

démocratie, le pouvoir du suffrage universel, alors que la liberté individuelle est au contraire associée au « pouvoir de l'argent », à la liberté de mourir de faim, à la liberté du renard dans le poulailler¹³...

Une hiérarchie s'établit qui place au premier rang des valeurs toutes les libertés qui, d'une manière ou d'une autre, jouent un rôle dans l'exercice des libertés démocratiques (droit de vote, suffrage universel, liberté d'association, liberté de la presse, procédure pénale, etc.), et relègue au bas de l'échelle celles qui n'ont rien à voir avec l'expression et l'action politique (liberté de la propriété privée, liberté des contrats, liberté de gestion, etc.). Alors que les premières font l'objet de tous les soins, de toutes les attentions et de toutes les sollicitudes (au nom de la défense des « Droits de l'homme »), les secondes sont au contraire négligées, raillées, piétinées (toujours au nom des mêmes « Droits de l'homme »).

Les droits de propriété cessent alors d'apparaître comme des attributs individuels ancrés dans l'essence de la personne humaine, pour devenir de simples prérogatives de la puissance publique; prérogatives dont l'usage et la jouissance sont seulement concédés aux individus pour autant qu'une majorité d'entre eux ne s'y oppose pas. D'une vision du monde où la propriété privée était vécue comme un instrument d'émancipation et de libération, on passe à une conception où la propriété cesse d'être un « droit » pour devenir une simple « fonction » — terme significatif qui, derrière l'idée de « devoirs » (les devoirs du propriétaire de faire un usage de sa propriété conforme au « bien commun »), implique l'idée de révocabilité, de dépendance, et donc tout le contraire de l'autonomie¹⁴...

Une fois que l'on a en tête ces deux conceptions de la liberté et des droits qui en forment l'armature, on comprend mieux la nature du dialogue de sourds qui caractérise le plus souvent le débat politique sur les libertés.

Par définition, le libéral considère que toute interférence avec les droits de la propriété ou avec la liberté des contrats, toute intervention réglementaire de nature con-

traignante, à fortiori toute expropriation ou nationalisation, constituent une atteinte aux libertés, une restriction de la liberté.

A l'inverse, de par la nature même de son système de pensée, le non-libéral considère que tant que les décisions sont prises de manière parfaitement légale et tant que les libertés les plus importantes — sous-entendu : la liberté de participer, les libertés politiques — ne sont pas affectées, on ne saurait raisonnablement, en toute bonne foi, parler de restriction, de diminution de la liberté.

Entre ces deux thèses, on trouve l'épaisseur d'un problème philosophique fondamental, depuis trop longtemps évacué de la réflexion politique contemporaine, mais qui refait surface dans la littérature anglo-saxonne : l'homme a-t-il des droits? Et s'il a des droits, lesquels?

La propriété, clé de voûte de la liberté

Toute entrave à la propriété est-elle une entrave à la liberté? La propriété favorise-t-elle ou réduit-elle la liberté? Ce qui précède nous rappelle que tout dépend du système de pensée dans lequel on se place. Il ne faut cependant pas pour autant en conclure que les deux systèmes sont équivalents et qu'on peut librement les mettre sur le même plan.

L'argument non économique le plus fréquemment invoqué pour défendre la propriété et les libertés économiques qui en découlent face aux attaques, dont elles font l'objet, consiste à insister sur le fait que les seules nations où prospère une véritable démocratie sont aussi celles qui respectent le mieux les droits de la propriété privée.

C'est le thème qu'a développé Milton Friedman dans le premier de ses ouvrages grand public, *Capitalisme et Liberté* :

« Le type d'organisation économique qui assure directement la liberté économique, à savoir le capitalisme de concurrence, observe le prix Nobel 1974, est en même temps favorable à la liberté politique car, en séparant le pouvoir économique du pouvoir politique, il permet à l'un de contrebalancer l'autre. L'histoire témoigne sans équivoque de la relation qui unit liberté

politique et marché libre. Je ne connais, continue Friedman, dans le temps ou dans l'espace, aucun exemple de société qui, caractérisée par une large mesure de liberté politique, n'ait aussi recouru, pour organiser son activité économique, à quelque chose de comparable au marché libre¹⁵. »

Si l'on définit la démocratie comme un système « pluraliste » où la dissémination des centres de pouvoir et de contre-pouvoir permet, par leur tension, de garantir l'autonomie des éléments constitutifs de la société, il est clair que le droit de propriété est l'un de ces contre-pouvoirs essentiels : en concédant aux individus des « espaces de liberté » inaliénables, la propriété est l'un des éléments constitutifs de ce polycentrisme sans lequel il ne saurait y avoir de véritable liberté politique et donc de démocratie.

La pratique des libertés économiques est aussi, ainsi que le rappelle Michael Novak dans son livre *The Spirit of Democratic Capitalism*, un facteur essentiel de développement des comportements démocratiques. L'histoire montre que la légitimité politique d'un système démocratique dépend de sa capacité à assurer un progrès économique suffisant pour garantir un degré suffisant d'égalité des chances et de mobilité sociale. D'autre part, l'impulsion économique qui résulte du respect des libertés capitalistes représente, comme le montrent de nombreux précédents, le plus sûr moyen de subversion même des régimes les plus autocratiques¹⁶.

Enfin, nous l'avons vu, il n'est pas difficile d'imaginer ce qu'il adviendrait de la liberté politique si on supprimait la propriété privée et le droit à la libre entreprise, par exemple dans le domaine de la presse et de la communication. Ce n'est pas seulement un hasard si les pays où la liberté d'expression est la mieux assurée sont aussi ceux qui respectent le mieux la propriété. Un système de liberté économique ne suffit pas à garantir le respect des libertés politiques et démocratiques – de malheureux exemples le prouvent. Mais, à l'inverse, une chose est sûre : il n'y a pas d'exemple de régime fondé sur la négation des libertés économiques qui ait jamais assuré une authentique liberté politique.

Même si tout cela est vrai – et c'est vrai –, il faut

néanmoins avoir conscience que justifier la propriété en insistant trop exclusivement sur le fait qu'elle est une condition de la démocratie, conduit à réintroduire dans les libertés une hiérarchie entre libertés politiques et libertés économiques, et ainsi, paradoxalement, à entrer dans le jeu même de ceux qui utilisent la démocratie pour mieux détruire la propriété. Il ne faut donc utiliser cet argument qu'avec prudence, en insistant sur l'idée que les libertés économiques ne sont pas seulement un moyen qui favorise l'établissement et l'épanouissement d'un régime de liberté, mais qu'elles représentent elles-mêmes une composante fondamentale de cette liberté, si bien qu'elles aussi sont une fin en soi qui ne saurait être sacrifiée à quelque autre fin sans altérer la liberté elle-même. C'est d'ailleurs ce que rappelle Milton Friedman dès les premières pages de son livre.

A ceux qui sont tentés d'admettre que la liberté impose nécessairement des sacrifices en matière de propriété et de liberté économique, je répliquerai donc par deux arguments plus fondamentaux.

Le premier tient à ce que, indépendamment même des liens qui unissent libertés économiques et libertés politiques, on peut démontrer que seule la présence de la propriété rend possible l'existence d'une véritable liberté.

L'idée – que j'emprunte au remarquable exposé du professeur Frank van Dun, devant la première convention européenne du mouvement *Libertarian International*, à Bruxelles en août 1983 – consiste à repartir de la définition la plus classique de la liberté humaine, celle qui est certainement la plus répandue, car elle est véhiculée par nos schèmes mentaux les plus profonds depuis plus de deux siècles : la liberté, « c'est le droit de faire ce que l'on veut; le droit de faire ce que l'on désire, quel que soit ce désir! ».

Si l'on part de cette acception, il apparaît immédiatement que la propriété de l'un est, par définition, une entrave à la liberté de l'autre. Liberté et propriété sont deux concepts antinomiques puisqu'on ne saurait réserver à l'un le contrôle exclusif de l'usage d'une chose sans priver certains autres de la liberté de faire ce qu'ils désirent si, précisément, c'est cette chose qu'ils désirent

s'approprier. On arrive également à l'idée que la liberté ne saurait être naturelle à l'espèce humaine dans la mesure où, l'homme étant condamné à vivre dans un univers de rareté, tous les désirs des uns et des autres ne peuvent être satisfaits simultanément sans que l'usage par l'un d'une ressource ne prive l'autre du moyen de réaliser certains de ses désirs. C'est ce que Thomas Hobbes a fort bien vu : dans un tel contexte, il ne peut y avoir de système de liberté naturelle; le fait que chacun essaie d'exercer son droit naturel à faire ce qu'il lui plaît, ne peut que conduire à la guerre de tous contre tous; la vraie liberté est impossible.

Comment en sortir? C'est très simple, répond Hobbes : seule la présence d'un pouvoir souverain ayant le moyen d'imposer, par la contrainte de la loi, des limites au droit des uns et des autres – ayant donc le monopole de la définition des « droits de propriété » – peut rétablir les conditions de la paix civile. C'est le fameux « Léviathan » dont la tyrannie est en réalité, selon le raisonnement de Hobbes, « libératrice ». De même que la propriété privée opprime la liberté des autres (bien que Hobbes reconnaisse que la propriété est nécessaire), de même la loi et sa violence légale libèrent.

Sans nous en rendre compte, nous avons retrouvé tous les ingrédients de ce que j'ai présenté comme la vision « non libérale » (ou antilibérale) de la liberté.

Dès lors que l'on part d'une conception de l'homme vu comme un « panier » de désirs ou de besoins, et que l'on dissocie le concept de liberté de toute référence à une conception transcendante de la perfection humaine, on se trouve, sans le savoir, pris dans un engrenage intellectuel qui conduit à tout ce que l'on déplore aujourd'hui. Avec le recul, le *Léviathan* apparaît non pas comme une œuvre datée et marquée par son temps, mais au contraire comme une formidable, et même une géniale prophétie de ce qui allait arriver à partir du moment où l'on choisit de bâtir les nouvelles sciences humaines sur une vision exclusivement subjectiviste de l'homme conçu comme un « panier de désirs » et non pas comme un panier objectif de « droits ».

Imaginons ce qui se serait passé si, au lieu de la définition utilitariste de la liberté conçue comme « le droit

de faire ce que l'on désire...», on avait adopté l'autre définition suggérée par Murray Rothbard : « La liberté, c'est le droit de faire ce que l'on désire... avec ce que l'on a ¹⁷! »

La simple addition « ... avec ce que l'on a ! » – le droit de faire ce que l'on veut seulement avec ce qui vous appartient légitimement – change tout. Si l'on se rappelle que, dans la théorie du droit naturel, « ce que l'on a » (au sens de : ce à quoi on a « naturellement » droit, les droits de propriété « naturels ») se déduit objectivement des implications de la loi de nature propre à l'espèce humaine, avec une telle définition, tous les problèmes posés par Hobbes – et qui depuis trois siècles forment le cœur de toute la philosophie politique occidentale – disparaissent comme par enchantement.

Par exemple, il n'est plus besoin de définir la liberté en précisant qu'elle s'arrête « là où commence la liberté des autres », comme on se croit généralement contraint d'ajouter (impliquant par là même qu'il faut bien qu'il y ait quelque part un super-quelqu'un qui dise où commence et où s'arrête la liberté des uns et des autres). Puisque la liberté individuelle s'applique seulement à ce à quoi l'on a naturellement droit, et que deux êtres humains ne peuvent avoir naturellement droit à la même chose (puisque l'origine de l'appropriation se trouve dans l'acte créatif individuel), cette restriction est inscrite d'emblée dans la définition utilisée.

De même, disparaît l'antinomie de principe entre propriété et liberté puisque, par définition, ma liberté ne peut plus signifier que je suis libre de désirer ce qui appartient à d'autres (à moins d'obtenir leur consentement volontaire). Enfin, ce à quoi chacun a droit se déduisant d'une loi morale simple et objective (le droit de propriété de tout être humain sur lui-même et sur ce qu'il crée), on a ainsi un système de liberté parfaitement défini, aux frontières clairement délimitées, qui fonctionne sans qu'il soit nécessaire de faire appel au prince ou au législateur (sauf, à la rigueur, pour assurer la police de ces droits de propriété qui s'imposent à eux comme ils s'imposent aux autres citoyens) ¹⁸.

On retrouve la définition et la théorie libérale de la propriété évoquées plus haut. La liberté cesse d'être une

impossibilité pratique. Et cela parce que, remarque Frank van Dun, on a introduit le principe que chacun a le droit de dire : « Ceci est à moi parce que je l'ai créé! c'est à moi parce que j'en suis l'auteur, parce que c'est moi qui l'ai fait! »

Avec une telle définition, précise le libertarien flamand, tous les problèmes changent de nature¹⁹. Un homme peut dire très sincèrement qu'il désire tout ce qui existe; mais il ne peut pas clamer qu'il a tout créé lui-même. Dans le système de pensée de Hobbes, ce qu'un homme désire a toutes chances d'être ce qu'un autre homme désire, lequel désire lui-même ce qu'un troisième désire, et ainsi de suite, sans fin. Dans la perspective « naturaliste », c'est très différent : ce qui m'appartient parce que je l'ai créé ne peut pas appartenir à quelqu'un d'autre qui, par définition, ne peut pas l'avoir créé lui aussi. Il s'ensuit qu'on peut effectivement dire que toute personne humaine a le droit de faire ce qu'il lui plaît avec ce qui lui revient naturellement, et sur quoi personne d'autre ne peut prétendre détenir aucun droit similaire, sans pour autant craindre qu'il soit impossible pour chacun de jouir librement de ses droits, et en même temps de respecter les droits similaires des autres.

Cette approche « objectiviste », continue Frank van Dun, permet de définir l'existence de frontières naturelles déterminant le domaine des uns et des autres sans avoir à craindre que ceux-ci se recourent. Et comme ces frontières ne sont pas le produit d'une loi positive arbitraire venue d'en haut, mais liées au caractère bien déterminable et exclusif des réalisations de chacun, elles définissent de façon on ne peut plus effective et observable ce qui doit être naturellement la propriété de chacun.

Il en découle que l'objection de ceux qui identifient toute évocation du droit naturel avec un désastreux laissez-faire à la Hobbes n'a plus de raison d'être.

Tous les fameux paradoxes de la liberté qui ont traumatisé tant de générations de potaches n'existent que parce que nous avons pris l'habitude de dissocier et d'opposer les deux notions de liberté et de propriété. Ces paradoxes disparaissent d'eux-mêmes dans la véritable conception libérale de la liberté. Le principe de l'autono-

mie ou de l'« autodétermination » individuelle est le seul qui permette d'établir et de développer une théorie des droits – et donc une théorie de la liberté – qui soit pleinement cohérente.

Mon second argument est que tous ces « nouveaux droits » que l'on oppose aux droits de propriété, en réalité, n'en sont pas et ne pourront jamais en être.

Toute la différence entre une position libérale et une position non libérale (ou antilibérale), touchant la propriété, tient à un problème de définition des « droits » que les hommes ont ou qu'ils n'ont pas. Si la propriété fait problème, si sa « souveraineté » est de plus en plus souvent contestée, c'est parce qu'aujourd'hui nous trouvons naturel d'ajouter à la liste des droits individuels classiques que le libéralisme reconnaît à tout homme, toute une série d'autres droits, de nature collective ou catégorielle, qui entrent nécessairement en conflit avec les droits traditionnels de la propriété²⁰.

Il existe de profondes divergences sur la liste de ces nouveaux droits, et sur leur définition. Elles servent d'ailleurs, en quelque sorte, à étalonner la position des divers partis politiques entre la droite et la gauche. Néanmoins le principe de l'existence d'au moins certains de ces droits est accepté à peu près par tout le monde, au point de figurer dans la Constitution. Que de tels droits puissent exister, même si on ne va pas jusqu'à accepter tous ceux que le socialisme voudrait voir reconnus, et que leur reconnaissance entraîne nécessairement certains empiètements sur l'exercice d'autres droits, comme le droit de propriété, paraît évident à la quasi-totalité des hommes politiques, même les plus libéraux. D'où l'attitude du libéralisme politique contemporain qui, avec des variantes, s'identifie à une sorte de recherche pragmatique du meilleur compromis possible entre des droits plus ou moins contradictoires.

Or, un tel compromis est-il possible? Peut-on vraiment, sans danger, se livrer à un tel exercice de corde raide? C'est la question que posait Hayek dans *La Route de la servitude*, ouvrage dont on vient de fêter le quarantième anniversaire. C'est aussi celle qui préoccupe les spécialistes de l'école dite des choix publics, tels James Buchanan

et Gordon Tullock. Leur réponse est que tout compromis de ce genre, en l'état actuel de nos institutions, ne peut qu'être instable et évoluer dans une seule et même direction : toujours au détriment des libertés et droits individuels, et au seul profit des intérêts catégoriels et de leur agent, l'État.

Mais il est une autre question encore plus fondamentale qui, elle, a presque disparu de toute discussion. Ces « nouveaux droits » que l'on oppose au droit personnel de propriété existent-ils véritablement, sont-ce des droits que l'on peut vraiment mettre sur le même plan que les droits personnels, universels, et « naturels » mis en forme par les philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles ? Autrement dit, suffit-il d'une loi ou d'un décret ou même de la sanction d'un référendum pour doter certains hommes de nouveaux droits qui puissent valablement être opposés aux droits de propriété légitimes d'autres hommes ?

Un véritable libéral ne peut que répliquer par un ferme *non* à une telle question. Pourquoi ? Tout simplement par devoir de cohérence : on ne peut, par définition, maintenir une conception libérale de la liberté, telle qu'elle a été décrite plus haut, et en même temps accepter que certains hommes puissent avoir, à un titre ou à un autre, un *droit sur* le travail des autres, puisque adopter un tel principe revient à dénier à ces derniers la qualité d'être pleinement « propriétaires » d'eux-mêmes et donc à *nier leur liberté*.

C'est une question de pure logique. Ainsi que l'a fort bien analysé Ayn Rand, reconnaître à ces prétendus « droits nouveaux » un statut égal à celui des droits libéraux classiques ne peut avoir qu'une conséquence : priver ces derniers de tout contenu réel²¹.

On ne peut pas avoir les deux en même temps : *et* le droit personnel à l'autonomie qui définit la conception libérale de la liberté, *et* les « nouveaux droits » économiques et sociaux par lesquels la gauche prétend « libérer » les hommes de l'oppression capitaliste. Sachant que le droit à l'autonomie personnelle se définit comme « le droit de faire ce que l'on veut avec ce que l'on a », cependant que les nouveaux droits économiques et sociaux reviennent à proclamer une sorte de « droit d'utiliser le suffrage

universel pour s'approprier par la force ce qui appartient à d'autres », *les deux principes sont purement et simplement inconciliables*. Et les deux libertés qu'ils définissent ne sont pas, comme on veut nous le faire croire, complémentaires l'une de l'autre, mais parfaitement *antinomiques*. L'une doit nécessairement l'emporter sur l'autre. Si c'est la liberté-autonomie, la liberté règne. Si c'est la liberté-libération, la vocation de chacun est de devenir chaque jour davantage la « propriété » (et donc l'esclave) de tous les autres. A ne pas choisir, à vouloir concilier la chèvre et le chou, comme le font tant d'hommes politiques qui disent refuser les « idéologies », on se condamne à faire le jeu du collectivisme. C'est le retour à la case départ.

Allons plus loin. Non seulement ces droits sont antinomiques avec toute définition « libérale » de la liberté et des droits individuels, mais on peut aussi montrer qu'ils ne répondent à aucun des critères qui permettraient d'en faire de véritables droits, au sens philosophique du terme.

Par exemple, ainsi que le savent tous ceux qui ont fait un tant soit peu de philosophie, dans le langage philosophique le plus fondamental et le mieux établi, ne peut bénéficier de la qualification de « droit » – au sens de « devoir » opposable au reste de l'humanité – que ce qui s'applique à des objets conceptuels abstraits et impersonnels, et qui a donc une valeur universalisable. Or, avec ces « droits nouveaux », nous sommes en présence de quelque chose de tout différent, concernant le plus souvent de simples revendications matérielles et catégorielles qui, dans un univers humain marqué par la rareté, ne sauraient faire l'objet d'un processus d'universalisation.

De même, dans le système philosophique d'où est issue la doctrine des Droits de l'homme, la notion de « droits » est fondamentalement liée à l'idée d'un dispositif de règles organisant les rapports des hommes entre eux de telle manière que « chacun reste son propre maître sans pour autant devenir le maître de quelqu'un d'autre ». Sans cette restriction « ... sans pour autant devenir le maître de quelqu'un d'autre », le concept même de Droits de l'homme serait absurde, puisque cela reviendrait à

proclamer la liberté universelle de l'homme tout en reconnaissant qu'il y a des hommes qui sont moins libres que d'autres... Dans cette optique, l'idée essentielle est que les hommes représentent, chacun individuellement, une fin en soi, et qu'aucune personne ne saurait être utilisée de façon instrumentale par une autre pour assurer l'avancement de ses propres fins. Or, là encore, avec ces « nouveaux droits » économiques et sociaux, c'est exactement au résultat inverse que l'on aboutit. Ainsi que le fait remarquer Roger Pilon :

« Prendre aux uns pour donner aux autres ce qui appartient aux premiers revient à reconnaître aux autres le droit d'utiliser ces derniers comme "moyens" pour réaliser leurs fins; c'est substituer au principe de la liberté un principe d'instrumentalité, contraire à toute l'éthique des "droits de l'homme" ²²... »

Enfin, on ne peut pas définir les « droits » qu'ont les hommes sans faire intervenir une conception éthique de la façon dont ils devraient se comporter par rapport à eux-mêmes ou avec les autres. On ne peut en effet reconnaître aux individus un « droit » qu'en contrepartie d'un certain « devoir ». Ainsi, dans la conception libérale du droit naturel, c'est le « devoir » envers lui-même que tout homme a de se comporter en homme et de vivre sa vie conformément aux exigences morales de sa nature, qui justifie la reconnaissance du « droit naturel » à la liberté et à la propriété. Or, là encore, cette exigence disparaît complètement avec les « nouveaux droits ». Ceux-ci résultent de l'affirmation de simples besoins et désirs dont on pose par définition qu'ils ont le droit d'être satisfaits indépendamment de toute réflexion éthique sur les devoirs de l'homme. Conséquence : ces prétendus « nouveaux droits » ne sont pas des droits et ne pourront jamais l'être. La conception non libérale de la liberté et de la propriété revient tout simplement à prêter aux hommes – et plus particulièrement à certains d'entre eux – des droits qu'ils n'ont pas et qu'ils ne pourront jamais avoir.

Le conflit entre propriété et liberté n'est ainsi qu'un faux problème; qui n'existe que parce que nos esprits se sont laissé contaminer par une conception fautive de la liberté, de la démocratie et des Droits de l'homme ²³.

Les origines du déclin

La propriété se meurt... Ligoté au nom de l'intérêt général, cisailé au profit des utilisateurs de la puissance publique attaqué du dehors comme du dedans, le droit individuel de propriété, « absolu » et « inviolable » tel qu'il semblait issu de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 et du Code civil, se rétrécit comme une peau de chagrin.

Certes, ainsi que ne manquent jamais de le souligner les juristes, cette décadence de la propriété (comme d'ailleurs du contrat et de la responsabilité, ces deux autres piliers de l'ordre libéral) est en quelque sorte compensée par l'extension de la propriété à de nouveaux domaines : biens incorporels, propriété commerciale, propriété littéraire et artistique, etc. Il n'en reste pas moins que le droit de propriété est de plus en plus fragile; un droit qui n'est plus, comme le soulignait le doyen Ripert dès le lendemain de la guerre, qu'une « concession précaire et révoicable ». Signe des temps, la Déclaration universelle des droits de l'homme (adoptée par les Nations Unies le 10 décembre 1948) ne reconnaît plus le droit *de* propriété, mais proclame le droit de chacun à la propriété. Celle-ci n'apparaît plus comme l'un des droits fondamentaux de l'homme. « Sur nos conceptions de la propriété, écrit le professeur Carbonnier, s'étend désormais – même quand nous nous en défendons, même quand nous n'en avons pas conscience – la grande ombre législative venue de l'Est. »

Pourquoi cette déchéance du droit de propriété? Mais aussi, puisque l'un ne va pas sans l'autre, pourquoi ce déclin de la conception libérale du droit et des libertés? Les réponses ne manquent pas.

Certains évoquent les « effets pervers » des institutions politiques mises en place au XIX^e siècle. La généralisation du suffrage universel a entraîné la diffusion d'une conception de plus en plus égalitariste et redistributive de la vie politique. A partir du moment où la puissance publique s'arroge le droit de prendre à Pierre pour donner à Paul (et donc le droit de modifier unilatéralement la

distribution existante des droits), un mécanisme inéluctable se met en place : on cherche désormais à satisfaire ses fins davantage en comptant sur l'usage du monopole public de la contrainte, qu'en ayant recours aux procédures contractuelles du marché et de la société civile. La force, le pouvoir, se substituent au droit. C'est l'engrenage de l'économie mixte, du libéral-corporatisme, de la social-démocratie et, *in fine*, du socialisme pur et simple.

Une autre démarche insistera sur le pouvoir des idées. C'est ce que fait par exemple Hayek, en incriminant l'influence du « constructivisme cartésien » qui, dès le milieu du XIX^e siècle, étend son ombre monopolistique sur les milieux intellectuels et scientifiques des principales nations occidentales. Impressionnés par les formidables réalisations de cette science toute nouvelle dont on découvre le pouvoir, les grands esprits de l'époque se mettent à croire que l'on peut transplanter dans le domaine de l'organisation humaine les recettes et les techniques qui ont fait fortune ailleurs. C'est Saint-Simon, Marx, puis le socialisme et la planification... La société est conçue comme une machine aux rouages complexes qui ne saurait fonctionner d'une manière satisfaisante sans les soins attentifs et dévoués d'une nouvelle élite d'ingénieurs omniscients.

Pour ma part, je conclurai ce livre en proposant une autre hypothèse : reprenant une idée chère à Murray Rothbard et à d'autres libertariens américains, je me demande si ce n'est pas aux sources mêmes de la pensée moderne, dans l'abandon par celle-ci (fin XVII^e-début XVIII^e) des conceptions « classiques » du droit naturel, que se situe déjà la véritable origine du déclin ultérieur du libéralisme²⁴.

Cette proposition est paradoxale dans la mesure où elle conduit à situer les sources du déclin du droit libéral à une époque où celui-ci n'est encore qu'un projet philosophique dont l'influence concrète sur les institutions demeure modeste. Mais elle découle directement de ce qui précède : le libéralisme est un système de concepts et d'idées qui ne prend tout son sens et n'acquiert sa pleine cohérence que s'il se rattache à une théorie des droits elle-même ancrée dans une conception transcendante de la nature – et donc de la perfection humaine.

Sans cette boussole, le libéralisme était voué à demeurer une philosophie inachevée, donc fragile, à la merci du moindre vent contraire. Et c'est ce qui s'est passé...

Notes

1. Jean Poperen dans un face à face avec Jacques Barrot sur le libéralisme, dans *Le Quotidien de Paris*, lundi 7 janvier 1985.

2. Cheyney C. RYAN, « Yours, Mine and Ours : Property Rights and Individual Liberty », *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, éd. par Jeffrey Paul, Rowman and Littlefield, 1981.

3. Lord ACTON, *The History of Freedom*.

4. Prenons par exemple la fameuse *Magna Carta* anglaise du XIII^e siècle, vénérée comme la première de toutes les grandes chartes de liberté. Quand on examine de près son contenu, on découvre que n'y figurent aucune de nos grandes « libertés » modernes, qu'il s'agisse de la liberté d'expression, de la liberté d'association, ou même tout simplement de la liberté religieuse, la première de toutes les libertés politiques. On n'y trouve même pas la reconnaissance du principe de l'*Habeas Corpus* ou encore celui du contrôle des impôts royaux par le Parlement, comme l'affirment généralement bien des manuels. La Grande Charte se réduit à une collection de dispositions dont la finalité est de renforcer la sécurité des propriétaires fonciers anglais contre l'arbitraire du pouvoir royal ou celui des administrateurs féodaux locaux. La Grande Charte, remarque Gottfried Dietze, n'est qu'une sorte de code pénal multipliant les garanties qui entourent les conditions dans lesquelles les hommes peuvent être emprisonnés, détenus, jugés, condamnés, et leurs propriétés saisies. Au moment où émerge l'idée d'une justice conçue non seulement comme punition et répression, mais également comme protection des « droits » des individus contre l'arbitraire, le premier de ces droits à ainsi bénéficier d'une protection légale et « organisée » est le droit de propriété.

Passons à la révolution anglaise de 1640, la première des grandes révolutions démocratiques de l'histoire contemporaine. C'est à cette occasion que, par la voix des *Levellers*, se trouve pour la première fois clairement formulée l'affirmation de la nature universelle des droits de l'homme. Cependant la Constitution de Cromwell (*The Instrument of Government* de 1653) ne mentionne explicitement que deux droits individuels : le droit à la liberté religieuse et le droit de propriété. Avec la disparition du droit de monopole royal sur la création de nouveaux commerces et de nouvelles industries, le droit de propriété est la première liberté civile individuelle à ne plus faire l'objet d'aucune restriction. Il s'agit enfin d'un véritable « droit », au sens plein du terme. Ce qui n'est malheureusement pas encore le cas de la liberté religieuse : bien qu'officiellement reconnue sur le plan des principes, l'exercice de celle-ci reste sérieusement limité dès lors qu'on n'appartient pas à la confession anglicane ou qu'on n'est pas protestant. De même, l'introduction du droit de vote reste partielle avec l'application du principe