

**Bien comprendre la liberté
Dr. Tom G. Palmer**

Allocution prononcée lors de la

**Liberal Thinkers' Conference
"The Future of Freedom"**

60 Years of Liberal International

**Organisée par la Friedrich-Naumann Foundation
Hambourg, le samedi 17 novembre 2007**

« Dans la lutte quotidienne des gens pour l'existence, dans les efforts acharnés fournis par les travailleurs pour gagner un rouble supplémentaire en travaillant au noir, dans la lutte du collectif des agriculteurs pour le pain et les pommes de terre comme seuls fruits de leur labeur, il ressentait davantage que la volonté des gens de mieux vivre, d'emplir l'estomac de leurs enfants, et de les habiller. Dans la lutte pour le droit de fabriquer des chaussures, de tricoter des pull-overs, dans le combat en faveur du droit des gens de cultiver ce qu'ils souhaitaient, se manifestait la quête naturelle et immuable vers la liberté inhérente à la nature humaine. » (Grossman, p. 110)

Dr. Tom G. Palmer
Senior Fellow and Vice President for International Programs
Cato Institute
Director, Center for the Promotion of Human Rights
1000 Massachusetts Avenue, NW
Washington, D.C. 20001
USA

tpalmer@cato.org ; [tomgpalmer@tomgpalmer.com](http://tomgpalmer.com)

Mesdames et Messieurs, c'est un honneur d'être convié à aborder un sujet aussi sérieux devant une audience aussi distinguée. « Bien comprendre la liberté » est un thème sans doute opportun au moment où notre liberté est rognée par ceux qui pensent que toute menace présumée à notre sécurité, aussi infime soit-elle, constitue une raison suffisante pour empiéter sur nos libertés. Cette question – celle de savoir si nous faisons face à un arbitrage entre la liberté et la sécurité, si plus de l'une signifie moins de l'autre, ou si les deux tendent à se renforcer mutuellement – mérite notre considération attentive et méthodique. Aussi impérieuse qu'elle soit, je réserve cette question pour une autre occasion, car je souhaite aujourd'hui focaliser notre attention non pas sur la question de savoir si d'infimes menaces posées par des terroristes justifient des empiètements sur notre liberté, mais sur la question plus fondamentale d'une bonne compréhension de ce qu'est la liberté.

La liberté est assurément un de ces « concepts par essence controversés » qui ont tourmenté les théoriciens de la politique. (Voir Gallie) Ou, comme Ronald Dworkin l'a formulé dans sa discussion de « l'équité », nous pouvons distinguer entre le « concept » de liberté et les diverses « conceptions » spécifiques de la liberté. (Voir Dworkin)

Des conceptions concurrentes de la liberté nous ont accompagnées depuis l'aube de la philosophie en Grèce. Dans *La République*, Platon met dans la bouche de Socrate l'interrogation suivante à propos du caractère de la liberté dans un régime démocratique :

« En premier lieu, n'est-il pas vrai qu'ils sont libres, que la cité déborde de liberté et de franc-parler, et qu'on y a licence de faire ce qu'on veut ? »

« On le dit du moins », répondit-il.

« Or, il est clair que partout où règne cette licence, chacun organise sa vie de la façon qui lui plaît. » (Platon, p. 235, 557b)

La conséquence naturelle d'un tel régime est évidemment une litanie d'horreurs car, selon Socrate,

« Le terme extrême de l'abondance de liberté qu'offre un pareil Etat est atteint, mon ami, lorsque les personnes des deux sexes qu'on achète comme esclaves ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. Et nous allions presque oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports mutuels des hommes et des femmes. »

« Mais pourquoi ne dirions-nous pas », observa-t-il, « selon l'expression d'Eschyle, 'ce qui tantôt nous venait à la bouche' ? » (Platon, p. 241, 563b-c)

Une telle liberté, nous dit-on, conduit seulement au plus grand esclavagisme. La vraie liberté ne consiste pas simplement à dire « ce qui tantôt nous venait à la bouche ». La vraie liberté doit être sans entraves non pas dans notre *quête* de la vérité, du bonheur ou de la vertu, mais dans son *accomplissement*. Dans le Livre III de *La*

République, Socrate décrit le rôle important joué par les gardiens, à savoir, « se dispenser de tous les autres métiers, (...) être les artisans dévoués de l'indépendance de la cité, et négliger ce qui n'y porte point ». (Platon, pp. 73-74, 395c) Être libre, c'est se tenir en face de la vérité et, être libéré, c'est être affranchi de l'illusion et des mensonges. La vraie liberté, c'est la liberté de faire ce qui est bien, et non pas simplement de « faire ce qu'on veut ». La connaissance, c'est la liberté, et comme la vérité est une et que la connaissance doit nécessairement être connaissance de vérité et de vérité seule, les hommes libres sont tous d'accords. La discorde est seulement le signe d'une privation de liberté comme l'observe Socrate dans son rejet de la liberté de la démocratie car, sous la liberté démocratique, « on trouve des hommes de toute sorte ». (Platon, p. 235, 537c)

L'existence d'une pluralité de « sortes d'hommes » prive un tel régime de l'appellation même de « constitution » car ce n'est pas un régime : il « contient [plutôt] toutes les sortes de régimes ». (Platon, p. 235, 537d)

Il est communément admis que la liberté et la démocratie ont émergé parmi les penseurs grecs. Il est plus juste de dire que la liberté a émergé à divers moments dans certaines cités grecques, mais a rarement été populaire parmi ses intellectuels. Ainsi de Platon assurément qui proposa à la place de la simple liberté une liberté prétendument plus élevée ou plus vraie qui consistait en la connaissance du bien. Comme l'a résumé Winston Coleman, dans la vision platonicienne, « la liberté réelle est réduite au règne de la connaissance ». (Coleman, p. 42) Une version moderne de cette vue a été fournie récemment par Charles Taylor qui soutient qu'« exalter » la liberté de choix, c'est l'exalter « en tant que capacité humaine ». Et,

« Elle [cette exaltation] exige de nous que nous devenions des êtres capables de choix, que nous nous élevions au niveau de la conscience de nous-mêmes et de l'autonomie d'où nous pouvons exercer des choix, que nous ne demeurions pas englués par peur, par paresse ou par ignorance, dans un quelconque code imposé par la tradition, la société ou le destin nous indiquant comment nous devrions disposer de ce qui nous appartient ». (Taylor, *Atomism*, p. 197)¹

Nous sommes ici en terrain assez connu. Ce terrain a été assez bien analysé par Isaiah Berlin dans son fameux essai « Two Concepts of Liberty ». Berlin releva que la conception platonicienne de la liberté - qui postule l'allègement du moi « réel » ou « vrai », ou encore « supérieur » de ses fardeaux - a conduit à un esclavage bien réel. Il suffit que les souverains déclarent que ceux qui sont réticents à suivre leurs conseils

... plongés comme ils le sont dans les ténèbres de l'ignorance, sont en fait en quête de ce à quoi ils résistent consciemment car il existe au fond d'eux une entité occulte – leur volonté rationnelle latente, ou leur « vrai » objectif – et cette entité, bien qu'en contradiction avec tout ce qu'ils ressentent et font de manière manifeste, est leur moi « réel » que le pauvre moi empirique dans l'espace et dans le temps connaît sans doute peu ou pas, et c'est cette âme

¹ « Je dois en fait exercer la compréhension de moi-même afin d'être vraiment ou pleinement libre. » (Taylor, « What's Wrong with Negative Liberty », p. 229)

intérieure qui est le seul moi dont les désirs méritent d'être pris en considération. Dès que je retiens cette vision, je suis en mesure d'ignorer les désirs concrets des hommes et des sociétés, de les brutaliser, de les opprimer, de les torturer au nom de, et dans l'intérêt de, leur moi 'réel', avec la certitude que quelque soit le vrai objectif de l'homme (le bonheur, l'exécution du travail, la sagesse, une société juste, l'accomplissement de soi), il doit être identique à sa liberté – le libre choix de son 'vrai' moi, bien que celui-ci soit souvent submergé et inexprimable. (Berlin, p. 180)

Liberté des Anciens et des Modernes, Liberté Collective et Individuelle

Comme Berlin le constate aussi, la liberté que Platon loue est souvent associée à une conception collectiviste du tenant de la liberté. La liberté réelle est la liberté d'un moi collectif. C'est une vision qui revient sans cesse parmi les intellectuels occidentaux. Par exemple, le philosophe de Harvard Michael Sandel a soutenu que l'individualisme libéral classique ne traite pas le problème de l'identité personnelle de manière adéquate car, comme il l'écrit, « pour être capables d'une réflexion plus approfondie, nous ne pouvons être des sujets des jouissance essentiellement désencombrés, définis à l'avance, et donnés antérieurement à nos propres fins, mais devons être des sujets constitués en partie par nos aspirations et nos attachements essentiels, toujours ouverts, en fait enclins, à se développer et à se transformer à l'aune des meilleures compréhensions que nous arrivons à avoir de nous-mêmes. Et, dans la mesure où nos compréhensions constitutives de nous-mêmes embrassent *un sujet plus vaste que le seul individu, que ce soit une famille ou une tribu ou une cité ou une nation ou un peuple*, dans cette mesure, elles définissent une communauté au sens constitutif. » (Sandel, p. 172, italiques portées par l'auteur)²

La participation à la prise de décision collective est, nous dit-on, un type supérieur de liberté car, alors, nous ne sommes plus seulement en train de dire ce qui « nous venait tantôt à la bouche », pour reprendre les mots dédaigneux de Platon, mais sommes en train de « délibérer » véritablement :

² Le passage des compréhensions communes vers la constitution d'un « moi plus vaste » n'est pas justifié. Comme l'observe John Haldane, « même s'il était admis, il ne s'ensuivrait pas que les sujets de ces relations soient autres choses que des personnes distinctes. Supposer autrement, c'est inférer de manière illusoire que les considérations épistémologiques entrent dans la constitution de l'objet connu. » Le fait que les individus partagent les notions de justice, de compassion, et de compréhension de soi ne signifie pas que les frontières des individus s'évaporent dans une vaste fondue de compréhensions communales car, comme le signale Haldane, « les caractéristiques peuvent seulement être partagées si elles sont rattachées à des tenants qui sont, au fond, numériquement différents. » (Haldane, p. 195) Ceci est un vieux débat, et ses contours peuvent être tracés assez clairement aux débats entre les « Averroïstes Latins », en particulier celui entre Siger de Brabant et Saint Thomas d'Aquin pour savoir s'il existe une « âme intellectuelle » pour toute l'humanité. Les Averroïstes soutenaient que, pour que deux individus connaissent la même chose, ils doivent avoir la même forme empreinte par l'intellect agent dans le même matériel (ou possible) intellect ; pour connaître la même forme, ils doivent partager le même matériel intellect ; et, comme certaines sources nous le rapportent, cette thèse avait des implications radicales au treizième siècle quant aux responsabilités morales de l'individu : si Peter est sauvé, alors, je serai aussi sauvé comme nous partageons la même âme intellectuelle : donc, je suis libre de m'engager dans le comportement coupable que je souhaite, étant donné que je vais être sauvé quoiqu'il en soit. La réponse de Saint Thomas d'Aquin fut que les espèces intelligibles empreintes ne sont pas littéralement la forme-même de la chose élevée à un niveau supérieur d'intelligibilité, mais plutôt ce *par quoi* nous connaissons la chose. (Voir Siger de Brabant et Saint Thomas d'Aquin.)

Les questions qui peuvent être tranchées efficacement par la société comme un ensemble et qui fixent souvent les limites et les cadres de nos vies peuvent en effet être discutées librement par des individus politiquement irresponsables là où ils ont licence de le faire. Mais, elles ne peuvent être réellement *délibérées* qu'au niveau politique. Une société dans laquelle de telles délibérations seraient publiques et impliqueraient tout le monde déboucherait sur une liberté qui n'existe nulle part ailleurs ni sous aucun autre mode. (Taylor, Atomism, p. 208)³

Benjamin Constant qualifiait cette forme de liberté collective de « liberté des Anciens » et la contrastait avec la « liberté des Modernes ». ⁴ Constant soutenait que la confusion entre les deux était au moins une des raisons majeures pour lesquelles la Révolution Française s'effondra en une orgie de tueries et de terreur. Selon lui, la liberté des Anciens n'était pas compatible avec les conditions modernes et présupposait des mesures drastiques pour l'atteindre. La liberté des Anciens était une réponse à la menace de guerre omniprésente parmi les anciens régimes. La perte d'une guerre dans le monde ancien signifiait généralement l'élimination complète ou l'asservissement de la population ; si l'uniformité d'opinion et d'action caractéristique de la liberté des Anciens était le prix à payer pour éviter la défaite et l'asservissement, on peut certainement comprendre ses attractions. Mais la confusion entre cette liberté collective et la liberté caractéristique du monde moderne provoqua une catastrophe.

La liberté des modernes est le fruit d'un ensemble distinct de relations politiques qui émergea en Europe ; cet ensemble était assez différent des constitutions politiques du monde ancien. C'est le commerce plutôt que la guerre qui façonnait le caractère de l'âge moderne, mais la terminologie de la science politique ne reflétait pas cette différence. En fait, la plupart des débats politico-théoriques les plus âpres de ces derniers siècles trouve leur origine dans l'application des concepts et des termes appartenant à l'ancienne science politique – les penseurs occidentaux puisant dans les écrits de Platon et d'Aristote – à des institutions et des pratiques de type et de caractère radicalement différents de ceux connus par Platon et Aristote. La nature des relations entre les personnes dans le monde moderne est avant tout contractuelle ; ces relations se fondent sur des accords et des serments de diverses sortes (par exemple,

³ Quentin Skinner identifie une « théorie néo-romaine d'états libres » qu'il présente comme une alternative au libéralisme. Suivant cette théorie, « un état ou une nation sera privé(e) de sa liberté s'il (elle) est simplement enclin à, ou susceptible de, voir ses actions être déterminées par la volonté de qui que ce soit autre que les représentants du corps politique dans son ensemble. » (Skinner, 1998, p. 49) La dichotomie introduite par Skinner entre le « républicanisme » et le « libéralisme » ne tient pas compte ou ignore la tradition importante de « républicanisme libéral ». La discussion à la page 84 ignore une composante dans la compréhension traditionnelle de la liberté par Locke et d'autres : « la liberté de disposer librement, et comme on veut, de sa personne, de ses actions, de ses possessions, de tout son bien propre, suivant les lois sous lesquelles on vit, et qui font qu'on n'est point sujet à la volonté arbitraire des autres, mais qu'on peut librement suivre la sienne propre. » (Locke, *Second Treatise of Government*, Chap. VI, § 57, p. 306)

⁴ Comme Fustel de Coulanges l'a découvert, « les anciens ne connaissaient...ni la liberté dans la vie privée, ni la liberté dans l'éducation, ni la liberté religieuse. La personne humaine comptait pour très peu en comparaison à l'autorité sacrée et quasi-divine qui était appelée le pays ou l'état, » (Fustel de Coulanges, p. 222) En effet, « ils ne pensaient pas qu'il pouvait exister un droit quelconque à l'encontre de la cité et de ses dieux. » (Fustel de Coulanges, p. 223)

Eidgenossenschaften), et sont, par conséquent, volontaires.⁵ Dans l'histoire de l'Europe Occidentale, la commune est le terreau de la liberté moderne. Ces communes n'étaient pas de simples contrats sociaux fictifs entre des entités purement rationnelles – des Sois Supérieurs, pour ainsi dire –, mais des accords bien réels. Harold Berman a décrit le processus dans la ville anglaise d'Ipswich tel que rapporté dans le *Domesday Book of Ipswich* :

Le jeudi 29 juin 1200, toute la communauté de la ville s'est réunie dans la cour de l'église de Sainte Marie de la Tour. Ils ont procédé à l'élection à l'unanimité de deux baillis qui ont prêté serment pour tenir le bureau du prévôt et de quatre coroners qui ont prêté serment pour veiller aux fonctions judiciaires de la couronne et traiter d'autres questions relevant de la couronne dans la cité « et de veiller à ce que les baillis susmentionnés traitent les pauvres aussi bien que les riches équitablement et dans le respect des lois ». ... Le dimanche 2 juillet, ... tous les citoyens tendirent leurs mains vers le Livre (les Evangiles) et d'une voix solennelle, jurèrent d'obéir et d'assister, corps et biens, les baillis, les coroners, et chacun des citoyens en chef dans la protection du bourg, de sa nouvelle charte, de ses libertés et de ses coutumes, en tout lieu et contre toute personne, exception faite du pouvoir royal, « suivant leurs capacités, jusqu'au point où ils devraient dignement et rationnellement le faire ». (Harold Berman, pp. 383-84)

La liberté qui a caractérisée l'expérience juridique et politique de la société occidentale a émergé non pas de la redécouverte des écrits des anciens, mais de l'expérience de liberté civique dans les communes d'Europe, où les européens ont dû concevoir des arrangements juridiques et politiques à nouveau. Les cités d'Europe étaient des îlots de production et d'échange librement organisés, protégées par des murs construits pour exclure ceux qui commettaient des violences et des vols. En tant que place fortifiée – un bourg –, une cité rendait possible la liberté des citoyens. Les nouvelles cités d'Europe étaient en général des lieux d'échange et de commerce plutôt que des centres administratifs de vastes empires, des centres de culte religieux, ou des centres de règne exploiteur sur des populations paysannes. Les communes représentaient quelque chose de nouveau : elles étaient souvent fondées par des gens qui n'occupaient aucune place dans l'ordre féodal de la campagne, partagé comme il l'était entre ceux qui livraient bataille, ceux qui priaient, et ceux qui travaillaient. Les cités étaient en général fondées par, et peuplées, de marchands ambulants, de vassaux en fuite, de mécaniciens et d'artisans et d'autres individus privés de statut dans l'ordre juridique du féodalisme. C'est dans les cités qu'ils trouvaient la liberté. Les communes, en particulier celles du nord de l'Italie, des Pays-Bas, de la Rhénanie, et de la rive est-allemande de l'Elbe, étaient gouvernées par des chartes écrites – ou des constitutions – qui garantissaient les libertés de ses habitants. Le vieux slogan allemand, « l'air de la ville rend libre », relevait du droit, et était reconnu, par exemple, comme un privilège par la ville de Lübeck, et avait été pleinement reconnu par l'Empereur Frédéric 1^{er} en 1188. « Stadtluft macht frei nach Ablauf von Jahr und Tag » était depuis le douzième siècle un principe juridique de la majorité des communautés politiquement organisées (les *civitates*), le trait caractéristique de leur liberté civique. (Planitz, p. 117-118) Les serfs et les vassaux qui pouvaient encourir le

⁵ « L'idée que tout régime politique légitime doit s'enraciner dans un acte de consentement était bien sûr un lieu commun scolastique sur lequel les disciples d'Ockham, pas moins que ceux de Saint Thomas d'Aquin, ont toujours mis l'accent. » (Skinner, 1978, p. 163)

voyage jusqu'à une cité et y vivre un an et un jour étaient libérés des obligations féodales et protégés par la cité. C'est la liberté sous l'autorité de la loi qui attirait les gens aux cités entourées de murs épais protégeant efficacement la société civile des barbares, des nobles et des chevaliers avides, des bandits, et des armées pilleuses de l'extérieur. Ces communes étaient le creuset fondateur de la société civile moderne – du capitalisme de libre marché, de la liberté, de la sécurité de la personne et de la propriété.

Henri Pirenne observa dans son étude classique *Les villes du Moyen Age* que « tout comme la société agraire avait fait du paysan un homme dont la condition normale était la servitude, le commerce fit du marchand un homme dont la condition normale était la liberté ». (Pirenne, p. 50) La liberté civile de la société moderne est le fruit de la société civile, c'est-à-dire, de la société qui s'est développée dans les cités d'Europe. La liberté d'une personne était une liberté individuelle, et elle était acquise en devenant membre d'une société civile, en jouissant d'un type particulier de relation juridique avec les autres à travers l'appartenance à une guilde, une compagnie, ou une association. Comme le remarque Antony Black, « La caractéristique essentielle et des guildes et des communes était qu'ici l'individualisation et l'association allaient de pair. On accomplissait la liberté en appartenant à ce type de groupe. Les citoyens, les marchands, et les artisans poursuivaient leurs propres objectifs individuels en se liguant sous serment. » (Black, p. 65)⁶

Cette liberté pouvait seulement être la liberté sous la protection de l'Etat de droit. La liberté civile n'est pas une « libération » de toutes les contraintes de toute sorte, mais la jouissance mutuelle d'une égale liberté. Comme l'écrivait John Locke dans sa critique mémorable de la vision de la « liberté » sans loi dépeinte par le partisan de l'absolutisme royal, Sir Robert Filmer :

« [L]a fin d'une loi n'est point d'abolir ou de diminuer la liberté, mais de la conserver et de l'augmenter. Et certes, dans toutes les sortes d'états des êtres créés capables de lois, où il n'y a point de loi, il n'y a point non plus de liberté. Car la liberté consiste à être exempt de gêne et de violence, de la part d'autrui : ce qui ne saurait se trouver où il n'y a point de loi, et où il n'y a point, selon ce que nous avons dit ci-dessus, une liberté, par laquelle chacun peut faire ce qu'il lui plaît. Car qui peut être libre, lorsque l'humeur fâcheuse de quelque autre pourra dominer sur lui et le maîtriser? Mais on jouit d'une véritable liberté, quand on peut disposer librement, et comme on veut, de sa personne, de ses actions, de ses possessions, de tout son bien propre, suivant les lois sous lesquelles on vit, et qui font qu'on n'est point sujet à la volonté arbitraire des autres, mais qu'on peut librement suivre la sienne propre. » (Locke, *Second Treatise of Government*, chap. VI, § 57, p. 306)

⁶ Black constate aussi qu'il « convient de noter comment l'idée de contrat, qui fut ensuite incorporée à une théorie politique adaptée aux valeurs de la société civile, acquerrait déjà un statut au Moyen Age. Les relations contractuelles constituaient un point commun entre le monde féodal et le monde du commerce. La confiance mutuelle que les contrats seraient honorés, les factures payées et les biens livrés, était un préalable au développement du commerce. Les juristes romains ont été les premiers à introduire le contrat dans la théorie politique. » (Black, p. 37)

Dans les mots de Constant, la liberté de la société civile moderne est « pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus: C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie, et de l'exercer, de disposer de sa propriété, d'en abuser même; d'aller, de venir sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours ou ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du Gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération. » (Constant, p. 311)

La conception moderne de la liberté s'accommode de la pluralité de religions, de modes de vie, et d'opinions. Sous la liberté moderne, «il existe des hommes de toute sorte ». Elle est imprévisible. Les règles du processus sont connues, mais pas l'issue. De plus, l'issue complexe de l'interaction de tant de personnes libres n'est pas une issue consciemment choisie ; il ne peut en être ainsi. La liberté des modernes et l'autodétermination sont individuelles, pas collectives.

Où est-ce que tout cela nous amène ? Ne sommes-nous pas les témoins du triomphe de la liberté moderne ? N'avons-nous pas assisté à l'effacement de tous les partisans des conceptions collectivistes de la liberté, à l'effondrement des projets totalitaires de libération de l'homme en éliminant la fausse conscience, au triomphe universel du libéralisme, et même, à la fin de l'histoire. Pas vraiment. Je ne vais pas aborder ici la question de l'islamisme radical, cet hybride de l'horreur pré- et post-moderne, avec son mélange de fascisme européen du vingtième siècle et de tradition rêvée de l'âge d'or de l'islam.⁷ C'est aussi un thème que je réserve pour une autre occasion. A la place, je vais aborder la question de la réémergence des théories de la liberté qui nous promettent la liberté « réelle », « vraie », « supérieure », « effective », ou « substantielle », à travers les techniques plus douces de l'Etat-providence moderne.

Liberté « réelle » et « substantive » et les présomptions du pouvoir

Les adversaires de la simple liberté affublent leur vision alternative d'adjectifs tels que « vraie », « supérieure », « réelle » ou « substantielle ». Selon eux, l'exercice d'un choix est libre seulement s'il est justifié, ou s'il fait partie de l'accomplissement d'une vie que nous avons « des raisons d'apprécier ». Ces intellectuels présupposent que le reste d'entre nous doit se justifier auprès d'eux. Ils proposent un retournement fondamental de la charge de la preuve. A la place du traditionnel adage libéral « tout ce qui n'est pas clairement proscrit est permis », ils nous disent que la liberté réelle consiste en l'adage suivant : « ce qui n'est pas clairement justifié peut être proscrit ». Seules les libertés qui sont justifiées sont énumérées et seules celles qui sont énumérées sont protégées.

⁷ Pour un aperçu, voir Paul Berman (2003).

L'idée avait été exposée très clairement par un des responsables de l'effondrement du libéralisme à la fin du 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème} siècle, le philosophe anglais et disciple de G.W.F. Hegel, Thomas Hill Green. Dans son fameux exposé de 1881 contre la liberté des contrats, Green affirma :

« Nous serons probablement tous d'accords pour dire que la liberté, quand elle est bien comprise, est le plus grand des bienfaits : que son accomplissement est la vraie finalité de tous nos efforts en tant que citoyens. Mais, quand nous parlons ainsi de la liberté, nous devons être attentifs à ce que nous entendons par ce mot. Nous n'entendons pas simplement la liberté de la restriction de contraintes. Nous n'entendons pas simplement de faire comme cela nous plaît indépendamment de ce qui nous plaît. Nous n'entendons pas une liberté dont jouirait un homme ou un groupe d'hommes au détriment de la liberté des autres. Quand nous parlons de la liberté comme quelque chose qui doit être très hautement prise en compte, nous entendons un pouvoir positif ou une capacité de faire ou de jouir de quelque chose qui vaut la peine d'être faite ou jouie, et encore, quelque chose que nous faisons ou jouissons en commun avec d'autres. Nous entendons par la liberté le pouvoir que chaque homme exerce à travers l'aide ou la sécurité que lui confèrent ses semblables, et qu'il leur garantit à son tour ». (Green, 1906, pp. 370-71)

Ainsi, une bonne (ou correcte) compréhension de la liberté revient à comprendre que « la simple suppression des contraintes, le simple fait de mettre un homme en état de faire comme il l'entend, ne sont en eux-mêmes nullement une contribution à la vraie liberté ». (Green, 1906, p. 371) En fait, on nous reconnaît des libertés précisément quand nous sommes soumis à des contraintes sous prétexte de nous obliger à faire ce que nous devrions faire, ce qui est, après tout, ce que nous souhaitons « réellement » faire. Dans son argumentation en faveur de la prohibition de l'alcool (un de ses chevaux de bataille), Green conclut :

Les citoyens de l'Angleterre font maintenant ses lois. Nous leur demandons de fixer eux-mêmes des restrictions en matière de boissons alcoolisées à travers la loi. De surcroît, nous leur demandons de limiter ou même de renoncer à la liberté dérisoire d'acheter et de vendre l'alcool afin qu'ils soient plus libres pour exercer leurs facultés et parfaire les talents que Dieu leur a donnés. (Green, 1906, p. 386)

Les arguments fournis en faveur d'une politique comme la prohibition de l'alcool, dont l'échec est avéré, relèveraient sans doute d'une simple curiosité historique s'il n'était le fait que la conception de la liberté avancée par Green est devenue dominante parmi les intellectuels. A la place d'une simple « liberté de la restriction de contraintes », ces intellectuels nous offrent une vie de justification de nos comportements auprès d'eux. Et quand nous réalisons enfin nos vrais désirs et nous soumettons à l'autorité des intellectuels, nous jouirons non seulement d'une simple liberté ou d'une liberté dans les faits, mais aussi d'une liberté « réelle » ou « substantielle ».

Dans son ouvrage d'envergure *Un nouveau modèle économique : développement, justice, liberté*, le Prix Nobel Amartya Sen use du même langage que Green quand il explique que pour considérer « les libertés des individus comme

composantes fondamentales », nous devons nous focaliser sur « l'expansion des 'capacités' des personnes à mener *le mode de vie qu'ils apprécient – et qu'ils ont des raisons d'apprécier* » (Sen, 1999, p, 18, italiques portées par l'auteur) Il s'agit non seulement du type de vie qu'ils apprécient en fait, mais aussi du type de vie qu'ils ont des raisons d'apprécier. Avoir des raisons d'apprécier, c'est être en mesure de fournir des raisons pour être autorisé à poursuivre ces modes de vie. Evidemment, il n'est jamais précisé « à qui » on doit fournir les raisons. Green avait formulé le même principe sous la forme d'« un pouvoir positif ou une capacité à faire ou jouir de quelque chose qui vaut la peine d'être faite ou jouie ». L'accent est mis sur les raisons devant être fournies : c'est quelque chose qui « vaut la peine d'être faite » ou quelque chose qu'ils « ont des raisons d'apprécier ». Le fait que les individus accordent de la valeur à la chose est en lui-même sans importance. Accomplir une valeur est un exercice en liberté si et seulement si cette valeur est justifiée. Sinon, ce n'est pas le cas.

Par conséquent, les libertés doivent être énumérées. Elles doivent l'être car elles requièrent justification. Le corollaire de cette énumération des libertés nécessitant chacune une justification est un arrière-plan de pouvoirs non énumérés dont dispose l'Etat à obliger, à prohiber, à interdire, à exercer la coercition. Quand la présomption de la liberté est remplacée par une présomption du pouvoir, le libéralisme est vidée de sa substance.

La Déclaration américaine des droits, écrite au moment où le libéralisme émergeait de son propre fait, ajouta à l'énumération des droits une réserve très importante, le neuvième amendement qui affirme que «L'énumération de certains droits dans la Constitution ne pourra être interprétée comme déniait ou restreignant d'autres droits conservés par le peuple ». Le neuvième amendement de la constitution américaine nous dit que l'énumération des droits ne signifie pas qu'un droit qui n'est pas sur la liste n'est pas un droit.⁸ Le dixième amendement (« Les pouvoirs qui ne sont pas délégués aux Etats-Unis par la Constitution, ni refusés par elle aux Etats, sont conservés par les Etats respectivement ou par le peuple ») nous dit que l'énumération des pouvoirs ne signifie pas que les autorités publiques ne disposent pas d'un pouvoir si ce dernier n'est pas énuméré.

Contrastons cette approche avec la Déclaration universelle des droits de l'homme qui met en avant vingt-et-un articles compatibles avec les conceptions modernes de la liberté et enchaîne ensuite, à partir de l'article 22, avec une liste de droits à la sécurité, à la santé, au logement, aux congés payés périodiques. Le point culminant de cette liste nous indique que nous avons laissé la présomption de liberté loin derrière et sommes entrés dans le domaine de la présomption du pouvoir :

Article 29

1. L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seule le libre et plein développement de sa personnalité est possible.
2. Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue

⁸ Concernant le droit de voyager, voir *Kent vs Dulles*, 357 US 116 (1958)

d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique.

3. Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 30

Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un Etat, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés.

Une Déclaration universelle des droits de l'homme qui conclut par un « droit » d'avoir des devoirs « envers la communauté », c'est-à-dire, les devoirs d'obéir à l'Etat, est d'une nature totalement différente d'une déclaration qui conclut par une affirmation explicite concernant les droits non énumérés («L'énumération de certains droits dans la Constitution ne pourra être interprétée comme déniaut ou restreignant d'autres droits conservés par le peuple») et des pouvoirs énumérés («Les pouvoirs qui ne sont pas délégués aux Etats-Unis par la Constitution, ni refusés par elle aux Etats, sont conservés par les Etats respectivement ou par le peuple »). De plus, la Déclaration universelle insiste que rien ne doit être interprété comme une reconnaissance d'un « droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte » qui pourrait « viser à la destruction des droits et des libertés qui y sont énoncés », ce qui signifie non seulement qu'il n'y a pas de droits pour suggérer qu'il n'y a pas de droits, mais, bien plus important encore, qu'il n'existe pas de droit pour mettre en question la présomption de l'Etat à jouir de l'obéissance de ses sujets.

De plus, en incluant dans une telle déclaration les droits à « l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que les services sociaux nécessaires » aux côtés du droit à «la liberté de pensée, de conscience et de religion », la différence entre de tels « droits positifs » et les droits de non interférence est gommée. Tous les droits sont des concessions de la part de l'Etat. En fait, ceci est un autre trait important dans la conception de la liberté, non pas comme une « simple » liberté, mais comme une liberté « substantielle », la liberté de faire ce que l'Etat nous ordonne de faire. Comme les professeurs de droit Stephen Holmes et Cass Sunstein l'ont formulé dans leur travail intéressant, *The Cost of Rights : Why Liberty Depends on Taxes* (en utilisant l'expression américaine pour les « droits sociaux » octroyés par l'Etat), « apparemment, les droits non sociaux sont aussi des droits sociaux » et « tous les droits juridiques sont, ou aspirent à être, des droits sociaux. » (Holmes et Sunstein, pp. 219 et 222)⁹

Choisir parmi les stipulations

⁹ Je démontre l'incohérence logique de leur thèse dans ma recension de *The Cost of Rights* (*Cato Journal*, Vol. 19, No. 2, Fall 1999, <http://www.cato.org/pubs/journal/cj19n2/cj19n2-10.pdf>). «Certains identifient même l'octroi de prestations sociales comme l'expérience de « liberté réelle », y comprise la « liberté » de vivre sa vie comme un surfer qui refuse de travailler pour produire de la richesse et est à la place intégralement assisté par les contribuables. » Voir Van Parijs, *Real Freedom for All* (Oxford : Oxford University Press, 1995)

S'il existe différentes conceptions de la liberté, y a-t-il des raisons de préférer une conception aux autres ? On peut toujours stipuler que par la liberté ou la justice ou l'égalité, on entend ceci ou cela, et que si la stipulation est bien comprise au départ, les autres disposent de peu de raisons de se plaindre. Mais existe-t-il des raisons pour qu'une stipulation soit préférée à une autre ? Oui, il y en a.

D'abord, comme l'apôtre de la « liberté positive » Thomas Green l'admettait lui-même, « Dès que le terme 'liberté' est appliqué à des domaines autres que les relations établies entre un homme et d'autres hommes, son sens devient de plus en plus variable ». (Green, 1960, p. 2) Cette variation de sens signifie que certaines stipulations présentent des inconvénients, du moins si on souhaite faire un usage précis du langage. Pourquoi est-ce que la conception libérale classique de la liberté – la « simple » liberté pour ainsi dire – est préférable à la stipulation vague et imprécise mise en avant par les partisans de la liberté « supérieure », « réelle », « vraie » ou « substantielle » ? La relation « entre un homme et d'autres hommes » est le noyau historique de l'expérience de la liberté et la pierre d'assise du concept.¹⁰ Ce terrain intellectuel a aussi été assez bien balisé ; il a notamment été analysé en réelle profondeur par F. A. Hayek dans les premiers chapitres de *la Constitution de la Liberté* :

Il se trouve que la signification de la liberté que nous avons adoptée semble être la signification originelle du mot. L'homme, ou du moins l'homme européen, pénètre l'histoire partagé entre ceux qui sont libres et ceux qui sont privés de liberté ; et cette distinction avait une signification bien précise. La liberté peut avoir été très différente parmi ceux qui étaient libres, mais seulement quant au degré d'indépendance, indépendance que ne possédait nullement un esclave. Elle a toujours signifié la possibilité qu'a une personne d'agir conformément à ses propres décisions et ses propres plans contrairement à la situation de quelqu'un qui est irrémédiablement sujet à la volonté de quelqu'un d'autre qui, par sa décision arbitraire, pourrait le forcer à agir ou ne pas agir d'une manière spécifique. L'expression séculaire qui a souvent été utilisée pour décrire cette liberté est donc « l'indépendance de la volonté arbitraire d'un autre ». (Hayek, p. 12)

A cela nous pouvons ajouter quelques autres raisons supplémentaires, en particulier, que désigner la richesse ou la santé ou l'intelligence ou l'éducation ou la beauté par le mot « liberté » parce qu'elle nous donne la possibilité de faire plus que ceux qui en sont privés, c'est faire violence au langage. Sen brouille la discussion quand il écrit que « l'utilité de la richesse repose sur les choses qu'elle nous permet d'accomplir – les libertés substantielles qu'elle nous permet d'atteindre ». (Sen, p. 14) Dans cette logique, tous les types de manque ressenti nous « privent de liberté ». En effet, selon Sen, « beaucoup de gens à travers le monde souffrent de diverses sortes de privation de liberté. Les famines continuent de se produire dans des régions particulières, privant ainsi à des millions de gens de la liberté fondamentale de survivre ». (Sen, p. 15) Est-ce que le virus HIV, les attaques de requin, les accidents de la circulation « privent » aussi les gens de « la liberté fondamentale de survivre » ? Survivre est certes une bonne chose, mais est-ce que tout ce qui se dresse sur le chemin de la survie doit être apparenté à une privation de liberté ? Est-ce que la

¹⁰ « Une certaine notion de liberté existait là où l'esclavage se trouvait. » (Orlando Patterson, p. 41)

liberté est simplement un autre mot pour l'aptitude ?¹¹ Il est difficile de voir ce qu'un tel langage ajoute au discours, autre que la confusion.

Amartya Sen essaye de déplacer le débat à un niveau supérieur en accusant « le 'libertarien' » de « se préoccuper des procédures de liberté (en négligeant délibérément les conséquences qui découlent de ces procédures) », confondant ainsi la raison d'être d'une règle (les conséquences) avec les règles elles-mêmes.¹² Les politiques peuvent seulement agir directement sur les processus, pas sur les résultats du processus. Une politique peut seulement initier un processus qui débouchera sur un résultat quelconque. Nous ne vivons pas dans un monde de magie où il suffirait de prononcer des mots magiques – « plus de faim dans le monde », « des services médicaux universels » - pour qu'ils se réalisent. Ce sur quoi nous pouvons agir directement sont les institutions et les incitations, mais pas les résultats. Nous pouvons créer, former, ou reformer des institutions. Les institutions modèlent les incitations, les incitations modèlent les comportements, les comportements modèlent les résultats. Nous pouvons évaluer les institutions à l'aune des résultats qu'elles génèrent.¹³ A l'inverse, nous pouvons empiéter sur la liberté de quelqu'un d'autre en exerçant la contrainte sur lui. Si je fais usage de la force pour confisquer la richesse d'une personne, j'ai directement violé sa liberté et je l'ai rendu moins riche. La perte de richesse n'équivaut pas à une privation de liberté ; c'est sa conséquence.

Ceux qui sont partisans de la « liberté » ordinaire, traditionnelle, apparemment terne et simplement empirique – contrastée avec la liberté affublée d'adjectifs tels que « supérieure », « vraie », « réelle », « effective » ou « substantielle » - ont l'avantage d'utiliser un terme qui signifie quelque chose de distincte de ses conséquences. La liberté peut conduire à plus de richesses et plus de connaissances, mais il ne s'ensuit pas que liberté s'identifie à richesse ou que richesse s'identifie à liberté, ni que liberté s'identifie à connaissance ou que connaissance s'identifie à liberté. D'ailleurs, les recherches scientifiques des relations causales sont grandement gênées par cette confusion. Si toutes les bonnes choses sont liberté, alors, la liberté ne peut être isolée en tant que cause de l'une d'entre elles, car elles sont toutes liberté. La meilleure chose que ceux qui considèrent que toutes les bonnes choses sont liberté peuvent

¹¹ Par exemple, « Dans la discussion précédente, j'ai mis l'accent sur une liberté très élémentaire, l'aptitude à survivre plutôt que de succomber à la mortalité prématurée. » (Sen, p. 24) Sen fait aussi référence aux « capacités élémentaires et aux libertés effectives » (p. 19), insinuant ainsi qu'il assimile la « capacité » à la « liberté effective ». Le rôle joué par le mot « effective » est obscur.

¹² « L'accroissement du bien-être populaire induit étant la caractéristique manifeste commune aux mesures libérales adoptées précédemment (cet accroissement ayant été induit dans chacun des cas par un relâchement des contraintes), il se trouve que les libéraux courent aujourd'hui après le bien-être populaire, non pas comme une fin découlant indirectement du relâchement des contraintes, mais comme un fin pouvant être accomplie directement. Et, en essayant de réaliser un accroissement direct du bien-être populaire, ils ont recours à des méthodes intrinsèquement opposées à celles utilisées à l'origine. » (Herbert Spencer, p. 69). Comparons avec E. L. Godkin écrivant dans *The Nation* en 1900 : « Ce sont les principes et les préceptes du libéralisme qui sont en grande partie responsables du progrès matériel colossal de notre époque. Libérés des fâcheuses interventions des Etats, les hommes se sont dévoués à leur tâche naturelle, l'amélioration de leur condition, avec des résultats merveilleux que nous voyons autour de nous. Mais il semble maintenant que ce confort matériel a aveuglé la génération présente quant à la cause qui l'a rendu possible. Dans la politique mondiale, le libéralisme est une force sur le déclin, presque défunte. » (E. L. Godkin, 1900)

¹³ « Les institutions fournissent la structure incitative d'une économie : quand cette structure évolue, elle oriente le changement économique dans la direction de la croissance, de la stagnation, ou du déclin. » (Douglass C. North, p. 97)

faire, c'est de faire la distinction entre les différents « types » de liberté, mais ils omettent de nous dire ce qui distinguent ces types. Au lieu de se demander si la liberté mène à la prospérité, ils doivent soutenir qu'un type de liberté conduit à un autre, sans révéler ce qui pourrait distinguer un de ces « types » de liberté des autres.

L'utilisation simple et inchangée du terme évite le genre de catastrophe politique/linguistique comme celui de conclure que les gens qui vivent sous un despotisme ou sous une dictature technologiquement plus avancée sont « plus libres » parce qu'ils peuvent faire des choses que ceux qui vivent dans des sociétés moins technologiquement avancées ne peuvent pas faire. Pour prendre un exemple évident, très, très peu d'allemands pouvaient prendre des antibiotiques ou utiliser des machines pour éplucher des pommes de terre ou passer des appels téléphoniques en 1913, mais il ne s'ensuit pas que les allemands étaient « plus libres » en 1939 car ils pouvaient faire ces choses-là. Dire qu'ils étaient plus riches en 1939 semble assez raisonnable ; dire qu'ils étaient plus libres est absurde.

Finalement, il y a de bonnes raisons épistémologiques pour ne pas identifier la liberté avec ces « capacités » des personnes à mener le mode de vie qu'ils apprécient – et qu'ils ont des raisons d'apprécier ». (Sen, 1999, p. 18) Dire qu'ils « ont des raisons d'apprécier » leur vie implique qu'ils doivent se justifier auprès d'autres. En d'autres termes, à la place d'une présomption de liberté de vivre et d'agir, il y a la présomption de justification de notre vie et de nos actions libres auprès des autres, ou la présomption d'être sujet à des contraintes admissibles de la part de quelqu'un d'autre. Cela revient à dire qu'il y a une présomption de prohibitions admissibles plutôt que d'actions admissibles. C'est pour cette raison que la vision de la liberté mise en avant par les partisans d'une liberté « plus vraie », « supérieure », « réelle », ou « substantielle » trouve généralement sa place dans les chartes énumérant des droits. Les choses que vous avez raison d'apprécier sont placées sur les listes de choses auxquelles vous avez droit. Celles que vous n'avez aucune raison d'apprécier sont omises des listes de choses auxquelles vous avez droit. C'est ainsi que la conclusion de la liste des droits « énumérés » dans la Déclaration universelle insiste que nous avons un « devoir » envers la communauté, signifiant par là, que si quelque chose n'est pas énumérée, il y a la présomption qu'elle n'est pas une affaire de droit mais est sujette au pouvoir coercitif de l'Etat.

Une présomption de liberté dont l'exercice ne requiert pas de justification spécifique place la charge de la preuve sur ceux qui entravent les actions des autres. Une telle présomption de liberté a un énorme avantage. Comme « Un fermier fédéral » observait en 1788, « nous trouvons souvent qu'il est plus facile d'énumérer les pouvoirs particuliers devant être délégués au gouvernement fédéral que d'énumérer les droits individuels particuliers devant être conservés. » (Federal Farmer, p. 401) Dans le débat sur la constitution et sur la question de l'inclusion éventuelle d'une énumération de droits, James Wilson avait notoirement déclaré :

Enumérez tous les droits des hommes ! Je suis certain, Monsieur, qu'aucun gentilhomme dans la précédente convention aurait tenté pareille chose...
(Farrand, p. 162)

Wilson avait raison. On ne peut constituer une liste exhaustive de choses qu'on peut entreprendre librement. Vous disposer du droit de mettre l'alarme de votre

réveil à 6 heures du matin, à 6h05, ou à 7h00, de porter un chapeau ou de ne pas le porter, d'écouter du Brahms, du Mozart ou de la *New Sound Theory*. Comme Anthony de Jasay l'a remarqué, « la liste des actions faisables est infiniment longue ». (de Jasay, 1996, p. 24)¹⁴ La présomption de liberté est justifiée pour la même raison – à savoir, le poids relatif de la charge de la preuve – qui justifie la présomption d'innocence de l'accusé et la présomption de possession de la propriété.¹⁵ La charge de la preuve revient à celui qui veut mettre quelqu'un en prison, pas à celui qui souhaiterait rester libre. Evidemment, ceux qui se situent dans la lignée de Rousseau et de Thomas Hill Green devons être d'accords quand ils seront contraints par la violence à faire ce qu'ils devraient faire ou de s'abstenir de faire ce qu'ils ne devraient pas faire, de faire ce qu'ils ont des raisons de faire et de s'abstenir de ce qu'ils n'ont pas de raisons de faire, qu'ils ne sont pas « réellement » en train d'être forcés, punis ou contraints car ils sont en train de jouir d'une « vraie » liberté.

Pour être plus clair, j'aimerais me tourner vers les mots d'un homme qui avait compris ce que signifiait d'être contraint au nom de la liberté « supérieure », « vraie », « réelle », « substantielle », et « effective », et en étant ainsi libéré, d'être privé de la liberté simple et inchangée. Vivre dans une société sans la simple liberté, c'est vivre dans une société dans laquelle la violence et le pouvoir peuvent punir quelqu'un sans aucune raison que ce soit, car aucune raison ne doit être donnée pour l'exercice du pouvoir.¹⁶ A la place de la présomption de liberté, il vivait dans une société reposant sur la présomption du pouvoir. Je vais donc conclure en reprenant les mots de Vassily Grossman qui écrivait pour *l'Etoile Rouge*, le journal de l'Armée Rouge, et a aussi été un témoin de quelques uns des plus grands crimes du vingtième siècle, tous perpétrés au nom de l'une ou l'autre forme de liberté « supérieure ».

Dans son roman *Forever Flowing*, ouvrage qui n'avait pas été publié de son vivant, il décrit la punition infligée en URSS aux « parasites et aux éléments oisifs », entendant par là les gens qui produisaient – la nuit, après avoir travaillé pour le compte de l'Etat dans la journée – des pull-overs, des chaussures, des sacs, de la nourriture et d'autres biens. Ivan Grigoryevich, le caractère du roman de Grossman, conclut :

J'avais pour habitude de penser que la liberté, c'était la liberté de parole, la liberté de la presse, la liberté de conscience. Mais la liberté, c'est la vie

¹⁴ « Il y a deux présomptions concurrentes : « tout ce qui n'est pas spécifiquement proscrit est admis » et « tout ce qui n'est pas spécifiquement admis est proscrit ». Quelle que soit l'hypothèse retenue, la liste des actions proscrites ou celle des actions admises, elle est suffisante pour identifier si une action est admise ou proscrite. Les deux ne sont pas requises pour nous orienter dans le choix de nos actions. Cependant, la liste des actions faisables est indéfiniment longue. Compiler la liste complète des interdictions est, dans des circonstances normales, une tâche moins pénible que celle de compiler une liste complète d'actions permises ; énumérer ce qu'on ne doit pas faire et veiller à ce qu'on ne le fasse pas sont moins astreignants que lister ce que nous avons le droit de faire et veiller à ce que nous ne fassions pas ce qu'on n'a pas le droit de faire. » (de Jasay, p. 24)

¹⁵ « Il n'y a pas besoin d'être spécialement perspicace pour se rendre compte que les présomptions d'innocence et de propriété sont des cas particuliers de la présomption de liberté. Elles prennent aussi leur source dans l'asymétrie entre la vérification et la falsification. » (de Jasay, 2005, p. 575)

¹⁶ « A partir de 1937, il [Staline] signa des ordres qui étaient envoyés aux patrons régionaux du NKVD, listant les quotas de gens devant être arrêtés (aucune explication n'était donnée) dans des régions particulières. Certains furent condamnés à la « première catégorie » de punition – la mort – et d'autres à la « seconde catégorie » - le cantonnement dans des camps de concentration pour une période allant de 8 à 10 ans. » (Applebaum, p. 94)

complète de tout un chacun. Voilà ce à quoi elle revient : vous devez avoir le droit d'ensemencer ce que vous voulez, de produire des chaussures et des manteaux, d'utiliser la farine moulue à partir des grains que vous avez ensemencés pour faire du pain, de vendre ou de ne pas vendre ce pain si vous le souhaitez ; pour l'opérateur de machine, le sidérurgiste, et l'artiste, c'est une question d'être capable de vivre comme il l'entend et de travailler comme il l'entend, et pas comme il lui est ordonné. Et, dans notre pays, il n'y a pas de liberté – pas pour ceux qui écrivent des livres, ni pour ceux qui ensemencent des graines ni pour ceux qui produisent des chaussures. (Grossman, p. 9)

Alors, ne confondons pas la liberté alors avec l'aptitude, la capacité, la connaissance, la vertu, la santé, ou la richesse. Maintenons un idéal de liberté exprimé en termes clairs et précis, non altéré par des adjectifs erronés, et promouvons cet idéal auprès du public, vu qu'avec la liberté – ou à cause de la liberté – nous jouissons de la prospérité, de la paix, de la dignité, du savoir, de la santé, et de tant d'autres avantages. Mais pendant qu'on jouit des bienfaits de la liberté, ne confondons pas ces bienfaits avec la liberté elle-même car, si nous suivons ce chemin, nous sommes amenés à perdre et la liberté et ses bienfaits.

Bibliographie

Applebaum, Anne, *Gulag: A History* (New York: Doubleday, 2003) [*Goulag, une histoire*, Grasset 2005]

Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty," in Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. par Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002)

Berman, Harold, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1983) [*Droit et Révolution*, Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence Editeur, 2002]

Berman, Paul, "The Philosopher of Islamic Terror," *New York Times Magazine*, March 3, 2003.

Black, Antony, *Guilds and Civil Society, in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press)

Coleman, Winston R., "Knowledge and Freedom in the Political Philosophy of Plato," *Ethics*, Vol. 71, No. 1 (October 1960), pp. 41-45

Constant, Benjamin, *Political Writings*, ed. by Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)

Dworkin, Ronald, "The Jurisprudence of Richard Nixon," *The New York Review of Books*, Vol. 18, No. 8, (May 1972), pp.27-35

Farrand, Max (ed.), *The Records of the Federal Convention of 1787*, Vol. III (New Haven: Yale University Press 1911)

Federal Farmer No. 16, in Storing, Herbert J., ed., *The Complete Anti-Federalist*, Vol. 5 (Chicago: University of Chicago Press, 1981)

Fustel de Coulanges, Numa Denis, *The Ancient City* (New York: Doubleday Anchor, 1956)

Gallie, W.B., "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 56, (1956), pp.167-198

Godkin, E. L., "The Eclipse of Liberalism," *The Nation*, August 9, 1900, rep. in David Boaz, ed., *The Libertarian Reader* (New York: The Free Press, 1998), pp. 324-

326.

Green, Thomas Hill, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract," in *Works of Thomas Hill Green*, R. L. Nettleship, ed. (London: Longmans, Green, and Co., 1906), pp. 365-86.

Green, Thomas Hill, "On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and to the Moral Progress of Man," in Thomas Hill Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London: Longmans, Green, & Co., 1960)

Grossman, Vasily, *Forever Flowing*, traduit par Thomas P. Whitney (New York: Harper & Row, 1986)

Haldane, John J., "Individuals and the Theory of Justice," *Ratio* XXVII 2 (December 1985)

De Jasay, Anthony, *Before Resorting to Politics* (Cheltenham: Edward Elgar, 1996)

De Jasay, "Freedom from a Mainly Logical Perspective," *Philosophy*, Vol. 80 (2005)

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) [Traité du gouvernement civil]

North, Douglass C., "Institutions," *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 5, No. 1 (Winter 1991)

Palmer, Tom G., Review of *The Cost of Rights* (*Cato Journal*, Vol. 19, No. 2, Fall 1999, <http://www.cato.org/pubs/journal/cj19n2/cj19n2-10.pdf>).

Patterson, Orlando, *Freedom: Volume I, Freedom in the Making of Western Culture* (New York: Basic Books, 1991)

Pirenne, Henri, *Economic and Social History of Medieval Europe* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1937) [Histoire économique et sociale du Moyen Age]

Planitz, Hans, *Die Deutsche Stadt im Mittelalter: Von der Römerzeit bis zu den Zunftkämpfen* [Graz-Löln: Böhlau Verlag, 1954]

Plato, *The Republic*, traduit par Alan Bloom (New York: Basic Books, 1968) [Platon, *La République*]

Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) [*Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999]

Sen, Amartya, *Development as Freedom* (New York: Anchor Books, 1999) [*Un nouveau modèle économique : développement, justice, liberté*, Odile Jacob 2003]

Siger of Brabant, "On the Intellectualive Soul," in John F. Wippel and Allan B. Wolter, O.F.M. eds., *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa* (London: Collier Macmilan Publishers, 1969)

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume Two, The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978)

Skinner, Quentin, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

Spencer, Herbert, “The New Toryism” (1884), in Herbert Spencer, *Political Essays*, ed. par John Offer (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

Taylor, Charles, “Atomism,” in Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 187-210

Taylor, Charles, “What’s Wrong with Negative Liberty,” in Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 211-229

Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists* (Milwaukee: Marquette University Press, 1968) [Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*]