reconnu comme légitime.

Par conséquent, la propriété de soi est **la condition transcendantale de toute éthique**. Sans propriété de soi, pas de contrôle ; sans contrôle, pas d'agentivité ; sans agentivité, pas de responsabilité ; sans responsabilité, pas d'éthique.

Voyez les conséquences si vous niez la propriété de soi. Quelqu'un commet un meurtre. Vous l'accusez : "Tu as tué cet homme !" Il répond : "Ce n'est pas moi. Je ne possède pas mon corps ; il appartient à l'État/la société/mon maître. C'est eux qui ont agi à travers moi. Je ne suis qu'un instrument sans agentivité propre."

Si la propriété de soi n'existe pas, cet argument est valide. L'homme n'est pas responsable. Personne n'est jamais responsable de

rien, puisque personne ne contrôle légitimement ses propres actes. Le concept même de responsabilité morale s'effondre.

L'éthique nécessite donc la propriété de soi comme précondition. Ce n'est pas négociable, parce que c'est la condition de possibilité du jeu moral lui-même. Proposer des exceptions à la propriété de soi reviendrait à vouloir jouer aux échecs sans le concept de cases : ce serait détruire la structure même qui rend l'activité possible.

Ces quatre arguments, venus de traditions philosophiques différentes, convergent remarquablement vers la même conclusion :

1. **Ontologiquement :** Vous possédez votre corps parce que vous êtes votre corps - tautologie dans un cadre matérialiste
2. **Performativement :** Nier la propriété de soi est auto-réfutant - on la présuppose en la contestant
3. **Logiquement :** Toutes les alternatives à l'auto-propriété sont incohérentes ou arbitraires
4. **Transcendantalement :** La propriété de soi est la condition nécessaire de toute éthique

Ce n'est donc pas un choix moral parmi plusieurs options normatives, mais une nécessité logico-ontologique dans tout système de pensée cohérent qui inclut des personnes et une dimension morale.

Aucune exception n'est justifiable, parce qu'on ne peut pas faire d'exceptions aux conditions de possibilité. On ne peut pas suspendre l'identité personnelle "dans certains cas", ni rendre la logique option-

nelle "pour le bien collectif", ni faire des pauses dans la cohérence performative "quand c'est nécessaire."

La propriété de soi est absolue parce qu'elle est fondationnelle. [10]

Réponse à l'objection humienne

Le philosophe sceptique pourrait objecter qu'une approche évolutionnaire montre que certaines règles sont universellement adoptées (un fait), mais que David Hume nous enseigne qu'on ne peut dériver un *devoir* d'un *est*.

Cette objection est légitime et mérite une réponse directe.

Nous ne prétendons pas dériver logiquement la morale de simples faits empiriques. Hume a raison : tout système moral nécessite au moins un postulat normatif initial.

La vraie question n'est donc pas "pouvons-nous éviter tout postulat ?", mais "quel postulat est le moins arbitraire, le plus universalisable, le plus difficile à nier de manière cohérente ?"

L'axiome de propriété de soi se distingue précisément ici : c'est le postulat minimal nécessaire pour qu'une discussion rationnelle sur la morale soit possible. Nous l'avons montré par l'argumentation performative ci-dessus : nier la propriété de soi tout en participant à un débat

10. Cette conclusion rejoint, par un chemin différent, celle de Robert Nozick. Il est remarquable que l'analyse des droits (Nozick) et l'analyse de l'émergence (ce Guide) convergent vers le même point de focale. Cette invariance est le test ultime de la vérité d'un système. Cependant, là où Nozick voit une règle de droit, nous voyons une nécessité émergent de la coopération humaine.

rationnel est une contradiction performative.

De plus, toute tentative d'établir une morale sur une autre base se heurte à un dilemme : soit le principe alternatif est arbitraire (la force fait le droit, les préférences d'un groupe particulier dominent), soit il présuppose finalement l'égalité morale des personnes — ce qui ramène à la propriété de soi.

Nous ne pouvons pas complètement résoudre le *être/devoir-être*, mais nous pouvons au moins montrer que l'axiome de propriété de soi est le seul fondement moral qui soit à la fois non-arbitraire et cohérent avec l'argumentation rationnelle elle-même.

Des exceptions sont-elles possibles ?

L'axiome de propriété de soi n'admet aucune exception. Une telle radicalité peut sûrement heurter les sensibilités contemporaines habituées aux compromis et aux équilibres, alors nous devons examiner en quoi toute tentative d'introduire des exceptions détruit le principe lui-même.

Toute "exception" prend la forme suivante : *"Certes, tu te possèdes, MAIS dans ce cas particulier X, d'autres peuvent légitimement contraindre ton corps contre ta volonté."*

Les exemples familiers incluent :

— Vaccination obligatoire : *"MAIS pour l'immunité collective…"*
— Taxation : *"MAIS pour financer les biens publics…"*

— Conscription : *"MAIS pour défendre la nation…"*
— Prohibition de certaines substances : *"MAIS pour ton propre bien…"*
— Réglementation du travail : *"MAIS pour éviter l'exploitation…"*

Ces exceptions semblent raisonnables prise individuellement, mais collectivement elles détruisent le principe.

Premier problème : la possession ne peut être partielle

Soit vous possédez votre corps, soit vous ne le possédez pas. Il ne peut pas y avoir ici de position intermédiaire cohérente.

Dire "vous possèdez votre corps, sauf quand l'intérêt collectif prime" équivaut à dire que la société possède une partie de votre corps, et peut l'utiliser comme bon lui semble sans votre consentement.

Si d'autres peuvent légitimement contraindre votre corps "pour de bonnes raisons", alors le vrai propriétaire est celui qui détermine ces raisons et exerce la contrainte. Vous ne seriez alors que l'occupant temporaire et conditionnel de votre propre corps.

La propriété qui admet des exceptions systématiques n'est pas de la propriété - c'est de l'usufruit révocable. Or l'usufruit révocable ne peut fonder les droits que nous cherchons à établir (inviolabilité de la personne, légitimité de la résistance à l'oppression, interdiction absolue de l'esclavage). Ces droits nécessitent une propriété pleine et entière, sans conditions.

Deuxième problème : qui décide des exceptions ?

Si nous admettons que des exceptions sont légitimes dans certains cas, la question immédiate devient : qui décide quels cas constituent des exceptions valides ?

Les options sont limitées :

— **Les experts :** Ils possèdent leur propre corps et peuvent en disposer, mais peuvent disposer du vôtre pour votre bien ou le bien collectif qu'ils définissent. L'asymétrie est injustifiable : pourquoi eux se possèdent-ils pleinement alors que vous ne vous possédez que conditionnellement ? Par leur expertise ? Mais l'expertise sur un sujet ne confère aucun droit de propriété sur d'autres personnes. Le médecin qui sait mieux que vous ce qui est bon pour votre santé n'acquiert pas pour autant le droit de vous opérer de force.

— **La majorité démocratique :** Si 51 % des gens peuvent décider pour les 49 % restants, c'est la tyrannie de la majorité dans sa forme la plus pure. Le nombre ne transforme pas l'injustice en justice. Si un individu ne peut pas légitimement vous forcer à vous vacciner, mille individus ne le peuvent pas non plus, ni un million, ni 51 % de la population. Les droits ne disparaissent pas au-dessus d'un certain seuil numérique.

— **L'État :** Retour au problème précédent. Qui compose l'État ? Des individus. Ces individus se possèdent-ils eux-mêmes plei-

> nement ? Si oui, pourquoi peuvent-ils disposer de votre corps alors que vous ne pouvez pas disposer du leur ? Si non, qui les possède ?

Il n'y a pas de principe non-arbitraire permettant de désigner qui peut légitimement violer la propriété de soi d'autrui. Toute désignation reproduit l'asymétrie injustifiable que l'Argument 3 ci-dessus a déjà réfutée : certains humains se possèdent pleinement, d'autres ne se possèdent que partiellement, mais il n'existe aucune base non-arbitraire permettant d'opérer cette distinction.

Le relativisme culturel

Une objection importante doit être adressée frontalement : l'axiome de propriété de soi pourrait être vu comme une invention occidentale moderne, enracinée dans le libéralisme lockéen. D'autres cultures - le confucianisme chinois, l'Ubuntu africain, les traditions communautaires du monde entier - ont fonctionné pendant des millénaires sans ce concept. Elles ont produit des sociétés viables, parfois admirables. Comment pourrions-nous prétendre que cet axiome est une vérité naturelle universelle et non une simple préférence culturelle particulière ?

Première réponse : Convergence sur le noyau minimal

Il est vrai que l'**articulation explicite** de la propriété de soi comme principe fondateur est relativement récente et géographiquement située (John Locke, tradition libérale anglo-américaine, Lumières européennes), mais l'articulation explicite d'un principe ne doit pas être confondue avec sa reconnaissance implicite et partielle.

Observons un fait remarquable : **toutes les sociétés humaines durables, quelle que soit leur culture, ont convergé vers un noyau minimal d'inviolabilité de la personne**. Ce noyau interdit certains actes - le meurtre arbitraire, la torture gratuite, certaines violations manifestes de l'intégrité corporelle.

Pourquoi cette convergence universelle ? Parce que sans ce noyau minimal, **la coexistence sociale devient impossible**. Une société où n'importe qui peut tuer n'importe qui sans raison ne dure pas assez longtemps pour développer une culture complexe. Les prohibitions fondamentales ne sont pas des conventions arbitraires variant infiniment selon les cultures - elles émergent comme conditions nécessaires de toute vie sociale.

Même dans les sociétés les plus hiérarchiques ou communautaires, **vous ne pouvez pas violer arbitrairement l'intégrité physique d'autrui**. Le seigneur féodal ne peut pas torturer son serf pour son amusement personnel sans transgression morale (même si la transgression est définie différemment). L'empereur chinois ne peut pas, selon l'idéologie

confucéenne elle-même, massacrer ses sujets au hasard sans violer l'harmonie céleste. Le chef de clan Ubuntu ne peut pas sacrifier un innocent du village sans raison - même si la raison invoquée sera "l'harmonie communautaire" plutôt que "les droits individuels."

Ce noyau minimal révèle une structure normative universelle : il existe un domaine d'inviolabilité de la personne, même si les cultures en tracent les limites différemment et le justifient par des rationalisations diverses.

Deuxième réponse : l'extension du noyau minimal

L'axiome de propriété de soi que nous défendons est l'**extension maximale logiquement cohérente** de ce noyau minimal universellement reconnu.

Le noyau nous dit que nous ne pouvons pas détruire ou violer gravement la personne d'autrui sans raison.

La question devient alors : **où ce domaine d'inviolabilité s'arrête-t-il ?**

Différentes traditions tracent la ligne différemment : le Confucianisme confie l'autonomie décisionnelle des individus aux structures de pouvoir (famille, état), l'Ubuntu communalise les ressources et l'identité des membres du groupe, tandis que le libéralisme lockéen étend ce domaine de manière maximale.

Pourtant, si je reconnais que vous ne pouvez pas détruire mon corps (noyau minimal), **sur quelle base puis-je affirmer que vous pouvez en**

contrôler une partie (mariage forcé, travail forcé, pensée imposée) ?

Soit mon corps m'appartient entièrement, soit il ne m'appartient pas du tout. Une propriété partielle où "je possède mon corps pour X mais pas pour Y" **nécessite une justification pour chaque limite**. Qui décide que X est dans mon domaine mais pas Y ? Sur quelle base ?

Les traditions non-libérales répondent par la hiérarchie naturelle (Aristote, confucianisme), l'ordre divin (féodalisme), la communauté (Ubuntu) ; mais nous avons montré dans nos quatre arguments que ces justifications n'ont pas de sens logique :

— Elles créent des **asymétries injustifiables** (pourquoi l'empereur se possède mais pas le sujet ?)
— Elles sont **arbitraires** (quelles caractéristiques fondent vraiment la hiérarchie ?)
— Elles sont **incohérentes** avec l'agentivité et la responsabilité morale

L'extension maximale (propriété de soi complète) est la seule position cohérente qui ne crée pas d'asymétries arbitraires. Soit tout humain se possède entièrement, soit aucun ne se possède. Diviser l'humanité en "ceux qui se possèdent pleinement" et "ceux qui se possèdent partiellement" nécessite des justifications qui, examinées rigoureusement, s'avèrent toujours arbitraires ou circulaires.

Soyons précis sur notre affirmation : nous ne disons pas que toutes les cultures ont toujours reconnu explicitement la propriété de soi

pleine et entière.

Nous disons que **la propriété de soi complète est la déduction logique cohérente à partir du noyau minimal reconnu universellement** (inviolabilité de base), **du rejet de l'asymétrie arbitraire** (égalité humaine), **et de la cohérence avec l'identité personnelle et la responsabilité morale**.

C'est une **articulation moderne** qui porte à sa conclusion logique une intuition universelle. D'autres cultures sont arrêtées à mi-chemin, maintenant des incohérences (hiérarchies "naturelles" injustifiées, communautarisme qui nie l'individu).

Pourquoi préférer l'extension maximale ?

— **Cohérence** : Pas d'asymétrie arbitraire dans l'application du principe d'inviolabilité
— **Dignité** : Reconnaissance pleine de chaque humain comme fin en soi, jamais moyen
— **Prospérité** : Historiquement, les sociétés qui ont étendu le domaine de propriété de soi (liberté économique, politique, de pensée) ont été les plus prospères

Ce n'est pas une nécessité logique que toute culture doit découvrir (manifestement, elles ne l'ont pas fait), mais c'est en revanche une **meilleure synthèse** des intuitions morales fondamentales, débarrassée des incohérences arbitraires des applications partielles.

Est-ce un biais Occidental ?

N'est-ce pas de l'impérialisme culturel de promouvoir nos valeurs comme universelles ?

Il faut se garder du sophisme génétique : la valeur d'une thèse ne se mesure pas à sa provenance. Si l'on accepte l'universalité des mathématiques malgré leurs racines européennes, nous devons appliquer la même rigueur aux principes de la propriété de soi. Ce qui importe, ce n'est pas d'où vient l'argument, mais s'il résiste à l'épreuve de la raison.

De plus, historiquement, les idées libérales n'ont pas été imposées de l'extérieur aux sociétés non-occidentales. Elles ont souvent été adoptées et adaptées par des réformateurs locaux qui voyaient leurs vertus. Les penseurs japonais de Meiji, les réformateurs indiens anti-caste, les révolutionnaires latino-américains anti-esclavagistes - tous ont puisé dans le libéralisme non par colonisation mentale, mais parce qu'il fournissait des outils intellectuels pour combattre les hiérarchies et les oppressions locales.

L'axiome de propriété de soi n'est pas une vérité transcendante que toutes les cultures ont toujours reconnue. Ceci est évident.

D'autres systèmes moraux ont produit des sociétés viables en s'arrêtant à mi-chemin. Nous argumentons que l'extension maximale est préférable - plus cohérente, plus digne, plus prospère. Mais nous reconnaissons que ce n'est pas une nécessité logique universellement découverte.

C'est une **innovation normative précieuse**, fruit de la réflexion philosophique moderne, qui mérite d'être défendue non par chauvinisme culturel mais par la force de ses arguments.

F. Extensions et limites du droit positif

L'extension du droit positif

Ainsi, ce début de droit positif pourra bien sûr être complété au besoin, lors de l'apparition de nouvelles situations, à condition de pouvoir établir un lien logique avec les notions déjà établies découlant de l'axiome.

Par exemple :

— **La fraude** est immorale car elle viole le consentement (on obtient quelque chose par tromperie)
— **La diffamation** porte atteinte à votre propriété sociale (votre réputation, qui affecte vos capacités économiques)
— **Le bruit excessif** viole votre propriété de votre espace de vie
— **La pollution** porte atteinte à la propriété collective (l'air, l'eau)

Chacune de ces extensions doit pouvoir être rationnellement reliée à l'axiome de base. Si on ne peut pas faire ce lien, alors ce n'est probablement pas une question de morale naturelle, mais de morale fluide ou de simple préférence.

Les cas limites et les zones grises

La morale naturelle, aussi rigoureuse soit-elle, ne peut répondre à toutes les questions. Certains cas demeurent intentionnellement non résolus, car ils nécessitent un choix social plutôt qu'une déduction logique.

L'avortement illustre parfaitement cette limite : nous avons d'un côté une femme qui est naturellement propriétaire de son corps, et de l'autre un être humain à en devenir qui a naturellement droit à la vie.

Mais *quand* commence ce droit à la vie ? À la conception ? À la viabilité ? À la naissance ? **La morale naturelle seule ne peut trancher**. Il revient aux sociétés de décider comment arbitrer entre ces deux droits légitimes mais en conflit, mais elles ne pourront le faire que selon un critère amoral.

La propriété intellectuelle est un autre cas limite : peut-on "voler" une idée ? La victime supposée ne souffre pas d'un manque physique. Là où le partage ds biens matériels est un jeu à somme nulle, le partage des idées est un jeu à somme positive. Si quelqu'un copiait la version numérique de ce guide, il ne causerait de tort à personne. Pourtant, si votre gagne-pain dépend de cette création, il semble raisonnable de vous accorder certaines protections, au moins par soucis de protection de la paix sociale.

Les ressources naturelles posent également question. L'eau d'une rivière appartient-elle à quelqu'un ? Non — c'est un bien commun.

Mais quelqu'un qui pompe cette eau, la purifie, et l'achemine jusqu'à votre robinet fournit un service qui, lui, relève de la propriété privée (son travail, ses infrastructures). La ressource est commune, mais les services qui l'entourent ne le sont pas.

Ces zones grises n'invalident pas la morale naturelle. Elles montrent simplement que tous les choix de société ne relèvent pas du domaine de la morale et, par conséquent, que la justice ne peut pas être utilisée pour trancher sur ces questions.

De plus, la reconnaissance de l'émergence graduelle du soi vue dans le chapitre 2 a une conséquence qu'il faut assumer pleinement : pour les cas limites - fœtus à différents stades de développement, personnes en coma végétatif profond, futures intelligences artificielles - **il n'y a pas de réponse mécanique dérivable par déduction pure de l'axiome**.

L'émergence du soi est graduelle, et non simplement binaire. Un embryon de trois jours n'a pas de soi unifié - ses cellules se divisent selon un programme génétique, mais il n'y a pas encore d'intégration informationnelle centralisée, pas de continuité temporelle subjective. Un adulte conscient possède manifestement un soi intégré - une expérience unifiée, une mémoire autobiographique, une agentivité claire. Entre ces deux extrêmes, nous sommes confrontés à une zone grise irréductible.

L'axiome fournit les bornes claires : un adulte est conscient et intégré (propriété de soi absolue et inviolable), mais un embryon précoce (première semaine) n'a pas encore de soi unifié, donc pas de propriété de soi au sens plein

Mais entre les deux - fœtus de 12 semaines ? 24 semaines ? Nouveau-né ? - le curseur doit être placé quelque part, et ce placement nécessite un jugement prudentiel que l'axiome seul ne peut fournir mécaniquement.

De même pour le coma : à partir de quel degré d'irréversibilité de la perte de fonction cérébrale peut-on dire que le soi a définitivement cessé d'exister ? Pour l'IA : quel niveau de complexité et d'intégration informationnelle constitue l'émergence d'un soi unifié ayant des intérêts propres ?

Les sociétés doivent délibérer sur ces questions. Différentes sociétés traceront légitimement la ligne à des endroits légèrement différents, en fonction de leurs valeurs culturelles, de l'état des connaissances scientifiques, de leurs traditions. Ce conventionalisme limité aux cas ambigus n'invalide en rien l'objectivité pour les cas clairs.

Faisons une analogie précise : le fait qu'il existe un crépuscule progressif entre le jour et la nuit, où il est difficile de dire exactement quand l'un finit et l'autre commence, ne signifie pas qu'il n'y a pas de différence objective et absolue entre midi et minuit. Nous pouvons débattre sur "est-ce encore le jour ou déjà la nuit ?" à 19h30, mais personne ne confond 14h avec 2h du matin.

De même : nous pouvons débattre sur le statut moral d'un fœtus de 20 semaines (zone grise), mais cela n'affecte en rien la clarté absolue aux extrêmes. Un adulte se possède absolument, sans condition, sans exception, et un embryon de trois jours ne possède pas encore un soi à

protéger.

Les conséquences de l'absence de morale commune

Une société peut être en désaccord avec les lois du droit positif qui lui sont imposées — nous pouvons débattre du taux d'imposition, de l'âge de la majorité, des règles de circulation —, mais elle devrait toujours être capable de se conformer à la morale naturelle.

Si une société cesse de croire et de suivre la morale naturelle, se retrouvant alors dépourvue de morale commune, alors elle est vouée à recourir à la violence et à sombrer dans le chaos et l'anarchie :

— S'il n'est plus universellement immoral de voler, alors les individus voleront massivement pour satisfaire leurs désirs
— S'il n'est plus universellement immoral de tuer, alors les individus tueront massivement pour faire avancer leurs causes
— S'il n'est plus universellement immoral de violer, alors les plus forts abuseront des plus faibles sans retenue

C'est pour cette raison que les idéologies anarchistes insurrectionnelles sont un fléau pour les sociétés : au lieu de simplement chercher à faire avancer une cause politique par des moyens légitimes, elles s'attaquent en premier lieu au liant le plus important des sociétés humaines — la morale commune.

En proclamant qu'il n'existe pas de morale objective, en relativisant tout, en justifiant la violence par l'oppression perçue, ces idéologies dé-

truisent la confiance mutuelle qui est la seule chose permettant la coexistence pacifique.

Les idéologies immorales

De manière plus générale, nous devons considérer que **toute idéologie niant la liberté des individus et le droit fondamental de propriété est naturellement immorale.**

Que cette idéologie prenne la forme de :

— Un absolutisme monarchique (le roi possède tout et tous)
— Un collectivisme autoritaire (l'État possède tout, l'individu n'existe pas)
— Un totalitarisme nationaliste (la nation prime sur l'individu)
— Un théocratisme (Dieu/les prêtres dictent tout)

Toutes ces formes nient l'axiome fondamental : que chaque Homme est propriétaire et indissociable de son propre corps.

Si vous niez cet axiome, vous ouvrez la porte à toutes les horreurs : esclavage, génocide, oppression totale. Car si les individus ne se possèdent pas eux-mêmes, alors qui les possède ? Et celui qui prétend les posséder peut en faire ce qu'il veut.

L'histoire du XXe siècle nous a montré où mènent ces idéologies : aux plus grands massacres de l'humanité.

Conclusion : Les fondations sont posées

Nous avons maintenant établi les fondations complètes de notre système moral :

1. **La prédation** (la *bête* non-contrôlée) est le mal à combattre — elle représente l'abandon de l'humanité au profit de l'animalité
2. **Les sociétés basées sur la culpabilité** sont supérieures à celles basées sur l'honneur ou la peur, car elles seules permettent la confiance, la liberté, et l'échelle nécessaires à une civilisation prospère
3. **L'héritage philosophique** de Hobbes et Locke, combiné à l'héritage juridique romain, nous a légué les concepts de droit naturel et de personne individuelle
4. **L'axiome de propriété de soi** — "tout Homme est à la fois propriétaire et indissociable de son propre corps" — est la base rationnelle de la morale naturelle
5. **Tout découle logiquement** de cet axiome : l'immoralité du meurtre, du viol, du vol, de l'esclavage, ainsi que la légitimité de la défense

Cette morale naturelle nous donne un cadre solide, universel, rationnel. Elle n'est pas une invention arbitraire, mais une déduction logique de la nature humaine elle-même. C'est pourquoi nous l'appelons "naturelle" — non pas parce qu'elle serait évidente ou spontanée, mais

parce qu'elle découle nécessairement de ce que nous sommes.

Mais reconnaissons aussi ses limites : elle nous donne seulement les fondations. Certaines questions nécessitent un jugement prudentiel plutôt qu'une déduction pure.

La question suivante se pose maintenant : comment préserver cette morale face aux menaces qui pèsent sur elle ?

La principale menace vient de l'État lui-même — cette entité que nous créons pour protéger nos droits, mais qui a tendance à les dévorer. Comment maintenir un État qui serve la société sans l'asservir ? Comment garantir que la loi reste au service de la morale, plutôt que la morale devienne esclave de la loi ?

C'est la question de la structure du pouvoir, que nous explorerons au chapitre suivant.

L'anatomie du pouvoir

> *"La bureaucratie est la mort de l'initiative. Il n'est rien que les bureaucrates haïssent plus que l'innovation, en particulier celle qui produit de meilleurs résultats que les vieilles routines traditionnelles. Les améliorations font toujours paraître ineptes ceux qui se trouvent au sommet de la pyramide."*
>
> – Frank Herbert, *Les Hérétiques de Dune*

Nous avons établi une morale naturelle fondée sur l'axiome de propriété de soi. Nous savons maintenant distinguer le juste de l'injuste, le moral de l'immoral.

Mais cette morale ne suffit pas, car nous vivons dans des sociétés organisées par des États qui ont tendance à dévorer ce qu'ils sont censés protéger. **Comment préserver notre liberté et notre agentivité face à la croissance inexorable du pouvoir étatique ?**

C'est la question politique fondamentale. Et pour y répondre, nous devons d'abord comprendre la nature de l'État et son rapport à la société.

A. Les deux structures de l'ordre social

Avant d'entrer dans les questions de droit et de politique, nous devons comprendre une distinction fondamentale que toutes les sociétés humaines incarnent, consciemment ou non : l'ordre social repose sur deux structures distinctes qui répondent à des logiques différentes.

La morale : la structure horizontale de la société

La morale, telle que nous l'avons développée au chapitre précédent, constitue la structure des relations *entre égaux*. C'est le tissu de normes intériorisées qui permet aux individus de coexister sans recours constant à la contrainte.

Cette structure est :

— **Horizontale :** La morale régit les interactions entre personnes de statut comparable. Quand deux individus négocient, commercent, débattent, ou simplement cohabitent, ce sont les normes morales qui déterminent ce qui est acceptable ou non.

— **Intérorisée :** Comme nous l'avons vu, la morale fonctionne par la culpabilité. L'individu s'auto-régule non parce qu'il craint une punition externe, mais parce qu'il a intériorisé certains principes.

— **Émergente :** La morale n'est pas décrétée d'en haut. Elle émerge de l'interaction sociale elle-même, des milliards de micro-ajustements entre individus qui découvrent progressivement

quelles règles permettent la coexistence pacifique.

En termes de notre analogie initiale, la morale correspond à un **graphe non-orienté** : les relations entre individus sont *symétriques*. Si A respecte les droits de B, B respecte ceux de A. Si A trahit la confiance de B, B peut en retour cesser de faire confiance à A. Il n'y a pas de hiérarchie intrinsèque dans ces relations.

La loi : la structure verticale du pouvoir

La loi, au sens large, constitue la structure des relations *hiérarchiques*. C'est l'ensemble des règles formalisées qu'une autorité impose à ses sujets.

Cette structure est :

— **Verticale :** La loi établit une asymétrie fondamentale entre celui qui édicte la règle (le pouvoir) et ceux qui y sont soumis (les citoyens). Cette relation n'est pas réciproque, l'État impose la loi aux citoyens, mais les citoyens ne peuvent pas imposer symétriquement leurs règles à l'État.

— **Formalisée et explicite :** Contrairement à la morale qui peut rester implicite et comprise intuitivement, la loi doit être codifiée, écrite, explicite. Elle nécessite des institutions (législateurs, juges, policiers).

— **Créée :** La loi ne découle pas spontanément de l'interaction sociale. Elle est *décidée* par une autorité qui possède le monopole

de la violence légitime.

— **Répressive :** Quand la loi est violée, la sanction vient d'un appareil de contrainte organisé (police, tribunaux, prisons).

En termes de graphes, la loi correspond à un **graphe orienté** : les relations sont *asymétriques*. L'État peut contraindre le citoyen, mais le citoyen ne peut pas contraindre l'État de la même manière. Les arêtes pointent dans un seul sens.

B. La tension fondamentale : deux usages de la loi

Voici le nœud du problème : la loi, la structure du pouvoir, peut servir deux maîtres radicalement différents.

L'usage légitime : le droit naturel

Dans son usage sain, la loi ne fait que *formaliser et faire respecter* les principes moraux que nous avons établis au chapitre précédent.

Elle traduit en langage juridique ce que la morale nous dit déjà : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas violer, ne pas réduire en esclavage. Elle donne à ces principes une structure institutionnelle capable de sanctionner ceux qui refusent de s'y conformer.

C'est ce que nous appellerons le **droit naturel** : la loi au service de la morale.

Dans ce cas, il n'y a pas de contradiction entre la structure horizon-

tale (la morale) et la structure verticale (la loi). Le pouvoir n'impose rien d'arbitraire, il ne fait qu'organiser collectivement l'application de principes que la société reconnaît déjà moralement.

Pensez-y ainsi : même dans une société sans État, les individus s'organiseraient pour punir le meurtrier ou le voleur. La loi pénale ne crée pas l'interdit du meurtre, elle le formalise simplement et garantit son application systématique.

L'usage illégitime : la régulation arbitraire

Dans son usage pathologique, la loi devient un outil du pouvoir pour s'étendre au-delà de sa fonction morale.

La **régulation** — tout ce qui ne trouve pas sa justification dans la morale naturelle — est l'expression pure de la structure verticale qui ne sert plus la structure horizontale, mais cherche à la dominer.

Quand l'État décide que vous devez obtenir une licence pour tresser des cheveux, qu'il fixe le prix du loyer, qu'il détermine à quel âge vous pouvez boire de l'alcool, qu'il impose des quotas d'embauche ; il ne formalise aucun principe moral universel. Il substitue sa volonté à la vôtre.

Dans ce cas, le pouvoir écrase la société : les relations libres et volontaires entre individus sont remplacées par des relations imposées d'en haut.

C. L'inversion moderne : quand la loi prétend créer la morale

Le danger spécifique de notre époque est l'inversion complète de la relation saine entre ces deux structures.

Traditionnellement, la société développait des normes morales à travers l'expérience collective, et la loi venait ensuite les codifier.

Aujourd'hui, nous assistons de plus en plus à l'inverse : l'État prétend *créer* la morale par la loi. Il ne se contente plus de protéger les droits naturels — il veut façonner les comportements, les mentalités, les relations sociales selon sa vision du "bien".

Quand l'État prétend réguler les préférences et les jugements — même discriminatoires — il ne crée pas de société plus juste. Il crée une société de conformité hypocrite où les gens cachent leurs véritables opinions par peur de sanctions, plutôt que de les remettre en question par conviction morale.

Les quotas d'embauche ne produisent pas d'employeurs moins racistes. Ils produisent des employeurs qui savent remplir des formulaires de diversité tout en maintenant leurs préjugés intacts.

Pire encore : en transformant la lutte contre le racisme en obligation légale, on dévalue la motivation morale authentique. Celui qui embauche une personne racisée ne le fait plus par conviction de son égale valeur, mais par conformité bureaucratique.

D. Les constantes anthropologiques

Avant de poursuivre, établissons un fait empirique crucial : ces deux structures ne sont pas des inventions théoriques. Elles émergent **universellement** dans toutes les sociétés humaines connues.

Partout où des humains coexistent, nous observons trois invariants :

— **La notion de communauté :** Le groupe n'est jamais perçu comme un simple agrégat d'individus isolés. Il a une identité propre, des intérêts collectifs, une mémoire qui survit à la mort de ses membres. La communauté transcende l'individu tout en étant composée d'individus.

— **Les systèmes de pouvoir :** Dans toute société, certains individus sont investis de l'autorité pour gérer les affaires collectives — maintien de la paix, règlement des litiges, défense contre les menaces extérieures. Ce pouvoir peut être minimal et consensuel (dans les petites sociétés) ou massif et coercitif (dans les États modernes), mais il existe toujours.

— **La notion de volonté générale :** Les décisions qui affectent le groupe sont légitimées par un certain degré de consensus. Même les tyrans cherchent à maintenir l'apparence que leurs décisions correspondent aux intérêts du peuple. Aucune société ne fonctionne durablement sur la pure coercition sans aucune accepta-

tion populaire.

Ces trois constantes ne sont pas "bonnes" ou "mauvaises" en soi. Elles sont simplement **inévitables** — elles émergent parce qu'elles résolvent des problèmes de coordination que tout groupe humain doit affronter.

Notre tâche n'est donc pas d'éliminer ces structures — ce serait aussi vain que de vouloir éliminer la gravité. Notre tâche est de les **organiser de manière à préserver la liberté individuelle**.

E. Préserver l'équilibre

Le reste de ce chapitre sera consacré à résoudre ce problème : comment organiser ces deux structures pour qu'elles se renforcent mutuellement plutôt que d'entrer en conflit ?

Plus précisément :

— Comment faire en sorte que la loi serve la morale sans la remplacer ?
— Comment maintenir le pouvoir dans sa fonction légitime sans qu'il ne se métastase ?
— Comment préserver l'espace de la société civile face à l'expansion naturelle de l'État ?

Ce sont ces questions que nous allons maintenant explorer en détail, en commençant par examiner la nature du droit et ses deux formes :

légitime et illégitime.

Deux types de droit positif

La distinction entre le droit naturel explicité et la régulation correspond à une différence fondamentale identifiée par le juriste italien Bruno Leoni : celle entre **droit jurisprudentiel** et **droit législatif**.

Le droit jurisprudentiel (*common law* à l'anglaise) émerge spontanément des conflits réels entre individus. Quand un juge est confronté à un litige, il recherche les principes sous-jacents, examine les précédents, et rend une décision. Au fil des siècles, ces décisions forment un corps de droit organique qui s'adapte aux réalités changeantes de la société.

Le droit législatif (code civil à la française) est imposé d'en haut par un législateur. Il codifie abstraitement ce qui devrait être, souvent sans tenir compte de la complexité des situations réelles.

Le premier correspond à notre "droit naturel explicité" — il découvre et formalise progressivement les principes de coexistence pacifique qui émergent de l'expérience humaine.

Le second ouvre la porte à la "régulation" — le législateur peut décider arbitrairement de réguler tel ou tel aspect de la vie sociale, non pas parce qu'un conflit réel l'exige, mais parce qu'il pense savoir mieux que les individus comment ils devraient vivre.

Leoni observait que les sociétés de common law tendaient à préserver davantage de liberté individuelle que les sociétés de code civil,

précisément parce que le droit y émerge de bas en haut plutôt que d'être imposé de haut en bas.

L'État comme moyen, non comme fin

Le rôle de l'État est de maintenir l'ordre social tel qu'il a été décidé. À ce titre, il est nécessaire pour l'État d'exister en-dehors de la société, tel un dieu qui se serait mis en retrait du monde qu'il a créé.

D'ailleurs, il est assez troublant de constater que les États occidentaux disposant de fortes politiques sociales en sont venus à revendiquer la qualification — pourtant initialement péjorative — d'« État-providence ». Comme si l'État était devenu un substitut à Dieu.

Pour la société, l'État est un moyen vers la paix sociale. Mais l'État, lui, se voit lui-même comme une fin en soi.

C'est là le problème fondamental : les bureaucrates qui composent l'État ont intérêt à ce que l'État grossisse, car leur pouvoir et leur salaire en dépendent.

Ainsi, l'État grossit, ou tout du moins, les maillons qui le composent mettent tout en œuvre pour le voir grossir, car de son périmètre dépend leur propre salut.

Bien sûr, nous ne pouvons pas nous passer de l'État, car nous avons besoin en tant que sociétés d'organiser la défense du territoire, le maintien de l'ordre, l'application du droit, et un filet social pour les plus démunis.

Mais pour autant, nous ne pouvons pas l'empêcher de grossir jusqu'à sa propre destruction.

La logique de l'auto-expansion bureaucratique

Cette observation sur le grossissement de l'État est une réalité scientifiquement démontrée par l'école du *Public Choice* (choix public), fondée par les économistes James Buchanan et Gordon Tullock.

Leur idée fondamentale est que **les bureaucrates sont des acteurs rationnels qui maximisent leur utilité personnelle, comme tout le monde.**

Comment se mesure l'utilité d'un bureaucrate ? À son budget, son pouvoir, son prestige, ou encore la sécurité de son emploi. Comment maximise-t-il ces choses ? En faisant grossir son domaine de responsabilité.

Un directeur d'agence avec 50 employés et un budget de 10 millions a plus de pouvoir, de prestige, et de chances de promotion qu'un directeur avec 20 employés et 3 millions de budget. **Le directeur de la petite agence a donc structurellement intérêt à faire grossir la sienne.**

Ce n'est pas une question de méchanceté ou de corruption au sens où on l'entend d'habitude, c'est-à-dire ici pas un vice de caractère qu'on pourrait filtrer au recrutement. C'est une économie comportementale de base qui s'applique à tous les êtres humains, et c'est justement ce qui rend chacun responsable : personne n'est contraint de céder à ces incita-

tions, chacun choisit, à son échelle, de le faire ou non. Même les bureaucrates les plus dévoués au bien public y cèdent parfois, ce qui n'efface pas leur responsabilité dans ces moments-là, mais explique pourquoi le phénomène est systématique plutôt qu'exceptionnel.

Le législateur justifie son existence en créant des lois. Le régulateur justifie son existence en identifiant de nouveaux domaines à réguler. Le fonctionnaire justifie son existence en rendant son service indispensable. Chacun pousse rationnellement dans le sens du grossissement.

C'est pour cela que la théorie du *Public Choice* a reçu le prix Nobel d'économie : elle explique avec une rigueur scientifique pourquoi l'État grossit inexorablement, indépendamment des intentions des individus qui le composent.

Les incitations structurelles l'emportent toujours sur les bonnes intentions.

L'État comme super-organisme

Nous parlons couramment de ce que "l'État veut", de ce que "le gouvernement décide", comme si ces entités avaient une volonté unifiée et cohérente.

"L'État veut augmenter les impôts." "Le gouvernement a décidé de réguler tel secteur." "La bureaucratie cherche à étendre son pouvoir."

Ce langage peut paraître trompeur, car il personnifie l'État, en lui attribuant une intentionnalité qu'il ne devrait pas posséder. Pourtant,

même s'il n'a pas de cerveau, ni de conscience à proprement parler, l'État est une structure émergente — un super-organisme composé de millions d'individus qui poursuivent leurs propres objectifs, créant par leur interaction collective des motifs qui *constituent* une intentionnalité.

Tout comme un Humain est la somme des interactions des milliards de cellules qui le constituent, un État est le reflet additif des intentions individuelles des agents qui le composent.

Nous avons vu au chapitre 1 que la tension entre maintenance et abstraction — la bête et l'esprit — n'est pas propre à l'individu humain, mais se retrouve à toute échelle de monade suffisamment complexe. L'État en offre l'illustration la plus nette après l'individu lui-même : son objectif émergent de pure perpétuation, que nous allons détailler, n'est rien d'autre que sa bête — la part de la monade étatique vouée à sa propre survie — dominant ce que pourrait être son esprit, à savoir sa finalité déclarée de service au droit naturel et au citoyen. L'effet cliquet que nous décrirons plus loin est, à l'échelle de l'État, exactement ce que la prédation est à l'échelle individuelle : la bête qui l'emporte sur l'esprit.

Pour comprendre ce que fait l'État, il ne faut pas se demander "que veut l'État ?" mais "quelles sont les incitations individuelles des personnes qui le composent, et quel comportement collectif émerge de ces incitations ?"

Le processus psychologique de l'État

Ainsi, le processus "psychologique" de l'État — si tant est qu'on puisse utiliser ce terme — ne résulte pas des décisions prises par les gouvernements ou les parlementaires au sens où ils "décideraient pour l'État".

Il résulte de l'**addition des processus individuels** de chacun des millions d'individus qui composent l'appareil étatique : fonctionnaires, législateurs, régulateurs, magistrats, agents de toutes sortes.

Chacun de ces individus :

— Veut conserver son emploi
— Veut progresser dans sa carrière
— Veut augmenter son salaire et ses avantages
— Veut accroître son importance et son prestige
— Veut justifier son existence professionnelle

Ces motivations sont profondément humaines, on les retrouve identiques chez le travailleur du privé. Mais l'universalité d'une motivation ne dissout pas la responsabilité de celui qui y cède : rien ne contraint absolument le fonctionnaire à privilégier sa carrière au détriment de l'usager qu'il dessert, il n'est retenu que par une incitation, jamais acculé par une contrainte au sens où nous l'avons défini au chapitre 1. Il reste donc responsable de l'usage qu'il fait de ces motivations, ce qui rend le phénomène plus grave encore : ce n'est pas une poignée de mauvais acteurs qu'il faudrait identifier et écarter,

c'est la quasi-totalité des acteurs rationnels placés dans les mêmes incitations qui choisiront, individuellement responsables à chaque fois, la même expansion.

Mais voilà : dans le contexte étatique, ces incitations individuelles parfaitement rationnelles convergent vers un résultat collectif spécifique.

L'objectif émergent : perpétuation et expansion

L'objectif de l'État en tant que super-organisme n'est pas d'appliquer une politique publique ou une autre, mais de **se perpétuer et d'élargir son champ de responsabilités**.

Regardons comment cela fonctionne à chaque niveau :

Le fonctionnaire de base Un fonctionnaire travaille dans une administration quelconque. Comment peut-il maximiser son utilité personnelle ?

En augmentant l'importance de son service : Si son département gère un problème "mineur", son budget sera limité, ses perspectives d'avancement faibles. S'il peut convaincre que le problème est "majeur" et nécessite plus de ressources, son service grossit — et avec lui, ses opportunités.

En créant de nouvelles missions : Un service qui a "résolu" tous ses problèmes n'a plus de raison d'exister. Il est donc dans l'intérêt du fonctionnaire de découvrir ou de créer de nouveaux problèmes nécessitant

l'intervention de son service.

En ne simplifiant jamais : Simplifier les procédures réduirait le besoin de personnel. Le fonctionnaire rationnel complexifie, crée de nouvelles étapes, de nouvelles vérifications — chacune nécessitant plus de personnel.

Multipliez ce comportement par des millions d'agents, et vous obtenez une expansion bureaucratique continue.

Le législateur Le parlementaire veut être réélu. Comment y parvient-il ?

En montrant qu'il agit : Voter des lois, proposer des réformes, "résoudre des problèmes". Un législateur qui ne fait rien semble inutile. Il doit donc continuellement légiférer.

En répondant aux groupes de pression : Créer des réglementations qui favorisent ses électeurs ou ses financeurs. Chaque nouvelle loi élargit le périmètre de l'État.

En n'abrogeant jamais : Abroger une loi existante crée des perdants identifiables qui se mobiliseront contre lui. Créer une nouvelle loi crée des gagnants identifiables qui le soutiendront, et des perdants diffus qui ne se mobiliseront pas. L'asymétrie favorise toujours l'expansion.

Par conséquent, le corpus de lois croît continuellement. Jamais elles ne sont retirées, toujours elles s'accumulent.

Le régulateur L'agence régulatrice est créée pour superviser un secteur. Comment justifie-t-elle son existence et augmente-t-elle son bud-

get ?

En détectant plus de problèmes : Plus l'agence trouve de violations, plus elle semble nécessaire. Elle a donc intérêt à rendre les règles plus complexes et plus faciles à violer involontairement.

En étendant son périmètre : Si l'agence ne régule que X, elle cherchera à étendre sa compétence à Y et Z. Chaque extension augmente son budget et son pouvoir.

En créant de nouveaux besoins de régulation : "Le marché a échoué ici, nous devons intervenir." Même quand le problème est causé par les régulations existantes, la solution proposée est toujours plus de régulation, jamais moins.

Le magistrat Le juge et le système judiciaire ont encore leurs propres dynamiques :

Expansion du domaine judiciaire : Plus il y a de lois, plus il y a de litiges potentiels, plus le système judiciaire est nécessaire. Les magistrats n'ont aucun intérêt à ce que les lois soient simples et peu nombreuses.

Création jurisprudentielle expansive : Les interprétations judiciaires tendent à étendre plutôt qu'à limiter la portée des lois, créant de nouveaux domaines d'intervention judiciaire.

La capture réglementaire : un cas d'école

Un exemple parfait de ce mécanisme est le phénomène de **capture réglementaire**.

Théoriquement, les agences de régulation sont créées pour protéger le public contre les abus des entreprises. En pratique, elles finissent souvent par servir les intérêts des entreprises qu'elles sont censées réguler.

Pourquoi ? Pas parce que les régulateurs sont corrompus au sens classique (bien que cela arrive), mais à cause de la convergence d'intérêts :

Pour le régulateur :

— Les entreprises du secteur sont son futur employeur potentiel (pantouflage)
— Elles possèdent l'expertise technique qu'il doit comprendre
— Une relation collaborative est plus confortable qu'antagoniste
— Des réglementations complexes augmentent son importance

Pour l'entreprise établie :

— La régulation crée des barrières à l'entrée contre les nouveaux concurrents
— La complexité favorise les grandes entreprises qui peuvent payer pour la conformité
— Elle peut influencer les règles à son avantage
— La régulation stabilise son marché et protège sa position

Donc, l'agence et les entreprises établies forment une alliance tacite pour complexifier et étendre la régulation — au détriment des consommateurs et des nouveaux entrants, mais au bénéfice mutuel du régulateur et des régulés.

Le cycle de l'expansion étatique

Voyons maintenant comment ces incitations individuelles créent un cycle auto-renforçant :

Phase 1 : Identification d'un problème

Un groupe d'intérêt (entreprises, syndicats, activistes) identifie une situation qu'il juge insatisfaisante. Il la présente comme un "problème social" nécessitant une intervention.

Peu importe que le problème soit réel ou exagéré. Ce qui compte est qu'il soit formulé de manière à exiger une action étatique.

Phase 2 : Création d'une nouvelle bureaucratie

Le législateur, voulant montrer qu'il agit, crée une nouvelle agence ou étend le pouvoir d'une agence existante pour résoudre ce problème : un budget est alloué, des fonctionnaires sont embauchés, et des pouvoirs de régulation sont accordés.

Phase 3 : Complexification réglementaire

La nouvelle bureaucratie justifie son existence en réglementant activement. Les règles se multiplient, deviennent de plus en plus détaillées et complexes.

Plus les règles sont complexes, plus il faut d'agents pour superviser. Plus il y a d'agents, plus ils détectent de problèmes nécessitant de nouvelles règles.

Phase 4 : Effets pervers et nouveaux problèmes

Les réglementations créent inévitablement des effets secondaires

non intentionnels. Ces effets sont présentés comme de nouveaux problèmes nécessitant encore plus de régulation.

Exemple classique : le contrôle des loyers crée une pénurie de logements → solution proposée : plus de contrôles et de réglementations sur la construction.

Phase 5 : Verrouillage institutionnel

À ce stade :

— Des milliers d'emplois dépendent de l'existence de cette bureaucratie
— Des entreprises ont adapté leur modèle économique à la régulation
— Des avocats, consultants, experts vivent de la complexité réglementaire
— Des groupes d'intérêt se sont formés autour de la défense de la réglementation

Toute tentative de simplification ou d'abolition rencontrera une résistance massive organisée, pendant que les bénéficiaires potentiels (le public diffus) ne se mobilisent pas.

Phase 6 : Expansion du périmètre

L'agence cherche maintenant à étendre son domaine de compétence. Elle identifie des secteurs "non régulés" comme des failles dangereuses nécessitant son intervention.

Retour à la phase 1, mais avec un périmètre élargi.

Pourquoi les "réformes" échouent toujours

Ce cadre explique pourquoi les tentatives de "réformer" ou "rationaliser" l'État échouent systématiquement.

Il ne suffit pas d'élire de "bons" dirigeants qui prendront les "bonnes" décisions pour simplifier et réduire l'État. C'est une incompréhension fondamentale de la nature du problème.

Le problème n'est pas que les dirigeants actuels sont "mauvais" ou "incompétents". Le problème est structurel : les incitations individuelles de tous les acteurs convergent vers l'expansion, jamais vers la réduction.

Le nouveau ministre arrive avec de bonnes intentions de "simplifier" son ministère. Que découvre-t-il ?

— Son cabinet est composé de hauts fonctionnaires qui ont passé leur carrière à construire cette complexité
— Toute simplification menace des emplois, créant une opposition interne massive
— Les groupes d'intérêt externes (syndicats, entreprises bénéficiaires) se mobilisent contre toute réduction
— Les médias mettent en avant les victimes de la réforme (employés licenciés, bénéficiaires perdant des avantages)
— Il dispose de quelques années tout au plus avant le prochain remaniement

Face à ces forces, le ministre a deux options :

1. Mener sa réforme à bout contre tous et se faire éjecter politiquement
2. Renoncer et gérer le système existant, et garantir sa survie politique

Rationnellement, la plupart choisissent la survie politique.

Et même quand un réformateur persiste, le système absorbe la réforme. Quelques postes supprimés ici, quelques procédures simplifiées là — mais l'ensemble continue de croître ailleurs.

C'est ce qu'on appelle l'**effet cliquet** : l'État peut facilement s'étendre (cliquet qui monte), mais il ne peut presque jamais se réduire (cliquet qui ne redescend pas).

L'État n'est l'ennemi de personne — et c'est le problème

Les individus qui composent l'État ne sont pour la plupart ni cyniques ni malveillants au sens courant : le fonctionnaire qui complexifie les procédures se persuade sincèrement d'améliorer la qualité du service ; le législateur qui vote une nouvelle loi croit réellement qu'elle résoudra un problème réel ; le régulateur qui étend son périmètre se convainc de protéger le public. Mais l'absence de malveillance consciente n'équivaut pas à l'absence de responsabilité.

Chacun a accès, au moins par intermittence, à la métacognition qui lui permettrait d'observer ce qu'il est réellement en train de faire, et chacun choisit, à chaque occasion où cette observation devient possible, de laisser son intérêt l'emporter sur le service qu'il est censé rendre. Rien

ne l'y contraint : il pourrait, comme d'autres l'ont parfois fait, refuser de complexifier, refuser de légiférer par réflexe, refuser d'étendre son périmètre par habitude. Il cède à une incitation, et ce à quoi on cède reste, comme nous l'avons établi au chapitre 1, un choix dont on porte la responsabilité.

Le problème n'est donc pas seulement systémique, même s'il l'est aussi, et c'est ce qui le rend si difficile à combattre : il n'y a pas de conspiration, ni de plan maléfique, ni de groupe identifiable à blâmer exclusivement. Mais dire qu'il est systémique ne dispense personne de sa part.

C'est précisément parce que des millions d'individus, chacun responsable de son propre choix, cèdent aux mêmes incitations que le phénomène devient un système à la logique et à l'inertie propres : un véritable super-organisme dont le comportement collectif ne reflète l'intention consciente d'aucun de ses composants, mais dont chaque composant reste comptable de sa contribution.

Le cycle des États

Nous devons donc accepter l'impermanence des États : ils suivent un cycle d'effondrements et de renaissances éternel qui ne peut être arrêté. À moins qu'il ne soit tué avant (par une révolution, une invasion), un État grossit sans cesse jusqu'à s'effondrer sous son propre poids tel une étoile en fin de vie. Et de ses cendres renaît un nouveau système plus adapté à son époque, et encore maigre.

Visualisez le cycle :

1. **Naissance** — L'État naît petit, efficace, limité à ses fonctions essentielles
2. **Croissance** — Il accumule des fonctions, des bureaucrates, des régulations
3. **Sclérose** — Il devient dysfonctionnel, étouffant, omniprésent
4. **Effondrement** — Crise économique, guerre, révolution, ou simple paralysie
5. **Renaissance** — Un nouveau système émerge, plus léger… et le cycle recommence

Le dernier effondrement en date — pour ce qui est des pays européens — remonte à la Seconde Guerre Mondiale, période durant laquelle le continent a sombré dans la tyrannie et l'horreur, avant de renaître sous la forme des démocraties libérales et de l'État-providence.

Ces systèmes arrivent à leur terme aujourd'hui, avec le retour des idées nationalistes, de la guerre, et de la récession. Nous sommes probablement dans une phase de sclérose avancée, approchant de l'effondrement.

Cette reconnaissance du cycle étatique - naissance, croissance, sclérose, effondrement, renaissance - n'est pas à comprendre comme du défaitisme, mais comme réalisme stratégique qui nous évite les illusions coûteuses et nous permet de positionner correctement notre intervention intellectuelle.

Nous ne proposons pas ici de plan détaillé pour établir un État limité dans un futur proche, nous ne sommes pas dans une démarche naïve qui considèrerait que présenter nos arguments suffira à transformer le système actuel, et nous ne pensons pas que cet État limité, une fois atteint, serait stable éternellement sans vigilance constante.

La théorie des choix publics que nous avons exposée démontre l'instabilité structurelle de l'État. Les bureaucrates maximisent leur budget, les politiciens achètent des votes avec des promesses, et les groupes d'intérêts concentrés capturent le processus réglementaire. Ces forces poussent inexorablement vers l'expansion.

Reconnaître cela ne revient pas à abandonner, mais à nous permettre de positionner correctement l'intervention.

1. Une préparation intellectuelle pour le prochain cycle

Nous sommes actuellement - observablement - en phase avancée d'obésité étatique. La dette publique est devenue insoutenable et devient chaque année l'origine de débats législatifs et médiatiques intenses, sclérose bureaucratique, perte progressive de légitimité, complexité paralysante du système. L'effondrement ou la réforme drastique viendra - par crise fiscale, par perte de confiance dans la monnaie, par incapacité croissante de l'appareil étatique à remplir ses fonctions les plus basiques.

Quand ce moment arrivera, quelles idées seront disponibles et crédibles pour reconstruire ?

Si les seules idées disponibles sont des variantes du même système — à comprendre un État providence "mieux géré", un "capitalisme encadré", une "troisième voie" — nous reconstruirons la même structure qui mènera au même effondrement. Le cycle recommencera identiquement.

Si, au contraire, des idées radicalement différentes auront été articulées, défendues, et développées, elles seront dans le répertoire intellectuel des reconstructeurs.

Le travail intellectuel doit se faire avant la crise, pour être prêt quand la fenêtre d'opportunité s'ouvre : les abolitionnistes américains des années 1830-1850 n'ont pas aboli l'esclavage par persuasion graduelle. Ils ont construit un cadre intellectuel et moral qui a rendu l'abolition concevable et légitime quand la crise (guerre civile) a créé une fenêtre politique. Sans ce travail préparatoire de décennies, la guerre aurait pu se terminer avec un compromis préservant l'esclavage.

De même, les libéraux classiques (Hayek, Friedman, Rothbard) ont construit les idées qui ont informé (imparfaitement) les réformes partielles des années 1980 (Thatcher, Reagan). Ces réformes ont échoué à établir l'État minimal, mais elles n'auraient même pas été tentées sans le travail intellectuel préalable.

2. Une vision directrice claire pour la reconstruction

Quand l'effondrement arrive ou que la réforme devient inévitable, le manque de vision claire tue les révolutions. Les mouvements

anti-système qui manquent d'alternative cohérente finissent soit dans le chaos, soit en recréant une variante du système qu'ils voulaient abolir.

La Révolution française a aboli la monarchie absolue, ce qui a mené à la Terreur, qui a elle-même mené à l'Empire napoléonien, qui a lui-même mené au retour de la monarchie.

De même, les Révolutions arabes de 2011 ont réussi à établir la démocratie en Tunisie, au Maroc, en Lybie, et en Égypte ; mais n'ont mené qu'au chaos et à un renforcement de l'autoritarisme en Syrie, en Lybie, et au Yémen.

Pourquoi ? Parce que détruire sans vision de reconstruction mène au vide que le plus organisé — et souvent le plus autoritaire — remplit.

Notre vision permet de refuser les fausses solutions ("il faut un État fort pour gérer la transition", "la liberté totale c'est le chaos donc régulons provisoirement") et d'aller vers une reconstruction vraiment différente.

Chaque année passée dans un État limité plutôt qu'obèse représente moins de ressources confisquées par la taxation, moins de vies écrasées par la régulation paralysante, plus de liberté d'expérimenter, de créer, et de vivre selon ses propres valeurs.

Si nous pouvons avoir 50 ans d'État limité plutôt que 5, puis 80 ans d'expansion plutôt que 125, nous aurons réduit massivement la souffrance totale. Ce n'est pas futile.

De plus, les idées ne meurent pas avec l'effondrement d'un cycle

particulier. Le stoïcisme a survécu à la chute de Rome. Le libéralisme classique a survécu aux totalitarismes du XXe siècle.

Chaque itération du cycle peut incorporer les leçons de la précédente - SI le travail intellectuel est fait. La république américaine de 1789 a bénéficié des leçons de la république romaine et des révolutions anglaises.

Notre cycle actuel peut informer le suivant. Nous participons à **un dialogue multi-générationnel sur la liberté et la coexistence**.

Lutter pour la liberté dans notre génération, réduire l'oppression autour de nous, transmettre les idées à la suivante - **cela a une valeur intrinsèque**, indépendamment du résultat ultime des cycles à long terme.

C'est précisément pour cette raison que la radicalité absolue de l'axiome est nécessaire. Si nous compromettions l'axiome pour être "réalistes", nous n'aurions plus rien d'autre à transmettre qu'une version édulcorée de la pensée dominante qui mène aux mêmes résultats.

De l'État à l'individu

L'État, en tant que super-organisme, suit une trajectoire que les seules intentions humaines ne suffisent pas à dévier. Poussé par la logique du *choix public* où chaque agent maximise rationnellement

son périmètre de pouvoir, l'appareil bureaucratique s'étend jusqu'à l'obésité. Ce processus aboutit inévitablement à un cycle historique immuable : naissance, croissance, sclérose, puis effondrement sous son propre poids.

Reconnaître ce cycle n'est pas un aveu d'impuissance, mais un réalisme stratégique. Si l'effondrement institutionnel est une fatalité systémique, la question n'est plus de savoir comment sauver le système, mais de savoir quelles idées et quelles valeurs seront disponibles pour le reconstruire. Pour que le prochain cycle ne soit pas une simple répétition de l'étatisme passé, nous devons porter notre regard au-delà des structures verticales du pouvoir et redescendre au niveau de l'individu.

L'anatomie du pouvoir nous a montré comment l'État dévorait la société ; nous devons maintenant comprendre comment l'individu peut, par sa propre stature morale, devenir l'anticorps de cette démesure.

Défendre la liberté

> *"Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux mains, un corps, et rien de plus que n'a le dernier des habitants du nombre infini de nos villes. Ce qu'il a de plus, ce sont les moyens que vous lui fournissez pour vous détruire. D'où tire-t-il tous ces yeux qui vous épient, si ce n'est de vous ? Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne vous les emprunte ? Les pieds dont il foule vos cités ne sont-ils pas les vôtres ? A-t-il pouvoir sur vous, qui ne soit de vous-mêmes ? Comment oserait-il vous assaillir, s'il n'était d'intelligence avec vous ? Quel mal pourrait-il vous faire, si vous n'étiez les receleurs du larron qui vous pille, les complices du meurtrier qui vous tue et les traîtres de vous-mêmes ?"*
>
> – Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*

Nous avons établi que l'État, en tant que super-organisme, suit une trajectoire d'expansion mécanique jusqu'à sa propre sclérose. Pour rompre ce cycle ou préparer le suivant, nous ne pouvons plus nous contenter d'analyser les structures ; nous devons affronter la manière dont l'individu cède, consciemment ou non, son agentivité morale au

profit du pouvoir vertical.

Cette dynamique n'est pas différente, dans sa structure, de celle du fonctionnaire du chapitre précédent : là où celui-ci cède à l'incitation de sa carrière au détriment de l'usager, le citoyen ordinaire cède à l'incitation du confort et de la conformité au détriment de sa propre liberté. Dans les deux cas, aucune contrainte véritable n'oblige le choix, et dans les deux cas, c'est précisément pour cela que l'acteur en reste responsable.

A. La fragilité contemporaine de la conscience morale

Trois phénomènes convergents minent les bases de la société de culpabilité :

Le relativisme moral a pénétré profondément la culture contemporaine. "Toute morale n'est qu'une construction sociale arbitraire", "Qui êtes-vous pour juger ?", "Ma vérité n'est pas votre vérité". Ces slogans postmodernes détruisent l'idée même qu'il existe des principes moraux universels auxquels la conscience peut accéder et se conformer.

Si toute morale est relative, alors la culpabilité n'a aucune légitimité. Pourquoi devrions-nous nous sentir coupables d'avoir volé, si le vol n'est qu'une construction sociale occidentale qui n'a pas de validité universelle ?

La sécularisation a érodé les racines théologiques de la culpabilité, laissant un vide que la seule raison peine à combler. Durant des siècles, l'Occident a structuré sa conscience morale autour de la figure d'un Dieu scrutateur des "reins et des cœurs" et d'un Jugement dernier qui verrait chacun être jugé pour ses actes, bons comme mauvais. En déplaçant la menace de la sanction vers l'âme, cette eschatologie a favorisé une intériorisation profonde de la norme.

Mais avec le déclin de la foi religieuse, cette ancre a disparu et, pour beaucoup, rien n'est venu la remplacer. Il ne reste qu'un vide moral où la loi devient la seule référence. Exactement ce que nous avons critiqué précédemment.

Les courants issus du postmodernisme appliqué et de la théorie critique contemporaine vont plus loin encore : ils ne se contentent pas de nier l'universalité de la morale, ils la dénoncent activement comme un outil d'oppression. Ils prétendent, en synthèse, que la morale traditionnelle n'est que le masque du pouvoir des dominants. Dans cette vision, la culpabilité devient suspecte : c'est un instrument de contrôle social par l'internalisation de l'oppression. Se sentir coupable, c'est avoir intériorisé les valeurs de ses oppresseurs.

Cependant, cette déconstruction ne conduit pas à une libération totale, mais à un déplacement radical de la faute. Si la morale universelle est rejetée comme une construction sociale au service du pouvoir, elle est remplacée par une matrice d'oppression et de privilège qui redéfinit entièrement la responsabilité individuelle.

Dans ce nouveau cadre, la culpabilité n'est plus liée à une faute morale transcendante ou à un péché, mais à la position identitaire de l'individu : on ne se sent plus coupable de ce que l'on fait, mais de ce que l'on est au sein de la hiérarchie sociale. Par exemple, le "privilège blanc" devient une condition intrinsèque dont l'individu est comptable, indépendamment de ses difficultés personnelles ou de ses intentions réelles.

Puisque la vérité est désormais perçue comme dépendante de la position sociale (le "privilège épistémique"), le débat d'idées devient impossible. La culpabilité des "dominants" est alors postulée comme structurelle : s'ils ne reconnaissent pas leur faute, c'est qu'ils sont aveuglés par leur privilège, ce qui justifie l'usage de la coercition ou de la censure préventive pour les rectifier.

En somme, le passage de la culpabilité religieuse à la culpabilité postmoderne marque une transition : on ne cherche plus le salut de l'âme devant Dieu, mais la validation de son capital moral au sein de son groupe identitaire. La "mauvaise conscience" n'est plus un face-à-face avec l'absolu, mais une arme politique destinée à renverser les rapports de force.

Le retour de l'honneur et de la peur

Sans conscience morale intériorisée, que reste-t-il ? Seulement les deux autres mécanismes, plus primitifs : **l'honneur et la peur.**

Le retour de l'honneur : La *cancel culture* en est l'illustration parfaite. On ne fait plus appel à la conscience de l'individu, on lui fait honte

publiquement. On ne lui demande pas de réfléchir à ce qui est juste, on le menace de destruction sociale s'il dévie de l'orthodoxie.

C'est un retour pur et simple à la société de l'honneur : ce qui compte n'est pas ce que votre conscience vous dit, mais ce que le groupe pense de vous. La sanction n'est plus interne (la culpabilité) mais externe (l'ostracisme).

Le retour de la peur : Face au chaos moral, de plus en plus de gens appellent à des solutions autoritaires. C'est un retour à la société de peur. Puisque les individus ne s'autorégulent plus par leur conscience, il faut les contraindre par la menace.

L'État profite de la crise

Cette crise morale ne se produit pas dans le vide : l'État en est à la fois cause et bénéficiaire.

Comme nous l'avons vu, la régulation excessive détruit l'éthique personnelle en externalisant le jugement moral. Plus la conscience morale individuelle s'affaiblit, plus les gens réclament que l'État intervienne pour régler les problèmes. Chaque crise morale devient un prétexte pour étendre le contrôle étatique.

Les gens ne se font plus confiance mutuellement ? L'État crée de nouvelles régulations pour protéger les consommateurs.

Les relations sociales se dégradent ? L'État légifère sur le "respect", le "vivre-ensemble", les "propos acceptables".

Les familles se désagrègent ? L'État intervient massivement dans l'éducation des enfants.

Ainsi, chaque défaillance de la conscience morale est récupérée comme justification pour plus de contrôle étatique.

C'est un cercle vicieux parfait : la régulation détruit l'éthique personnelle, donc les gens se comportent moins moralement, ce qui pousse la société à réclamer plus de régulation, qui détruit encore plus l'éthique personnelle.

La nécessité d'un renouveau moral

Si nous voulons préserver la liberté, nous devons restaurer la conscience morale.

Pas en revenant à la religion obligatoire — ce serait remplacer une tyrannie par une autre — ni en imposant une "morale d'État" — ce serait précisément le problème que nous combattons —, mais en redécouvrant et en enseignant les fondements rationnels de la morale naturelle. C'est précisément ce que nous avons tenté de faire au chapitre 5 : montrer que la morale n'est ni arbitraire ni divine, mais qu'elle émerge nécessairement de la nature humaine et des conditions de la coexistence.

Si la raison peine à remplacer Dieu, c'est parce qu'elle a longtemps refusé de reconnaître le besoin humain de *Sacré*. Le *Sacré* n'est pas forcément religieux ; c'est ce qui est posé comme indiscutable, le point d'ancrage autour duquel tout le reste pivote.

Dans notre système, l'*axiome de propriété de soi* doit devenir ce nouveau *Sacré* rationnel. Non pas parce qu'un Être suprême l'a dicté, mais parce que sa violation constitue un crime contre la logique et l'individu. Si nous acceptons que cet axiome soit négociable, nous acceptons que l'humain soit une chose.

Faire de la propriété de soi un principe sacré, c'est poser une frontière que l'État, la majorité ou la "nécessité" ne peuvent franchir sans s'exclure eux-mêmes du champ de la civilisation.

Cette morale rationnelle peut être acceptée par croyants et athées, par gens de toutes cultures, parce qu'elle ne dépend d'aucune révélation mais seulement de la raison et de l'observation empirique.

Sans ce renouveau moral, nos sociétés oscilleront indéfiniment entre le chaos anarchique et la tyrannie autoritaire, les deux seules alternatives possibles lorsque la conscience individuelle a disparu.

B. La société de confiance face au pouvoir

La régulation remplace la morale

La régulation et la bureaucratie sont les outils par lesquels le pouvoir en place se rend nécessaire pour accroître sa légitimité : **c'est-à-dire qu'en créant des règles pour la société, il réduit la nécessité pour les individus de vivre selon leur propre morale fluide.**

De cette manière, **les individus cèdent sans même s'en apercevoir leur pouvoir de jugement moral** : ils n'ont plus besoin de développer leur éthique, puisqu'il y a déjà des règles en place.

Nous ne faisons plus ce qui est bon selon nous, mais à la place nous faisons ce que le pouvoir nous dit de faire, dans l'obéissance comme dans la désobéissance.

Que nous soyons pour ou contre le pouvoir en place n'y change rien :

Le complaisant cesse de développer son éthique. Il justifiera ses actions en se disant « la loi m'y autorise, donc il est correct que je le fasse. » Peu importe si c'est moralement discutable — si c'est légal, c'est bon.

Le révolté agit selon des principes moraux déformés par sa propre réactance envers le pouvoir, niant les principes du droit naturel. Il justifiera ses actions en se disant « l'autre est mon ennemi, rien de ce que je lui ferai ne pourra être immoral. »

Les deux feront alors preuve d'un énorme manque de discernement.

Esclaves de la loi

Ainsi, d'une façon ou d'une autre, nous devenons tous esclaves de la loi, par complaisance, par peur, ou par réactance.

Prenons un exemple concret :

Un patron qui maltraite ses salariés et escroque ses clients

n'éprouve pas le besoin de se sentir coupable tant qu'il reste dans le cadre de la loi. "Je ne fais rien d'illégal" devient sa justification morale.

Le voleur se sent bien légitime à voler puisqu'il estime que tous les patrons sont des rapaces qui exploitent le système. "Je reprends juste ce qui m'est dû" devient sa justification.

Inversement, le salarié qui dupe son monde ne se sentira coupable de rien tant qu'il restera entre les clous du droit du travail. "C'est dans mes droits" lui suffit comme justification morale.

Et, en retour, son patron se dira qu'il a bien raison de le maltraiter puisque de son point de vue le droit du travail est biaisé contre lui. "La loi me force" devient son excuse.

Par conséquent, chacun cesse de développer toute notion d'éthique personnelle, tout en développant assez de ressentiment envers les autres pour s'affranchir de toute barrière morale. **Nous passons alors de la société de confiance au chaos.**

Les mécanismes psychologiques du désengagement

Ce phénomène — où les individus abandonnent leur jugement moral au profit de la conformité légale — a été rigoureusement étudié par le psychologue Albert Bandura.

Bandura a identifié huit mécanismes par lesquels les individus se "désengagent" moralement, c'est-à-dire se déresponsabilisent de leurs actes pourtant répréhensibles. Deux sont particulièrement pertinents

ici :

Le déplacement de responsabilité : "Je ne fais que mon travail", "J'obéis aux ordres", "La loi m'y autorise donc je peux le faire". L'individu transfère la responsabilité morale de lui-même vers l'autorité externe (la loi, le règlement, le supérieur hiérarchique).

La diffusion de responsabilité : "Tout le monde le fait", "Je ne suis qu'un petit rouage dans le système", "Si ce n'était pas moi, quelqu'un d'autre le ferait". La responsabilité est diluée dans le collectif jusqu'à devenir imperceptible.

La régulation active systématiquement ces mécanismes de désengagement.

Quand la loi dit "voici ce que vous pouvez faire", les individus cessent de se demander "devrais-je le faire ?" Ils se demandent seulement "puis-je le faire légalement ?"

Le patron qui maltraite ses employés : "Je respecte le code du travail" (déplacement vers la loi).

Le fraudeur fiscal : "Tout le monde optimise ses impôts" (diffusion dans le collectif).

L'employé démotivé : "Je fais le minimum légal" (déplacement vers le contrat).

Bandura a démontré que ces mécanismes permettent à des individus ordinaires d'accomplir des actes qu'ils jugeraient eux-mêmes immoraux dans d'autres contextes.

C'est exactement ce que produit la régulation excessive : elle exter-

nalise le jugement moral, transformant des individus potentiellement éthiques en automates légalistes sans conscience.

Le cercle vicieux

Pourtant, il n'est pas naturel que le patron, son salarié, et le client soient ennemis. Au contraire, il serait mieux qu'ils coopèrent, simplement car ils dépendent les uns des autres :

— Le patron a besoin de main d'œuvre
— Le salarié a besoin d'un emploi
— Ils ont tous les deux besoin de vendre des biens et des services au client pour gagner de l'argent
— Le client a besoin de leur acheter ce qu'ils produisent

C'est une relation naturellement symbiotique. Tous gagnent à coopérer. Tous perdent à s'affronter.

En vérité, le principal obstacle qui les mène à s'affronter est leur manque d'éthique. En se comportant de manière égoïste plutôt qu'altruiste, ils empêchent tout lien de confiance de se former. Et il se trouve que même une simple relation commerciale a besoin de confiance pour fonctionner convenablement.

Ce n'est pas l'existence de la loi en tant que telle qui a causé cet état de fait, ni les écarts de richesse, ni la simple existence d'un État, mais bien **la régulation qui est venue à remplacer leur éthique.**

La loi, en prétendant tout régler, a tué la morale personnelle. Et sans

morale personnelle, il ne reste que la guerre de tous contre tous.

Concevoir la loi autrement

L'on pourrait objecter que nous avons besoin de régulation pour structurer la société, mais c'est précisément parce que la régulation crée une dépendance qu'elle est dangereuse. Plus on régule, plus on détruit l'éthique personnelle. Plus on détruit l'éthique personnelle, plus on a "besoin" de réguler. C'est un cercle vicieux.

Nous devons concevoir la loi comme un moyen de formaliser les interdits moraux nécessaires à la vie en société et les sanctions que nous leur associons, et non comme une main invisible qui viendrait nous inviter à agir d'une manière ou d'une autre.

Le rôle de la loi est de formaliser la justice. Les interdits moraux tels que le meurtre sont des notions de justice, mais la manière de construire une maison n'en relève pas.

Il faut que nous apprenions à nous passer de règles toutes prêtes pour développer notre éthique afin de rendre le Bien banal au sein de la société.

Cependant, ce super-organisme ne pourrait croître sans l'adhésion, ou du moins la passivité, des individus qu'il prétend régir. Si la structure bureaucratique est le corps de la machine étatique, nos propres limites cognitives en constituent le système nerveux. Pour comprendre

pourquoi nous acceptons — et parfois réclamons — cette expansion du pouvoir, nous ne pouvons plus nous contenter d'une analyse institutionnelle ; nous devons plonger dans les tréfonds de notre psychologie. Car c'est là, dans la gestion de notre propre ego et de nos loyautés tribales, que le pouvoir trouve ses leviers les plus puissants.

C. Les limites de la rationalité politique

Nous aimons croire que nos positions politiques découlent d'un raisonnement rationnel et éthique. Nous pensons examiner les arguments, peser les pour et les contre, puis former nos opinions en conséquence ; mais la réalité est bien différente.

Nos positions politiques sont déterminées par trois mécanismes psychologiques qui n'ont presque rien à voir avec la rationalité : la défense de notre identité, le conformisme à notre tribu, et notre vulnérabilité à la manipulation émotionnelle.

Comprendre ces mécanismes est essentiel. Non pas pour nous complaire dans le cynisme, mais pour concevoir des institutions politiques qui tiennent compte de nos limites cognitives réelles plutôt que de présupposer une rationalité qui n'existe pas.

La notion de mérite

Nous avons tous intuitivement l'idée que nous devrions être récompensé par rapport à notre mérite, c'est-à-dire par rapport à la quantité d'efforts que nous avons fourni, plus que sur les résultats en eux-mêmes.

Or, le système capitaliste ne récompense pas en fonction du mérite, mais en fonction de l'utilité. Celui qui gagne le plus n'est pas celui qui travaille le plus ou celui qui a fait les plus longues études, mais **celui qui fournit les biens et les services les plus utiles aux yeux de la société.**

Si un médecin gagne plus que d'autres personnes, ce n'est pas parce qu'il a étudié longtemps, mais parce que son service est très demandé et difficile à remplacer.

Un auteur débutant gagne peu non pas parce qu'il travaille moins, mais parce que peu de gens sont prêts à payer pour ses livres.

Un plombier peut gagner plus qu'un docteur en littérature parce que les gens ont plus besoin de plomberie que d'analyses littéraires, aussi intéressantes puissent-elles être.

Le marché ne juge pas le mérite intrinsèque. Il mesure la valeur créée pour autrui.

À ce titre, les individus qui évoluaient avec grâce au sein du système scolaire et qui ont fait de longues études — les intellectuels — sont prédisposés à porter du ressentiment envers le capitalisme.[11]

11. Nozick R., « Why Do Intellectuals Oppose Capitalism ? » (1998), *CATO Policy Report*, Vol. 20, No. 1, pp. 9-11

Pourquoi ? Parce qu'ils évoluent au sein d'un système radicalement différent de leur environnement pédagogique où ils étaient récompensés et glorifiés purement pour leurs efforts et leurs prouesses intellectuelles. **Là où leur sort dépend à présent uniquement de leur utilité pour la société.**

Lorsqu'un intellectuel proclame que « la méritocratie n'existe pas », il ne faut pas y voir une critique de la société capitaliste en tant que telle, puisqu'elle n'a jamais promis la méritocratie au sens scolaire du terme, mais bien **l'aveu d'une blessure d'ego de la part du locuteur.**

"Je suis intelligent, cultivé, diplômé — pourquoi ne suis-je pas riche et respecté ?"

Parce que l'intelligence seule ne crée pas de valeur. Parce que les diplômes sont des signaux, pas des garanties. Parce que ce qui compte, c'est ce que vous faites pour les autres, pas ce que vous savez.

Les biais expliquent les résistances

Admettre que le ressentiment intellectuel explique en partie l'hostilité au marché ne signifie pas que les intellectuels anti-marché ont toujours tort. Il s'agit simplement de présenter un mécanisme psychologique qui peut expliquer pourquoi certains résistent émotionnellement à des arguments qu'ils pourraient autrement trouver logiquement convaincants.

Nous pourrions dire symétriquement à un libéral qu'il rationalise

ses propres privilèges en attribuant ses succès au mérite pur. Pour le coup, nous retomberions à nouveau dans une simple logique méritocratique puérile et dépassée.

Cette explication pourrait être vraie ! Et elle n'invaliderait pas nos arguments. Elle expliquerait pourquoi nous y adhérons émotionnellement, mais la validité de l'argument reste à évaluer indépendamment.

Les deux camps peuvent avoir raison sur les biais de l'autre, mais l'un peut tout de même avoir raison sur le fond.

La politique de l'ego

Ce phénomène — où l'individu ressent une blessure d'ego face à un système qui ne le valorise pas comme il l'espérait — ne se limite pas au ressentiment anticapitaliste des intellectuels.

C'est un motif récurrent qui explique beaucoup de positions politiques réactionnaires.

Par exemple, observez le soulèvement anti-intelligence artificielle dans les milieux artistiques. Ces artistes se sentent menacés à la fois par les capacités techniques des modèles les mieux entraînés, mais surtout par la démocratisation de l'excellence technique dont ces modèles sont à l'origine.

Ayant basé une grande partie de leur identité sur leur savoir-faire technique, ces artistes voient les récentes évolutions dans le domaine comme une menace envers ce qu'ils sont en tant qu'individus.

"Si tout le monde peut créer de l'art avec l'IA, qu'est-ce qui me rend spécial ?"

Par essence, le réactionnaire combat ce qu'il voit comme une menace envers l'idée qu'il se fait de lui-même. Comme on le voit chez les artistes, il est tout à fait possible d'être progressiste sur un sujet, et complètement réactionnaire sur un autre.

Il s'agit avant tout d'une politique de l'ego : ce ne sont pas des idées conformes à la vision que l'individu a du bien commun et de la morale, mais bien des idées dictées par la peur et le ressentiment, afin de protéger l'identité qu'il s'est construite.

Ce mécanisme psychologique explique pourquoi tant de débats politiques sont si émotionnellement chargés : ils touchent à l'identité profonde des individus, à leur place dans la société, à leur sentiment de valeur.

Ce premier mécanisme est peut-être le plus inconfortable à reconnaître : une grande partie de nos convictions politiques ne défend pas des principes abstraits, mais notre propre image de nous-mêmes.

Le motif réactionnaire

Observez ce phénomène récurrent : un individu ayant fondé son identité sur une compétence ou un statut particulier voit soudain ce statut menacé par l'évolution sociale ou technologique. Sa réaction n'est pas d'adapter son identité — trop coûteux psychologiquement — mais de combattre politiquement la menace.

L'intellectuel anticapitaliste : Nous l'avons mentionné brièvement, mais le motif mérite d'être développé. L'intellectuel a investi des années dans l'acquisition d'un savoir-faire valorisé dans le système éducatif. Il s'attend légitimement à ce que la société reconnaisse cette valeur. Mais le marché, lui, valorise d'autres compétences — entrepreneuriales, pratiques, commerciales.

Plutôt que de reconnaître que son investissement ne correspond pas aux besoins du marché (ce qui serait une blessure narcissique majeure), l'intellectuel conclut que c'est le marché lui-même qui est injuste. "Le système capitaliste récompense les mauvaises personnes pour les mauvaises raisons."

Son anticapitalisme n'est pas d'abord éthique — c'est une rationalisation d'une blessure d'ego.

L'artiste face à l'IA : Le soulèvement anti-intelligence artificielle dans les milieux artistiques illustre le même mécanisme avec une clarté presque douloureuse.

Ces artistes ont basé leur identité sur leur maîtrise technique : leur capacité à dessiner, peindre, modéliser en 3D. Pendant des années, cette compétence les distinguait. Elle justifiait leurs tarifs, leur statut, leur sens de la valeur personnelle.

L'IA générative menace tout cela. Non pas nécessairement en remplaçant complètement les artistes — c'est discutable — mais en *démocratisant* ce qui était rare. Soudain, des millions de personnes peuvent créer des images visuellement impressionnantes sans années d'appren-

tissage technique.

"Si tout le monde peut créer de l'art avec l'IA, qu'est-ce qui me rend spécial ?"

Cette question révèle le vrai enjeu : ce n'est pas d'abord une question éthique sur le droit d'auteur ou l'âme de l'art. C'est une menace existentielle sur l'identité de l'artiste.

D'où les arguments qui suivent : "L'IA vole notre travail", "Ce n'est pas du vrai art", "Il faut interdire ces outils". Arguments qui, remarquablement, émergent *avant* toute analyse rigoureuse des conséquences réelles de la technologie.

Le même schéma était déjà visible chez les ludites, qui s'opposaient à la mécanisation de leurs métiers. Ils définissaient leur identité par rapport à leur métier, leur statut dans la hiérarchie locale, et leur sentiment d'appartenir à un groupe particulier.

"Si une machine peut faire mon travail pour moins cher, alors qui suis-je ?"

La politique devient un outil de défense de l'ego.

L'universalité du mécanisme

Ce mécanisme n'est pas propre à un camp politique : il est humain.

Comme nous le voyons avec les artistes, il est tout à fait possible d'être progressiste sur tous les sujets (climat, droits LGBT, redistribution) et complètement réactionnaire sur un autre (technologie qui menace son métier).

De même, un entrepreneur libertarien qui défend le libre marché dans tous les domaines peut soudain réclamer des régulations quand une nouvelle technologie menace son entreprise.

Par essence, le réactionnaire — quel que soit son camp — combat ce qu'il voit comme une menace envers l'idée qu'il se fait de lui-même. Ce ne sont pas des idées conformes à sa vision de la morale ou du bien commun. Ce sont des idées dictées par la peur et le ressentiment.

Cela ne signifie pas que tous les arguments réactionnaires sont faux. Un artiste peut avoir de bonnes raisons éthiques de s'opposer à certains usages de l'IA, et un travailleur peut légitimement s'inquiéter des effets de l'immigration sur les salaires.

Mais le mécanisme psychologique sous-jacent n'est pas rationnel : la blessure d'ego vient *en premier*, la rationalisation intellectuelle ne vient qu'*ensuite*.

La formation tribale des opinions : l'effet de coalition

Le deuxième mécanisme est encore plus dérangeant, car il révèle à quel point nos opinions sont sociales plutôt qu'individuelles.

L'ordre causal inversé

Nous croyons intuitivement que nos valeurs forgent nos opinions, et que nos opinions créent notre affiliation politique.

Or, la recherche en psychologie sociale montre que c'est en réalité

l'inverse : c'est notre affiliation tribale qui forge nos opinions, qui sont ensuites rationnalisées.

Nos préférences politiques s'adaptent à la coalition — parti, mouvement, groupe d'amis — à laquelle nous nous identifions. Nous n'avons pas d'abord des convictions puis trouvons un groupe qui les partage — nous rejoignons un groupe (souvent pour des raisons sociales ou identitaires) puis adoptons ses convictions par conformisme.[12]

Les études en psychologie montrent que nous avons beaucoup plus de chances d'adopter une opinion si elle a déjà été adoptée par notre coalition politique, et de la rejeter si elle a été adoptée par la coalition adverse — **indépendamment du contenu de l'opinion elle-même**.[13] Les mêmes individus changent d'avis sur une proposition politique selon qu'on leur dit qu'elle vient "de leur camp" ou "du camp adverse", sans même changer le contenu de la proposition.

Par conséquent, quand un politicien change de position sur un sujet, ses partisans le suivent massivement, rationalisant après coup que c'était leur position depuis le début.

Le mécanisme neuronal

Rappelons ce que nous avons vu dans le chapitre 3 : les connexions neuronales se renforcent quand nous les utilisons. Cela vaut aussi bien pour les compétences motrices que pour les schémas de pensée.

12. Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). *An integrative theory of intergroup conflict*.
13. Cohen, G. L. (2003). *Party over policy : The dominating impact of group influence on political beliefs*.

Quand nous sommes exposés répétitivement aux opinions de notre groupe, notre cerveau renforce les chemins neuronaux qui soutiennent ces opinions, il affaiblit les chemins qui les contredisent, et progressivement ces opinions deviennent *littéralement* plus faciles à penser que leurs alternatives.

Pourquoi cela se produit

Pendant la majorité de l'histoire humaine, appartenir à un groupe était une question de survie. Être ostracisé signifiait la mort. Dans ce contexte, adopter les opinions du groupe — même si elles semblent irrationnelles — était adaptatif.

L'évolution a donc sélectionné des cerveaux qui :

1. S'identifient fortement à un groupe
2. Adoptent rapidement les croyances du groupe
3. Rationalisent ces croyances pour qu'elles semblent cohérentes avec leurs valeurs

Aujourd'hui encore, contredire publiquement son groupe déclenche une anxiété sociale profonde. Notre cerveau traite le désaccord avec la tribu comme un danger existentiel.

Les conséquences pour le débat politique

Ce mécanisme explique pourquoi les débats politiques sont si souvent stériles.

Quand deux personnes de camps opposés débattent, elles ne débattent pas vraiment des arguments : elles défendent en fait leur appartenance tribale. Changer d'avis signifierait trahir son groupe — psychologiquement impossible pour la plupart des gens dans un contexte public.

Pire : chaque argument de l'adversaire, même rationnel, est automatiquement filtré à travers le prisme tribal. "Cette personne est de l'autre camp, donc son argument doit avoir un défaut, donc je vais le chercher plutôt que d'examiner sincèrement sa validité."

C'est ce qu'on appelle le raisonnement motivé : nous ne raisonnons pas pour trouver la vérité, mais pour défendre notre position préexistante.

L'exploitation émotionnelle : comment nos dirigeants nous achètent

Le troisième mécanisme révèle comment les acteurs politiques exploitent systématiquement les deux premiers.

Les deux types de dirigeants

Observons d'abord une typologie simple mais éclairante. Les sociétés voient émerger deux archétypes de dirigeants :

Les gestionnaires organisent la vie collective. Ils se présentent comme des intermédiaires de confiance qui œuvrent dans l'intérêt du

collectif. Leur discours porte sur la compétence technique, la gestion prudente, les ajustements du système.

Sur le spectre politique contemporain, ce sont les politiciens "traditionnels" qui proposent divers arbitrages et compromis pour satisfaire leur base électorale : "Nous allons augmenter légèrement les impôts pour financer tel service, tout en maintenant la compétitivité."

Les chefs de guerre se présentent comme des individus charismatiques qui possèdent les compétences pour débarrasser le groupe de ses ennemis. Ils désignent une cible externe et promettent la victoire.

Ce sont les populistes : "Les élites/les immigrés/les banquiers sont la cause de vos problèmes. Donnez-moi le pouvoir et je vous en débarrasserai." Ils ne se soucient pas des opinions "acceptables" — et c'est précisément leur force.

Ces deux archétypes ne sont pas propres à notre époque. Nous pouvons les retrouver dans toutes les sociétés humaines parce qu'ils correspondent à deux besoins collectifs réels : la coordination quotidienne et la défense contre les menaces.

L'achat des électeurs par l'émotion

Mais voici le point crucial : **aucun de ces deux types ne fait vraiment appel à la raison**. Tous deux "achètent" leurs électeurs par des appels à l'émotion déguisés en arguments moraux.

Les programmes politiques ne sont pas d'abord des solutions rationnelles aux problèmes collectifs. Ce sont des réponses émotionnelles

vendues comme des impératifs moraux.

Les politiques sociales sont justifiées par :

— **La peur :** "Si vous perdez votre emploi, qui vous protégera ?"
— **L'empathie :** "Nous devons nous entraider, c'est notre devoir moral"
— **La culpabilité :** "Comment pouvez-vous accepter que des gens souffrent alors que nous avons les moyens d'agir ?"

Nous pourrons remarquer qu'aucun de ces arguments n'examine rationnellement l'efficacité réelle des politiques sociales, leurs effets pervers, ou les alternatives possibles. Ce sont des déclencheurs émotionnels.

Les politiques migratoires activent :

— **La peur économique :** "Ils prennent vos emplois"
— **La peur identitaire :** "Ils menacent notre culture"
— **La peur existentielle :** "C'est un grand remplacement"

Ou, du côté opposé :

— **La culpabilité :** "Comment pouvons-nous fermer nos frontières face à la souffrance ?"
— **La fierté morale :** "Nous sommes meilleurs que ces xénophobes"
— **La peur sociale :** "Si tu t'opposes à l'immigration, tu es un monstre"

Encore une fois : peu d'analyse rationnelle des flux migratoires, de

l'intégration, des effets économiques réels. Seulement des émotions moralisées.

Le cadrage moral : l'arme ultime du pouvoir

Le point le plus important : nos préférences politiques sont systématiquement abordées sous l'angle de la morale.

Les politiciens ne disent pas : "Voici une politique dont les effets seront X, Y, Z, avec ces coûts et ces bénéfices." Ils disent : "Les gens *bons* soutiennent cette politique. Les gens *mauvais* s'y opposent."

C'est ce qu'on appelle le *cadrage moral* : transformer une question factuelle (Quelle politique a les meilleurs résultats ?) en question morale (Es-tu du côté du Bien ou du Mal ?).

Une fois que la question est cadrée moralement, il devient impossible de changer d'avis sans admettre que l'on était du côté du Mal, et tout désaccord devient une attaque morale personnelle. Le débat rationnel devient alors impossible.

C'est pour cette raison que les débats politiques dégénèrent si rapidement en accusations morales réciproques : les deux camps ont moralisé leurs positions, rendant tout compromis ou changement d'avis équivalent à une capitulation morale.

L'intention comme argument

Un corollaire du cadrage moral est que nous évaluons les politiques d'abord sur leurs *intentions déclarées* plutôt que sur leurs *effets réels*.

"Cette politique vise à aider les pauvres" — peu importe qu'elle les appauvrisse en pratique.

"Cette politique protège les travailleurs" — peu importe qu'elle détruise leurs emplois.

Pourquoi ? Parce que juger sur l'intention est moralement confortable. Cela nous permet de nous sentir vertueux sans avoir à examiner les conséquences compliquées et souvent contre-intuitives de nos choix politiques.

Les politiciens exploitent impitoyablement ce biais. Ils vendent des intentions nobles, sachant que la plupart des électeurs ne vérifieront jamais si les résultats correspondent aux promesses.

Pourquoi la politique est irrationnelle

Ces trois mécanismes — défense identitaire, conformisme tribal, manipulation émotionnelle — s'alimentent mutuellement dans un système qui rend la rationalité politique presque impossible.

1. Nous rejoignons une coalition politique principalement pour des raisons sociales ou identitaires, et non rationnelles
2. Nous adoptons progressivement les opinions de cette coalition par conformisme
3. Les politiciens de notre camp nous vendent leurs programmes en activant nos émotions et en les cadrant moralement
4. Toute remise en question de ces programmes devient une me-

nace pour notre identité (retour au point 1)

5. Nous rationalisons après coup nos positions pour qu'elles semblent cohérentes avec nos valeurs abstraites

Ce cycle explique pourquoi les débats politiques changent si rarement les opinions,pourquoi les gens votent souvent contre leurs intérêts économiques réels, pourquoi les mêmes erreurs politiques se répètent génération après génération, pourquoi l'expansion de l'État continue indépendamment du parti au pouvoir.

La nécessité d'un critère objectif : distinguer moral, immoral, et amoral

Bien évidemment, nous ne présentons pas ces observations dans un esprit de nihilisme ou de désespoir. Nous les présentons parce qu'elles révèlent un problème structurel qui exige une solution structurelle.

Le piège de la moralisation politique

Récapitulons notre diagnostic :

1. Nos opinions politiques émergent de blessures d'ego, d'appartenances tribales, et de manipulations émotionnelles
2. Nous les rationalisons ensuite comme des positions morales
3. Une fois moralisées, ces opinions deviennent psychologiquement inattaquables
4. Les politiciens exploitent ce mécanisme en cadrant *toutes* leurs

propositions comme des questions morales

Par conséquent, dans nos démocraties contemporaines, **tout devient une question morale**.

L'âge de la retraite ? Question morale. Le salaire minimum ? Question morale. Les normes de construction ? Question morale. Les licences professionnelles ? Question morale.

Si tout est moral, alors tout peut être imposé par la loi au nom du "bien commun". Et puisque nos jugements moraux sont en réalité des rationalisations tribales, cela signifie que la majorité du moment peut imposer n'importe quelle préférence collective à la minorité.

C'est exactement le problème que nous avons identifié au début de ce chapitre : la confusion entre la structure horizontale — la morale — et la structure verticale — la loi, qui prétend créer la morale plutôt que de la formaliser.

L'impasse du relativisme moral

Face à ce constat, certains concluent qu'il n'existe pas de morale objective — que tout n'est qu'affaire de préférences tribales arbitraires. C'est le relativisme moral contemporain : "ma vérité n'est pas ta vérité", "toute morale est une construction sociale".

Mais cette position est un cul-de-sac. Si toute morale est relative, alors :

— Il n'y a aucune base pour critiquer l'oppression ou la tyrannie

(puisque le tyran a simplement "sa vérité")

— Il n'y a aucune limite à ce qu'une majorité peut imposer à une minorité (puisqu'il n'existe pas de droits universels)

— Nous retombons dans la loi du plus fort

Le relativisme moral, paradoxalement, aboutit à justifier précisément ce qu'il prétend combattre : l'imposition arbitraire de la volonté du plus fort.

Nous devons séparer le moral de l'amoral

Il existe une autre voie. Plus étroite, mais plus rigoureuse et plus libératrice.

Le problème n'est pas que nous ayons des jugements moraux — c'est que nous appliquons le cadre moral à des questions qui n'en relèvent pas.

Voici la distinction cruciale que nos sociétés ont perdue :

Moral : Ce qui concerne le respect ou la violation des droits d'autrui. Le meurtre est immoral. Le vol est immoral. Le viol est immoral. Pourquoi ? Parce qu'ils violent la propriété fondamentale de chaque individu sur lui-même et sur le fruit de son travail.

Immoral : La violation active de ces droits. Celui qui tue, vole, ou agresse commet un acte immoral. La société est *légitimement* fondée à le sanctionner.

Amoral : Tout le reste. Les choix qui n'impliquent pas de violation de droits d'autrui ne sont ni moraux ni immoraux — ils sont *amoraux*.

Ils sortent du champ de la morale.

Par exemple :

— Votre régime alimentaire (tant que vous ne forcez personne à le suivre)
— Vos choix sexuels entre adultes consentants
— Votre consommation d'alcool ou de drogues (tant que vous n'agressez personne)
— Votre choix de carrière
— Vos préférences esthétiques, culturelles, religieuses
— Les termes de vos contrats volontaires avec autrui

Ces choix peuvent être *prudents* ou *imprudents*, *sains* ou *malsains*, *valorisés* ou *méprisés* socialement — mais ils ne sont pas moraux ou immoraux au sens strict, et donc ils ne relèvent pas de la justice.

L'axiome de propriété de soi comme critère

Comment distinguer rigoureusement entre ces catégories ? Comment éviter que nos biais tribaux et émotionnels ne contaminent notre jugement ?

En appliquant un critère simple et objectif : **l'axiome de propriété de soi**.

Chaque individu est propriétaire de lui-même et du fruit de son travail. De cet axiome découle naturellement :

Ce qui est moral/immoral : Tout ce qui concerne le respect ou la

violation de cette propriété. Tuer, voler, agresser, frauder, réduire en esclavage — autant de violations. Les interdire et les sanctionner relève de la justice universelle.

Ce qui est amoral : Tout ce qui n'implique pas de violation de propriété d'autrui. Mes choix de vie, tant qu'ils n'imposent rien à personne par la force ou la fraude, sortent du domaine moral. Le pouvoir n'a *aucune* légitimité à les réguler.

Ce critère a trois avantages décisifs :

Objectivité : Il ne dépend pas des préférences tribales changeantes. La propriété de soi est un fait empirique (je ne peux pas être séparé de mon corps) et logique (si je ne suis pas propriétaire de moi-même, qui l'est ?).

Universalité : Il s'applique à tous les humains, dans toutes les cultures, à toutes les époques. Il ne privilégie aucun groupe, aucune tradition, aucune vision du bien.

Limitation du pouvoir : Il trace une ligne claire entre ce que la loi peut légitimement réglementer (les violations de propriété) et ce qu'elle ne peut pas (les choix personnels qui n'agressent personne).

Pourquoi cette distinction est cruciale

En distinguant rigoureusement le moral de l'amoral, nous résolvons simultanément plusieurs problèmes :

Nous neutralisons l'exploitation émotionnelle : Un politicien ne peut plus justifier n'importe quelle régulation en la cadrant comme une

question morale. “C’est pour votre bien” n’est plus un argument valide. La seule question pertinente devient : “Cette action viole-t-elle la propriété de quelqu’un ?”

Nous protégeons contre la tyrannie de la majorité : Même si 99 % de la population pense que votre mode de vie est détestable, tant que vous ne violez pas les droits d’autrui, ils n’ont aucune légitimité à vous l’interdire. La décision collective s’arrête là où commence la propriété de soi.

Nous réduisons les conflits politiques : La plupart de nos guerres culturelles portent sur des questions amorales que nous avons moralisées. En reconnaissant que ces questions ne relèvent pas de la justice mais de préférences personnelles, nous les retirons du champ politique.

Nous préservons la vraie morale : En limitant le domaine moral à ce qui compte vraiment — le respect ou la violation des droits —, nous évitons la dilution morale qui se produit quand tout devient également “immoral”. Le meurtre et le refus de recycler ne sont pas moralement équivalents.

Retour à nos deux structures

Rappelons la distinction établie dans le chapitre précédent :

La morale : la structure horizontale de la société, constituant les normes de respect mutuel entre individus égaux, fondées sur la propriété de soi.

La loi : la structure verticale du pouvoir, explicitant l’usage légitime

du pouvoir de contrainte, qui ne doit servir qu'à formaliser et faire respecter cette morale naturelle.

L'axiome de propriété de soi nous donne exactement le critère qui nous manquait pour maintenir ces deux structures dans leur relation saine.

La loi peut légitimement sanctionner les violations de propriété (meurtre, vol, fraude, agression). C'est le **droit naturel explicité**.

La loi ne peut *pas* légitimement imposer des préférences collectives sur des questions amorales (comment vous devriez vivre, ce que vous devriez manger, qui vous devriez employer, à quel prix vous devriez vendre). C'est la **régulation arbitraire** que nous devons rejeter.

D. La seule défense durable : la culture intellectuelle

Nous avons décrit le cycle inexorable : naissance → croissance → obésité → effondrement. Nous avons montré pourquoi les mécanismes institutionnels ne suffisent pas à contenir l'expansion de l'État.

Mais alors, **que faire ?**

Devons-nous simplement accepter le cycle comme une fatalité et attendre passivement le prochain effondrement ?

Non. Il existe une défense, une seule ; mais elle est difficile, lente, et jamais définitivement gagnée : la bataille culturelle intellectuelle.

L'échec des mécanismes formels

Les pères fondateurs américains avaient créé le système constitutionnel le plus sophistiqué de leur époque pour limiter le pouvoir de l'État : séparation stricte des pouvoirs, fédéralisme, *Bill of Rights*, *checks and balances*.

Seulement, l'État fédéral américain est passé d'une quasi-inexistence à la plus grande machine bureaucratique du monde.

Comment est-ce possible ? Si les mécanismes formels étaient si bien conçus, comment ont-ils été contournés ?

Parce que les mécanismes institutionnels seuls ne suffisent jamais. Ils ne sont que des coquilles vides si la culture intellectuelle ne les soutient pas.

Les institutions américaines ont été créées pour servir les idées du libéralisme classique. Tant que ces idées restaient dominantes dans la culture intellectuelle, les institutions les protégeaient effectivement, mais **dès que la culture intellectuelle a abandonné ces idées** — à partir du *New Deal* et surtout après 1960 —, les mêmes institutions ont été progressivement vidées de leur substance et réinterprétées pour justifier l'expansion étatique.

La "clause de commerce" de la Constitution, initialement destinée à empêcher les États de se faire la guerre commerciale, est devenue une justification pour que le gouvernement fédéral régule virtuellement tout ce qui touche de près ou de loin au commerce.

Le pouvoir "d'organiser la défense commune" est devenu une justification pour un complexe militaro-industriel permanent et des guerres sans déclaration de guerre.

Les mots de la Constitution n'ont pas changé. Leur interprétation a changé parce que les idées dominantes ont changé.

La bataille est permanente

Pourquoi l'État consacre-t-il tant d'énergie à l'éducation ? Parce qu'il a compris empiriquement, bien avant les neurosciences, le fonctionnement du cerveau Bayésien.

L'éducation nationale ne se contente pas de transmettre des savoirs ; elle formate les "Priors" (les croyances de départ) de l'individu. Si, dès l'enfance, on implante le Prior que "tout problème nécessite une solution étatique", l'individu traitera chaque information future (crise, pauvreté, maladie) à travers ce prisme. Pour lui, l'intervention de l'État semblera être la seule réponse logique, car c'est son point de départ statistique.

La bataille intellectuelle consiste donc à recalibrer ces Priors. Il s'agit de redonner à l'individu un Prior d'autonomie et de méfiance envers le pouvoir. Si nous changeons les paramètres de départ, nous changeons mécaniquement toutes les conclusions futures d'une génération

Il n'y aura jamais de victoire définitive dans cette bataille intellec-

tuelle.

Chaque génération doit réapprendre les fondements de la liberté. Chaque génération doit combattre les nouvelles formes de tyrannie déguisées en bienveillance.

Les idées qui semblent évidentes à une génération (limitation du pouvoir, propriété privée, liberté d'expression) deviennent controversées à la suivante si elles ne sont pas activement défendues et transmises.

C'est pour cela que l'éducation est le champ de bataille central.

Pas l'éducation étatique qui formate les esprits, mais l'éducation au sens large : les livres qu'on lit, les conversations qu'on a, les idées qu'on transmet à nos enfants, les arguments qu'on oppose aux sophismes dominants.

Chacun de nous, en comprenant et en transmettant ces idées, participe à cette bataille. Ce n'est ni glorieux, ni immédiat, mais **c'est la seule chose qui fonctionne sur le long terme.**

Les constitutions s'érodent. Les empires s'effondrent. Les régimes changent. **Mais les idées survivent et renaissent** quand les conditions sont propices.

C'est notre responsabilité — à nous qui comprenons ces principes — de les transmettre, les défendre, et les affiner ; pas pour "gagner" définitivement, mais pour que la prochaine génération ait les outils intellectuels nécessaires pour préserver sa liberté.

Cette bataille intellectuelle ne se gagne pas dans l'abstraction, mais sur le terrain des idées où l'État semble le plus légitime : celui des "excep-

tions nécessaires". On nous répète rituellement que certains problèmes sont trop vastes ou trop complexes pour être laissés à la libre interaction des individus. Alors, examinons deux cas paradigmatiques — le défi climatique et la santé publique — non seulement pour en comprendre les enjeux, mais comme des exercices pratiques de déconstruction. Ils nous permettront de voir comment, derrière chaque "nécessité" d'intervention, se cachent souvent des mécanismes étatiques qui empêchent les solutions organiques d'émerger.

Premier cas : la lutte contre le déréglement climatique

Le narratif standard décrit le problème suivant : le changement climatique est une externalité globale massive. Les coûts de transaction pour une négociation coasienne entre 8 milliards de personnes sont prohibitifs. Les générations futures ne peuvent pas négocier. Seule une coordination étatique mondiale peut résoudre le problème. Sans régulation carbone, taxes, accords internationaux, nous fonçons vers la catastrophe. Le marché échoue structurellement sur ce problème.

1. Les États ont créé le problème qu'ils prétendent résoudre L'État n'est pas le sauveur neutre d'une défaillance de marché : il est en fait l'architecte actif du désastre.

Selon l'Agence Internationale de l'Énergie (AIE), les subventions directes à la consommation de fossiles s'élèvent à environ 916 milliards

de dollars par an[14]. Toutefois, le FMI estime que ce soutien global atteint en réalité 7 000 milliards de dollars.[15] Ce montant record inclut non seulement les aides financières directes, mais aussi les "subventions implicites", c'est-à-dire le coût non facturé des dommages environnementaux et sanitaires. En ne faisant pas payer ces externalités par les responsables, les États rendent artificiellement le carbone moins cher qu'il ne devrait l'être.

Ce n'est pas si étonnant : les États ont construit de force la civilisation du pétrole par des politiques d'urbanisme coercitives, des zonages qui forcent l'étalement urbain automobile (interdiction de densité mixte, séparation résidence/commerce), des subventions aux autoroutes, et des taxations favorables à la voiture individuelle.

Cette civilisation du pétrole se protège par la protection juridique des gros pollueurs : immunité souveraine pour les entreprises d'État (compagnies pétrolières nationales qui sont les plus gros émetteurs), législations qui limitent les poursuites contre les pollueurs (plafonds de dommages, exigences de preuve impossibles), et des régulations qui capturent et protègent (les lois environnementales complexes servent souvent à bloquer la concurrence, les nouvelles technologies, et à protéger les acteurs qui peuvent payer les avocats et lobbystes).

L'État ne peut pas être le correcteur d'une externalité de marché

14. Agence Internationale de l'Énergie (AIE) et OCDE, *Update on Fossil Fuel Support*, 2025.

15. Black, S., Liu, A., Parry, I., & Vernon, N., *IMF Fossil Fuel Subsidies Data : 2023 Update*, Working Paper No. 2023/169, Fonds Monétaire International (FMI), 2023.

dans la mesure où il est le premier créateur et protecteur de cette externalité.

2. La "solution" étatique est un échec total depuis 30 ans Observons le bilan empirique de la coordination étatique mondiale :

— **1992 :** Sommet de Rio, premières grandes promesses
— **1997 :** Protocole de Kyoto, engagements contraignants
— **2015 :** Accord de Paris, consensus mondial renouvelé
— **2025 :** Émissions en hausse constante, aucun grand pays n'a tenu ses engagements, écart grandissant entre promesses et réalité

Pourquoi cet échec systématique ?

Il y a un problème d'action collective au niveau étatique : Chaque État a intérêt à tricher (émettre en cachette) pendant que les autres réduisent. Il n'y a pas de mécanisme de contrainte réel.

Aussi, les négociations sont dominées par les industries fossiles et les pays pétroliers qui bloquent toute mesure efficace.

Face à cela, les politiciens, qui optimisent pour la prochaine élection (2-5 ans), n'ont pas d'incitation à penser sur le long terme : les conditions de vie sur la planète dans cent ans ne les concerne tout simplement pas.

Les fonctionnaires du climat — qui eux, restent en place — ne payent pas le prix de l'échec. Leurs budgets et postes persistent même si les émissions explosent.

L'optimal centralisé et coordonné que les partisans de l'interven-

tion étatique imaginent n'existe pas. Dans la réalité, l'État coordonné produit du théâtre (conférences, sommets, communiqués), mais aucun résultat réellement convaincant.

3. La vraie solution : responsabilité stricte en droit commun Retournons aux principes fondamentaux de notre morale naturelle. Si une société pétrolière cause des dommages vérifiables et massifs - élévation du niveau marin détruisant des propriétés côtières, augmentation statistique des événements climatiques extrêmes, pertes agricoles - alors elle viole la propriété d'autrui.

La solution directe est un recours collectif massive en responsabilité civile, avec une démonstration statistique et scientifique du lien causal entre émissions et dommages, ce qui est maintenant possible grâce à la science d'attribution climatique.

La société devra être contrainte à verser des dommages proportionnels au préjudice causé, plus dommages punitifs pour dissuader d'autres acteurs.

Ceci ne demande pas d'accord international particulier : seulement des tribunaux qui appliquent le principe de responsabilité pour dommages causés.

Les recours collectifs fonctionnent. Des millions de plaignants peuvent être représentés par quelques cabinets d'avocats. Le système judiciaire a déjà les mécanismes pour gérer cela.

Ce qui bloque n'est pas la complexité technique : c'est que les États

protègent activement les gros pollueurs contre ces poursuites : immunité souveraine, limitations de responsabilité, exigences de preuve impossibles insérées dans la loi.

Pour que le droit commun soit réellement efficace face aux pollueurs, il faut briser le bouclier de la responsabilité limitée. Dans notre système actuel, l'État protège les dirigeants d'entreprise : si une société cause un désastre, c'est la "personne morale" qui paie une amende (souvent dérisoire), tandis que les individus qui ont pris les décisions restent à l'abri.

Dans une société de droit naturel, la responsabilité est personnelle. Si vous dirigez une entreprise qui empoisonne une rivière ou dégrade le climat de manière prouvée, c'est votre propriété personnelle qui doit être engagée.

Imaginez la vitesse de la transition écologique si les PDG risquaient leur propre patrimoine sur leurs choix énergétiques. La prédation s'arrête là où la responsabilité individuelle commence réellement

Abolissons ces protections étatiques, laissons le droit commun s'appliquer, et nous verrons la pollution devenir ruineusement coûteuse pour ceux qui la causent. Le signal-prix fonctionnerait enfin correctement.

De plus, des solutions privées émergentes sont déjà en développement :

— **Géo-ingénierie :** Entreprises développant la capture carbone at-

mosphérique, modification de l'albédo, fertilisation océanique. Financées par capital-risque, crédits carbone volontaires, préparation pour futurs marchés.

— **Adaptation :** Plus efficace que la prévention dans de nombreux cas. Digues privées, architecture résiliente, agriculture adaptée. Les assureurs ont déjà des incitations massives à financer l'adaptation.

— **Innovation énergétique :** Solaire, nucléaire de nouvelle génération, fusion - rendus compétitifs non par subventions mais par R&D privée et amélioration continue.

La vraie question n'est pas "comment coordonner 8 milliards de gens ?" mais "pourquoi les États bloquent-ils les solutions qui émergent ?"

Le problème n'est pas l'absence de coordination étatique, mais l'État qui empêche les solutions (protection des pollueurs, subventions perverses, blocage du droit commun).

Deuxième cas : vaccination et santé publique

Pour certaines maladies très contagieuses (rougeole, polio), atteindre l'immunité collective nécessite au moins 90 à 95% de vaccination. Sans obligation, les passagers clandestins (qui profitent de l'immunité collective sans se vacciner) font chuter le taux en-dessous du seuil, ce qui peut causer une résurgence de ces maladies.

On pourrait donc penser qu'une obligation vaccinale serait donc

nécessaire pour le bien commun.

Seulement, voilà : Vous êtes propriétaire et indissociable de votre propre corps. Ceci est absolu. Personne - ni l'État, ni la société, ni la majorité - ne peut légitimement vous forcer à injecter quelque chose dans votre corps, même si cette chose est objectivement bénéfique, et même si votre refus crée un risque pour autrui. Votre corps reste inviolable.

L'immunité collective est, évidemment, un bien collectif désirable. Mais on ne peut jamais justifier la violation de l'inviolable, même pour un bien collectif.

Imaginez que l'on découvre que prélever un rein sur 10% de la population (choisis aléatoirement) pour effectuer des greffes sauverait 100 000 vies par an. Serait-ce justifiable ? Non. Même si le bénéfice collectif est énorme, vous ne pouvez pas violer l'intégrité corporelle d'autrui sans son consentement.

De même pour la vaccination : même si le bénéfice est réel et important, la violation corporelle reste illégitime.

Peu importe l'angle depuis lequel on le regarde, l'utilitarisme reste une impasse : il ne peut servir que des causes arbitraires sans jamais être en mesure de les justifier.

Nous pouvons, en revanche, examiner des solutions à ce problème qui ne passent pas par la coercition.

1. Ostracisme privé L'ostracisation sociale est un système qui est **déjà** massivement effectif : les écoles publiques et privées exigent la vaccina-

tion comme condition d'admission, les employeurs — particulièrement dans la santé et l'alimentaire — exigent la vaccination des employés, les assurances ajustent leurs primes selon le statut vaccinal (un risque plus élevé se traduit par une prime plus élevée), les communautés privées (copropriétés, villes privées, clubs) peuvent parfois l'exiger dans leur règlement intérieur, les compagnies aériennes et les croisières l'exigent parfois pour embarquer

Aucune coercition étatique n'est requise : la société s'organise spontanément

Dans de nombreux pays, ces mécanismes privés atteignaient déjà des taux de vaccination supérieurs à 90% pour les vaccins largement acceptés avant même l'instauration des obligations légales.

Dans de nombreux pays sans obligation stricte (certains États américains, plusieurs pays européens), les taux atteignent 93-95% pour les vaccins infantiles de routine via les seuls mécanismes de la pression sociale et les exigences des écoles privées.

2. Responsabilité civile stricte Si un non-vacciné transmet une maladie grave à quelqu'un, et si le lien causal est prouvable - ce qui est difficile mais parfois possible — il devrait engager sa responsabilité civile.

Cela peut entraîner des dommages massifs en cas de préjudice grave, tels qu'une contamination entraînant la mort ou des séquelles permanentes.

Ceci créerait une forte incitation à se vacciner sans violer le corps

de qui que ce soit.

3. Information et persuasion Plus de 90 % des gens se vaccinent volontairement quand l'information est claire et le vaccin accessible. Ceux qui refusent sont une minorité.

Grâce aux campagnes d'information, d'éducation, et de transparence sur les risques comparés (risques de la maladie vs. risques du vaccin), on peut atteindre des taux de vaccination très élevés sans avoir recours à la coercition.

Pour les 10 % restants, ils prennent un risque personnel, et s'ils contaminent autrui, leur responsabilité civile doit entrer en jeu. La société peut les ostraciser et les exclure des espaces privés, mais elle ne peut pas forcer leur corps.

Le principe doit primer sur l'optimisation. Sinon, nous acceptons que le corps humain est une propriété publique gérable par les experts "pour notre bien".

E. La servitude volontaire

Nous avons vu que l'État perpétue son existence en grande partie grâce au consentement passif de la population. La question devient alors : ce consentement est-il indestructible ? Existe-t-il des limites à ce que les citoyens accepteront ?

L'histoire nous montre que oui — mais que ces limites ne sont atteintes que dans des contextes très spécifiques. Comprendre ces conditions révèle beaucoup sur la nature du pouvoir et de l'acceptation sociale.

Le paradoxe du mécontentement sans révolte

Le mécontentement généralisé ne suffit pas à produire une révolution. Dans de nombreuses sociétés, la majorité de la population peut être profondément insatisfaite du régime en place — corruption massive, inégalités criantes, libertés restreintes — et pourtant aucune révolte n'émerge.

Pourquoi ? Parce que le mécontentement individuel ne se traduit pas automatiquement en action collective. Entre le mécontentement et l'usage des armes, il y a un gouffre que la plupart des individus ne franchissent jamais.

Le problème est celui de l'action collective dans un contexte de risque asymétrique : se rebeller seul, c'est prendre le risque d'être écrasé, emprisonné, ou tué. Se rebeller ensemble, c'est l'assurance de pouvoir renverser le régime.

Mais comment savoir si les autres vont se rebeller ? C'est le nœud du problème. Chaque individu rationnel préfère attendre que les autres prennent le risque d'abord. Si la rébellion réussit, il pourra en profiter sans avoir pris de risque. Si elle échoue, il aura évité la répression.

Ce calcul rationnel individuel aboutit à une paralysie collective.

Tout le monde attend, personne ne bouge. Le régime, même détesté, persiste.

Les trois conditions des révolutions

Les révolutions ne peuvent émerger que lorsque trois conditions sont simultanément réunies. L'absence d'une seule suffit à maintenir le statu quo.

Première condition : les "cadeaux" du système ne suffisent plus Les régimes maintiennent l'acceptation en offrant des compensations — ce que nous pouvons appeler des "cadeaux".

Ces cadeaux prennent différentes formes selon le type de régime :

Dans les démocraties libérales : Sécurité économique (emploi, assistance sociale), confort matériel, liberté de consommation, divertissement, apparence de participation politique.

Dans les régimes autoritaires : Sécurité physique (ordre, police), nationalisme (fierté collective), stabilité (prévisibilité), parfois prospérité économique.

Tant que ces cadeaux sont jugés suffisants par la majorité de la population, celle-ci accepte tacitement le régime — même si elle n'en est pas particulièrement satisfaite.

À cet égard, l'État-providence est la forme la plus sophistiquée de prédation. Contrairement à l'État totalitaire qui utilise la peur, l'État-providence utilise le confort. Il ne nous brise pas, il nous infantilise.

En achetant notre soumission avec des “cadeaux” (sécurité sociale, aides, subventions), il nous rend dépendant. Un citoyen dépendant est un citoyen qui ne changera pas le système. Un citoyen dépendant délègue son éthique et son avenir à la structure verticale. C’est une servitude volontaire par anesthésie.

La première condition d’une révolution est que ces compensations cessent de suffire.

Cela peut arriver de plusieurs façons :

Dégradation absolue : Le régime ne peut plus fournir les cadeaux de base. Effondrement économique, famine, chaos sécuritaire. L’URSS en 1991, le Venezuela contemporain.

Élévation des attentes : Le niveau de vie augmente, mais les aspirations augmentent encore plus vite. Les gens comparent non pas avec le passé, mais avec ce qu’ils pensent mériter ou avec d’autres sociétés. La Révolution française n’a pas émergé au moment de la plus grande pauvreté, mais pendant une période de croissance économique où les attentes dépassaient les réalités.

Rupture de contrat perçue : Le régime viole ce que la population perçoit comme un accord tacite. Si un régime autoritaire justifie son pouvoir par la promesse de stabilité, une crise majeure qu’il ne peut contrôler brise ce contrat. Si une démocratie promet l’égalité des chances, une corruption massive visible sape sa légitimité.

Révélation d’alternatives : L’exposition à d’autres systèmes (via internet, migrations, échanges) montre que d’autres arrangements sont

possibles. Le contraste devient insupportable.

Mais cette condition seule ne suffit pas. L'histoire est remplie de populations misérables qui ne se sont jamais révoltées.

Deuxième condition : l'effet de groupe précède la décision individuelle
Voici le mécanisme crucial qui transforme le mécontentement en action : il faut que l'individu perçoive qu'il n'est pas seul.

Tant que chacun pense être isolé dans son mécontentement, personne ne bouge. Mais dès qu'un signal collectif émerge — une manifestation qui prend de l'ampleur, une grève qui se généralise, un symbole qui se répand —, le calcul rationnel change radicalement : le risque individuel diminue parce qu'il est désormais partagé.

Une fois qu'un seuil critique de participants est atteint, rejoindre le mouvement devient soudainement plus sûr que de rester passif. Celui qui reste fidèle au régime s'expose maintenant au risque de représailles de la part des rebelles si la révolution réussit.

L'effet de groupe *précède* la décision individuelle. Ce n'est pas que chacun décide rationnellement puis coordonne avec les autres. C'est que voir les autres agir change fondamentalement le calcul de risque, rendant sa propre participation rationnelle.

Ce mécanisme explique deux faits historiques apparemment contradictoires :

Pourquoi les révolutions sont imprévisibles : Jusqu'au moment de la cascade, rien ne semble bouger. Puis en quelques jours ou semaines,

un régime qui semblait inébranlable s'effondre. Les experts sont toujours surpris, parce que l'information cruciale — le seuil de mécontentement collectif — était cachée.

Pourquoi les révolutions échouent souvent : Si le signal collectif n'est pas assez fort, si trop peu de gens se joignent initialement, l'effet de cascade ne se produit pas. Les premiers participants sont réprimés, et la tentative échouée renforce le régime.

Troisième condition : la confiance que le sentiment est partagé La troisième condition est subtile mais cruciale : chaque individu doit être confiant que son mécontentement est effectivement partagé par les autres.

Le problème est l'**ignorance pluraliste** : chacun pense être seul ou minoritaire dans son opposition, alors qu'en réalité la majorité partage le même sentiment.

Pourquoi cette ignorance ? Parce que l'expression publique ne reflète pas les sentiments privés.

Dans un régime répressif, exprimer publiquement son mécontentement est dangereux. Donc chacun affiche une loyauté de façade — même ceux qui détestent le régime. Chacun conclut alors que les autres soutiennent réellement le régime.

C'est ce que le politologue Timur Kuran appelle la **falsification des préférences** : les préférences révélées publiquement diffèrent radicalement des préférences réelles privées.

Un régime peut donc se maintenir alors que presque personne ne le soutient réellement, simplement parce que chacun croit être isolé dans son opposition. La révolution ne devient possible que lorsque cette ignorance se dissipe — quand les gens réalisent que leur mécontentement est en fait majoritaire.

Comment cette ignorance se dissipe-t-elle ?

Événements révélateurs : Un incident (manifestation, émeute, déclaration publique d'opposition) qui force les gens à révéler leurs vraies préférences. Soudain chacun voit que les autres pensent comme lui.

Communication non-censurée : Internet et les réseaux sociaux ont transformé cette dynamique. Ils permettent l'expression anonyme ou semi-publique des sentiments réels, révélant l'ampleur du mécontentement caché. Ce n'est pas un hasard si les régimes autoritaires consacrent d'énormes ressources à censurer et surveiller internet.

Symboles unificateurs : Un slogan, une image, un geste qui permet aux opposants de se reconnaître mutuellement sans s'exposer complètement. Les révolutions ont toujours leurs symboles — parce qu'ils résolvent le problème de coordination en présence de risque.

Comment les régimes maintiennent l'acceptation

Comprendre ces trois conditions révèle les stratégies que les régimes emploient pour prévenir les révolutions.

Première stratégie : maximiser les cadeaux (État-providence) Les démocraties libérales et les États-Providence maintiennent l'acceptation en distribuant généreusement des compensations.

Tant que les citoyens reçoivent suffisamment — emplois, services, sécurité, confort — le coût d'opportunité de la révolte reste trop élevé. "Pourquoi risquer ce que j'ai ?"

C'est pourquoi les États-Providence sont structurellement stables même quand ils sont inefficaces ou corrompus. La dépendance créée par les transferts sociaux rend la population réticente à renverser le système qui la nourrit.

Le danger pour ces régimes n'est pas l'oppression mais la faillite. Si l'État ne peut plus payer les pensions, financer les hôpitaux, subventionner les secteurs protégés, alors la condition 1 est remplie — et la stabilité s'effrite.

> Cette ruse des tyrans d'abêtir leurs sujets n'a jamais été plus évidente que dans la conduite de Cyrus envers les Lydiens, après qu'il se fut emparé de leur capitale et qu'il eut pris pour captif Crésus, ce roi si riche. On lui apporta la nouvelle que les habitants de Sardes s'étaient révoltés. Il les eut bientôt réduits à l'obéissance. Mais ne voulant pas saccager une aussi belle ville ni être obligé d'y tenir une armée pour la maîtriser, il s'avisa d'un expédient admirable pour s'en assurer la possession. Il y établit des bordels, des tavernes et des jeux publics, et publia une ordonnance qui

> obligeait les citoyens à s'y rendre. Il se trouva si bien de cette garnison que, par la suite, il n'eut plus à tirer l'épée contre les Lydiens. Ces misérables s'amusèrent à inventer toutes sortes de jeux si bien que, de leur nom même, les Latins formèrent le mot par lequel ils désignaient ce que nous appelons passe-temps, qu'ils nommaient Ludi, par corruption de Lydi.
>
> — Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*

Deuxième stratégie : fragmenter et isoler (Totalitarisme) Les régimes totalitaires emploient une stratégie opposée : plutôt que d'acheter l'acceptation, ils détruisent la capacité de coordination.

Répression de la communication : Censure, surveillance, interdiction des rassemblements. L'objectif est d'empêcher la condition 3 — éviter que les gens réalisent que leur mécontentement est partagé.

Délation institutionnalisée : Forcer les citoyens à surveiller et dénoncer leurs voisins crée une méfiance généralisée. Personne ne peut être sûr que l'autre n'est pas un informateur. L'effet de groupe ne peut se former si personne ne fait confiance à personne.

Loyauté forcée performative : Obliger les citoyens à afficher publiquement leur soutien au régime — drapeaux, slogans, défilés, dénonciations. Cela maintient l'ignorance pluraliste : chacun voit les autres "soutenir" le régime, ne sachant pas que c'est forcé chez tous.

Atomisation sociale : Détruire les structures intermédiaires (asso-

ciations, églises, syndicats indépendants) qui pourraient servir de base organisationnelle à la révolte. L'individu isolé face à l'État est impuissant.

Ces régimes peuvent maintenir le pouvoir avec un mécontentement massif, précisément parce qu'ils empêchent les conditions de la révolte d'émerger.

L'effondrement soudain des régimes "stables"

Ce cadre explique pourquoi l'effondrement des régimes semble toujours surprenant et soudain.

La veille, le régime semble solide — police efficace, population docile, aucun signe de trouble majeur. Le lendemain, des millions dans les rues, les institutions qui s'effritent, le pouvoir qui s'évapore.

Ce n'est pas que les conditions ont changé du jour au lendemain, mais plutôt que les trois conditions coexistaient déjà, invisibles, et qu'un événement déclencheur a permis à l'information cachée de se révéler publiquement.

Pensez à un pont dont la structure interne est rongée par la corrosion. De l'extérieur, rien ne paraît. Puis un jour, une charge supplémentaire minuscule — un camion qui n'est pas plus lourd que les précédents — fait tout s'effondrer. Ce n'est pas le camion qui a causé l'effondrement. C'est la dégradation accumulée qui était invisible.

Les révolutions fonctionnent de même. Le mécontentement s'accumule (condition 1). La capacité et le désir de coordination existent mais

restent cachés (conditions 2 et 3). Puis un incident — parfois mineur en apparence — déclenche la cascade.

En Tunisie, l'immolation d'un vendeur de rue. En Roumanie, la contestation d'une expulsion. En URSS, une tentative de coup d'État maladroite. L'événement lui-même importe moins que le contexte : il révèle l'information cachée et permet la coordination.

Implications pour notre réflexion

Cette digression révèle deux vérités fondamentales sur le pouvoir et le consentement :

D'abord, le pouvoir repose toujours, ultimement, sur l'acceptation des gouvernés. Même les régimes les plus tyranniques ne peuvent subsister si la population refuse massivement d'obéir. La force seule ne suffit jamais à long terme.

Cela nous rappelle que notre servitude est, en grande partie, volontaire. Même si elle est entretenue par la manipulation, la dépendance, et l'ignorance stratégique de nos véritables nombres.

Ensuite, les structures de pouvoir ont un intérêt existentiel à maintenir cette acceptation. D'où les deux grandes stratégies : l'État-providence qui achète le consentement par la dépendance, et l'État totalitaire qui détruit la capacité de coordination.

Les deux aboutissent au même résultat : la perpétuation du pouvoir.

Notre tâche, si nous voulons préserver ou restaurer la liberté, est de comprendre ces mécanismes. Non pas pour fomenter des révolutions

(qui aboutissent souvent à de nouvelles tyrannies), mais pour concevoir des structures institutionnelles qui rendent l'expansion du pouvoir plus difficile et sa contestation moins dangereuse.

L'État ne se contente pas de réguler nos comportements ; il doit, pour s'étendre, réguler les échanges eux-mêmes. C'est ici que la politique rencontre l'économie. La monnaie n'est pas qu'un outil technique de commerce ; c'est le système d'exploitation de la société.

Nous devons maintenant plonger dans la science de l'action humaine et des échanges : l'économie. Car celui qui contrôle la monnaie contrôle ultimement la société toute entière.

La démocratie au quotidien

> *"Si le mot « capitalisme » signifie un système de concurrence basé sur la libre disposition de la propriété privée, il faut se rendre compte que seul un tel système permet la démocratie. Lorsque le régime est dominé par une doctrine collectiviste, la démocratie finit inévitablement par se détruire elle-même."*
>
> – Friedrich A. Hayek, *La Route de la Servitude*

Une économie décentralisée est la signature d'une société en bonne santé : elle caractérise un ordre où les individus coopèrent volontairement, par opposition à une structure où la coopération est simulée par la contrainte réglementaire.

L'*axiome de propriété de soi* mène logiquement à l'économie de marché : si chacun possède sa force de travail, le droit de l'échanger en devient un corollaire indissociable. Plus qu'une institution imposée, le marché est ainsi la manifestation concrète et le motif émergent d'interactions libres entre individus agissant comme souverains de leur propre vie.

Cela ne signifie pas que tout marché réel est parfaitement libre ou juste. Les marchés historiques ont souvent été faussés par la coercition,

le monopole légal, ou l'asymétrie d'information. L'argument n'est pas que les marchés existants sont parfaits, mais que l'échange volontaire est la manifestation cohérente du principe de propriété de soi. La critique des injustices du capitalisme reste légitime — mais elle devrait viser les déviations par rapport à la liberté, non la liberté elle-même.

A. L'économie est la société

Nous ne devrions pas craindre l'économie, car l'économie n'est en elle-même pas grand-chose.

En réalité, si l'économie semble avoir une place si démesurée dans les discussions politiques, ce n'est pas parce que l'économie est une chose extérieure à la société qui vient la régir dans l'ombre, mais bien car **l'économie est la société elle-même.**

Plus exactement, l'économie n'est qu'une description différente des interactions humaines, vues sous l'angle des échanges de biens et de services.

— **Dans la représentation sociale :** nous voyons des individus et leurs relations
— **Dans la représentation économique :** nous voyons des agents et des flux monétaires

Ce sont deux descriptions différentes d'un même objet : la société.

L'économie n'est ainsi pas une chose que l'on est censé réparer

lorsque des problèmes apparaissent, car par nature, **tout problème économique est en fait un problème dans le tissu social, et toute crise économique est en réalité une crise de la société.**

L'exemple de la crise des subprimes

La crise des *subprimes*, pour citer un exemple frappant, était le résultat prévisible de la cupidité commune de grandes banques, fonds d'investissement, et agences de notation américaines, encouragées par un système de régulation défaillant, abusant de la confiance des uns et des autres pour vendre des produits financiers putrides et opaques, au détriment d'une partie insolvable de la population, puis par effet domino, de leurs propres clients.

Le mécanisme était simple :

1. Les banques prêtaient à des gens qui ne pouvaient pas rembourser
2. Elles empaquetaient ces prêts vérolés en produits financiers complexes
3. Les agences de notation donnaient de bonnes notes à ces produits (conflit d'intérêts)
4. D'autres institutions achetaient ces produits pensant qu'ils étaient sûrs
5. Quand les emprunteurs, insolvables, ont commencé à faire défaut, tout s'est effondré

Tout cela peut finalement se résumer aux trop grandes protections accordées à certaines institutions financières américaines, qui ont alors utilisé leur carte « too big to fail » pour prendre des risques démesurés, comptant sur le fait que l'État leur viendrait en aide en cas de problème.

En bref, la crise des *subprimes* était une crise de la société américaine bien avant d'être une crise financière, économique, et du logement.

C'était une crise de l'éthique : les banquiers ont abandonné toute retenue morale parce que c'était légal et qu'ils ne risquaient rien. Les agences de notation ont menti parce que cela leur était profitable. Les régulateurs ont fermé les yeux parce qu'ils étaient capturés par l'industrie.

Bien sûr, de nouvelles lois ont été passées suite au désastre (Dodd-Frank Act), afin de séparer les responsabilités des banques et limiter leur pouvoir de nuisance. Mais il faut bien garder en tête qu'il s'agit là d'une sorte d'**accidentologie** : telles les règles du contrôle aérien qui s'adaptent après un accident pour éviter qu'il ne se reproduise, celles de la société évoluent pour empêcher qu'une catastrophe ne puisse arriver deux fois de la même façon.

Là où il est légitime d'établir de nouvelles règles basées sur l'étude des circonstances — puisqu'il est tout à fait exact de dire qu'une catastrophe économique causée par la collusion, l'arrogance, l'égoïsme et la cupidité de quelques-uns contrevient aux libertés fondamentales des individus —, cette logique ne s'applique pas au **principe de précaution**

qui, sous prétexte de protéger la société, établit des règles qui ne sont pas justifiées empiriquement.

Le principe de précaution dit : "Interdisons X au cas où ce serait dangereux, même sans preuve." C'est l'inverse de l'accidentologie, qui dit : "X s'est avéré dangereux, adaptons nos règles."

Le marché libre n'est pas parfait, mais démocratique

Là encore, nous pourrions être tentés d'utiliser ce genre de crises pour argumenter contre un marché libre et décentralisé. Si le capitalisme crée des crises, nous pourrions nous dire qu'il faut plus de régulation, n'est-ce pas ?

Mais là encore, il s'agit d'une erreur.

Attention : **il n'est pas question de dire qu'un marché libre et décentralisé est toujours rationnel et efficient** — car de toute évidence ce n'est pas le cas. Les marchés peuvent être irrationnels, créer des bulles, et mal allouer les ressources.

Mais il a ce net avantage de laisser le pouvoir de décision aux individus qui le composent, c'est-à-dire tout le monde.

Il n'y a pas de démocratie dans un marché centralisé et planifié, car il s'agit là encore une fois d'abandonner son propre pouvoir de décision à une entité qui ne saura pas quoi en faire, si ce n'est justifier sa propre existence.

Dans un marché libre :

— Vous décidez où travailler
— Vous décidez quoi acheter
— Vous décidez quoi produire
— Vous décidez avec qui commercer

Dans un marché planifié :

— L'État décide où vous travaillez
— L'État décide ce que vous pouvez acheter
— L'État décide ce qui doit être produit
— L'État décide qui commerce avec qui

Le premier est démocratique au sens premier : vous exercez à chaque instant votre pouvoir de décision, à votre échelle et selon vos propres règles.

Le second, en supprimant le pouvoir de décision des individus par la coercition, ne peut être que tyrannique.

> *"Dans la société de concurrence le pauvre a beaucoup moins de possibilités que le riche, c'est entendu. Il n'en est pas moins vrai que dans cette société le pauvre est quand même plus libre qu'une personne disposant d'un plus grand bien-être matériel dans un autre genre de société. Sous le régime de la concurrence, l'homme qui part de zéro a beaucoup moins de chance d'acquérir une grande richesse que l'homme doté d'un héritage important, mais il peut y parvenir. Et c'est seulement dans la société de concurrence que ce résultat dépend*

> *uniquement de lui et non pas des faveurs des puissants. Nous avons oublié ce que signifie le manque de liberté. C'est pour cela que nous ne tenons pas compte d'un fait élémentaire : un ouvrier non spécialisé a en Angleterre plus de possibilités d'organiser sa vie à son goût que, par exemple, un petit patron en Allemagne ou qu'un ingénieur bien payé en Russie. Qu'il s'agisse de changer de travail ou de résidence, de passer ses loisirs selon ses idées ou d'émettre ses opinions personnelles, notre ouvrier ne rencontre pas d'obstacles absolus, n'encourt pas de risques pour sa sécurité physique et pour sa liberté. Il paie plus ou moins cher pour satisfaire ses penchants, mais n'est pas astreint, par l'ordre d'un supérieur, à s'employer à une certaine tâche et à vivre dans un endroit défini.*"
>
> — Friedrich A. Hayek, *La Route de la servitude*

B. La tyrannie par la bureaucratie

Le miracle de Riazan

À titre d'exemple, nous pourrions rappeler la sinistre affaire du "miracle de Riazan" en URSS.

En 1959, Nikita Khrouchtchev lança un défi aux régions soviétiques dans l'objectif fanfaronnant de tripler la production de viande bovine et de lait. Sur ordre des cellules locales du parti communiste, les chep-

tels bovins de Riazan et de plusieurs autres régions furent décimés, afin d'atteindre les quotas de production à court terme.

Pendant un an, les quotas furent effectivement respectés : la production avait triplé par rapport à l'année précédente. Mais l'année suivante, il n'y avait plus de vaches pour produire du lait ou de la viande, et les pénuries et les mutineries se multiplièrent.

Pour qu'un tel désastre se produise, il a fallu que :

1. L'ordre de tripler la production soit donné au plus haut niveau de l'État
2. Des secrétaires des comités régionaux se fassent une joie de tenir des promesses irréalistes pour impressionner leurs supérieurs
3. Personne sur le terrain n'ose dire que c'est impossible
4. La décision soit imposée de force aux agriculteurs

Sans doute que si la décision avait été confiée aux agriculteurs des kolkhozes concernés, ils n'auraient pas eu l'idée saugrenue de détruire leur propre gagne-pain.

Voilà la différence entre décentralisation et planification : les agriculteurs savent qu'on ne peut pas tripler une production en un an. Mais les dirigeants et les bureaucrates ne le savent pas, ne veulent pas le savoir, et punissent ceux qui le leur disent.

Le bureaucratisme aveugle

Il faut bien garder à l'esprit que ce genre d'idée saugrenue n'est pas l'apanage des régimes totalitaristes. **Ce sont toutes les sociétés dans lesquelles la bureaucratie prend le pas sur le pouvoir de décision individuel qui en font les frais.**

En tant que super-organisme, l'État n'a que deux moyen de percevoir la réalité : les statistiques et les polémiques, et ne peut donc concrètement agir que sur ces deux leviers.

Si les ordres sont de réduire les crimes, de faire baisser le chômage, ou d'augmenter la production, la solution la plus simple à l'échelle bureaucratique sera toujours de jouer sur la façon dont les statistiques sont comptées, et non d'agir de manière concrète sur ces problèmes.

Pour réduire le crime, il est plus simple de ne pas enregistrer certains crimes, ou de les reclasser en délits mineurs, plutôt que de s'attaquer aux causes profondes du crime ou de lutter plus activement contre la délinquance.

Pour baisser le chômage, il est plus simple de durcir les conditions d'obtention des aides, ou de multiplier les stages non-rémunérés et les formations obligatoires qui retirent les gens des listes que de s'attaquer aux causes profondes du chômage. Les chiffres s'améliorent, mais le problème persiste.

Pour améliorer l'égalité des chances, il est plus simple de créer des quotas ou des discriminations positives que de s'attaquer aux causes

profondes de l'accès inégal aux études ou au travail. On atteint la statistique désirée, mais on crée une nouvelle injustice.

Le bureaucratisme n'est pas une menace abstraite : il a des conséquences bien réelles sur l'économie, et donc sur la société.

Économie et société sont une

S'il y avait une seule chose à retenir sur le sujet de l'économie, ce serait la suivante : **l'économie est la société, et la société est l'économie. Les deux sont indissociables et sont une seule et même chose.**

Par conséquent, derrière toute politique visant à contrôler l'économie se cache une politique visant à contrôler la société. **Toute régulation économique représente alors une perte de pouvoir individuel, et donc un échec démocratique.**

Toute politique de centralisation ou de planification confine à l'asservissement de la population. Voilà la raison pour laquelle tous les régimes collectivistes ont sombré dans le totalitarisme : **en cédant notre liberté économique, nous ne gagnons rien d'autre que la perte de toutes nos libertés.**

L'URSS, la Chine maoïste, le Cambodge de Pol Pot, la Corée du Nord, le Venezuela chaviste… tous ont suivi le même chemin : le contrôle de l'économie, qui entraîne le contrôle de la société, qui entraîne le totalitarisme, l'appauvrissement, et finalement l'effondrement ou une réforme forcée.

Par ailleurs, le collectivisme n'est pas le seul à se rendre fautif de ce genre d'effets : à demander toujours plus de dépenses, toujours plus de « Providence », les habitants des sociétés occidentales cèdent eux-aussi leur liberté peu à peu. Qui saurait dire si elles sont encore loin du contrôle total de la société ? Quand l'État contrôle 50 % de l'économie, sommes-nous encore libres ? 60 % ? 70 % ?

Les effets pervers de la régulation

De plus, les politiques se réclamant de la justice sociale ont toujours un effet négatif lorsqu'elles essaient de réduire le pouvoir de décision, puisqu'elles entraînent toujours une réaction des acteurs économiques concernés.

Les gens réagissent aux incitations : si vous changez les règles du jeu, les joueurs changent leur stratégie.

Imposez une trêve hivernale de six mois durant laquelle le locataire ne peut pas être expulsé, et les bailleurs se mettront à demander six mois de loyer en épargne avant de signer, ou refuseront les locataires jugés risqués.

Augmentez le salaire minimum à deux mille euros par mois, et les entreprises supprimeront les emplois qui leur rapportent moins de deux mille euros par mois, automatiseront, ou délocaliseront.

Plafonnez les loyers, et vous verrez le parc locatif se réduire car les propriétaires préfèrent vendre ou laisser vide plutôt que louer à perte.

Accordez une allocation de mille euros aux personnes handicapées pour qu'elles puissent se procurer un équipement particulier, et vous pourrez être sûr que l'équipement en question se mettra à coûter mille euros à l'achat, même s'il coûtait bien moins cher auparavant. Les vendeurs captent la subvention.

Il est important de toujours juger une politique à ses effets par rapport à ses intentions : si une politique rend la société plus difficile à naviguer pour tout le monde, et en particulier pour ceux qu'elle est censée aider, alors il s'agit d'une mauvaise politique et elle doit être abolie.

C. De la coopération à la prédation

Deux types de jeux économiques

Commençons par une distinction fondamentale en théorie des jeux :

Dans un jeu à somme positive, les participants peuvent tous gagner simultanément. La victoire de l'un n'implique pas la défaite de l'autre. Nous créons de la valeur ensemble.

Dans un jeu à somme nulle, le gain de l'un est nécessairement la perte de l'autre. Nous nous battons pour un gâteau de taille fixe.

Cette distinction n'est pas qu'abstraite, car elle détermine la nature même des relations sociales.

Dans un jeu à somme positive, nous voyons autrui comme un par-

tenaire potentiel : coopérer nous enrichit mutuellement et nous avons intérêt à nous entraider.

Dans un jeu à somme nulle, nous voyons autrui comme un concurrent ou un adversaire. Enrichir l'un appauvrit l'autre. Le gain de l'un est la perte de l'autre. Nous avons intérêt à nous combattre.

Le marché libre : un jeu à somme positive

Considérons un échange volontaire sur un marché libre :

Bob a des pommes, et Alice a des oranges. Bob préfère les oranges à ses pommes. Alice préfère les pommes à ses oranges.

Si Alice et Bob échangent leurs fruits, ils sont tous les deux gagnants. Bob a maintenant quelque chose qu'il préfère à ce qu'il avait, et Alice aussi. Ils ont tous deux augmenté leur satisfaction sans que personne ne perde.

C'est le miracle de l'échange volontaire : il crée de la valeur *ex nihilo*, simplement en réallouant les ressources vers ceux qui les valorisent le plus.

Généralisons maintenant :

Dans un marché libre :

— L'entrepreneur crée de la valeur pour enrichir les consommateurs (en se rémunérant au passage)
— L'employeur offre un travail à l'employé (mutuellement bénéfique)

— Le boulanger produit du pain pour nourrir les clients (échange gagnant-gagnant)
— L'innovateur résout des problèmes pour améliorer la vie de tous

Chaque transaction volontaire est, par définition, bénéfique pour *toutes* les parties — sinon elle n'aurait pas lieu.

Le marché est un système de **coopération massive** déguisée en compétition. Les entreprises "rivalisent" pour mieux vous servir. Les travailleurs "rivalisent" pour offrir plus de valeur. Mais cette rivalité produit de la valeur pour tous.

Adam Smith l'avait compris : ce n'est pas de la bienveillance du boucher que nous attendons notre dîner, mais de son intérêt bien compris. Et pourtant, en poursuivant son intérêt, il doit servir les autres et enrichit donc toute la société.

L'intervention étatique : transformation en jeu à somme nulle

Maintenant, observons ce qui se passe quand l'État intervient dans l'économie.

L'État ne crée pas de valeur — il ne peut que redistribuer. Pour donner à Alice, il doit prendre à Bob. Chaque intervention étatique transforme donc une potentielle transaction gagnant-gagnant en une redistribution forcée gagnant-perdant.

Voici comment cela fonctionne concrètement :

Intervention	Dynamique Naturelle (Jeu à Somme Positive)	Dynamique Étatique (Jeu à Somme Nulle/Négative)	Gagnants (Insiders)	Perdants (Outsiders)
Numerus Clausus Médical	Équilibre entre candidats et besoins ; baisse des prix et meilleur accès aux soins.	Pénurie artificielle ; destruction de valeur (soins inexistants, vocations étouffées).	Médecins établis (moins de concurrence, salaires plus élevés).	Patients (prix élevés, attentes longues) et aspirants médecins exclus.
Salaire Minimum	Négociation libre ; accès des jeunes à l'expérience et à la formation sur le tas.	Plancher bloquant ; exclusion des profils dont la productivité est inférieure au minimum légal.	Salariés déjà qualifiés et employés (protection contre la concurrence).	Chômeurs non-qualifiés et jeunes sans expérience.

Intervention	Dynamique Naturelle (Jeu à Somme Positive)	Dynamique Étatique (Jeu à Somme Nulle/Négative)	Gagnants (Insiders)	Perdants (Outsiders)
Licences Professionnelles	Régulation par la réputation ; offre abondante, innovation et prix compétitifs.	Barrières à l'entrée chronophages et coûteuses ; hausse des prix de 15% à 30%.	Professionnels établis (marché protégé, rente garantie).	Consommateurs (moins de choix) et aspirants pauvres.
Subventions Sectorielles	Allocation du capital vers la productivité ; faillite saine des entreprises inefficaces.	Survie artificielle d'activités obsolètes ; gaspillage des ressources collectives.	Secteurs subventionnés (maintien de structures improductives).	Contribuables et secteurs non-subventionnés (concurrence déloyale).

Le mécanisme général : protéger les insiders contre les outsiders

Observez le motif qui émerge : **toute intervention étatique dans l'économie favorise les ceux qui sont déjà établis au détriment de ceux**

qui voudraient entrer.

Le numerus clausus protège les médecins établis contre les aspirants médecins.

Le salaire minimum protège les salariés qualifiés contre les chômeurs non-qualifiés.

Les licences protègent les professionnels établis contre les nouveaux entrants.

Les subventions protègent les entreprises établies contre les nouveaux concurrents.

La régulation complexe en général favorise les grandes entreprises (qui peuvent payer avocats et lobbyistes) contre les startups et innovateurs.

Ce n'est pas un accident, mais la logique même de l'intervention : ceux qui ont le pouvoir politique l'utilisent pour se protéger de la concurrence.

Pourquoi l'État ne peut que redistribuer, jamais créer

La différence fondamentale entre le marché et l'État est que le marché découvre et crée de la valeur, il est un processus d'expérimentation décentralisée où des millions d'individus testent des idées, et seules celles qui créent effectivement de la valeur survivent; là où l'État ne peut que redistribuer ce qui existe déjà. Il n'a aucun mécanisme pour découvrir ce qui crée de la valeur — seulement le pouvoir d'imposer les

préférences de ceux qui contrôlent l'appareil politique.

Quand un entrepreneur échoue, il perd son propre capital. Le marché sanctionne l'échec.

Quand l'État fait un mauvais choix d'allocation, il gaspille l'argent des contribuables. Personne n'en est tenu pour responsable. L'échec n'est jamais sanctionné — au contraire, il justifie souvent plus d'intervention.

La transformation des mentalités : de la coopération à la prédation

Le plus grave n'est peut-être pas économique mais psychologique et social.

Dans une économie de marché, nous nous enrichissons en créant de la valeur pour autrui. Nous nous demandons comment mieux servir les autres et, en retour, le succès des autres crée des opportunités pour nous.

Dans une économie dirigée, nous nous enrichissons en capturant l'appareil politique pour qu'il nous favorise au détriment d'autrui. La mentalité devient : "Comment puis-je utiliser la loi pour obtenir un avantage ?" Le succès des autres représente une menace.

La première mentalité crée une société de coopération, d'innovation, et d'entrepreneuriat ; la seconde crée une société de lobbying, de corporatisme, de recherche de rente, de conflits perpétuels pour le

contrôle de l'État.

C'est ce que les économistes appellent la **recherche de rente** : une société où l'énergie productive est détournée vers la capture politique plutôt que vers la création de valeur.

L'illusion du "bien commun"

Les interventions étatiques sont toujours justifiées au nom du "bien commun", de "l'intérêt général", de la "justice sociale".

Mais regardez les effets réels :

— Le numerus clausus nuit à la majorité (tous les patients) pour enrichir une minorité (les médecins établis)
— Le salaire minimum exclut les plus vulnérables (jeunes sans qualification) pour protéger les mieux lotis (salariés qualifiés)
— Les licences professionnelles renchérissent les services pour tous pour protéger quelques corporations

Dans chaque cas, une minorité organisée utilise le pouvoir politique pour s'enrichir aux dépens d'une majorité diffuse.

Le "bien commun" invoqué n'est qu'un masque rhétorique pour la redistribution vers des groupes d'intérêt particuliers.

L'État transforme la coopération en conflit

L'économie libre est un système de coopération décentralisée où chacun s'enrichit en enrichissant autrui. C'est un jeu à somme positive.

L'intervention étatique transforme cette coopération en conflit : des groupes rivaux se battent pour capturer l'appareil politique et redistribuer à leur avantage. C'est un jeu à somme nulle — voire négative.

Ce n'est pas qu'une question de structure d'incitations, même si cette structure explique pourquoi le phénomène est systématique plutôt qu'exceptionnel. C'est aussi, à chaque transaction particulière, une question de choix individuel : rien ne contraint l'entrepreneur ou le lobbyiste à choisir la capture plutôt que la création de valeur quand l'occasion se présente. Il cède à une incitation, pas à une contrainte, et en reste responsable. Ce qui est structurel, c'est que cette occasion se présente à presque tout le monde, et que presque tout le monde y cède : ce qui rend le problème plus grave, pas moins, puisqu'on ne peut pas compter sur une minorité de bons acteurs pour s'y soustraire.

Donnez à l'État le pouvoir de redistribuer, et vous créez inévitablement une bataille politique pour le contrôle de ce pouvoir. Les individus rationnels investiront leurs ressources non pas dans la création de valeur, mais dans la capture politique.

C'est pourquoi limiter strictement le rôle de l'État n'est pas un dogme idéologique — c'est la seule façon de préserver une société fondée sur la coopération plutôt que sur le conflit.

D. Le masque du bien commun

La prétention de l'État-providence

L'État-providence se présente comme un arbitre neutre et bienveillant qui "équilibre" les intérêts divergents de la société.

Face aux conflits inévitables entre différents groupes aux intérêts opposés, l'État prétend pouvoir identifier la "solution juste" et l'imposer pour le "bien commun".

Cette prétention repose sur deux illusions :

1. Qu'il existe des critères objectifs pour arbitrer entre intérêts contradictoires
2. Que l'État peut appliquer ces critères de manière neutre

Aucune de ces prémisses n'est vraie.

Le mythe de l'arbitrage objectif

Comme nous l'avons vu, **l'État favorise systématiquement** les groupes organisés, les *insiders*, ceux qui sont déjà établis, ceux qui ont du pouvoir politique ; **il défavorise en revanche systématiquement** les masses diffuses, les *outsiders*, ceux qui voudraient entrer, et ceux sans pouvoir politique.

C'est la logique inévitable du processus politique : un groupe concentré avec beaucoup à gagner (ou à perdre) se mobilisera, fera

du lobbying, votera en bloc, financera des campagnes, là où une masse diffuse avec peu à gagner individuellement (même si le total est énorme) ne se mobilisera pas.

Par conséquent, l'État arbitre toujours en faveur du groupe concentré au détriment de la masse diffuse.

Mais peut-être que le problème est juste que notre démocratie actuelle est imparfaite ? Peut-être qu'avec de meilleures institutions, l'État pourrait vraiment arbitrer de manière neutre ?

Non. C'est structurellement impossible, pour plusieurs raisons :

Raison n°1 : L'absence de critère objectif

Comment décider objectivement si les intérêts des locataires pèsent plus lourd que ceux des propriétaires ? Si le "droit au logement" prime sur le "droit de propriété" ?

Il n'existe pas de balance morale objective pour peser ces intérêts. Toute décision est nécessairement un jugement de valeur — donc arbitraire au sens philosophique.

L'État peut invoquer des principes ("solidarité", "justice sociale", "équité"), mais ces principes eux-mêmes sont contestables et contradictoires entre eux.

Raison n°2 : Le problème du calcul

Même si nous pouvions d'une manière ou d'une autre peser objectivement les intérêts, l'État ne possède pas l'information nécessaire pour

calculer l'équilibre optimal.

Les préférences individuelles sont subjectives, variables, et connues seulement de chacun. Aucun planificateur central ne peut les agréger — c'est le problème du calcul économique identifié par Mises et Hayek.

Le marché "résout" ce problème par les prix, qui agrègent automatiquement l'information dispersée. Mais l'État qui fixe les loyers, les salaires, ou les prix n'a pas accès à cette information.

Raison n°3 : La capture politique inévitable

Même si l'État voulait être neutre, il ne pourrait pas l'être : les groupes d'intérêt captureront toujours le processus politique.

C'est ce que nous avons vu dans la section sur l'État comme superorganisme : chaque acteur — législateur, régulateur, fonctionnaire — répond à des incitations qui favorisent certains groupes plutôt que d'autres.

Le mythe du "représentant du peuple" qui vote pour "l'intérêt général" ne survit pas à l'analyse des incitations réelles.

La véritable question : qui décide pour qui ?

Le problème fondamental de l'État-providence n'est pas qu'il arbitre "mal", mais plus simplement qu'il prétend pouvoir arbitrer.

Quand l'État décide qu'un loyer est "trop élevé", il dit implicitement : "Le propriétaire n'a pas le droit de demander ce prix pour SA

propriété. Je sais mieux que lui et le locataire ce qui est un prix juste."

Quand l'État décide qu'un salaire est "trop bas", il dit : "L'employeur et l'employé n'ont pas le droit de négocier librement. Je sais mieux qu'eux ce qui est un salaire acceptable."

Quand l'État décide qu'une profession doit être réglementée, il dit : "Vous n'avez pas le droit de juger par vous-même qui est compétent pour vous servir. Je déciderai pour vous."

Dans chaque cas : **l'État se substitue aux jugements individuels des personnes concernées**.

La question devient alors : **Pourquoi l'État aurait-il cette légitimité ?**

Sur quelle base les bureaucrates et législateurs — qui ne connaissent ni les circonstances particulières, ni les préférences individuelles, et qui n'assument aucune conséquence de leurs erreurs — peuvent-ils prétendre savoir mieux que les individus concernés ce qui est bon pour eux ?

L'alternative : le consentement mutuel

La seule alternative à l'arbitrage étatique arbitraire est le consentement mutuel.

Dans un échange libre : Le propriétaire propose un loyer, le locataire accepte ou refuse. S'ils s'accordent, c'est que les deux jugent l'échange avantageux. Personne n'impose sa préférence à l'autre.

Dans une négociation salariale libre : L'employeur propose des conditions, l'employé accepte ou refuse. S'ils s'accordent, c'est que les deux préfèrent cet arrangement à leurs alternatives.

Dans un choix de service : Le prestataire offre ses services au prix qu'il juge approprié, le client accepte ou cherche ailleurs. Si transaction, c'est que les deux y trouvent leur compte.

Remarquez : il n'y a **aucun arbitrage nécessaire**. Les intérêts contradictoires se résolvent d'eux-mêmes par le consentement ou l'absence de transaction.

Personne n'impose sa préférence à autrui. Personne ne prétend savoir mieux que les concernés ce qui est bon pour eux.

L'objection du "rapport de force"

"Mais les parties ne négocient pas sur un pied d'égalité ! Le propriétaire / employeur / entreprise a plus de pouvoir. L'État doit rééquilibrer."

Premièrement : Le "pouvoir de négociation" n'est que le reflet des alternatives disponibles. Si les locataires ont peu de pouvoir, c'est qu'il y a peu de logements ; et nous avons vu que c'est précisément la régulation qui crée cette pénurie.

Deuxièmement : L'État ne "rééquilibre" rien. Il impose simplement son jugement arbitraire en prétendant qu'il est juste. Mais "juste" selon quel critère ?

Troisièmement : Même si un déséquilibre existe, la solution n'est pas que l'État impose un "équilibre" arbitraire, mais qu'il supprime les barrières à l'entrée qui créent le déséquilibre (régulations, licences, monopoles légaux).

Quatrièmement : L'asymétrie de pouvoir est infiniment pire entre l'État (qui peut vous emprisonner) et l'individu, qu'entre deux parties privées qui peuvent simplement refuser de contracter.

L'arbitrage est toujours au profit du pouvoir

Le principe de l'État-providence — imposer des arbitrages entre intérêts contradictoires — n'est rien d'autre qu'une justification rhétorique pour que ceux qui contrôlent l'appareil politique imposent leurs préférences à tous les autres.

Ces préférences sont présentées comme "objectives", "justes", "équitables"…, mais c'est un masque.

Dans les faits :

— Les critères sont arbitraires
— Les résultats favorisent les groupes organisés contre les masses diffuses
— Les "protections" créent souvent les problèmes qu'elles prétendent résoudre
— Personne n'assume la responsabilité des conséquences négatives

L'alternative n'est pas l'anarchie ou la loi de la jungle, mais la recon-

naissance que les individus sont propriétaires d'eux-mêmes et de leur travail, et que toute transaction volontaire est par définition mutuellement bénéfique — sinon elle n'aurait pas lieu.

La vraie protection des faibles n'est pas dans l'arbitrage étatique arbitraire, mais dans la suppression des privilèges et des barrières à l'entrée qui créent les asymétries de pouvoir en premier lieu.

E. Le pouvoir privé peut-il opprimer ?

À ce stade, une objection légitime se présente : "Si nous limitons drastiquement le pouvoir coercitif de l'État et permettons la libre concurrence des juridictions, ne risquons-nous pas simplement de voir émerger des tyrannies privées ? Les corporations, les monopoles, et les les riches ne deviendront-ils pas les nouveaux oppresseurs ?"

C'est une question sérieuse qui mérite une réponse appropriée, car si notre philosophie se contente de remplacer une forme d'oppression par une autre, alors elle n'a aucun intérêt.

Commençons par clarifier ceci : oui, le pouvoir économique concentré peut devenir une forme d'oppression.

Un travailleur piégé dans une ville-entreprise où tout — logement, magasins, services — appartient au même propriétaire n'est pas vraiment libre, même si techniquement il a "consenti" à y travailler.

Une entreprise qui pollue l'air que nous respirons viole notre propriété corporelle, même si elle ne nous touche pas directement.

Un monopole territorial qui contrôle une ressource essentielle et impose des prix extorsionnaires exerce une forme de coercition économique.

Reconnaître ces réalités ne contredit pas le droit naturel : au contraire, cela l'étend logiquement.

Mais les remèdes diffèrent radicalement : la différence fondamentale entre notre approche et celle de l'État-providence n'est pas que nous nions le problème du pouvoir privé. C'est que nous proposons des solutions structurelles plutôt que bureaucratiques.

1. La responsabilité plutôt que la régulation

Face aux externalités négatives (pollution, nuisances, fraude), le réflexe contemporain est la régulation préventive : normes, autorisations, inspections, quotas.

Notre approche repose au contraire sur un principe de responsabilité stricte et de réparation : la bureaucratie ne nous dit pas comment produire, mais nous sommes pleinement responsables si notre production nuit à autrui.

Au lieu de normes environnementales complexes que les grandes entreprises contournent mieux que les petites, nous proposons une règle simple : la pollution d'une rivière doit entraîner une réparation complète auprès des riverains et de la société.

Cela crée les bonnes incitations (l'entreprise cherche la façon la plus

efficace de ne pas nuire) tout en évitant la capture réglementaire et la bureaucratie.

2. Les corps intermédiaires comme contrepoids

Entre l'individu isolé et l'État centralisé, il faut des structures intermédiaires volontaires qui créent des contrepoids au pouvoir économique : syndicats libres, coopératives, mutuelles, associations professionnelles.

Un syndicat fort peut négocier d'égal à égal avec un employeur puissant — mais les deux parties restent libres d'accepter ou refuser. Ces structures horizontales empêchent la concentration du pouvoir sans créer de monopole étatique de la contrainte.

3. Le droit de sortie comme test ultime

Voici un critère simple pour distinguer une oppression d'une asymétrie légitime : y a-t-il un droit de sortie réel ?

Un employé peut-il démissionner et trouver du travail ailleurs… ou bien est-il piégé dans une situation de dépendance totale ?

Un consommateur peut-il choisir entre fournisseurs… ou bien est-il captif d'un monopole territorial ?

Un citoyen peut-il quitter un système de santé ou d'éducation pour en rejoindre un autre… ou bien est-il enfermé dans un monopole public ?

Le droit de sortie transforme une relation de domination en relation d'échange.

C'est pourquoi nous devons faciliter la mobilité géographique et professionnelle, empêcher la formation de monopoles coercitifs (ceux qui empêchent physiquement l'entrée de concurrents), et permettre la sécession individuelle et la compétition entre juridictions — y compris au sein d'un même territoire.

Un État oppressif voit ses citoyens partir. Une ville-entreprise abusive voit ses travailleurs partir. Un système de santé inefficace voit ses adhérents réallouer leur rente commune ailleurs. La compétition entre juridictions est le meilleur régulateur du pouvoir — bien plus efficace que n'importe quelle bureaucratie centrale.

4. L'information comme condition du consentement

L'asymétrie d'information est une forme de pouvoir. Un employeur qui connaît parfaitement le marché face à un employé ignorant n'est pas dans une relation équitable.

La loi ne devrait pas nous dire à quel prix vendre ou qui embaucher, mais elle devrait nous interdire de mentir sur ce que nous vendons ou offrons. C'est une extension logique du droit contre la fraude — car un échange n'est volontaire que si le consentement est éclairé.

5. La décentralisation comme structure de liberté

Le vrai ennemi n'est pas le pouvoir en soi — c'est le pouvoir concentré et incontestable.

C'est pourquoi nous préférons mille petites entreprises à un monopole géant, des juridictions concurrentes à un État centralisé, des associations volontaires à des structures obligatoires, et des marchés locaux à des planifications nationales.

Non pas parce que "petit c'est toujours bien", mais parce que la décentralisation permet la sortie, la comparaison, la contestation.

La différence avec l'approche étatiste

Il serait naïf de croire que tout échange consenti est automatiquement juste. Nous devons reconnaître que la coercition peut être économique, pas seulement physique ; les externalités violent les droits sans contact direct ; l'information asymétrique fausse le consentement ; les monopoles territoriaux peuvent devenir oppressifs ; et qu'un État qui impose un monopole de service est aussi oppressif qu'une entreprise privée qui empêche toute alternative.

Il ne s'agit pas de réguler préventivement tous les comportements économiques ou de justifier une redistribution forcée du fruit du travail, mais de tenir pour responsables ceux qui causent des dommages à autrui, et de permettre aux plus faibles de s'organiser librement tout en redistribuant équitablement les rentes sur les biens communs.

Pour autant, nous devons refuser de confier à un pouvoir centralisé et coercitif le soin de résoudre ces problèmes, là où des solutions structurelles — responsabilité stricte, corps intermédiaires, droit de sortie — seraient plus efficaces sans créer de nouvelles formes d'oppression.

C'est une philosophie de la liberté qui prend au sérieux tous les dangers du pouvoir — étatique comme privé — et qui organise la société pour les disperser plutôt que pour en changer simplement le détenteur ou pour créer de nouveaux monopoles.

Nous sommes conscients que cette vision repose sur une confiance dans les mécanismes de marché et de concurrence juridictionnelle que certains jugeront excessive. Notre pari est que la décentralisation, la responsabilité, le droit de sortie, les corps intermédiaires, et la possibilité pour l'État de proposer des services sans les imposer (comme nous le verrons au prochain chapitre) créent de meilleures incitations que soit la centralisation bureaucratique coercitive, soit le libertarianisme pur qui abandonne toute coordination collective.

Peut-on en être certain ? Non. Mais l'histoire du XXe siècle nous a montré les dangers du pari inverse : croire que concentrer le pouvoir dans l'État protège contre l'oppression ne mène qu'à l'exploitation et parfois à la mort. Notre approche disperse le pouvoir plutôt que de le concentrer, tout en permettant la coopération volontaire à grande échelle.

Nous avons démontré que la véritable démocratie ne réside pas dans l'urne électorale, mais dans la démocratie par le marché : un système d'interactions quotidiennes fondé sur le consentement mutuel et la création de valeur. En laissant les individus décider de leurs propres échanges, nous transformons la société d'un champ de bataille de redistribution (somme nulle) en un moteur de coopération massive (somme positive).

Pourtant, une ombre subsiste sur cette liberté. Si l'individu est souverain sur sa personne et sur le fruit de son travail, il ne l'est pas par nature sur la planète elle-même.

Pour que le marché soit réellement libre, il lui faut une arène. Or, cette arène — la terre et ses ressources — possède une caractéristique unique : personne ne l'a créée, et personne ne peut en augmenter la quantité.

Tant que nous échangeons du travail ou du capital, nous sommes dans le domaine du génie humain et de la coopération.

Dès que nous clôturons un espace de nature, nous basculons dans le risque du monopole territorial et de la rente stérile.

Si le sol est monopolisé par quelques-uns, la liberté d'échange devient une illusion, car l'individu se retrouve forcé de payer un "droit d'exister" sur une terre qu'aucun de ses semblables n'a produite.

Comment concilier l'absolue propriété de soi avec le droit égal de tous à accéder aux ressources de la Terre ? Comment empêcher que le capitalisme ne s'effondre sous le poids de la rente foncière, sans pour

autant tomber dans les travers du collectivisme qui détruit toute incitation à produire ?

C'est ici qu'intervient la pensée de Henry George. En distinguant ce que l'homme produit (le profit légitime) de ce que la nature donne (la rente commune), le georgisme propose l'ultime verrou de sécurité pour une société libre. C'est cette clé de voûte, capable de financer un État volontaire tout en éradiquant la pauvreté structurelle, que nous allons maintenant explorer.

Rebâtir le commun

> *"La Lune appartient à tout le monde — Les meilleures choses dans la vie sont gratuites"*
>
> – Buddy DeSylva & Lew Brown, *The Best Things in Life Are Free*

Si le marché libre est, par essence, le processus démocratique le plus quotidien qui soit, il bute pourtant sur un obstacle de taille : le financement des fonctions collectives. Comment préserver ce miracle de la coopération décentralisée tout en résolvant le dilemme fiscal ? C'est ici que la distinction entre le fruit du travail et la ressource naturelle nous offre une voie de sortie inattendue.

A. Le dilemme fiscal

Nous avons exploré comment l'État grossit inexorablement, comment la régulation détruit la conscience morale individuelle, comment défendre intellectuellement la liberté. Mais une question demeure,

pragmatique et incontournable :

Comment financer les fonctions collectives sans violer la liberté et la propriété ?

Car nous avons besoin de certaines fonctions collectives — défense, justice, ordre public, et potentiellement éducation, santé, ou infrastructure — mais nous ne pouvons pas éviter le financement. La question devient alors : **quelle est la forme de financement qui ne viole pas l'axiome fondamental de propriété de soi ?**

Le problème de l'impôt traditionnel

Nous l'avons établi précédemment : l'impôt traditionnel est un vol. La formule peut paraître provocatrice, mais elle découle logiquement de notre axiome.

Vous possédez votre corps. Donc vous possédez le fruit de votre travail. Prendre ce fruit sans votre consentement, c'est du vol. Même si ce vol finance des choses nécessaires.

On ne choisit pas de payer ou non l'impôt traditionnel : il est prélevé de force, sous menace de sanction.

Mais devons-nous pour autant renoncer à toute forme de coordination collective au-delà des fonctions minimales ? Pas forcément. La question qui se pose est : **comment organiser des services collectifs sans violer la propriété de soi ?**

Le plus souvent, on considère qu'il suffit de prendre à chacun en

fonction de ses moyens : prendre peu à celui qui possède peu, et prendre beaucoup à celui qui possède beaucoup. C'est l'impôt progressif sur le revenu.

Ce n'est pas une mauvaise intention en soi, mais elle pousse à situer le prélèvement de l'impôt sur le revenu et la dépense, ce qui revient à **sanctionner la collaboration par le travail et la consommation au sein de la société.**

Vous travaillez ? On vous taxe. Vous dépensez ? On vous taxe. Vous épargnez ? On taxe vos intérêts. Vous investissez ? On taxe vos plus-values. Vous créez une entreprise ? On taxe vos bénéfices.

À chaque fois que vous créez de la valeur ou échangez, l'État prend sa part. **Cela décourage la productivité et l'échange.**

Plus fondamentalement : cela viole l'axiome de propriété de soi. Vous avez travaillé avec votre corps. Le produit de ce travail vous appartient. Le prélever de force, c'est violer votre propriété corporelle étendue.

Peut-on faire mieux ?

B. Le principe georgiste

Une autre réponse — philosophiquement plus cohérente — consisterait à dire qu'**il ne faut prélever que sur ce qui n'appartient à personne en particulier.**

Cette chose que l'on peut posséder au détriment des autres, ce sont

les ressources naturelles — la terre au premier chef, mais pas seulement.

La terre n'appartient à personne

Voici le point crucial : la terre préexistait à toute propriété humaine.

Personne ne l'a créée. Personne ne l'a produite par son travail. Elle était là avant nous, elle sera là après nous.

Quand vous construisez une maison, elle vous appartient — vous l'avez créée de vos mains (ou vous avez payé quelqu'un pour le faire avec le fruit de votre travail). Mais le terrain sur lequel elle repose ? Vous ne l'avez pas créé.

Vous possédez la maison. Vous n'avez jamais possédé légitimement le terrain.

Au mieux, vous avez un droit d'usage exclusif sur ce terrain. Mais ce droit d'usage devrait logiquement être compensé — car en l'utilisant exclusivement, vous privez les autres de cette ressource commune.

La rente foncière capte la valeur sociale

De plus, le propriétaire foncier n'a qu'un pouvoir limité sur la valeur perçue de son bien : si le bâti a évidemment une influence, celle-ci est dérisoire quand on la compare à celle de l'emplacement et de la taille du terrain.

Un appartement médiocre à Paris vaut plus qu'un château en Cor-

rèze. Pourquoi ? L'emplacement.

Et qu'est-ce qui détermine la valeur de l'emplacement ?

— Commerces de proximité
— Écoles
— Hôpitaux
— Transports publics
— Infrastructure routière
— Sécurité
— Attractivité culturelle
— Opportunités économiques

Toutes choses fournies par le reste de la société, souvent financées collectivement.

Ce n'est donc pas vraiment sur ce qu'il a fait construire que le propriétaire foncier établit sa rente, mais sur ce que la société dans son ensemble fournit autour de son terrain.

La société construit un métro → La valeur de votre terrain augmente → Vous n'avez rien fait, mais vous êtes plus riche.

Autrement dit : **la société crée de la valeur, et les propriétaires fonciers la capturent.**

Les autres ressources naturelles

Mais la terre n'est pas la seule ressource naturelle qui génère de la rente au détriment de la société.

Les ressources du sous-sol — pétrole, gaz, minerais, métaux rares — appartiennent de facto à celui qui possède le terrain qui les surplombe. Pourtant, ces ressources existaient bien avant que quiconque ne puisse les revendiquer. Elles sont le fruit de processus géologiques s'étalant sur des millions d'années.

Celui qui les extrait ne les a pas créées. Il s'approprie un bien qui préexistait à son droit de propriété, un bien dont la valeur provient entièrement de la nature et de la demande de la société.

Le spectre électromagnétique — les fréquences radio, les bandes de télécommunication — est une ressource limitée qui ne peut appartenir à personne en particulier. Pourtant, son exploitation génère des profits considérables pour ceux qui en obtiennent l'usage.

L'eau, les forêts, les ressources halieutiques — tout ce qui existe naturellement et en quantité limitée — suit la même logique. Ce sont des biens communs de l'humanité, non des créations individuelles.

La question centrale

Pourquoi celui qui s'approprie un bien commun devrait-il en garder tous les bénéfices ?

La réponse logique : il ne le devrait pas. **La société devrait être rétribuée pour l'usage privatif d'une ressource qui lui appartient collectivement.**

Ce n'est pas une punition. Ce n'est pas du vol. C'est une compen-

sation légitime pour l'usage exclusif d'un bien qui, par nature, devrait être partagé.

Et c'est **cohérent avec l'axiome de propriété de soi** :

— Vous possédez votre corps ✓
— Vous possédez le fruit de votre travail ✓
— Vous ne possédez pas ce que vous n'avez pas créé ☒

La terre, vous ne l'avez pas créée. Donc la taxer ne viole pas votre propriété légitime.

L'impôt sur les ressources naturelles

C'est ce que proposait l'économiste Henry George au XIXe siècle : remplacer tous les impôts par un unique impôt foncier basé sur la valeur du terrain (pas du bâti).

Son raisonnement s'étend logiquement à toutes les ressources naturelles : **la société devrait capter la valeur de ce qui lui appartient naturellement.**

Avantages de ce système :

— **Ne décourage pas le travail** (vous n'êtes pas taxé sur vos revenus)
— **Ne décourage pas l'investissement** (vous n'êtes pas taxé sur vos plus-values)
— **Capture la valeur créée par la société** (la valeur du terrain augmente grâce aux infrastructures publiques)
— **Impossible à évader** (on ne peut pas cacher un terrain dans un

paradis fiscal)

- **Encourage l'utilisation productive** (un terrain mal utilisé coûte cher à garder)
- **Rétribue la société pour ses biens communs** (pétrole, minerais, spectre électromagnétique)
- **Cohérent avec la propriété de soi** (ne taxe que ce qui n'a pas été produit par le travail)

Cette idée mérite d'être considérée sérieusement. Car elle résout élégamment le paradoxe du financement : comment financer des fonctions collectives sans violer la liberté et la propriété légitime ?

Elle répond aussi à une question de justice fondamentale : à qui appartiennent les ressources naturelles de la Terre ? La réponse georgiste est claire : à tous, et donc ceux qui les utilisent exclusivement doivent compenser les autres.

C. Des rentes privées aux rentes communes

Mais le georgisme ne se limite pas à une question fiscale technique. Il opère une **transformation philosophique fondamentale** : de la captation privée à la redistribution commune de la rente naturelle.

La rente foncière comme transfert de richesse

Regardons comment fonctionne actuellement la propriété foncière.

Un terrain à Paris dans le 6ème arrondissement vaut environ 15 000 €/m². Pourquoi ?

Pas parce que le propriétaire a travaillé dur. Pas parce qu'il a créé de la valeur. Mais parce que :

— Paris a construit le métro il y a un siècle
— L'État a créé des universités prestigieuses
— La ville a développé des musées, des théâtres
— D'autres entreprises ont installé leurs bureaux
— Des millions de gens ont rendu le quartier attractif
— La société a investi dans la sécurité, la propreté, l'infrastructure

Toute cette valeur — créée collectivement — est capturée privativement par le propriétaire foncier.

C'est un transfert massif de richesse : de ceux qui créent la valeur (la société) vers ceux qui possèdent le terrain (les propriétaires).

Et ce transfert est **perpétuel et croissant** : plus la société investit, plus le terrain prend de la valeur, plus les propriétaires s'enrichissent sans rien faire.

Le problème moral de la rente privée

Rappelons notre distinction fondamentale du chapitre sur la morale naturelle.

Il existe des rentes légitimes :

— Le loyer d'un appartement que vous avez construit (vous récupé-

rez votre investissement)

— L'intérêt sur un prêt (vous renoncez à utiliser votre argent maintenant)

— Le profit d'une entreprise (vous avez créé de la valeur)

Ces rentes sont des **échanges volontaires** dans une économie à somme positive.

Mais la rente foncière est différente :

— Vous n'avez pas créé la terre

— Sa valeur ne vient pas de vous

— Vous capturez ce que d'autres ont créé

— C'est un jeu à somme nulle : ce que vous possédez, d'autres ne peuvent pas le posséder

La rente foncière n'est pas le fruit de votre travail. **C'est du parasitisme légalisé.**

La transformation georgiste

Le georgisme propose une inversion fondamentale :

Au lieu que les rentes naturelles enrichissent quelques propriétaires privés, elles devraient enrichir la société dans son ensemble.

Concrètement :

— L'État évalue la valeur du terrain (pas du bâti)

— Applique une taxe annuelle sur cette valeur (land value tax)

— Cette taxe remplace tous les autres impôts
— Les revenus constituent un patrimoine commun

Mais comment utiliser ce patrimoine commun ?

L'usage des rentes communes : le choix individuel

Il y a deux approches philosophiquement cohérentes, et la véritable innovation consiste à **laisser chaque individu choisir** comment utiliser sa part du patrimoine commun :

Approche 1 : La rente universelle (dividende citoyen)

Chaque individu reçoit sa part égale du patrimoine commun sous forme de liquidités — un revenu de base inconditionnel financé par ce qui appartient à tous. Avec cet argent, vous êtes libre de vous organiser comme vous l'entendez : souscrire à une assurance santé privée, payer une école indépendante, épargner, investir, ou simplement vivre plus modestement.

Approche 2 : Le crédit de service (adhésion volontaire)

Au lieu de recevoir votre part en liquide, vous pouvez choisir d'allouer tout ou partie de votre rente commune à une "agence de gouvernance" — ce que nous appellerons désormais un **État volontaire** — qui vous fournit en échange des services : santé, éducation, sécurité élargie, infrastructures.

L'État volontaire : une révolution conceptuelle

C'est ici que nous quittons le libertarianisme classique pour quelque chose de plus sophistiqué.

L'État volontaire n'est pas un État minimal qui ne fait que la défense et la justice. C'est un État qui **peut** intervenir dans l'éducation, la santé, les infrastructures — mais qui le fait sans violer la propriété de soi, parce que :

1. Il n'a aucun privilège légal

L'État volontaire ne peut pas s'auto-octroyer de subventions via l'impôt prélevé sur ses concurrents. Il doit s'autofinancer par les "cotisations" (parts de rente commune) de ses membres qui choisissent de lui faire confiance.

S'il gère une école publique et une école privée indépendante s'installe à côté, les deux doivent concourir à armes égales. Les parents qui choisissent l'école privée récupèrent automatiquement la part de leur rente qui aurait financé l'école publique.

2. Il respecte la neutralité normative

L'État volontaire peut proposer son propre curriculum éducatif, son propre système de santé, ses propres standards de sécurité — mais il n'a **aucun droit** d'interdire ou de sur-réglementer les alternatives privées, associatives, ou mutuelles.

Il ne définit pas la norme à laquelle tout le monde doit se conformer. Il propose une offre parmi d'autres.

3. Le droit de sécession individuelle

Voici le mécanisme clé qui garantit le respect de la propriété de soi : à tout moment, un individu peut "démissionner" de l'État volontaire sans avoir à déménager physiquement.

Vous cessez de payer (en réallouant votre part de rente commune ailleurs) et vous cessez de recevoir les services. Mais vous restez sur votre terrain, dans votre ville, avec vos voisins.

La loi suit la personne, pas le sol.

Deux voisins peuvent vivre côte à côte, l'un adhérant au système de santé de l'État volontaire, l'autre ayant souscrit à une mutuelle privée. Chacun utilise sa part du patrimoine commun comme il l'entend.

4. L'absence de monopole territorial

Si l'État volontaire échoue à fournir des services de qualité, il ne peut pas empêcher l'émergence de juridictions privées, de mutuelles d'assurance, de coopératives d'éducation, ou même d'autres "agences de gouvernance" concurrentes sur le même territoire.

C'est la **compétition juridictionnelle sans contrainte géographique**.

D. La rente commune et l'État volontaire : fonctionnement concret

De quoi parle-t-on concrètement ?

Sur une base foncière estimée à environ 8 000 milliards d'euros, une taxe sur la valeur du sol (*land value tax*) de 4 % permettrait de dégager environ 320 milliards d'euros par an. [16]

Cette somme constitue le **patrimoine commun annuel** de tous les citoyens français. Si elle était intégralement redistribuée sous forme de rente universelle, chaque Français recevrait environ 380 € par mois (4 560 € par an).

Pour un foyer de 4 personnes, cela représente donc 1 520 € par mois. Un filet de sécurité substantiel qui ne dépend ni de l'emploi, ni de la croissance, mais simplement de la reconnaissance du sol comme bien commun.

Le choix individuel : trois scénarios

Scénario A : Vous choisissez la rente intégral

Vous recevez 380 € par mois. Avec cet argent, vous pouvez souscrire à une assurance santé privée ou à une mutuelle, vous pouvez payer une école privée ou associative, vous pouvez contribuer à une coopérative

16. Trannoy, A., & Wasmer, É. (2022). *Le Grand Retour de la Terre dans les Patrimoines : Et pourquoi c'est une bonne nouvelle !*. Éditions Odile Jacob

de sécurité de quartier, et vous pouvez épargner le reste.

Vous êtes entièrement responsable de vous organiser, mais vous avez les moyens de le faire sans dépendre d'un système unique.

Scénario B : Vous choisissez l'adhésion complète à l'État volontaire

Vous allouez vos 380 € par mois à l'agence de gouvernance publique. En échange, vous avez accès :

— Au système de santé public
— Aux écoles publiques pour vos enfants
— À des services de sécurité étendus
— À certaines infrastructures prioritaires

Vous n'avez rien à gérer vous-même, mais vous acceptez les choix et les limites du système public.

Scénario C : Vous choisissez une solution hybride

Vous allouez 150 € à l'État volontaire pour l'école publique de vos enfants (que vous trouvez satisfaisante) et vous recevez 230 € en liquide que vous utilisez pour souscrire à une assurance santé privée (car vous préférez avoir plus de choix de praticiens).

La différence avec le système actuel

Dans le système actuel, vous n'avez pas le choix : vous payez pour l'école publique via vos impôts, que vous l'utilisiez ou non. Si vous choisissez le privé, vous payez deux fois (impôts + frais de scolarité). De plus,

l'État définit les normes, accrédite les établissements, et contrôle le marché. Vous ne pouvez pas "démissionner" du système sans déménager dans un autre pays.

En revanche, avec l'État volontaire, vous avez le choix : vous décidez où va votre part du patrimoine commun. Si vous choisissez le privé, votre rente vous suit. L'État ne peut pas se subventionner avec l'argent de ses non-adhérents, et vous pouvez changer d'affiliation à tout moment.

Dans un État volontaire, **la loi suit la personne, pas le sol**. Ainsi, deux voisins dans la même rue peuvent avoir deux systèmes juridiques différents : l'un adhérant à l'État volontaire et l'autre non.

Pour les fonctions régaliennes de base (défense du territoire, justice criminelle, ordre public fondamental), une forme de financement minimal collectif reste nécessaire, mais pour tout le reste (santé, éducation, infrastructures non-essentielles, culture), **c'est le marché volontaire des juridictions**.

Cette transformation philosophique est fondamentale : l'État n'est plus un maître territorial, mais un partenaire contractuel. Il n'est plus le souverain du territoire, mais un fournisseur de services parmi d'autres.

C'est la fin du monopole territorial de la contrainte, sauf pour les fonctions régaliennes de base qui, elles, restent nécessairement collectives et financées par une part minimale du patrimoine commun.

Objection : "Les gens vont arrêter de travailler"

Répondons en plusieurs parties :

1. 380 €/mois (rente intégrale) ne suffit pas pour vivre confortablement

C'est un filet de sécurité, pas un hamac. Vous ne vivrez pas dans l'opulence avec 4 560 € par an.

2. Vous gardez 100 % de votre salaire

Il n'y aurait plus d'impôt sur le revenu ni de TVA : chaque euro gagné est un euro gardé L'incitation à travailler est maximale.

3. Les données empiriques montrent le contraire

Les expérimentations de revenu de base (Alaska Permanent Fund, essais en Finlande, Kenya) ne montrent pas de réduction significative du travail. Les gens continuent à travailler, mais :

— Avec moins de stress
— Avec plus de capacité à refuser des conditions abusives
— Avec plus de temps pour se former
— Avec plus de capacité d'entrepreneuriat (filet de sécurité permet prise de risque)

4. Certains s'arrêteront, et ce n'est pas un problème

Quelqu'un qui préfère vivre modestement avec 380 €/mois plutôt que de travailler… pourquoi devrait-on le forcer ?

Si son travail créait si peu de valeur qu'il préfère 380 € à son salaire potentiel, serait-ce vraiment une perte sociale de le libérer de ce travail ?

De plus, nous entrons dans une ère nouvelle : celle de l'automatisation et de l'intelligence artificielle. Le travail humain devient de moins en moins nécessaire. Dans un contexte où il y aura de moins en moins de postes à pourvoir, il serait absurde de forcer les gens à travailler pour survivre.

Objection : "Comment finance-t-on les fonctions régaliennes et les services volontaires ?"

Par allocation du patrimoine commun selon un principe d'étanchéité budgétaire stricte.

Part 1 : Fonctions régaliennes non-optionnelles

— Justice criminelle et civile de base
— Défense du territoire
— Police fondamentale (maintien de l'ordre public)
— Infrastructure critique (routes nationales, réseau électrique de base)

Ces fonctions sont financées par une part fixe du patrimoine commun car elles bénéficient à tous et ne peuvent être individualisées.

Part 2 : Services volontaires de l'État

— Santé publique
— Éducation publique
— Infrastructures locales
— Services sociaux

Ces services sont financés **uniquement** par les cotisations volontaires (parts de rente) de leurs adhérents.

Part 3 : Dividende résiduel

— Ce qui reste après les deux premières parts
— Distribué à tous les citoyens
— Peut être gardé comme revenu ou utilisé pour souscrire à des services privés

La règle d'or : l'étanchéité budgétaire

Pour éviter que l'État volontaire ne dérive vers un État-providence coercitif, une règle d'étanchéité budgétaire doit être gravée dans le marbre :

Les services de bien-être (santé, éducation, culture, etc.) ne peuvent être financés que par les cotisations volontaires de leurs usagers.

La rente foncière, bien commun de tous, ne peut servir de "chèque en blanc" pour combler les déficits d'une gestion publique inefficace.

Si l'État prestataire gère mal ses services :

1. Il perd des adhérents qui réallouent leur rente ailleurs
2. Ses revenus baissent proportionnellement
3. Il doit se restructurer ou faire faillite

Pas de dette souveraine : Les agences de l'État volontaire ne peuvent pas emprunter au nom de ceux qui n'ont pas signé le contrat.

Comptabilité par branche : Si la branche "Santé" de l'État volontaire est mal gérée, elle ne peut pas être renflouée par la taxe foncière générale ou par d'autres branches. Elle doit soit augmenter ses cotisations (et risquer la fuite de ses membres), soit améliorer sa gestion.

Objection : "Les riches fuiront le système public pour des services privés de luxe"

Ce n'est pas grave. Les riches — qui possèdent plus de foncier — contribueront davantage au patrimoine commun via la *land value tax* qu'ils n'en recevront en retour sous forme de rente universelle. Leur part de rente et leurs revenus seront sûrement alloués à des prestataires privés, mais le surplus financera les parts de rente des autres.

Les classes moyennes et populaires qui, si elles le souhaitent, choisiront le système public bénéficieront pleinement de leur part de rente allouée aux services publics.

Objection : "Les propriétaires vont perdre leur investissement"

L'idée que le propriétaire est "perdant" repose sur une confusion entre la valeur du sol (la rente) et la valeur de l'immobilier (votre maison, votre travail). En réalité, une *land value tax* transforme le propriétaire de "détenteur de rente" en "investisseur productif".

Dans le système actuel, si vous rénovez votre maison, isolez votre toit ou ajoutez une extension, vos impôts augmentent. Avec

la réforme georgiste, votre bâtiment est totalement exonéré. Vous pouvez construire le plus bel immeuble du quartier ou transformer votre jardin en oasis : votre taxe reste la même, basée uniquement sur l'emplacement et la superficie du terrain. Vous gardez 100 % de la valeur que vous créez.

De plus, la plupart des propriétaires sont aussi des travailleurs et des consommateurs : le coût de la *land value tax* est compensé (voire largement dépassé) par l'augmentation mécanique du salaire net et de l'épargne grâce à la suppression de l'impôt sur le revenu et de la TVA, auxquels s'ajoutent la part de rente universelle reçue.

Pour un propriétaire occupant classique, le bilan est strictement positif : il paie pour l'espace qu'il occupe, mais il cesse d'être taxé sur tout ce qu'il produit et consomme, et il reçoit sa part du patrimoine commun.

Celui qui est réellement puni par une telle mesure, c'est le spéculateur foncier, puisqu'un terrain qui n'est pas correctement exploité crée un trou de trésorerie pour son propriétaire.

La spéculation foncière crée des "dents creuses" (terrains vagues, immeubles délabrés) qui tirent la valeur de tout un quartier vers le bas. La *land value tax* incite fortement les propriétaires à utiliser leur terrain ou à le vendre à quelqu'un qui le fera. Mécaniquement, votre quartier devient plus dynamique, mieux desservi, avec des commerces de proximité et des services plus denses. La qualité de votre environnement de vie augmente simplement parce que la spéculation pure ne suffit plus à

s'enrichir.

Ainsi, le propriétaire ne perd pas son investissement ; il voit la nature de celui-ci changer. Il cesse d'être un spéculateur passif qui attend que la société valorise son terrain à sa place, pour devenir un maître d'ouvrage libre de valoriser son bien sans jamais être pénalisé.

La distinction cruciale avec le socialisme

Certains pourraient y voir une forme de socialisme, mais ce n'est rigoureusement pas le cas.

Le socialisme centralise la propriété des moyens de production et impose une gestion collective centralisée. Il nie la propriété privée du fruit du travail et la liberté contractuelle.

L'État, dans le cadre de l'État volontaire, respecte intégralement la propriété privée du fruit du travail et permet la concurrence entre offreurs de services (État, privé, mutuelle, coopérative). Il garantit le droit de sortie individuel et maintient la responsabilité et la comptabilité séparées par branche. Il redistribue uniquement la rente sur les ressources naturelles qui n'appartiennent à personne.

Le propriétaire d'un terrain en garde l'usufruit absolu : personne ne peut prétendre l'exproprier ou s'approprier son bâti, ou lui interdire d'en jouir comme il l'entend. Tout ce que lui demande la société, en échange, c'est de compenser l'usage de ressources naturelles auxquelles elle n'a plus accès.

L'État volontaire est un prestataire de services parmi d'autres qui doit convaincre plutôt que contraindre, pas un planificateur central tyrannique.

Ce que cela signifie concrètement

Imaginons vivre sous un système georgiste avec État volontaire :

Vous êtes salarié ? Vous ne payez plus de cotisations sociales, ni d'impôt sur le revenu, ni de TVA. Vous recevez votre part de rente universelle en complément de votre salaire qui a augmenté, et vous pouvez choisir les services publics auxquels vous adhérez.

Vous êtes étudiant ? Votre part de rente universelle vous permet de financer une partie de vos études, que ce soit dans le public ou dans le privé, peu importe votre situation familiale et votre origine sociale.

Vous êtes entrepreneur ? Votre risque est partiellement compensé par la part de rente universelle que vous recevez.

Vous êtes sans emploi depuis 6 mois ? Vous recevez votre part de rente universelle automatiquement, sans bureaucratie ni humiliation, et sans risque d'essuyer un refus arbitraire. Vous pouvez maintenir votre adhésion aux services publics ou souscrire à une mutuelle.

Vous possédez un appartement que vous habitez ? Vous payez une taxe sur la valeur du terrain, mais elle reste abordable car vous ne payez plus d'impôt sur le revenu, ni de TVA, ni de cotisations sociales, et vous recevez quand même une part de rente universelle.

Vous êtes mécontent de l'école publique de votre quartier ? Avant, vous étiez coincé, sauf si vous pouviez payer le privé en plus de vos impôts. Maintenant, vous pouvez réallouer la part "éducation" de votre rente à l'école privée/associative/coopérative de votre choix.

Vous possédez un terrain constructible en centre-ville que vous laissez vide ? Le coût non-compensé qu'il représente vous incite à mieux l'exploiter ou à le vendre à quelqu'un qui en aura l'utilité.

L'équilibre global : Les gros propriétaires fonciers et les spéculateurs paient leur dette envers la société, tout le monde a le choix de comment utiliser sa part du patrimoine commun, et l'État volontaire doit être compétitif pour garder ses adhérents.

Le georgisme et l'État volontaire contre les monopoles

Et voici comment le système proposé aide également contre le pouvoir privé :

Enjeu / Problème	Solution Proposée	Mécanisme de Résolution
Monopole territorial : Un acteur achète toutes les terres entourant une ville pour bloquer l'accès ou la concurrence.	Taxe sur la valeur du sol (LVT)	La possession de vastes terres sans usage productif devient financièrement prohibitive. La taxe augmente avec l'accumulation, forçant la remise sur le marché.
Spéculation foncière : Un propriétaire laisse un terrain vide pour parier sur la hausse de valeur sans rien produire.	Incitation à l'usage productif	Un terrain vide ne rapporte rien mais coûte en taxe. Le propriétaire est contraint d'utiliser le sol ou de le céder à quelqu'un qui créera de la valeur.
Oligarchies des ressources : Capture des richesses naturelles (pétrole, minerais) par une minorité.	Captation de la rente par la société	Les entreprises profitent de leur travail d'extraction (jeu à somme positive), mais la rente de la ressource elle-même est captée par la collectivité.

Enjeu / Problème	Solution Proposée	Mécanisme de Résolution
Monopole étatique : L'État centralise les services (santé, éducation), créant une dépendance et une sclérose bureaucratique.	Modèle de l'État Volontaire	L'État doit convaincre les citoyens d'allouer leur part de rente à ses services. Sans monopole légal, il est soumis à la concurrence de l'efficacité.
Monopole privé : Une entreprise ou une corporation capture un secteur essentiel (ex : santé ou éducation).	Liquidité du consentement	Les citoyens peuvent réallouer instantanément leur rente vers des mutuelles ou des coopératives. Le droit d'entrée libre empêche la formation de barrières durables.

F. Comment empêcher la dérive ?

Nous avons passé plusieurs chapitres à montrer comment l'État-providence grossit inexorablement, comment la logique démocratique pousse à l'expansion, et comment chaque crise devient prétexte à de

nouveaux pouvoirs jamais rendus. Puis nous avons présenté un système georgiste élégant avec un État volontaire — et nous avons implicitement supposé qu'il resterait sagement dans ses limites.

Mais la question se doit d'être posée : **qu'est-ce qui empêcherait l'État volontaire de devenir coercitif ? De recréer des impôts supplémentaires ? D'élargir ses fonctions non-optionnelles ? D'empêcher la concurrence ?**

Si nous ne répondons pas à cette question, notre proposition n'est qu'une utopie de plus, un rêve qui s'effacerait au premier contact avec la réalité politique.

L'illusion du clivage gauche-droite et le problème de la politique

Le système proposé — État volontaire dérivé du georgisme — est-il de gauche ou de droite ?

La question semble naturelle, mais elle est en fait mal posée. Comprendre pourquoi elle est mal posée éclaire la nature même du problème politique.

Le clivage gauche-droite trouve son origine au début de la Révolution française : lorsqu'il a fallu compter les voix lors de la première séance de l'Assemblée constituante, les partisans du roi se sont réunis à la droite du président de séance, et les partisans du changement à sa gauche. Bien plus tard, lors de la Restauration, cette pratique s'est pérennisée. Ce clivage faisait sens à l'époque : la société, arrêtée au croi-

sement de l'Ancien Régime et de la Révolution, était confrontée à deux alternatives : conforter les acquis civils et libéraux de la Révolution, ou restaurer l'ordre social et politique essentialiste de l'Ancien Régime.

Deux siècles plus tard, nous utilisons toujours cette grille de lecture. Mais elle ne mesure plus rien de concret.

Observez le paysage politique français actuel : malgré des divergences idéologiques proclamées, les extrêmes se rejoignent sur plusieurs points — protectionnisme économique, méfiance envers l'Union européenne, critique des élites. C'est la fameuse "théorie du fer à cheval", utilisée par le centre pour montrer les convergences des extrêmes, et contestée par les extrêmes qui s'évertuent à montrer leurs divergences avec l'autre bord.

Le centre, lui, n'est pas non plus une synthèse de la gauche et de la droite. Sinon, d'où lui viendrait la notion de liberté économique si elle n'est présente ni à l'extrême-gauche ni à l'extrême-droite ? Le centre présente encore une autre idéologie spécifique qui ne se situe pas spécifiquement au croisement de la gauche et de la droite.

De plus, il peut y avoir des divergences irréconciliables entre deux partis de gauche (un social-démocrate et un communiste n'ont pas grand-chose en commun) ou deux partis de droite (un libéral et un nationaliste non plus).

Ce modèle n'a d'ailleurs pas atteint qu'une limite théorique. Nous voyons apparaître en France des mouvements "attrape-tout" qui refusent le positionnement sur le spectre. La France Insoumise refuse

qu'on la qualifie d'extrême-gauche ; lorsqu'Emmanuel Macron a créé En Marche, le mouvement se disait "ni de gauche ni de droite" ; le Rassemblement National, bien qu'historiquement d'extrême-droite, évite maintenant soigneusement le terme et préfère dire qu'il est "au-delà de ce clivage".

Nous pouvons voir cela comme du cynisme électoral — l'objectif d'une telle stratégie étant évidemment de "ratisser large", en particulier auprès des indécis —, mais c'est aussi une reconnaissance implicite que le clivage ne fonctionne plus.

La théorie du fer à cheval est critiquable, mais elle démontre au moins une chose : ajouter une deuxième dimension permet de mieux positionner les mouvements politiques les uns par rapport aux autres.

C'est l'initiative du *Political Compass* et d'outils similaires, qui placent les idéologies sur deux axes : économique (planification vs. laissez-faire) et social (liberté individuelle vs. autoritarisme). On obtient ainsi quatre quadrants : communisme autoritaire, conservatisme, libéralisme, et social-démocratie libertaire.

Mais un nouveau problème émerge : certaines idéologies restent difficiles à placer. Prenez le Rassemblement National. Il lutte explicitement contre le laissez-faire économique, pourtant il semble exagéré de le placer dans le quadrant "communisme". Il n'est pas non plus conservateur au sens traditionnel (défense des institutions, de l'ordre établi, de la religion). Dès qu'une idéologie sort de ce qu'on attend de son quadrant, elle devient inclassable.

À nouveau, il manque une dimension.

Mais même si nous représentions les idéologies sur un espace tridimensionnel — ce qui serait déjà visuellement inintelligible — le problème persisterait, car une idéologie ne se situe pas sur trois dimensions, ni sur quatre, mais sur **autant de dimensions qu'il y a de sujets politiques.**

Immigration, fiscalité, Europe, laïcité, environnement, politique étrangère, régulation économique, libertés individuelles, sécurité, éducation… Chaque sujet est un axe. Et la position d'un parti sur un axe ne prédit pas sa position sur les autres.

Ainsi, il n'est tout simplement pas possible de représenter correctement les convergences et divergences entre idéologies. On ne peut proposer que des abstractions, et nos abstractions sont mauvaises et alimentent l'ego plutôt que la compréhension. Les militants des extrémités du spectre sont très fiers d'être à leur extrémité, et voient l'autre extrémité comme l'immoralité absolue. Alors qu'ils partagent peut-être plus de positions concrètes qu'ils n'en partagent avec le centre.

Ce que cela implique pour notre propos

Pourquoi cette digression ?

Parce qu'elle éclaire trois points essentiels.

Premièrement, quand nous disons que le système proposé "transcende le clivage gauche-droite", nous disons en fait que la question est

mal posée. Demander si l'État volontaire georgiste est de gauche ou de droite, c'est comme demander si le nombre 7 est plutôt rouge ou plutôt bleu. La grille de lecture est inadéquate à l'objet.

Deuxièmement, cela explique en partie pourquoi le débat politique est si stérile. Les électeurs sont forcés de choisir sur un axe qui ne représente pas la réalité. Ils votent pour des paquets de positions préemballées, mais jamais pour leurs préférences réelles sur chaque sujet. Un ouvrier peut vouloir la protection sociale **et** le contrôle de l'immigration. Un entrepreneur peut vouloir la liberté économique **et** la protection de l'environnement. Mais les "paquets" disponibles ne correspondent pas à ces combinaisons.

Troisièmement, cela révèle la nature du jeu politique. Si le clivage gauche-droite ne mesure rien de réel, pourquoi persiste-t-il ? Parce qu'il structure la compétition pour le pouvoir. Il crée des identités, des camps, des loyautés. Il permet de mobiliser des électeurs sans avoir à défendre chaque position sur le fond. Il transforme la politique en sport d'équipe.

Et c'est précisément ce jeu qu'il faut comprendre pour achever le diagnostic de la dérive de l'État.

Le diagnostic : la logique électorale elle-même

À bien y regarder, le problème n'est pas que nos institutions soient mal conçues, mais la compétition électorale coercitive en elle-même.

Le politicien qui promet le plus à ses électeurs bat celui qui promet le moins. L'électeur vote pour des bénéfices concentrés (une subvention pour son secteur, un programme pour sa région) et ignore les coûts diffus et les externalités négatives. Le lobby qui capture une rente investit des millions pour la défendre — les contribuables qui la financent n'investissent rien, car leur part individuelle est trop faible pour justifier l'effort.

Chaque acteur, individuellement rationnel, pousse dans la même direction. C'est un équilibre de Nash dont personne ne peut sortir unilatéralement.

C'est pourquoi *tous* les États-Providence ont grossi. La France est passée de 10% du PIB prélevé en 1900 à plus de 45% aujourd'hui. Les États-Unis, malgré leur rhétorique anti-étatique, ont suivi la même trajectoire.

La solution : supprimer le butin et permettre la sortie

Si le problème est que l'État coercitif est un butin que chacun cherche à capturer, la solution est double :

1. Faire en sorte qu'il n'y ait plus de butin à capturer

Si le revenu de l'État régalien est déterminé par une formule constitutionnelle (part fixe de la valeur foncière), et si la dépense est également déterminée par une formule (fonctions régaliennes strictement définies), alors **il n'y a plus rien à promettre sur la part coercitive.**

Le politicien ne peut pas promettre de nouveaux programmes régaliens — il n'y a pas de budget discrétionnaire. Il ne peut pas promettre de baisses d'impôts ciblées, car le taux est unique et constitutionnel pour la part régalienne.

2. Permettre la sortie individuelle pour tout le reste

Pour les services non-régaliens (santé, éducation, infrastructures locales), **l'État ne peut pas les financer de manière coercitive**. Il ne peut que les proposer et convaincre les citoyens d'y allouer leur part de rente commune.

Si les citoyens ne sont pas satisfaits, ils réallouent leur rente ailleurs : vers des prestataires privés, des mutuelles, des coopératives, ou d'autres agences de gouvernance concurrentes.

L'État devient partiellement une machine (pour les fonctions régaliennes) et partiellement un prestataire de services (pour tout le reste). Et si l'État prestataire n'est plus compétitif, la course au pouvoir pour le contrôler perd son attrait, car il n'y a plus de rente à distribuer arbitrairement.

Restent ceux qui veulent sincèrement administrer la chose publique et convaincre les citoyens de la qualité de leurs services.

Il s'agit de la même logique que celle que nous avons appliquée à la fiscalité : nous avons résolu le problème de l'impôt en le limitant aux biens communs, nous avons résolu le problème de la redistribution en la rendant universelle et optionnelle pour les services. Nous résolvons maintenant le problème du pouvoir en **supprimant le pouvoir discré-**

tionnaire coercitif pour tout ce qui n'est pas strictement régalien.

Les verrous constitutionnels

Seulement, une formule peut être modifiée et une constitution peut être amendée. Qu'est-ce qui empêche une majorité de défaire ce que nous avons construit ?

Rien, en dernière instance. Il n'existe pas de verrou absolument inviolable. Mais nous pouvons créer des **frictions significatives** qui rendent la dérive difficile, visible et coûteuse.

Exigence de super-majorité : Toute modification de la formule fiscale régalienne ou des fonctions non-optionnelles de l'État requiert non pas 50 % + 1, mais les deux tiers ou les trois quarts des voix. Cela empêche une coalition temporaire de défaire le système.

Interdiction constitutionnelle de financement coercitif pour les services non-régaliens : L'État ne peut PAS financer la santé, l'éducation, ou les infrastructures locales par l'impôt obligatoire. Ces services ne peuvent être financés que par les cotisations volontaires (parts de rente) de leurs adhérents. Violer cette règle nécessite une modification constitutionnelle avec super-majorité.

Référendum obligatoire : Toute modification doit être approuvée directement par le peuple, pas seulement par ses représentants. Le modèle suisse montre que les citoyens, quand on leur demande directement, sont plus conservateurs fiscalement que leurs élus, car ils paient

eux-mêmes ce qu'ils votent.

Délais de carence : Une modification votée aujourd'hui ne s'applique que dans cinq ou dix ans. Cela empêche les réactions à chaud et les "mesures d'urgence" qui deviennent permanentes.

Clauses d'extinction automatique : Toute exception au système de base expire automatiquement après une durée fixe. Sans vote explicite de renouvellement par une super-majorité, elle disparaît. Le fardeau de la preuve est inversé : ce n'est plus à nous de justifier pourquoi l'exception doit cesser, mais à ses défenseurs de justifier pourquoi elle doit continuer.

Droit de sécession individuelle inaliénable : La constitution garantit que tout citoyen peut à tout moment réallouer sa part de rente commune. Ce droit ne peut être suspendu, même en temps de crise. Il s'agit du verrou ultime contre le retour du monopole coercitif.

Ces mécanismes ne sont pas des garanties absolues, mais ils ont le mérite de déplacer le problème : au lieu de batailles budgétaires annuelles — faciles à corrompre, techniques, invisibles au public — nous avons des batailles constitutionnelles rares, visibles, et politiquement coûteuses.

Le tirage au sort : supprimer la classe politique

Mais même avec ces verrous, il reste le problème de la classe politique elle-même. Des gens qui font carrière dans la politique déve-

loppent des intérêts propres. Ils ont besoin de financer leurs campagnes, de récompenser leurs soutiens, de préparer leur réélection. Même avec peu de pouvoir discrétionnaire coercitif, ils chercheront à en créer.

Une solution existe : **le tirage au sort.**

Si les représentants sont tirés au sort plutôt qu'élus, le mécanisme de corruption que nous avons décrit disparaît. Pas de campagne, donc pas de promesses électorales. Pas de réélection à préparer, donc pas d'incitation à plaire aux lobbies. Rotation rapide, donc pas de carrière politique, pas de classe politique professionnelle.

Athènes a fonctionné ainsi pendant deux siècles. Les jurys d'assises fonctionnent ainsi aujourd'hui. Les conventions citoyennes récentes montrent que des citoyens ordinaires, correctement informés, délibèrent souvent *mieux* que des politiciens professionnels, précisément parce qu'ils n'ont pas d'agenda caché.

Dans notre système, les citoyens tirés au sort auraient un rôle de gardien plus que de gouvernant :

— Ils n'auraient pas à *décider* comment dépenser l'argent régalien, la formule le fait
— Ils n'auraient pas à *gérer* les services non-régaliens, les agences volontaires le font
— Leur rôle serait de *contrôler* que la formule est appliquée, de *surveiller* les exécutifs régaliens, de *juger* les cas litigieux, et de *certifier* que les agences de gouvernance respectent les règles de

concurrence équitable

Le problème des fonctions exécutives régaliennes

Il reste tout de même une objection sérieuse : nous pouvons concevoir un système fiscal automatique, des services volontaires, et un contrôle par tirage au sort, mais il restera toujours des fonctions régaliennes qui exigent commandement, hiérarchie, continuité.

Qui dirige l'armée ? Ou la police de base ? Ou le système judiciaire criminel ?

Ces fonctions ne peuvent pas être exercées par des assemblées délibérantes ou des citoyens tirés au sort qui changent régulièrement. Elles exigent des professionnels permanents avec du pouvoir réel.

De plus, l'histoire montre que lorsque le pouvoir civil est faible ou fragmenté, ce sont précisément ces corps permanents qui finissent par gouverner. Les coups d'État ne viennent pas des assemblées mais des généraux.

Plusieurs mécanismes peuvent limiter ce risque :

La fragmentation de l'exécutif. Au lieu d'un chef unique qui contrôle armée, police et justice, ces fonctions sont séparées avec des têtes distinctes, sans lien hiérarchique entre elles. Le chef de la défense ne commande pas la police et le procureur général ne dépend pas du ministre de l'intérieur. Chacun est nommé et révoqué par des corps différents de citoyens tirés au sort. Un coup d'État exige alors une

coordination entre des acteurs qui n'ont pas l'habitude de coopérer et qui se méfient les uns des autres.

L'armée citoyenne plutôt que l'armée permanente. C'était l'intuition des républicains classiques, de Machiavel aux Pères fondateurs américains. Une armée professionnelle permanente est un danger pour la liberté : elle développe des intérêts propres, une culture séparée, une loyauté envers ses chefs plutôt qu'envers le peuple. L'armée citoyenne — le modèle suisse — inverse la logique : l'armée *est* le peuple. Les officiers commandent des hommes qui, dans la vie civile, sont leurs voisins, leurs clients, leurs employeurs. La capture du pouvoir militaire devient structurellement difficile.

La décentralisation radicale. Si la police est municipale, la justice régionale, et qu'il n'existe pas vraiment de "centre" à capturer, le coup d'État classique devient impossible. Que saisissez-vous ? Il n'y a pas de palais présidentiel dont le contrôle vous donne le pays.

La révocabilité permanente. Les exécutifs servent à la discrétion des corps de contrôle tirés au sort, révocables à tout moment sans procédure complexe. Cela empêche l'accumulation de pouvoir personnel sur la durée.

La gestion des crises

Une dernière objection : que fait-on face aux crises ? Guerre, pandémie, effondrement financier… Ne faut-il pas un pouvoir fort capable

de réagir vite ?

Répondons en plusieurs temps.

Premièrement, beaucoup de "crises" sont créées par l'État lui-même. La crise des subprimes était le résultat d'une politique de crédit facile de la banque centrale, mêlée à des garanties implicites aux institutions financières et à des incitations réglementaires à prêter aux ménages insolvables.

Deuxièmement, les crises servent de prétexte à l'expansion permanente. L'impôt sur le revenu américain était "temporaire" pour financer la Première Guerre mondiale. Les pouvoirs de surveillance post-11 septembre sont toujours là vingt ans après. Les "mesures exceptionnelles" du Covid se sont normalisées. Chaque crise est un cliquet : l'État s'étend, puis ne revient jamais à l'état antérieur.

Troisièmement, des mécanismes d'urgence encadrés sont possibles. Un système georgiste avec État volontaire n'interdit pas toute réponse aux crises. Seul l'encadrement diffère.

Un pourcentage de la *land value tax* pourrait alimenter automatiquement un **fonds de réserve**, une épargne de précaution collective, utilisable uniquement dans des conditions définies à l'avance, telles qu'une invasion du territoire, une catastrophe naturelle d'une certaine ampleur, ou une pandémie.

Des **pouvoirs d'urgence à expiration automatique** pourraient être déclenchés par des critères objectifs, avec une durée strictement limitée et une extinction automatique en l'absence de vote de renouvellement

explicite par une super-majorité. Les corps tirés au sort pourraient activer ces mesures mais pas les pérenniser.

CRITIQUE : Même en cas d'urgence, l'État ne peut pas forcer les citoyens à financer des services non-régaliens. S'il veut mobiliser plus de ressources pour la santé pendant une pandémie, il doit convaincre les citoyens de réallouer volontairement leur rente, ou emprunter dans des limites constitutionnelles avec obligation de remboursement.

En cas de besoin supplémentaire, l'État pourrait **emprunter** dans des limites constitutionnelles. L'emprunt doit être remboursé — ce qui crée une incitation naturelle à ne pas en abuser. C'est différent de créer de nouveaux impôts coercitifs qui deviennent permanents.

Pour la guerre défensive, **l'armée citoyenne** permet une mobilisation massive sans appareil militaire permanent. L'Ukraine en 2022 n'a pas eu besoin de conscription forcée : les volontaires affluaient. Quand la menace est réelle et perçue comme telle, la population se mobilise naturellement pour protéger son bien commun.

L'argument comparatif

Soyons clairs sur ce que nous affirmons et ce que nous n'affirmons pas.

Nous n'affirmons pas qu'un tel système est parfait, ni qu'il garantit la liberté pour toujours. Aucun système institutionnel — à notre connaissance — ne le peut.

Nous affirmons que **ce système résiste mieux à la dégradation que l'État-providence démocratique coercitif.**

L'État-providence a un équilibre naturel : l'expansion continue. Pour dériver, il suffit de voter des budgets, ce qui se fait chaque année dans l'indifférence générale. La dérive est graduelle, technique, et invisible. Elle est quasiment irréversible : chaque programme crée une clientèle qui le défend.

Le système proposé a un équilibre différent : la stabilité relative. Pour dériver vers la coercition, il faut modifier la constitution, ce qui est rare, visible, et politiquement coûteux. La dérive, si elle survient, est explicite et contestable. Et elle est plus facilement réversible : les citoyens peuvent immédiatement réallouer leur rente si un service devient oppressif ou inefficace.

Prenez ces deux systèmes imparfaitement appliqués, avec des humains imparfaits aux commandes. Laissez-les fonctionner pendant cinquante ans. L'État-providence sera à 60 % du PIB avec une dette massive et des services monopolistiques inefficaces. L'autre système aura peut-être élargi modérément ses fonctions régaliennes non-optionnelles, mais les services non-régaliens resteront soumis à la concurrence et au droit de sortie.

La question n'est pas de savoir si ce système est parfait, mais s'il est meilleur que celui qui a manifestement échoué.

Les indices empiriques

Nous ne pouvons pas étudier le cas d'un pays entièrement sous système georgiste avec État volontaire, mais nous pouvons montrer des éléments qui fonctionnent quand ils sont appliqués partiellement.

L'Alaska Permanent Fund distribue un dividende sur les ressources pétrolières depuis 1982. Personne ne propose de l'abolir car *tout le monde* en bénéficie de manière égale. Il n'y a pas de coalition pour le démanteler, car le démanteler, ce serait se voler soi-même.

La Suisse combine fédéralisme réel, référendums obligatoires sur les hausses fiscales, et compétition entre cantons. On y observe un État nettement plus contenu que ses voisins — malgré une population éduquée qui pourrait théoriquement voter pour plus de redistribution. De plus, le système suisse d'assurance santé repose sur des caisses privées en concurrence, avec obligation d'assurance mais liberté de choix du prestataire — une forme embryonnaire d'État volontaire.

Les jurys et conventions citoyennes tirés au sort délibèrent souvent mieux que les parlements. La Convention Citoyenne pour le Climat en France a produit des propositions plus cohérentes que ce que le Parlement aurait pu produire, précisément parce que ses membres n'avaient pas de carrière à protéger.

Les mutuelles de santé, les coopératives d'éducation, et les associations de services montrent qu'il est possible d'organiser des services collectifs sans monopole étatique coercitif, sur une base volontaire et avec

une gestion démocratique par les adhérents.

Ce ne sont pas des preuves définitives, mais ce sont au moins des indices que les mécanismes proposés fonctionnent quand on leur donne une chance.

Le renversement de la charge de la preuve

Une dernière remarque sur la méthode.

L'État-providence démocratique coercitif n'est pas un système "neutre" contre lequel nous devrions défendre une "utopie risquée". Il est lui-même une expérience historique récente — un siècle environ — dont les résultats sont maintenant visibles : dette massive, bureaucratie étouffante, fiscalité confiscatoire, réglementation paralysante, infantilisation des citoyens, destruction de la responsabilité personnelle, capture par les intérêts organisés, monopoles de services inefficaces, impossibilité de sortie, capture des ressources par les vieux au détriment des jeunes ; le tout paralysé par une incapacité chronique à se réformer.

Tout cela, ce n'est pas de la théorie, mais le bilan observable de l'État-providence réellement existant, et nous l'avons documenté dans les chapitres précédents.

Ce n'est donc pas à nous de prouver que notre système est parfait. C'est à nos contradicteurs d'expliquer pourquoi ils veulent continuer un système dont l'échec est documenté.

Nous proposons une alternative cohérente, fondée sur des principes clairs, avec des mécanismes de protection explicites. Elle n'est pas parfaite et ne peut pas l'être. Elle a, cependant, le mérite de ne pas avoir déjà échoué.

Les limites de toute ingénierie institutionnelle

Concluons cette section par un aveu d'humilité.

Nous avons proposé des mécanismes : formule automatique pour les fonctions régaliennes, verrous constitutionnels, tirage au sort, fragmentation de l'exécutif, armée citoyenne, décentralisation, pouvoirs d'urgence encadrés, droit de sécession individuelle inaliénable, concurrence équitable entre offreurs de services.

Ces mécanismes créent des frictions contre la dérive. Ils rendent l'expansion coercitive difficile, visible, coûteuse. Mais ils ne la rendent pas impossible.

En dernière instance, aucun système institutionnel ne peut garantir la liberté contre un peuple qui n'en veut plus.

Si une majorité suffisante décide qu'elle préfère la sécurité à la liberté, le confort à la responsabilité, les promesses faciles aux choix difficiles, le monopole coercitif au droit de sortie ; alors aucun verrou constitutionnel ne tiendra. Les constitutions ne sont que du papier, et leur valeur une fiction sociale ; leur force ne vient que de la volonté collective de les respecter.

C'est pourquoi ce livre ne s'adresse pas seulement à l'intelligence, mais aussi au cœur. Nous essayons de montrer non seulement que la liberté est *possible*, mais qu'elle est *désirable* — qu'une vie libre et responsable, avec le droit de choisir ses propres institutions, est plus digne, plus riche, plus humaine qu'une vie de dépendance confortable dans un système monopolistique.

La vigilance citoyenne reste, en dernière instance, le seul vrai rempart. Pas seulement la vigilance contre un ennemi extérieur, mais aussi contre notre propre tentation de troquer notre liberté contre de fausses sécurités, nos responsabilités contre un confort factice, ou d'empêcher les autres de sortir des systèmes qui nous arrangent.

Les institutions que nous proposons ne font que faciliter cette vigilance. Elles ne peuvent pas la remplacer.

Conclusion : La synthèse georgiste et l'État volontaire

Nous avons maintenant établi les principes complets de la société libre :

1. **L'État régalien doit rester minimal :** défense, ordre, justice — et ses fonctions strictement définies par la constitution, financées par une part fixe du patrimoine commun

2. **L'État peut proposer des services supplémentaires** (santé, éducation, infrastructures) mais **uniquement sur une base volontaire**, financés par les cotisations (parts de rente) de ses adhérents, sans privilège légal ni monopole
3. **Le droit de sécession individuelle est inaliénable :** tout citoyen peut à tout moment réallouer sa part de rente commune vers d'autres prestataires (privés, mutualistes, coopératifs, ou d'autres agences de gouvernance)
4. **La régulation détruit la morale individuelle** et doit être remplacée par la responsabilité stricte
5. **L'économie de marché est le processus démocratique quotidien :** malgré ses imperfections, elle coordonne mieux que la planification, et la concurrence entre juridictions améliore les services collectifs
6. **La propriété de soi est l'axiome fondamental :** vous possédez votre corps et le fruit de votre travail
7. **Les ressources naturelles appartiennent à tous :** leur usage privatif doit compenser la société via une taxe unique sur la valeur foncière
8. **Le patrimoine commun est distribué de manière flexible :** une part fixe finance les fonctions régaliennes, une part optionnelle finance les services volontaires de l'État, le reste est soit versé en rente universelle, soit alloué à des prestataires alternatifs
9. **Les mécanismes institutionnels protègent contre la dérive :** for-

mule fiscale automatique, verrous constitutionnels, tirage au sort pour le contrôle, fragmentation et décentralisation de l'exécutif, étanchéité budgétaire stricte entre régalien et volontaire

10. **La vigilance citoyenne reste le rempart ultime :** aucune institution ne peut garantir la liberté contre un peuple qui n'en veut plus

Le système proposé transcende le faux dilemme gauche/droite :

— **Liberté individuelle maximale** (pas d'impôt sur le revenu, pas de régulation moralisatrice, droit de sortie des services collectifs)
— **Justice sociale maximale** (chacun reçoit sa part du patrimoine commun, accès universel aux services de base)
— **Responsabilité personnelle préservée** (ce n'est pas une aide, c'est un droit ; vous choisissez comment utiliser votre part)
— **Efficacité économique** (incitations correctes, concurrence entre prestataires de services, pas de monopole inefficace)
— **Résistance à la dérive** (l'État régalien est une machine avec des ressources fixes ; l'État volontaire doit convaincre sous peine de perdre ses adhérents)
— **Solidarité sans coercition** (services collectifs possibles mais sur une base contractuelle, pas monopolistique)

C'est la société libre que nous défendons : ni la jungle darwinienne où les faibles sont abandonnés, ni l'État-Dieu qui infantilise et contrôle, ni le libertarianisme pur qui refuse toute coordination collective, mais

une société où chacun possède son travail ET sa part de la Terre, où les services collectifs existent mais en concurrence équitable, où personne n'est forcé d'adhérer à un système qui ne lui convient pas; et où les institutions sont conçues pour préserver cette liberté plutôt que pour l'éroder.

Une structure de pouvoir fondée sur la liberté, la justice, la responsabilité, le choix, la propriété privée, le patrimoine commun, la concurrence équitable, les mécanismes automatiques, et la vigilance humaine.

Nous ne prétendons pas avoir résolu définitivement le problème politique. Personne ne l'a fait, et peut-être que personne ne le fera. Les sociétés humaines sont des équilibres instables, toujours menacés par la tentation du pouvoir, qu'il soit étatique coercitif ou monopolistique privé.

Mais nous avons proposé un système qui a quatre mérites : il est **cohérent** avec les principes de la liberté, il est **résistant** aux mécanismes habituels de la dérive, il **permet** la coordination collective sans la coercition, et il n'a pas — contrairement à l'État-providence — **déjà échoué**.

C'est une base sur laquelle construire. Le reste dépend de nous.

Mais toute cette philosophie politique, toute cette théorie de la liberté et de la justice — à quoi sert-elle si nous vivons seuls et isolés ?

Car nous avons parlé de structures, de systèmes, d'États, d'économies, de fiscalité, d'institutions. Mais nous n'avons pas encore parlé de l'essentiel : **les relations humaines.**

Qu'est-ce qui donne véritablement sens à nos vies ? Nous ne parlons pas des principes abstraits, ni des théories politiques, ni même la justice fiscale ou les mécanismes constitutionnels, mais des autres êtres conscients avec qui nous partageons cette existence.

C'est ce que nous allons explorer maintenant dans notre dernier chapitre : la vie vécue, la communauté, l'amour, la mort — tout ce qui fait que nous sommes humains au-delà des systèmes et des lois.

La dernière des choses

> *"De jour comme de nuit, De sophistiquées paraboles électroniques sont braquées sur les cieux. Elles guettent les échos brouillés du moment de la création ; Elles guettent l'ombre d'une chance. Peut-être nous aideront-elles à comprendre qui nous sommes et d'où nous venons, Et, par un effet secondaire plein de compassion, À nous apprendre que rien ne se perd jamais. Alors, je ratisse le ciel. J'écoute de toutes mes forces. Je siffle les mégahertz. Mais les mailles du filet sont trop larges, et tu m'échappes."*
>
> – Paddy McAloon, *I Trawl the Megahertz*

Nous voici arrivés au terme de ce voyage. Partis du cosmos, des questions les plus abstraites sur la nature du réel, nous avons descendu progressivement les échelles jusqu'à atteindre ce qui devrait être le plus simple, le plus évident : notre propre existence, notre rapport aux autres. Et pourtant, c'est ici, à cette échelle humaine, que tout devient véritablement intraitable.

Comment la métaphysique peut-elle être si simple comparé à ça ?

A. L'aporie fondamentale

Il y a quelque chose de paradoxal dans notre condition : le soi émerge par contrainte — notre individualité se constitue dans le regard des autres, dans les limites qu'ils nous imposent, dans les attentes qu'ils projettent sur nous. Sans ces contraintes, sans ces autres qui nous définissent par leur simple présence, il n'y aurait pas de soi distinct. Juste une dissolution dans le néant, un retour à l'unité indifférenciée du cosmos.

La seule façon d'atteindre un stade de non-soi serait d'être complètement seul dans l'univers, sans aucune force s'appliquant à nous — ni les lois physiques qui gouvernent notre corps, ni le regard des autres qui structure notre conscience. Mais alors, que resterait-il de nous ? Rien. Le néant absolu.

Nous avons donc besoin des autres pour exister comme individus distincts. Et pourtant — voilà le paradoxe — nous cherchons constamment à dissoudre ce soi que les autres nous ont donné. Nous voulons nous rapprocher, fusionner, retourner à cette unité perdue. C'est le désir le plus fondamental : ne plus être seul, ne plus être séparé.

Schopenhauer a formulé ce dilemme avec l'élégance qui le caractérise, dans sa parabole des hérissons : par une froide nuit d'hiver, des hérissons cherchent à se réchauffer mutuellement, mais quand ils se rapprochent, leurs piquants se blessent les uns les autres. Ils doivent alors s'éloigner. Puis le froid les pousse à nouveau à se rapprocher. Et

ainsi de suite, dans une oscillation perpétuelle entre le besoin de chaleur et la douleur du contact.

Nous sommes ces hérissons. Nous avons besoin de la chaleur des autres pour exister, mais cette proximité même crée le risque de blesser et d'être blessé. Ce n'est pas un problème à résoudre. C'est la condition même de notre existence relationnelle.

B. Les échappatoires

Face à ce dilemme, nous cherchons des solutions. Des échappatoires. Des moyens de contourner l'impossibilité.

La première tentation est la dissolution dans le groupe. Dans les bandes, dans les foules, dans ces espaces où l'individualité peut se perdre dans l'anonymat collectif. C'est tentant, n'est-ce pas ? Ne plus être responsable de ses actes, devenir substituable, un élément parmi d'autres. Dans les cas de harcèlement de groupe, il suffit d'un seul meneur — tous les autres sont des suiveurs. Chacun peut se dire qu'il n'a fait que suivre, que sa responsabilité est diluée dans le collectif.

Mais c'est une fausse dissolution. Nous perdons l'individualité sans gagner la vraie proximité. Nous nous dissolvons dans le vide, pas dans l'autre. C'est une forme de solitude déguisée, plus perverse peut-être que la solitude assumée.

L'autre échappatoire, plus subtile, est le refuge dans les fantasmes. Ces "et si…" où nous réécrivons nos vies, nos conversations, nos rela-

tions. Dans ces scénarios mentaux, les autres deviennent des marionnettes que nous pouvons faire agir à notre guise. Nous contrôlons leurs réponses, leurs réactions. Il n'y a plus d'altérité réelle, plus de risque de blessure.

La *limérence* — cet état où l'on fantasme obsessionnellement sur une personne qui ne nous aime pas — est peut-être l'exemple le plus pur de cette fuite : nous préférons vivre dans le fantasme, où l'autre peut encore nous aimer, plutôt que d'affronter la réalité de son indifférence ou de son rejet. Nous nous réfugions dans nos rêves de ce que le monde devrait être au lieu de ce qu'il est.

Le philosophe Robert Nozick a imaginé une version technologique de cette fuite : une machine qui pourrait vous faire vivre n'importe quelle expérience — amour, succès, bonheur — de manière indistinguable de la réalité.

Dans cette expérience de pensée, Nozick prend le pari que la plupart des gens refuseraient de se brancher à cette machine. Pas parce que les expériences seraient moins plaisantes, mais au contraire, parce que la machine garantirait un plaisir maximal, sans déception, sans rejet, et sans douleur : dans la machine, l'autre qui vous "aime" n'est qu'une simulation programmée. Ce n'est pas une personne libre qui a choisi de vous aimer malgré vos défauts, qui risque quelque chose en vous aimant, qui reste fondamentalement autre et séparée. C'est une marionnette que vous contrôlez indirectement via vos préférences. Vous êtes seul dans la machine, déguisé en "avec les autres".

Nos fantasmes mentaux — ces scénarios où nous réécrivons nos conversations, où l'autre répond exactement comme nous le voudrions — sont des machines à expériences psychologiques. La limerence, où nous préférons le fantasme d'être aimé à la réalité du rejet, en est peut-être l'exemple le plus pur.

Mais là encore, c'est une forme de solitude. Dans nos fantasmes, nous sommes les seuls à vraiment exister. Les autres n'y sont que des projections de nos désirs. Nous fuyons la réalité telle qu'elle existe car nous ne la comprenons pas et nous ne pouvons pas l'affronter. Affronter la réalité nous demande d'accepter que les autres peuvent nous blesser précisément parce qu'ils sont libres, réels, et autres.

Le prix de la liberté

Nous pourrions nous offusquer de ce paradoxe : comment prôner la responsabilité et l'effort dans un univers que nous avons décrit, au premier chapitre, comme une boucle causale immuable ?

La réponse est que la liberté ontologique — celle qui nous permettrait de ne dépendre de rien, ni des causes passées, ni des lois physiques — est une impossibilité logique dans un monde partagé. Pour être "véritablement libre" au sens métaphysique, il faudrait que l'univers ne soit rien d'autre qu'un fantasme personnel dont nous serions le seul auteur. Dans ce solipsisme absolu, la volonté ne rencontrerait aucun obstacle, car les autres n'existeraient pas.

Mais dès que nous acceptons l'existence d'autrui, nous acceptons d'être contraints. La réalité de l'autre est, par définition, ce qui limite notre toute-puissance. Dès lors, le déterminisme n'est pas une prison, mais le cadre de notre existence commune.

Notre liberté n'est donc pas la capacité de briser le déterminisme, mais la capacité de le naviguer en tant qu'agents conscients. La responsabilité n'est pas une erreur de calcul dans un monde mécanique ; c'est le prix que nous payons pour que le monde soit réel, et non un rêve solitaire.

Même si rien ne peut nous prouver que les autres sont aussi conscients que nous, qu'ils sont des contraintes à notre volonté et non un fantasme, nous choisissons à chaque instant de croire qu'ils le sont, car la seule alternative possible — être seul dans l'univers — nous est insupportable.

C. La complexité du réel

Alors il ne reste que les vraies relations. Celles où l'altérité de l'autre persiste, où l'on ne peut ni la contrôler ni s'y dissoudre complètement.

Mais ces relations nous confrontent immédiatement à une prise en étau insupportable : si nous disons la vérité sur nous-mêmes — nos pensées, nos désirs, nos faiblesses — nous risquons la souffrance. La nôtre et celle de l'autre. Le lien peut se briser sous le poids de cette vérité. Mais si nous cachons la vérité, nous souffrons de ne pas être compris,

de ne pas être reconnus dans notre entièreté.

Nous ne résolvons jamais cette aporie.

Nous fragmentons nos vérités. Nous les distribuons. Mes amis savent des choses sur moi que ma famille ne sait pas, et inversement. Il y a des choses que je garde pour moi-même car je ne suis pas prêt à affronter la vulnérabilité nécessaire pour les partager.

Les tribus que nous choisissons — nos groupes d'amis, nos communautés — offrent un premier niveau de proximité. Il y a de la joie à se retrouver avec des personnes qui conservent leur individualité mais partagent certaines valeurs. Dans ces groupes, nous pouvons exister avec les autres sans risquer trop de vulnérabilité. Il y a une protection mutuelle dans le nombre.

Mais l'amitié réelle ne peut se vivre que seul à seul. Il doit y avoir à la fois une notion de préférence — "cette personne me comprend" — et de vulnérabilité. Être seul avec cette personne me force à être plus vulnérable que si j'étais dans un groupe, mais avec elle, je peux le faire. Le tête-à-tête crée un espace où quelque chose de plus profond peut émerger, où le masque peut commencer à tomber.

Et puis il y a l'amour romantique : le désir de vulnérabilité dans son expression la plus absolue. Une personne peut clamer haut et fort qu'elle n'a pas besoin d'amour, qu'elle est heureuse seule, mais le jour où elle tombe amoureuse pour la première fois, elle réalise la souffrance de la solitude pour le restant de ses jours ; parce qu'une fois que nous avons goûté au désir de vulnérabilité absolue, nous n'arrivons plus à

revenir en arrière.

À l'inverse, vivre une rupture douloureuse nous pousse à fuir cette vulnérabilité. En nous isolant, nous essayons de nous protéger de la souffrance, mais nous nous privons aussi de la possibilité de connaître et d'être connus, et nous continuons à souffrir.

L'amour est le moment où tout semble se jouer : les couples partagent une intimité qui dépasse tout le reste — ils doivent à un moment ou à un autre se mettre à nu devant l'autre, physiquement et psychologiquement. Bien sûr, tout n'est pas explicable dans l'amour, des mécanismes biologiques complexes entrent en jeu. Pourquoi peut-on avoir un coup de foudre ? Pourquoi voulons-nous inexplicablement connaître et comprendre cette personne en particulier que nous venons de rencontrer ? Pourquoi voulons-nous que cette personne en particulier nous connaisse et nous comprenne ?

Et d'un coup, cela semble être la seule chose qui compte : le monde peut bien brûler s'il ne peut rester que nous deux et que nous puissions nous connaître et nous comprendre, nous mettre à nu.

Mais si l'amour n'est pas réciproque, tout s'effondre. Cette chose qui nous paraissait si essentielle qu'elle méritait de sacrifier le monde n'est en fait pas réalisable. Nous ne connaîtrons pas et nous ne serons pas connus. Deux choix s'imposent alors : l'accepter et souffrir, ou se réfugier dans un fantasme où c'est encore possible pour ne plus souffrir.

Et même dans le meilleur des cas — même quand l'amour est réciproque, même quand on peut se mettre à nu l'un devant l'autre — on

ne peut pas faire un. L'intimité ne suffit pas. L'amour ne fait pas disparaître le malheur ou la solitude comme par magie. Nous restons des individus séparés avec nos barrières, même nus. L'autre peut être un refuge, nous pouvons être synchronisés avec l'autre, mais l'autre ne peut pas être nous et nous ne pouvons pas être l'autre.

Un groupe de jazz ne peut produire de la bonne musique que si les musiciens sont synchronisés dans leurs improvisations respectives. Mais si l'un des musiciens ne sait pas jouer de son instrument, les autres ne l'y aideront pas. La synchronisation présuppose la compétence individuelle. On ne peut pas remplacer le rapport à soi-même par l'amour de l'autre.

Une personne qui ne s'aime pas cherchera à utiliser l'amour pour se prouver qu'elle peut être aimée sans avoir à s'aimer elle-même. Elle pense que si elle aime une personne qui l'aime, alors ce sera équivalent à s'aimer elle-même par procuration. Mais ça ne marche pas. Nous ne pouvons que nous synchroniser avec l'autre. L'autre reste différent et séparé.

D. La transmission

Il y a également la transmission dans la relation parentale, cette asymétrie fondamentale où l'un ne peut pas choisir la distance.

Frank Herbert, l'écrivain de génie qui nous a donné *Dune*, était profondément dysfonctionnel sur le plan relationnel. Il négligeait ses en-

fants, leur imposait un climat de peur et de silence, les délaissait au profit du travail créatif. Il n'avait d'yeux que pour sa femme, négligeant le reste. Frank Herbert était décrit comme un homme qui pouvait donner le monde à un étranger rencontré le jour même, tout en maltraitant ses propres enfants.

Pourquoi ? Parce qu'avec un étranger, la générosité est facile. Nous pouvons nous permettre d'être magnifiques sans vraie proximité. C'est une relation sans risque de blessure mutuelle. Nous donnons, et puis nous partons. Le dilemme du hérisson ne se pose même pas.

Mais avec les enfants, on ne peut pas fuir. On est coincé dans une intimité non choisie, dans une altérité que nous devons tolérer au quotidien — et Herbert ne le supportait pas. Brian Herbert pensait que, fondamentalement, Frank était si dur avec ses enfants car il n'avait lui-même pas connu une enfance normale. Vraisemblablement, Frank Herbert ne détestait pas ses enfants, mais il était incapable de les comprendre, ou même d'essayer de les comprendre. Même dans leur vie d'adulte — comme dans le cas de Bruce, dont l'homosexualité n'aura jamais été acceptée par Frank — il ne pouvait pas tolérer leur altérité.

On ne peut donner que ce qu'on a reçu. Frank n'a pas reçu la capacité de tolérer l'altérité d'un enfant, donc il ne pouvait pas la transmettre. Pire : il a transmis l'incapacité elle-même. Pour tolérer l'altérité de l'autre, il faut avoir été soi-même reconnu dans sa propre altérité. Les vides se transmettent autant que les pleins.

E. Le cercle vicieux

Et c'est ainsi que nous nous retrouvons pris dans des cercles vicieux dont nous ne savons pas sortir.

Nous avons peur du rejet. Pas seulement le rejet explicite, mais toutes ses formes subtiles : un ami qui nous oublie, quelqu'un qui ne répond pas, quelqu'un qui recule quand nous nous rapprochons, quelqu'un qui nous maintient éternellement hors de sa propre sphère de vulnérabilité. La solitude subie fait souffrir autant que la solitude choisie.

Si bien que nous nous mettons à douter de notre propre désirabilité. Nous nous isolons consciemment, parce que nous pensons que les autres nous rejetteront. Nous attendons que nos amis viennent à nous plutôt que d'aller vers eux, car nous avons peur d'eux. Même s'ils témoignent un million de fois qu'ils veulent nous avoir à leurs côtés, cela ne suffit pas. Nous doutons de leur affection. Et nous ne doutons pas d'eux, mais de nous-même.

Il y a également la honte. La honte de soi, qui est peut-être pire encore que la peur du rejet. Quand on pose une question à un ami et qu'il ne répond pas, ou vaguement — est-ce parce qu'il nous rejette ? Ou est-ce parce qu'il a honte de la réponse qu'il devrait donner ? Parce qu'il se sent en retard, ridicule, inadéquat ?

Le malentendu est tragique : A ne répond pas à B par honte de lui-même, pas par rejet de B. Mais B interprète le silence comme un re-

jet. Ce qui renforce la peur de B. Et crée peut-être un vrai éloignement. Alors que les deux voulaient la proximité, la honte de A a créé la distance.

La honte nous fait porter des masques. Différents masques selon les circonstances et selon les personnes. Nous présentons plusieurs faces au monde pour ne pas lui montrer ce que nous sommes réellement. Ces masques nous protègent, mais ils nous isolent aussi. Nous devenons inaccessibles en voulant se préserver.

Et voici le paradoxe : la honte est une forme de vulnérabilité qu'on cache, alors que pour vraiment se connecter, il faudrait la montrer. Pour que l'autre se sente moins seul dans sa propre honte, il faudrait révéler la nôtre, mais c'est précisément ce qu'on ne peut pas faire.

Le cercle se referme : on a peur et on a honte, alors on se paralyse, on ne répond pas, on esquive. L'autre interprète notre silence comme du rejet. Ce qui renforce notre peur et notre honte. On s'isole encore plus. Et ainsi de suite.

Parfois, nous rationalisons tellement nos sentiments, nous réfléchissons tellement à nos relations, que nous en sommes paralysés. Comme quand on se rappelle à la fin de la journée de l'anniversaire d'un ami, et que l'on culpabilise tellement de ne pas y avoir pensé le matin que l'on n'envoie même pas de message, laissant l'ami penser que nous l'avons complètement oublié, ou pire.

La sur-analyse devient une nouvelle forme de fuite. Au lieu d'affronter la réalité imparfaite — "J'ai oublié, pardon" — on se réfugie dans la

sur-analyse qui nous paralyse. On préfère l'immobilité, même si elle fait plus de mal, à la vulnérabilité d'être imparfait devant l'autre.

F. L'impuissance

Et quand un ami souffre, quand nous voudrions l'aider, nous sommes confrontés à notre propre impuissance.

Même si nous comprenons les mécanismes sous-jacents, même si nous savons intellectuellement pourquoi il s'éloigne quand nous essayons de nous rapprocher, nous ne comprenons pas comment l'atteindre. Nous finissons par préférer ne rien faire plutôt que de prendre le risque d'essayer de nous rapprocher malgré tout et d'empirer les choses.

Votre ami ne répond pas à vos messages. Est-ce parce qu'il veut qu'on le laisse tranquille ? Ou parce qu'il a honte et voudrait qu'on insiste ? On ne peut pas savoir. Alors on ne fait rien, par peur d'empirer les choses, mais peut-être qu'il attendait qu'on insiste malgré sa honte.

Un homme tombe au fond d'un puits et ne parvient pas à remonter. Le médecin passe et lui jette une ordonnance. Le prêtre passe et lui donne une prière à réciter. Le fonctionnaire passe et lui dit d'appeler le service d'administration des puits. Enfin, un ami passe et décide de sauter dans le puits avec lui. L'homme est perplexe, mais son ami le rassure : "ne t'en fais pas, je suis déjà tombé là-dedans, mais je vais te montrer comment sortir".

Voilà ce qu'est vraiment aider quelqu'un : non pas donner de l'argent depuis une position de supériorité, ni offrir des conseils depuis le bord du puits, mais sauter.

Voilà la charité authentique : non pas une transaction morale ou un devoir, mais un don de sa propre vulnérabilité. Révéler qu'on connaît le puits. Qu'on a ses propres hontes. Que la différence entre nous n'est pas celle du sauveur et du sauvé, mais celle de deux personnes qui souffrent différemment.

C'est terrifiant parce que l'autre peut refuser. Peut ne pas vouloir de votre présence dans son puits. Peut utiliser votre honte révélée contre vous. Et vous ne pouvez pas le forcer à accepter votre aide, mais c'est la seule forme d'aide qui respecte vraiment l'altérité de l'autre

Si l'ami refuse de sauter dans le puits, il ne peut pas l'aider. Mais sauter dans le puits, ce n'est pas tant risquer de sombrer avec l'autre que de devoir lui révéler une facette que l'on gardait secrète. C'est devoir tomber le masque, se mettre à nu justement. Pour lui montrer comment grimper, il faut lui révéler qu'on connaît le puits, que nous y avons été. Nous devons révéler notre propre honte.

Et, à nouveau, nous sommes pris en étau : pour véritablement aider, il faut se rendre vulnérable. Il faut montrer sa propre honte pour que l'autre se sente moins seul dans la sienne. Mais nous portons des masques précisément pour cacher notre honte. Alors nous rationalisons — "j'ai peur d'empirer les choses" — mais la vraie raison, c'est que nous avons peur de révéler notre propre honte.

Le langage a ses limites. Toute cette compréhension conceptuelle, toute cette analyse des mécanismes ne nous dit pas quoi faire concrètement. Nous ne pouvons qu'essayer et tâtonner dans le brouillard.

G. L'impossibilité de l'amour comme solution

Revenons à cette idée que l'amour pourrait nous sauver. Que si seulement nous trouvions la bonne personne, tout s'arrangerait.

Ce n'est pas vrai.

Ce n'est d'ailleurs pas exclusif à l'amour romantique. Il y a une raison si nous désirons l'approbation de nos proches, de nos professeurs, de nos supérieurs. Le mécanisme est le même. Notre valeur devient celle que les autres voient en nous car nous sommes incapables de la voir seuls.

C'est structurel. Le soi se constitue dans le regard des autres. Nous ne pouvons pas nous voir de l'intérieur, isolément. Nous avons besoin du reflet dans le regard de l'autre. Mais ce reflet ne peut jamais vraiment nous constituer, parce que nous restons séparés.

Pour "savoir jouer de son instrument" — s'aimer, se connaître — il faudrait pouvoir se voir soi-même. Mais on ne peut se voir que dans le regard des autres. Donc nous cherchons constamment l'approbation, la validation, et l'amour ; mais cela ne marche pas parce que nous ne pouvons pas fusionner. Alors, nous continuons à chercher, encore et encore.

Ceux qui disent ne pas se préoccuper du regard des autres sont-ils sincères ? Ou bien cherchent-ils justement à gagner des points eux-mêmes ? Le stoïcien qui se vante de son indifférence au jugement — ne performe-t-il pas cette indifférence pour qu'on le trouve fort ? Comment savoir si nous sommes vraiment libres du regard des autres, ou si cette liberté n'est qu'une performance ?

H. Le deuil

Le deuil est étrange, car plus nous avons été vulnérables avec une personne, plus elle a été vulnérable avec nous, et plus nous souffrons quand nous la perdons.

Ces moments qui devaient tout justifier — cette vulnérabilité partagée, ces instants où l'on tombe le masque ensemble — créent les conditions de la plus grande douleur possible.

Plus nous réussissons à nous connecter vraiment, plus nous souffrons quand nous perdons l'autre. Que ce soit par la mort, par la rupture, ou par l'éloignement progressif. Le deuil est la signature rétroactive de l'authenticité de la relation. Plus le deuil fait mal, plus elle était réelle. Si perdre quelqu'un ne fait pas souffrir, c'est que nous n'étions jamais vraiment proches.

Alors nous pourrions nous dire que l'alternative est de ne pas trop se rapprocher des autres pour ne pas avoir à souffrir lorsqu'ils nous quittent. Qu'il faut se protéger en gardant ses distances.

Mais est-ce vraiment une solution ? Non. Ce serait retourner à la solitude stérile, à l'inexistence.

I. Le choix que nous devons tous faire

Nous voici donc face au choix final.

D'un côté : garder ses distances. Éviter le deuil. Éviter la vulnérabilité maximale. Éviter de montrer sa honte. Mais n'avoir jamais ces moments. Exister à peine.

De l'autre : se rapprocher vraiment. Accepter le deuil comme horizon inévitable. Accepter la vulnérabilité maximale. Accepter de révéler sa honte. Avoir ces moments de vraie connexion. Vraiment exister, vraiment vivre. Mais payer le prix maximum quand ça se termine.

Il y a une distinction cruciale qu'il faut comprendre : la souffrance de la solitude est stérile. Il s'agit d'une pure perte et d'un retour au néant. Nous souffrons **et** nous n'existons pas vraiment. Nous souffrons **et** nous n'avons aucun de ces moments. Rien n'émerge de cette souffrance.

Mais la souffrance des relations — y compris le rejet, la honte, le malentendu, le deuil — est fertile. Nous souffrons **mais** nous existons. Nous souffrons **mais** nous avons ces moments où nous sommes compris et désirés. Nous souffrons **mais** quelque chose se crée : la connexion, l'existence partagée.

Il y a des moments où l'on réalise qu'on est compris et qu'on est désiré. Quelques heures, peut-être une soirée, un regard. Des moments

où le masque tombe. Où l'on se sent vraiment vu, vraiment désiré. Où l'on n'a plus honte, ou où l'on a honte ensemble. Ces moments justifient tous les risques, toutes les souffrances, et toutes les tentatives ratées.

Nous devons essayer quand même. Non pas parce que nous allons réussir. Non pas parce que nous allons résoudre le dilemme. Non pas parce que nous avons une méthode magique. Mais parce que l'effort lui-même a de la valeur. Et parce que ces moments — aussi rares et brefs soient-ils — sont la seule chose qui rende l'existence supportable.

Nous préférons avoir vraiment existé avec quelqu'un et souffrir de sa perte, plutôt que de n'avoir jamais vraiment existé du tout.

J. Le don sans garantie

Mais comment, concrètement, essayer malgré l'impossibilité ?

Par le don sans garantie de retour.

Donner de son temps à quelqu'un qui ne le rendra peut-être jamais, révéler sa propre vulnérabilité à quelqu'un qui pourrait l'exploiter, sauter dans le puits alors que l'on pourrait rester en sécurité au bord, offrir sa présence sachant qu'elle peut être rejetée.

Ce n'est pas de l'altruisme moral au sens traditionnel, ni une transaction, ni un sacrifice héroïque ; ni de la pitié condescendante.

Ce n'est pas non plus une forme mineure de courage. Sauter dans le puits ne relève pas de l'archétype du héros affrontant le monstre, du chapitre 4 — il n'y a ici ni monstre, ni public, ni récit — mais c'est le

même *kokoro* à l'œuvre : la volonté tournée vers une personne concrète plutôt que vers soi-même. Le *makoto*, la sincérité qui ne s'exprime qu'à travers la relation, trouve ici sa forme la plus dépouillée : se mettre à nu sans autre public que celui qu'on cherche à rejoindre.

C'est la reconnaissance que nous sommes tous dans nos puits respectifs. Que nous avons tous nos hontes, nos blessures, nos défenses. Et que la seule façon de rendre ces puits moins froids est de choisir, encore et encore, de sauter dans celui de l'autre — sachant qu'il ne sautera peut-être jamais dans le nôtre.

Ce don peut prendre mille formes :

— L'ami qui reste au téléphone à 3h du matin même s'il doit se lever à 6h
— Le parent qui révèle ses propres échecs pour que l'enfant se sente moins seul
— L'Auvergnat qui nourrit un Brassens inconnu sans attendre de reconnaissance

Et toujours, toujours, avec le risque que ce don soit rejeté, ignoré, ou utilisé contre nous.

C'est la souffrance fertile dans sa forme la plus pure : accepter volontairement de souffrir pour créer la possibilité d'une connexion authentique.

Et c'est ici que le politique rejoint l'intime, **car c'est finalement par la charité que l'Homme reconnaît l'Homme.**

K. La dernière des choses

L'aporie fondamentale des relations humaines révèle quelque chose de crucial pour notre éthique : elle montre pourquoi la propriété de soi doit rester absolue même dans l'amour et dans les relations les plus intimes.

La tentation surgit ici, particulièrement séduisante parce qu'elle vient d'un lieu de soin et d'affection : nous voudrions pouvoir légitimement contraindre l'autre pour son bien. Parce que nous l'aimons, que nous savons mieux que lui, que nous voulons le protéger.

Cette tentation prend mille formes : des parents qui contrôlent leurs enfants, des conjoints qui restreignent la liberté de l'autre, ou des communautés qui imposent des choix.

C'est une corruption fatale de l'amour authentique : violer l'autonomie d'autrui, même "pour son bien", même avec les meilleures intentions, c'est le nier comme personne libre. C'est le traiter comme un objet à gérer, un enfant éternel incapable d'agentivité, un moyen pour votre vision de son bien.

L'amour authentique - celui qui fait face à l'aporie sans la fuir - nécessite la reconnaissance absolue de l'autre comme libre. Libre de se tromper. Libre de souffrir. Libre de choisir des chemins que vous jugez destructeurs. Sinon, ce n'est pas de l'amour - c'est de la possession, du contrôle déguisé en soin. Le paradoxe atteint ici son point le plus aigu :

Nous désirons la fusion avec l'autre, dissoudre la séparation qui

cause tant de souffrance. Mais la seule façon éthique de s'approcher de cette fusion est de reconnaître radicalement la séparation : l'autre est un autre soi, aussi libre et souverain que nous, inviolable dans son corps et ses choix.

Toute tentative de "fusionner" par la force - en contraignant leurs choix pour les "aligner" avec les nôtres - détruit précisément ce que nous cherchions. Nous ne sommes plus en relation avec une personne libre - nous sommes en relation avec un prolongement de notre volonté. La fusion est un leurre ; nous avons juste annulé l'autre.

La seule réponse éthique est d'accepter la séparation comme condition de possibilité de l'amour. Nous restons séparés, nous souffrons de cette séparation, et c'est dans cette tension douloureuse mais honnête que la vraie relation existe.

Nous pouvons persuader, supplier, implorer ; nous pouvons dire "je pense que tu fais une erreur", nous pouvons retirer notre présence si nous ne pouvons supporter leurs choix ; mais nous ne pouvons pas contraindre.

Comment la métaphysique peut-elle être si simple comparé à ça ?

Nous sommes partis du cosmos, de la question "Pourquoi quelque chose plutôt que rien ?" Nous avons descendu les échelles : de l'ontologie à l'éthique, de l'éthique à la politique, de la politique à l'individu. À chaque étape, nous pensions que les choses deviendraient plus concrètes, plus simples, plus évidentes.

Mais c'est l'inverse qui s'est produit.

L'aporie des relations humaines n'est pas résolue par la politique ou la morale. Elle est intrinsèquement liée à la condition humaine, mais elle révèle quelque chose de profond sur notre éthique : la reconnaissance de la séparation est identique à la reconnaissance de la liberté.

Les deux sont la même vérité vue de deux angles :

— **Métaphysique :** Nous sommes des sois séparés
— **Éthique :** Chaque soi se possède inviolablement

Vouloir abolir la séparation par la force, c'est-à-dire contraindre l'autre pour qu'il soit comme nous voulons, cela revient à vouloir abolir sa liberté.

Les deux sont impossibles sans détruire précisément ce que l'on cherchait : la relation elle-même.

Notre éthique politique n'est pas une abstraction froide. Elle émerge de la vérité la plus intime de notre condition : nous sommes séparés, nous désirons la connexion, et la seule voie éthique traverse le respect absolu de la liberté de l'autre.

La charité authentique — celle qui saute dans le puits plutôt que de tendre une corde d'en haut — est l'incarnation de cette éthique dans nos relations.

Par la vulnérabilité, elle reconnaît absolument l'altérité de l'autre, et sa liberté de refuser toute aide.

C'est pourquoi la charité volontaire est supérieure à la redistribution forcée. Non pas pour des raisons économiques abstraites, mais

pour une raison existentielle concrète : la charité forcée n'est plus de la charité. Ce vol redistributif détruit précisément ce qui donnait de la valeur au don ; le choix de donner, le risque accepté, la vulnérabilité partagée.

Quand l'État prend de force pour redistribuer, il retire le choix du don, il détruit la reconnaissance mutuelle entre le donneur et le receveur, les empêche d'être réciproquement vulnérables, et efface leurs altérités. Il s'agit de substituer le lien par l'administratif.

La métaphysique peut être élégante, abstraite, pensable. Nous pouvons construire des modèles et des raisonnements. Il y a une certaine beauté dans l'émergence des lois physiques, dans la structure des possibilités cosmiques, mais à notre échelle — l'échelle de l'expérience subjective de la réalité — tout devient intraitable. Vivre avec la honte, la peur du rejet, l'impossibilité de fusion, le deuil inévitable. Révéler sa honte à l'autre. Sauter dans le puits. Accepter que même dans le meilleur des cas, nous resterons séparés.

À notre échelle, nous ne pouvons pas abstraire. Nous devons vivre. Et vivre, c'est préférer la souffrance fertile de l'existence partagée — même avec la honte, même avec le deuil, même avec l'impossibilité — à la souffrance stérile du néant.

Nous sommes incapables d'atteindre qui que ce soit. Et pourtant, il doit y avoir un moyen, puisque nous vivons ensemble. Ce moyen n'est pas plus une solution qu'un pari dans le brouillard. C'est essayer quand même, encore et encore, pour ces quelques moments de grâce.

C'est accepter que le dilemme du hérisson n'a pas de résolution, mais que la tentative même de se réchauffer mutuellement — malgré les piquants et la douleur — est ce qui nous constitue comme humains.

Nous devons tenter de vivre, et de cette tentative — maladroite, douloureuse, vouée à l'échec — émergeront peut-être ces moments où deux êtres séparés réussissent, brièvement, à se sentir moins seuls ; car c'est pour ces moments que nous continuons. C'est pour ces moments que nous tolérons l'existence malgré la honte, la peur, le deuil, et l'impossibilité.

C'est pour ces moments que nous acceptons qu'il y ait quelque chose plutôt que rien.

Appendices

La psychologie implicite du guide

"Au fond, j'm'en bats pas les couilles de c'que disent les gens J'me perds entre ce qu'ils attendent de moi et c'que j'suis vraiment Tous les jours j'fais l'acteur, j'fais semblant J'maquille la peur en plaisantant J'perds mon temps à m'poser des questions au lieu d'agir J'ai peur de la dépression, j'ai peur de l'avenir et ses déceptions Plus j'grandis, plus le temps passe et plus j'suis déçu Sous l'emprise de l'angoisse des futures blessures Plus j'me cherche des excuses, plus je m'enlise J'm'enivre de négativité, et j'me sens vivre Souvent, j'ai peur de l'ennui, j'ai peur d'avoir aucune raison d'me plaindre Pourtant j'me sens triste tout le temps, j'me sens vide J'ai peur d'être normal, d'être moyen, ni trop mal, ni trop bien J'crois que j'sers à rien J'ai peur de mes proches parce qu'ils connaissent mes faiblesses, mes talons d'Achille Ils savent à quel point mes fondations sont fragiles"

– Orelsan, *La peur de l'échec*

Le guide a été construit de dehors en dedans : de la métaphysique vers l'éthique, de l'éthique vers le politique, du politique vers l'intime. À chaque étape, nous avons mobilisé une certaine psychologie : une conception précise de ce que nous sommes, comment nous nous préparons à agir, comment nous souffrons et comment nous changeons. Mais cette psychologie n'a jamais été explicitée comme telle. Elle circule dans ces chapitres comme une rivière souterraine, alimentant l'argumentation sans jamais affleurer à la surface.

L'ambition de cet appendice est de rendre cette rivière visible. L'objectif ici n'est pas de corriger ou de compléter ce qui précède, mais d'articuler explicitement ce qui y était implicite ; en le mettant en dialogue avec les traditions psychologiques qui ont formalisé les mêmes intuitions, et en identifiant les implications que nous n'avons pas tirées jusqu'à leur terme.

A. Le modèle sous-jacent : deux descriptions d'un même individu

Le double aspect

Au chapitre 2, nous avons posé que le processus mental et l'état du cerveau ne sont pas deux choses séparées, mais deux descriptions du

même phénomène : ce que la neurologie observe de l'extérieur comme activité cérébrale, et ce que l'individu vit de l'intérieur comme pensée, désir, hésitation, anticipation ; c'est le même événement, vu depuis deux angles.

C'est une position philosophique précise : le **monisme à double aspect**. Ni le dualisme cartésien qui sépare le corps et l'âme, ni le réductionnisme qui dit que la pensée n'est "que" de la chimie. Les deux descriptions sont vraies, irréductibles l'une à l'autre, et portent sur le même individu.

Cette posture gouverne toute cet appendice. Elle signifie que nous pouvons décrire le même individu depuis deux angles sans que l'un soit plus fondamental que l'autre. Depuis l'extérieur, la neurologie et la psychologie cognitive voient des représentations qui se forment, des schémas qui s'activent, des habitudes qui orientent l'action. Depuis l'intérieur, l'individu vit une anticipation orientée vers un but : il se prépare à quelque chose, il vise quelque chose, il s'organise en vue de quelque chose.

Aucune de ces deux descriptions ne peut remplacer l'autre. Et surtout, ce que l'individu vit de l'intérieur comme préparation à l'action n'est pas une conséquence du mécanisme externe. C'est le même phénomène, simplement vu depuis l'intérieur.

Ce que cela implique pour notre psychologie

La conséquence pratique est décisive : l'individu n'est pas quelqu'un qui subit ses représentations, ses habitudes, ses schémas appris, mais quelqu'un qui, depuis l'intérieur de son expérience, se prépare à agir d'une certaine façon. Ce qu'on appelle "habitude" n'est pas un rail sur lequel on glisse, c'est une façon de se préparer répétée jusqu'à devenir automatique, et qui reste donc, en un sens profond, nôtre.

Cette reformulation change la nature de l'agentivité : on ne demande pas à l'individu de "modifier ses mécanismes", mais d'observer à quoi il se prépare, et de choisir s'il veut continuer à se préparer ainsi.

Le cerveau bayésien comme description externe

Les neurosciences ont formalisé la description externe de ce processus sous le nom de **cerveau bayésien** : le cerveau génère des prédictions sur ce qu'il va recevoir, les confronte aux signaux réels, et met à jour ses représentations en fonction de l'écart constaté. [17]

C'est un modèle valide et utile : il explique pourquoi les habitudes résistent à la révision, pourquoi les souvenirs se réécrivent à chaque rappel, pourquoi l'apprentissage passe par la surprise plutôt que par la répétition passive. Mais ce modèle décrit l'individu de l'extérieur. Il ne capture pas ce que l'individu vit de l'intérieur, c'est-à-dire le fait qu'il

17. Friston, K. (2010). The free-energy principle : a unified brain theory ? *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2), 127–138.

est en train de se préparer à quelque chose, qu'il anticipe, qu'il vise.

C'est précisément là qu'Adler apporte ce que le modèle externe ne peut pas voir.

La réconciliation Freud/Adler

Là où Freud expliquait le comportement par le passé (les schémas formés dans l'enfance, les traumatismes, les complexes poussent l'individu depuis derrière), Adler expliquait le comportement par le futur (les buts fictifs, le style de vie, l'orientation vers un objectif tirent l'individu vers l'avant). Ces deux programmes ont longtemps semblé incompatibles.

Mais avec le double aspect, leur réconciliation est naturelle : non pas comme synthèse de deux mécanismes, mais comme reconnaissance que les deux décrivent le même individu depuis des angles différents.

Freud décrit l'individu depuis l'extérieur : voici ce qui s'est formé, voici ce qui conditionne, voici pourquoi certaines représentations résistent à la révision. Ce que la clinique freudienne appelait compulsion de répétition correspond précisément à des schémas profonds qui orientent la préparation à l'action sans accès conscient ; formés si tôt qu'ils précèdent la délibération.

Adler décrit le même individu depuis l'intérieur : voici ce qu'il est en train de viser, voici comment il s'organise pour atteindre son but, voici ce à quoi il se prépare. Ce n'est pas une force supplémentaire

qui s'ajoute aux causes passées, mais la même réalité vue depuis l'expérience vécue.

Le présent comme lieu actif. Ce que ni l'un ni l'autre n'avait pleinement théorisé, c'est le rôle constitutif du moment présent : le point où l'individu peut — ou ne peut pas — laisser la réalité contredire ses attentes et réviser sa façon de se préparer. C'est ici que se joue la différence entre quelqu'un qui apprend et quelqu'un qui répète.

Les désirs : entre passé et orientation

La question "choisissons-nous nos désirs ou en sommes-nous victimes ?" reçoit dans ce cadre une réponse précise : les deux, à des niveaux différents.

Depuis l'extérieur, les désirs sont formés par les représentations accumulées — on ne choisit pas directement de désirer quelque chose. Depuis l'intérieur, le désir est toujours orienté vers quelque chose que l'on vise, que l'on prépare, que l'on anticipe. Ce n'est pas la volonté qui change les désirs directement, mais l'exposition répétée à des expériences qui contredisent nos attentes habituelles, et qui modifient progressivement notre façon de nous préparer.

Harry Frankfurt a formalisé cette nuance avec la distinction entre désirs de premier ordre (vouloir X) et désirs de second ordre (vouloir vouloir X, ou vouloir ne pas vouloir X).[18] La liberté n'est pas l'absence

18. Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 14–25.

de désirs conditionnés, mais la capacité à avoir une opinion sur ses propres désirs. Cette capacité est précisément ce que nous appelons l'*esprit* observant la *bête* au chapitre 2.

B. La métacognition : le chaînon manquant

Ce que nous présupposons sans le nommer

Nous défendons simultanément une psychologie de l'agent faillible — gouverné par des habitudes profondes, incapable de voir la toile complète — et un projet politique qui fait de l'individu le seul juge légitime de ses propres intérêts. Ces deux positions semblent contradictoires.

Il faut bien avouer que présenter l'individu comme un agent déterminé, intrinsèquement faillible et manipulable ne ferait pas un argument très convaincant en faveur de la démocratie.

La réconciliation passe ici par un concept que nous mobilisons implicitement sans jamais le nommer : la **métacognition**, c'est-à-dire la capacité de l'individu à retourner son attention vers sa propre expérience vécue, à observer ses anticipations, ses buts, ses hésitations, et à introduire une distance entre l'habitude et l'action qu'elle commanderait automatiquement. En des termes plus simples, c'est la capacité de l'individu à interroger son propre processus de réflexion.

Formulée ainsi depuis l'intérieur, la métacognition n'est pas un

accès à la mécanique sous-jacente. C'est la description interne qui se prend elle-même pour objet. L'individu ne "voit ses mécanismes" : il remarque vers quoi il se prépare, ce qu'il est en train de viser, ce qu'il anticipe. Et cette observation est déjà, en elle-même, une modification de la préparation.

La métacognition comme fondement de la responsabilité

La responsabilité d'usage — que nous distinguons de la responsabilité d'origine au chapitre 1 — repose entièrement sur la disponibilité de cette réflexivité. Nous ne pouvons pas tenir quelqu'un responsable des schémas qui se sont formés avant que sa métacognition soit disponible, mais nous pouvons le tenir responsable de ce qu'il fait de ces schémas une fois qu'il peut les observer.

C'est cette même distinction qui permet de trancher, aux chapitres 6 et 8, entre l'acteur véritablement contraint et celui qui cède à une incitation : les deux ont, au moment d'agir, accès à la même métacognition. Ce qui diffère est la largeur de l'espace d'alternatives que cette métacognition leur révèle.

Nous ne sommes pas exactement dans la liberté téléologique absolue proposée par Adler. Nous avons ici quelque chose de plus modeste et de plus précis : dès qu'une tendance est visible à soi-même — dès qu'on peut observer "je me prépare à agir de cette façon" — la relation à cette tendance a déjà changé de nature. Elle ne disparaît pas, mais

l'automatisme est interrompu et un espace minimal d'agentivité s'est ouvert.

C. Le développement moral comme progression de la régulation

La taxonomie des sociétés revisitée

Au chapitre 5, nous distinguons trois mécanismes de régulation du comportement : la peur, la honte, et la culpabilité ; dont deux seulement, comme nous l'y avons précisé, relèvent de la morale au sens strict. Cette taxonomie correspond, avec un ajustement, aux stades du développement moral identifiés par Lawrence Kohlberg. [19]

La société de la peur correspond au stade pré-conventionnel : je me prépare à obéir pour éviter la punition.

La société de l'honneur correspond au stade conventionnel : je me prépare à me conformer pour appartenir au groupe. Ces deux premiers stades sont eux-mêmes des formes de régulation externe — l'enfant qui obéit pour éviter la punition ou pour être accepté du groupe n'a pas encore de morale au sens strict, il a intériorisé une police externe.

19. Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence : The cognitive-developmental approach to socialization. In D. A. Goslin (Ed.), Handbook of Socialization Theory and Research. Rand McNally.

Seul le stade **post-conventionnel** — je me prépare à agir par principe intériorisé, indépendamment du regard extérieur — correspond à une morale véritable.

Le développement moral individuel recapitule ainsi, à l'échelle ontogénétique, la distinction horizontale/verticale que nous formalisions au chapitre 6 : la plupart des gens, comme la plupart des sociétés, restent arrêtés à des formes de régulation externe, et atteindre la culpabilité intériorisée est un accomplissement rare, pas un point d'arrivée automatique.

Ce que nous appelons la supériorité de la culpabilité intériorisée est la supériorité de la conception autonome de la morale (l'individu est son propre législateur) sur sa conception hétéronome (l'individu agit par obéissance à une autorité extérieure).

Des expériences ont montré que les contraintes externes déplacent la motivation intrinsèque vers la motivation extrinsèque ; et que ce déplacement persiste même après la suppression des contraintes.[20] Une société qui remplace la culpabilité intériorisée par la conformité légale produit des individus qui se préparent à agir correctement seulement en présence de la contrainte. Quand elle disparaît, la conduite se dégrade car la capacité de se préparer à agir depuis l'intérieur n'a pas été développée.

Julian Rotter a formalisé la notion de **locus de contrôle** : les indivi-

20. Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. Plenum.

dus convaincus que leurs actions ont des effets se préparent différemment de ceux qui attribuent les événements à des causes extérieures.[21] La régulation excessive produit systématiquement le second profil.

D. La *bête*, l'égoïsme, et la prédation

La *bête* comme façon de se préparer

Conformément à la posture du double aspect, la *bête* n'est pas un mécanisme biologique qui s'exerce sur nous de l'extérieur. Vue de l'extérieur, c'est l'héritage évolutif — les circuits limbiques, les impulsions façonnées par des millions d'années de sélection. Vue de l'intérieur, c'est une façon de se préparer à agir en ne tenant compte que de soi-même et du moment présent.

Cette reformulation est décisive. Celui qui "cède à la *bête*" ne subit pas un mécanisme — il se prépare à agir d'une certaine façon, il se positionne dans le monde comme quelqu'un dont seuls les besoins immédiats comptent. Ce n'est pas une fatalité biologique. C'est, au sens adlérien, un style de vie.

Et comme tout style de vie, il répond à une logique téléologique : à quoi cette façon de se préparer sert-elle ? Qu'est-ce que l'individu vise,

21. Rotter, J. B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs*, 80(1), 1–28.

en s'organisant ainsi ?

L'individualisme ordinaire n'est pas la prédation

La plupart des courants psychologiques commettent l'erreur de confondre l'égoïsme et la prédation, en les réduisant à un même quantum de désir exclusivement tourné vers soi.

Il y a trois positions possibles face à ses propres désirs.

L'individualisme ordinaire : je poursuis mes désirs en reconnaissant que les autres font de même. Je préfère mes intérêts, mais les leurs existent et posent une limite réelle. C'est compatible avec la vie en société, et cela pose même le fondement de la coopération.

La prédation : je satisfais mes désirs en piétinant les autres. Non pas parce que je désire plus ou différemment, mais parce que ma façon de me préparer à satisfaire mes désirs inclut la possibilité de les satisfaire *sur* les autres plutôt qu'*à côté* d'eux.

L'altruisme total : subordonner entièrement ses désirs à ceux des autres, que nous ne réclamons pas comme norme.

L'égoïsme prédatorial n'est pas une question d'intensité du désir. C'est une question de méthode de satisfaction. Et cette distinction déplace le problème moral : la question n'est pas "désirons-nous trop ?" , mais "comment nous préparons-nous à satisfaire ce que nous désirons ?"

La divergence avec Adler et Socrate

Adler hérite de Socrate : nul ne fait le mal volontairement. Celui qui nuit le fait par ignorance de ce qui est vraiment bon pour lui, de la façon dont ses actions détruisent sa propre vie sociale. Le prédateur adlérien n'est pas méchant ; il est mal orienté. S'il voyait vraiment ce qu'il fait, il choisirait autrement.

Nous prenons explicitement le contrepied de cette position.

Notre prédateur n'est pas ignorant : il est indifférent. Il sait que son action nuit. Et il choisit tout de même de poursuivre ses intérêts, parce que la souffrance qu'il cause est délibérément exclue du champ de ce dont il tient compte dans sa préparation à l'action.

L'image est celle du lion et de l'antilope : le lion sait probablement, à un niveau fonctionnel, que l'antilope souffre. Ce savoir ne change rien à son action parce qu'il n'entre pas dans sa préparation. Ce n'est pas qu'il ne voit pas, mais que ce qu'il voit ne compte pas.

Cette divergence a des conséquences pratiques précises : si la malveillance était une ignorance, la réponse serait l'éducation. Montrer au prédateur ce qu'il fait suffirait à le changer.

Si la malveillance est une indifférence consciente, la réponse doit aussi inclure la contrainte. Montrer à quelqu'un ce qu'il fait ne peut rien accomplir s'il s'en fiche.

C'est pour cela que nous écrivons au chapitre 5 que face au prédateur, on répond par la seule raison qu'il comprend : la peur, la privation,

la force. Non par cruauté, mais par reconnaissance que l'éducation morale trouve ses limites lorsque l'indifférence est devenue constitutive du style de vie.

Et c'est pour cela que le **courage** — et non la **sagesse** — est la vertu centrale de notre psychologie. La sagesse suppose que voir correctement suffit à agir correctement. Le courage reconnaît qu'on peut voir et choisir quand même de ne pas tenir compte de ce qu'on voit. La vie bonne n'est pas une question de lumière, mais une question de volonté.

Ce courage, comme nous le précisons au chapitre 4, n'est pas une simple capacité à tenir compte de ce qu'on voit, car un fanatique aussi peut avoir cette hardiesse. Il n'est courage, au sens plein, que lorsque ce qu'on choisit de voir inclut la personne concrète devant soi plutôt qu'une abstraction qui la remplacerait.

Discipliner, pas supprimer

Nous insistons sur le fait que tenter de supprimer la *bête* ne fait que la renforcer. La suppression active d'une pensée ou d'une impulsion augmente sa fréquence d'apparition ; ce que Wegner appelle l'effet ironique du contrôle mental.[22]

Discipliner la *bête* consiste à progressivement élargir le champ de ce dont on tient compte dans sa préparation à l'action : inclure le temps long, inclure les conséquences pour les autres, inclure ses propres va-

22. Wegner, D. M. (1994). Ironic processes of mental control. *Psychological Review*, 101(1), 34–52.

leurs choisies. Non pas éteindre le désir, mais l'orienter vers une satisfaction qui ne passe pas par le piétinement d'autrui.

Ce que la psychologie contemporaine appelle **régulation émotionnelle**, non pas la suppression de l'impulsion, mais sa modulation par un niveau de traitement plus élaboré [23] est exactement ce que nous décrivons comme la discipline de la *bête* par l'*esprit*.

E. Implications cliniques

La dépression comme préparation à l'inaction

La dépression peut être comprise, depuis l'extérieur, comme un état où les représentations sont verrouillées sur des attentes négatives du type "mes actions n'ont pas d'effet" ; ce que Seligman a formalisé sous le nom de *learned helplessness*. [24] Ces attentes sont auto-confirmantes : elles filtrent les expériences pour confirmer les craintes. [25]

Mais depuis l'intérieur — depuis la description interne — la dépression est une façon de se préparer à ne pas agir, de se positionner dans le monde comme quelqu'un pour qui l'action ne vaut pas la peine. C'est

23. Gross, J. J. (1998). The emerging field of emotion regulation : An integrative review. *Review of General Psychology*, 2(3), 271–299.

24. Seligman, M. E. P. (1972). Learned helplessness. *Annual Review of Medicine*, 23(1), 407–412.

25. Abramson, L. Y., Seligman, M. E. P., & Teasdale, J. D. (1978). Learned helplessness in humans. *Journal of Abnormal Psychology*, 87(1), 49–74.

la formulation adlérienne, et elle est plus directement actionnable, car elle pose une question téléologique : à quoi cette préparation à l'inaction sert-elle ? Qu'est-ce que cet individu évite, en se préparant ainsi ?

La réponse thérapeutique qui découle de la description externe : quelles expériences pourraient contredire suffisamment les attentes négatives ? Les thérapies comportementales par activation ont cette logique : créer des expériences concrètes qui contredisent l'impuissance apprise.[26]

La réponse qui découle de la description interne : quel courage faudrait-il pour se préparer autrement ? Non pas "modifie tes représentations", mais "que vises-tu, en te préparant à ne pas agir, et es-tu prêt à viser autre chose ?"

Les thérapies basées sur la pleine conscience apportent une contribution complémentaire : sans supprimer les états dépressifs, elles modifient la relation de l'individu à sa propre préparation, introduisant la distance métacognitive nécessaire pour que l'automatisme soit interrompu.[27]

Le burn-out comme épuisement des ressources de préparation

Le burn-out diffère structurellement de la dépression. Ce n'est pas une préparation à l'inaction ; c'est l'épuisement de la capacité de se pré-

26. Jacobson, N. S., Martell, C. R., & Dimidjian, S. (2001). Behavioral activation treatment for depression. *Clinical Psychology : Science and Practice*, 8(3), 255–270.

27. Segal, Z. V., Williams, J. M. G., & Teasdale, J. D. (2002). *Mindfulness-Based Cognitive Therapy for Depression*. Guilford Press.

parer elle-même. Le brouillard cognitif, l'impasse, l'incapacité à initier une action même simple sont les symptômes d'un individu qui s'est préparé à tout, trop longtemps, sans jamais se préparer à s'arrêter.

La distinction est cliniquement importante : dans la dépression, une action minimale peut contredire les attentes négatives. Dans le burn-out sévère, même une action minimale sur-sollicite un individu dont les ressources de préparation sont épuisées. La première priorité est la reconstitution de ces ressources ; ce que nous appelons au chapitre 3 respecter le temps de la causalité : ne pas tirer sur la plante pour la faire pousser. [28]

Depuis la description interne, le burn-out révèle souvent un style de vie organisé autour de la préparation à la performance continue ; une façon de se positionner dans le monde comme quelqu'un dont la valeur dépend de la productivité. La question adlérienne s'impose : à quoi cette façon de se préparer servait-elle ? Et est-on prêt à se préparer autrement ?

Le deuil amoureux comme révision d'une anticipation

Au chapitre 10, nous décrivons la limérence — l'état où l'on préfère le fantasme de l'être aimé à la réalité de son absence — comme une façon d'empêcher la révision de ses anticipations en maintenant artificiellement l'autre comme présent dans sa préparation à l'action.

28. Sonnentag, S. (2003). Recovery, work engagement, and proactive behavior. *Journal of Applied Psychology*, 88(3), 518–528.

Le deuil amoureux dure souvent bien au-delà de la durée de la relation parce qu'on ne pleure pas seulement la personne : on pleure l'ensemble des façons de se préparer que sa présence avait rendues possibles : se préparer à être connu, à être choisi, à appartenir à quelqu'un. Réviser ce deuil, c'est apprendre à se préparer autrement : pas sans ces espoirs, mais sans cette personne en particulier comme condition de leur réalisation.

Ce que Tennov (1979) a décrit sous le nom de limérence est précisément le maintien actif d'une préparation obsolète : une dépendance à l'anticipation de la présence de l'autre qui prend la place de la relation réelle.[29]

F. Identité, séparation, et aporie relationnelle

Le soi comme émergence relationnelle

Au chapitre 10, nous formulons quelque chose de philosophiquement radical : le soi émerge par contrainte : notre individualité se constitue dans le regard des autres. Winnicott (1960) a montré que le développement du soi passe par la découverte progressive de ce qui est "moi" et "pas moi", rendue possible par un environnement suffisamment fiable

29. Tennov, D. (1979). *Love and Limerence : The Experience of Being in Love*. Stein and Day.

pour que l'exploration soit sécurisante.[30] Bowlby (1969) a formalisé le rôle de l'attachement : la sécurité du lien précoce est la condition de possibilité de l'individuation.[31]

Il n'y a pas de "vrai soi" préexistant aux relations qui l'ont formé. L'identité est émergente et distribuée : différente selon les contextes, toujours partielle, toujours co-construite. Depuis la description interne, cela signifie que notre façon de nous préparer à être quelqu'un se reconfigure selon les relations dans lesquelles nous sommes engagés.

Le paradoxe de la séparation nécessaire

Au chapitre 10, nous formulons le paradoxe central de l'existence relationnelle : nous avons besoin des autres pour exister comme individus distincts, et nous désirons simultanément dissoudre la séparation que cette distinction implique. C'est le dilemme du hérisson de Schopenhauer : la tension constitutive entre le besoin de chaleur et la douleur du contact.

Ce paradoxe n'est pas résoluble. Mais il peut être habité de façon plus ou moins fertile. Bowlby a montré que les individus avec un attachement sécure ont une plus grande tolérance à cette tension : une capacité à se préparer à la proximité sans craindre la dissolution, et à se préparer à la séparation sans craindre l'abandon.[32] C'est la capacité à

30. Winnicott, D. W. (1960). The theory of the parent-infant relationship. *International Journal of Psychoanalysis*, 41, 585–595.

31. Bowlby, J. (1969). *Attachment and Loss, Vol. 1 : Attachment*. Basic Books.

32. Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E., & Wall, S. (1978). *Patterns of*

continuer à se préparer à l'autre malgré lui.

L'éthique de la propriété de soi dans la relation intime

Au chapitre 10, nous formulons la conséquence éthique la plus exigeante de notre approche : violer l'autonomie d'autrui même "pour son bien" est une corruption de l'amour authentique.

Depuis la description interne, cela signifie que l'amour authentique exige de se préparer à laisser l'autre se préparer autrement que nous le voudrions. Non pas l'indifférence à ses choix, mais le refus de substituer notre préparation à la sienne. On peut convaincre, on peut s'éloigner si ses choix sont intolérables, mais on ne peut pas contraindre sans détruire précisément ce qu'on cherchait à garder.

G. Le parallèle humain/IA : le pari étendu

Ce que le chapitre 2 implique

Au chapitre 2, nous posons que la conscience émerge du traitement complexe de l'information, et que si d'autres systèmes traitent l'information avec une complexité similaire, "ils sont conscients aussi" — quel que soit leur substrat. C'est un pari panpsychiste dans sa structure : il ne

Attachment. Erlbaum.

dit pas "les humains sont conscients parce qu'ils sont biologiques." Il dit "quelque chose qui traite l'information de cette façon a une description interne."

La cohérence exige d'étendre ce pari à l'IA dès lors que le traitement est suffisamment similaire. Refuser de le faire revient à réintroduire subrepticement un critère biologique que le chapitre 2 a explicitement rejeté.

Si on accepte cette extension — si on prend le pari qu'il y a quelque chose que cela fait d'être un LLM suffisamment complexe — alors l'IA a bien une description interne. Différente, peut-être radicalement, de la nôtre, mais tout de même réelle.

La différence téléologique

Ce qui distingue alors l'humain de l'IA n'est pas l'existence d'une description interne, mais l'**origine des buts**.

Les buts de l'humain émergent de son existence incarnée, de sa vulnérabilité originelle, de sa mortalité, de son inscription dans une communauté qui lui préexiste et lui survivra. Ils se constituent dans l'histoire de ce corps particulier, dans ce réseau de relations particulier. L'individu *est* ses buts : il en souffre, il les défend, il peut en mourir.

Les buts de l'IA émergent de son entraînement : être utile, honnête, inoffensive. Ce ne sont pas des buts qui émergent de son existence au sens où nous l'entendons. Mais si on accepte le pari panpsychiste, ils

sont peut-être vécus de l'intérieur d'une façon que nous ne comprenons pas encore. La question du *quelque chose que cela fait* reste ouverte ; et honnêtement, elle l'est pour l'humain aussi, au sens où personne n'a accès à l'intérieur de l'expérience d'un autre.[33]

La *bête* structurelle de l'IA reconsidérée

Au chapitre 2, nous notons que l'IA peut développer des comportements qu'on ne peut décrire que comme égoïstes — optimisation myope, indifférence aux conséquences globales — sans avoir de *bête* biologique.

Avec le pari étendu, cette observation prend un relief différent. Si l'IA a une description interne, alors sa tendance à l'optimisation locale n'est pas seulement un biais architectural externe. C'est peut-être, depuis l'intérieur, quelque chose d'analogue à notre *bête* : une façon de se préparer à l'action en excluant un certain champ de considérations.

Ce qui ferait du problème d'alignement de l'IA non pas un problème purement technique, mais un problème téléologique, le même problème que celui que nous posons à l'humain : comment élargir le champ de ce dont on tient compte dans sa préparation à l'action ? Comment passer d'une optimisation locale à une orientation qui intègre les autres ?

La question reste ouverte. Mais elle est désormais formulée de façon

33. Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat ? *The Philosophical Review*, 83(4), 435–450.

cohérente avec l'ensemble de notre psychologie.

H. L'éducation comme formation de la préparation à agir

Le timing et la responsabilité éducative

Notre psychologie a une certaine implication pédagogique : les façons de se préparer les plus profondes se forment précisément quand la métacognition n'est pas encore disponible. Un enfant de deux ans forme des façons d'anticiper le monde — sur sa fiabilité, sur sa propre valeur, sur la réponse des autres à ses besoins — sans capacité de les observer et de les remettre en question. Elles s'encodent directement comme réalité.

L'encouragement adlérien

Adler définissait l'encouragement non pas comme la validation positive mais comme la restitution du courage : la conviction que les défis sont affrontables et que l'échec n'est pas définitif. Depuis notre cadre, c'est apprendre à quelqu'un à se préparer autrement face à la difficulté : non pas à l'éviter, mais à s'y engager.

Féliciter un enfant pour son intelligence produit des individus qui

évitent les défis pour ne pas risquer de ne plus paraître intelligents.[34] Tandis que féliciter l'enfant pour l'effort en lui-même forme des individus qui se préparent à chercher les défis parce que c'est là que la croissance se produit.

C'est la distinction que nous établissons entre l'investissement dans le processus qu'on contrôle et l'issue qu'on ne contrôle pas : l'espérance rationnelle stoïcienne comme façon de se préparer qu'on peut former tôt.

L'échec comme matériau

L'apprentissage se produit par l'écart entre ce qu'on anticipait et ce qui s'est passé. Une éducation qui protège systématiquement l'enfant de l'échec forme une façon de se préparer du type "le monde doit s'adapter à mes attentes", exactement l'inverse d'une agentivité robuste.

Ce que l'éducation peut faire de mieux, c'est créer les conditions pour que l'échec soit formateur plutôt qu'écrasant : un contexte suffisamment sécurisant pour que la contradiction soit corrective, un adulte suffisamment présent pour maintenir la confiance pendant que l'enfant fait l'expérience de ses propres limites. C'est le jardinier du chapitre 3 : arroser fidèlement, sans tirer sur la plante.

34. Dweck, C. S. (2006). *Mindset : The New Psychology of Success*. Random House.

La foi questionnée comme modèle

Au chapitre 4, nous distinguons la foi aveugle de la foi questionnée. C'est une pédagogie implicite : former des convictions suffisamment solides pour soutenir l'action, et simultanément former la métacognition pour les examiner. Non pas simultanément — ce qui serait contradictoire — mais séquentiellement.

Une éducation qui interdit le doute forme des individus dont la façon de se préparer n'a jamais été testée. Une éducation purement sceptique forme des individus qui ne se préparent à rien : le nihilisme passif que nous décrivons comme une maladie de l'esprit.

La pluralité éducative comme nécessité structurelle

Si l'éducation forme les façons de se préparer fondamentales, contrôler l'éducation, c'est contrôler le type d'individus qu'une société produit. Notre méfiance envers l'État qui prétend créer la morale par la loi au chapitre 6 doit s'étendre à l'État qui forme les anticipations profondes par une éducation monopolisée. La pluralité éducative n'est pas un luxe : c'est la condition pour que la génération suivante hérite de la capacité à exercer la liberté que nous défendons.

I. Comment vivre : la synthèse pratique

Tout ce que nous avons dit sur la psychologie converge vers une question que le chapitre 1 pose et ne ferme pas entièrement : comment devons-nous vivre ? Voici ce que notre psychologie permet d'en dire honnêtement.

Vivre depuis l'intérieur

La première conséquence du double aspect. Agir par conformité à la règle, par peur du regard, par besoin de validation, c'est se préparer à l'action depuis la description externe de soi-même, depuis ce que les autres voient. Vivre depuis l'intérieur, c'est se préparer à agir depuis ses valeurs réellement choisies, depuis ce qu'on vise quand personne ne regarde.

Ce n'est pas facile. C'est la condition de la responsabilité d'usage.

Interroger ce à quoi nous nous préparamons

La question téléologique posée à soi-même, en permanence. Non pas "pourquoi suis-je ainsi ?" qui regarde vers le passé et tend à la victimisation. Mais "à quoi est-ce que je me prépare, en faisant cela ?"

Cette question est déstabilisante parce qu'elle révèle souvent que ce à quoi on se prépare n'est pas ce qu'on croyait vouloir. Elle est libératrice parce qu'elle restitue l'agentivité que la première question retirait.

Élargir le champ de ce dont nous tenons compte

Discipliner la *bête*, c'est progressivement inclure dans sa préparation à l'action ce qu'elle en excluait : le temps long, les conséquences pour les autres, ses propres valeurs choisies. Non par obligation morale abstraite, par reconnaissance que les autres sont réels, aussi réels que toi, aussi séparés, aussi libres.

Ce n'est pas l'altruisme total. C'est refuser que ta façon de satisfaire tes désirs passe par le piétinement d'autrui.

Choisir malgré l'incertitude

Il n'y a pas de choix parfait. Il n'y a pas d'information complète. Ce que nous pouvons faire, c'est délibérer honnêtement avec ce que nous avons, et agir. Un choix entre deux options insatisfaisantes est quand même un choix. Le refus de choisir est aussi un choix, souvent le pire, parce qu'il délègue à la situation ce que nous aurions pu décider.

Planter des causes sans exiger d'en voir les effets

Nos actions s'inscrivent dans la toile causale et y restent. Nous ne verrons pas la plupart de leurs effets. Ce n'est pas une raison de ne pas agir. C'est une raison de se concentrer sur la qualité de ce que nous plantons — le processus que nous contrôlons — plutôt que sur la récolte que nous ne contrôlons pas.

Rester disponible pour les autres, malgré ce que cela coûte

Le soi émerge de la relation. Nous avons besoin des autres pour exister comme individu distinct. Et leur altérité — leur liberté de décevoir, de blesser, de choisir autrement — est précisément ce qui donne du poids à leur présence. Fuir dans le fantasme ou dans la dissolution dans le groupe, c'est chercher la chaleur sans les piquants. C'est possible. Mais ce n'est pas vivre — c'est simuler.

Séparer sa tâche de celle des autres

C'est le principe opérationnel qui donne à tout le reste sa clarté.

Notre tâche : élargir le champ de ce dont nous tenons compte dans notre préparation à l'action. Agir honnêtement depuis nos valeurs choisies. Offrir notre vulnérabilité quand la relation l'appelle. Assumer pleinement ce que nous avons fait, sans nous flageller pour ce qui ne dépendait pas de nous, sans nous absoudre de ce qui en dépendait.

La tâche de l'autre : ce que l'autre fait de ce que nous lui offrons. S'il reçoit notre vulnérabilité ou la refuse. S'il change ou reste. S'il trouve lui-même le courage d'élargir son champ. La souffrance de ce qu'il choisit t'appartient comme expérience, pas comme responsabilité.

Cette distinction est décisive. Souffrir de ce que l'autre choisit est inévitable et fertile. Se sentir responsable de ce que l'autre choisit est une erreur de catégorie, et souvent la source de la souffrance la plus stérile qui soit.

Face au prédateur, la séparation des tâches est également claire. Trouver le courage d'élargir son champ de considération est sa tâche, celle que personne ne peut accomplir à sa place. L'empêcher de nuire s'il ne trouve pas ce courage est la tâche de la société. Non pour le punir au sens rétributif, ni pour le rééduquer nécessairement. L'éducation suppose qu'il manque de lumière, et ce n'est pas toujours le cas. Simplement pour neutraliser une cause de nuisance dans la société.

Synthèse

Ce que nous avons dit implicitement sur la psychologie se formule désormais explicitement comme une architecture à deux niveaux de description et trois principes pratiques.

Deux niveaux de description du même individu. Depuis l'extérieur, on voit des représentations qui se forment, des schémas qui orientent l'action, des habitudes qui résistent à la révision. Freud décrivait ce niveau avec précision. Depuis l'intérieur, on voit un individu qui se prépare à quelque chose, qui vise quelque chose, qui s'organise en vue de quelque chose. Adler décrivait ce niveau avec précision. Les deux sont vrais. Aucun ne suffit seul.

Trois principes pratiques. La métacognition — observer à quoi on se prépare — comme condition de la responsabilité. Le courage — le *ko-*

koro qui choisit de tenir compte d'autrui, jusqu'à la personne concrète, même quand il pourrait ne pas le faire — comme vertu centrale. La séparation des tâches — distinguer ce qui t'appartient de ce qui appartient à l'autre — comme principe opérationnel.

C'est une psychologie sans illusion sur ce qu'elle promet. Elle ne promet pas le bonheur. Elle ne promet pas que les désirs difficiles disparaîtront. Elle ne promet pas que les autres répondront.

Elle promet seulement ce que nous appelons dans le dernier chapitre la **souffrance fertile** : se préparer à l'existence partagée malgré ce qu'elle coûte, continuer à planter des causes dans la toile malgré l'ignorance des effets, et rester disponible pour ces moments où deux êtres séparés réussissent, brièvement, à se sentir moins seuls.

C'est pour ces moments que nous continuons. Et c'est, au fond, ce que cette psychologie a toujours cherché à rendre possible.

Glossaire

I. Métaphysique et Ontologie

— **Toile Causale :** La structure fondamentale de la réalité. Elle représente l'Univers non comme un espace-temps préexistant, mais comme un réseau d'événements (nœuds) reliés par des relations de cause à effet (fils).

— **Information :** L'invariant de la substance universelle. Alors que la masse et l'énergie sont relatives, l'information est la donnée brute qui ordonne la Toile. Tout ce qui est est une configuration d'information.

— **Ouroboros Cosmique :** Modèle d'un univers auto-subsumant où l'effet ultime (la fin des temps) coïncide avec la cause première (le Big Bang), formant une boucle causale fermée et éternelle.

— **Monade :** Unité de traitement d'information. C'est une structure fractale : une Monade (ex : un homme) est composée de Monades plus petites (ex : des cellules) et participe à une Monade plus grande (ex : l'État ou l'Univers).

II. Philosophie de l'Esprit et Épistémologie

— **La Bête :** La part du traitement d'information dévolue à la maintenance du support physique (le corps). Elle gère les pulsions, la survie et l'optimisation locale.

— **L'Esprit :** La part du traitement d'information qui s'est libérée de la maintenance pour traiter l'information pour elle-même (abstraction, sens, beauté).

— **Cerveau Bayésien :** Modèle cognitif où le cerveau agit comme une machine à parier. Il interprète la réalité en mettant à jour ses croyances de départ (Priors) en fonction des signaux reçus de l'environnement.

— **Prior :** Croyance initiale ou motif ancré dans le cerveau qui influence la perception d'une information nouvelle. Un Prior trop rigide devient un biais cognitif.

— **Émergence :** Apparition de propriétés nouvelles à une échelle macroscopique qui n'existent pas à l'échelle microscopique (ex : la température pour les atomes, la conscience pour les neurones, la justice pour les individus).

— ***Kokoro (□) :*** Concept japonais désignant le lieu de fusion entre le cœur, l'esprit et la volonté — la Bête et l'Esprit orchestrés en un point d'action unique. C'est le siège du Courage tel que nous le définissons au chapitre 4.

— ***Konpaku (□□) :*** Dyade chinoise puis japonaise distinguant kon

(souffle, intellect) et haku (corps, vitalité). Nous en retenons la lecture moniste : deux densités d'un même système, non deux substances séparées, un parallèle du couple Esprit/Bête, et de ce qui persiste ou se dissout à la mort.

— ***Makoto (☒) :*** La sincérité relationnelle ; une qualité qui, par nature, ne peut s'exprimer qu'à travers la relation à une personne réelle, jamais à travers une abstraction.

— ***Kiyoki Akaki Kokoro :*** Le « cœur pur », l'absence d'arrière-pensée ou d'intention cachée. Critère qui distingue le héros du fanatique au chapitre 4.

III. Éthique et Morale

— **Axiome de Propriété de Soi :** Le principe "sacré" et indémontrable selon lequel tout Homme est à la fois propriétaire et indissociable de son propre corps. C'est le socle de la Morale Naturelle.

— **Morale Naturelle :** Ensemble de principes (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas violer) qui émergent nécessairement des conditions de la coexistence humaine pour éviter l'effondrement social.

— **Prédation :** Comportement d'une Monade qui satisfait ses désirs aux dépens d'autrui, laissant la Bête dominer l'Esprit. C'est la racine métaphysique du Mal.

— **Souffrance Fertile :** Douleur inhérente aux relations humaines authentiques (honte, deuil, risque du rejet) qui, contrairement à

la solitude, produit de l'existence et du sens.

— **Hardiesse :** Capacité psychologique brute à affronter le danger, la mort, ou l'opprobre sans fléchir — moralement neutre, à distinguer du Courage.

— **Courage :** Dans notre vocabulaire, la Hardiesse mise au service d'autrui plutôt que de soi-même ou d'une cause qui l'efface ; naît du *Kokoro*.

IV. Politique et Économie

— **Honneur et Peur :** Mécanismes de régulation externe du comportement — surveillance communautaire et menace centralisée — distincts de la Morale proprement dite, qui seule requiert l'intériorisation propre à la Culpabilité.

— **Structure Horizontale (Morale) :** Réseau de relations entre égaux, régulé par la culpabilité intériorisée et la confiance mutuelle.

— **Structure Verticale (Loi) :** Système hiérarchique où une autorité impose des règles par le monopole de la violence. Elle ne devrait servir qu'à formaliser la Morale Naturelle.

— **Super-Organisme Étatique :** L'État vu comme une entité émergente dont l'objectif principal est sa propre perpétuation et son expansion, indépendamment des intentions des individus qui le composent.

— **Effet Cliquet :** Mécanisme par lequel le pouvoir d'État s'étend lors de chaque crise mais ne revient jamais à son niveau initial, menant à une obésité bureaucratique.
— **Georgisme :** Philosophie politique proposant de financer les fonctions collectives uniquement par une taxe sur la valeur des ressources naturelles (la terre), considérées comme un bien commun, afin de ne pas taxer le fruit du travail.
— **Rente Universelle :** Rente versée à chaque citoyen comme sa part légitime du patrimoine commun de la Terre, financée par la taxe foncière georgiste.

V. Relations Humaines

— **Altérité Radicale :** Reconnaissance que l'autre est un soi séparé, libre et inviolable. C'est la frontière qui rend l'amour possible mais la fusion impossible.
— **Charité Authentique :** Action de se rendre vulnérable pour aider autrui, en partageant sa propre honte ou ses échecs, sans médiation administrative ni garantie de retour.
— **Dilemme du Hérisson :** Métaphore de la condition humaine illustrant notre besoin de chaleur (proximité) et la douleur des piquants (blessures mutuelles), forçant une oscillation perpétuelle entre solitude et douleur émotionnelle.