



Hanafi Naoufel<sup>1</sup>

## La théorie libertarienne du droit chez Robert Nozick

Du point de vue méthodologique, les libéraux classiques défendent la thèse de la priorité de l'individu sur la société. L'être humain est doué d'une capacité de raisonner, qui le rend maître de son existence et lui permet de connaître ce qui est ou non dans ses meilleurs intérêts. La liberté n'est-elle pas une valeur prioritaire par rapport à la propriété? En plus d'une certaine capacité concrète d'agir, l'être humain ne doit-il pas avoir la possibilité de poser les actes qui assurent la qualité de son existence? Prenons la définition de la propriété de John Locke (dans son deuxième traité) soit la vie, la liberté et les biens matériels d'une personne. Il s'agit d'une définition bien préliminaire car le concept de propriété représente beaucoup plus qu'une chose possédée. La propriété privilégie un certain mode de comportement social et économique tout en conduisant vers un type de société qui favorise sa sauvegarde et sa reproduction. C'est-à-dire, ayant comme base le maintien de l'existence humaine, la propriété exige un comportement égoïste, vaillant et créateur de la part de l'individu. Elle transforme ce dernier en novateur, en maître et en ouvrier. Or, la théorie libérale évolue. Dans le cadre de cette évolution, le concept d'égalité joue un rôle important dans la mesure où les libéraux reconnaissent à l'individu le droit à l'égalité des chances, à une égalité du départ. C'est dire qu'on se rend compte que l'inégalité naturelle des individus est injuste en soi et doit être compensée par une plus grande intervention de l'Etat. C'est pourtant ce qui porte directement atteinte au droit à la propriété, car cela implique une justice redistributive, donc la redistribution des richesses dans la société au profit des moins bien nantis.

Les individus propriétaires perdent progressivement le contrôle de la gestion de leur propriété, cette dernière étant sujette à un contrôle gouvernemental complexe. Il y a donc un écart grandissant entre les principes du libéralisme classique et la théorie libérale qui suit. La théorie libertarienne veut réagir contre cet écart. Elle se présente comme un retour aux origines fondamentales du libéralisme, soit en particulier la primauté du droit de l'individu et de la propriété.

---

<sup>1</sup> Naoufel Hanafi, enseigne la philosophie politique et morale à l'université du centre de Kairouan (Tunisie). Il a soutenu une thèse de doctorat intitulée « Universalisme et pluralité chez John Rawls ». (27septembre 2010)

Robert Nozick(1) s'inscrit dans ce mouvement critique qui porte sur les interventions nombreuses de l'Etat dans la sphère privée des individus. A une conception élargie des droits et libertés individuelles il oppose une vision de l'individu présumée plus fidèle aux origines du libéralisme. Ce mouvement refuse toutes formes d'impositions, de prélèvements obligatoires, pure contrainte arbitraire qui, sous la menace juridique, oblige la personne, par la violence légitime et son action individuelle, à corriger les inégalités de richesse, transformant toute personne libre en « débiteur solvable envers les victimes de leur propre liberté ». Face à cette forme de « tyrannie sociale », immense « imposture des droits sociaux » transformant les droits naturels de l'individu en « droit de » devenant « droit sur », cette position théorique veut donner au terme de liberté sa signification fondamentale, qui doit s'accorder nécessairement avec le concept de droit. C'est dans ce sens que la justice distributive ne représente pas une défense des droits individuels, mais opère, sur la base matérielle de la fiscalité publique, comme une « agression violente » à l'égard des droits de l'homme.

---

\*Naoufel Hanafi, enseigne la philosophie politique et morale à l'université du centre de Kairouan (Tunisie). Il a soutenu une thèse de doctorat intitulée « Universalisme et pluralité chez John Rawls ». (27septembre 2010)

Dans cette ligne de pensée, il ne faut pas confondre les libertariens avec les anarchistes si violemment hostiles à toute intervention étatique. Pour traiter cette thématique des libertés fondamentales de la personne, nul penseur ne semble mieux approprié par sa théorie éthique à discuter la conception de la justice que *Robert Nozick*. Il s'agit d'un adversaire de *John Rawls*, qui représente la tendance dominante du libertarianisme dans sa discussion avec la théorie libérale de la justice. Le projet de Nozick est d'élaborer une justification fondamentale des droits qui incorpore une justification politique de l'Etat. L'investigation morale des soubassements se posent et se recourent sitôt que nous étudions les droits de l'individu et de l'Etat.

Le libertarianisme demeurerait la seule possibilité envisageable, du moins la plus cohérente, dans son projet d'assurer la protection des libertés individuelles comme le premier des droits. En voulant repérer les principales différences entre l'utilitarisme, le libéralisme politique et le libertarianisme, toutes portées à défendre les droits de la personne, nous souhaitons rendre manifeste que la réflexion philosophique sur le droit dépasse le niveau des conflits de valeurs pour atteindre la source du conflit comme ce qui est en question dans le fondement des

droits. Nous cherchons à montrer dans cet article que les valeurs concurrentes de l'utilité collective, de la justice sociale et du droit de propriété sont en conflit sur la question du sujet de droit. La conception des droits n'est pas le fond du problème de la philosophie des droits, elle renvoie à une définition descriptive ou normative du sujet de droit ou au fondement du droit naturel ou intersubjectif.

Si, pour l'utilitarisme, l'efficacité d'une théorie des droits se mesure à sa capacité à répondre au plus grand nombre possible de droits, pour l'éthique des droits, son incapacité à répondre au seul droit fondamental des libertés la disqualifie dans sa prétention à fonder les droits. Quand bien même l'utilitarisme ferait du respect des droits de la personne son but ultime en lieu et place de la finalité du bonheur général, il ne parviendrait pas à garantir leur non violation, donc à fonder leur inviolabilité. Nozick demande que nous supposions cette situation : *« une foule déchaînée, tuant et brûlant dans un quartier de la ville, va nécessairement violer les droits de ceux qui y vivent. Donc quelqu'un pourrait essayer de justifier la punition qu'il inflige à un autre qu'il sait innocent d'un crime qui a causé la fureur de la foule, sous prétexte que le châtement de cet innocent aiderait à éviter des violations de droits plus grandes encore par d'autres personnes, et porterait ainsi les violations de droits dans une société à un total pondéré minimum »*(2). A cette seule fin utile, l'utilitarisme admet la violation des droits en considération de conséquences positives. La violation des droits d'une personne pèserait moins lourd dans la balance du calcul des utilités que l'ensemble total des violations des droits dans la société ! L'utilitarisme est une morale en situation qui justifie les moyens par la valeur de la finalité.

Or, en acceptant ce marchandage des droits, l'utilitarisme admet le pire travestissement des droits, qui tend à se donner tous les droits au nom même des droits. A l'inverse, le libertarien ne sépare pas le respect dû à la personne du respect de ses droits, il en résulte *« qu'aucun acte de compensation morale ne peut avoir lieu entre nous, aucune de nos vies ne peut peser d'un poids moindre que d'autres de manière à conduire à un bien social plus grand. Il n'y a pas de sacrifice justifié de certains d'entre nous au profit d'autres »*(3). Nous relevons cette même justification chez Rawls : *« La liberté en tant qu'égal pour tous, il n'est pas question de donner une compensation pour une liberté moindre »* (4). Il reste, selon Rawls, que la seule manière pour l'utilitarisme de défendre la liberté

individuelle est de démontrer qu'étant donné le contexte, la somme réellement plus grande d'avantages à long terme se trouve malgré tout du côté de la liberté, et cet argument peut ou non convaincre (5). Et il ne convainc pas, puisqu'il réserve aux droits « un statut dérivé », comme le soulignait *Nozik*.

L'égalité morale des individus relève de leur égale prétention à revendiquer la protection de leurs droits. Au nom de son égale dignité, l'individu est en droit de se plaindre : « vous m'avez utilisé sans mon consentement. ». Tout individu a droit au respect de ses droits sans qu'il faille discuter de l'intérêt de ses droits. A l'indifférenciation du sujet et du monde, le libertarianisme répond par l'argument de l'expérience existentielle de la séparation et de son individualité. Il n'y a que des individus, des individus différents, avec leur vie individuelle propre, il n'existe que des individus différents, ayant des vies séparées (6). Se pensant et pensant autrui comme une unité singulière dont aucun sentiment de sympathie ou de pitié ne suffit à supprimer la distance séparant les êtres dans leur existence propre, les droits ne sont pas transférables et ne peuvent donc être sacrifiés à la finalité utilitariste du bonheur. Chaque être humain étant unique dans sa personne, la valeur de la liberté est incommensurable et la violation des droits incalculable.

Au-delà de toute fin dernière, la personne comme fin en soi décide de la finalité du droit. En tant que fin en soi, la personne reflète cette existence séparée et singulière qui, en décidant de la finalité du droit, exprime sa capacité à s'autodéterminer. Pour justifier ce lien entre la personne comme fin en soi et les libertés comme finalité du droit, il faut entendre par cette existence séparée, le droit d'agir sans être contraint par autrui. Si le sujet doit être libre de toute contrainte, il lui faut décider par son activité autonome de la finalité du droit. La personne, maître de son existence et auteur du droit, retrouve dans le contenu du droit l'expression de sa volonté autonome. De cette manière, le droit, objet de sa volonté, ne contraint pas le sujet à l'obéissance aux lois, il réalise le règne de la liberté dans le respect des droits. De plus, son choix des droits-libertés le confirme dans sa dignité de personne libre et autonome.

L'individualisme ainsi vécu rend chaque individu naturellement propriétaire de soi. Le « soi » qui individualise pleinement un individu humain ne dépend, une fois advenu à lui-même, que de lui et n'appartient qu'à lui, car c'est tout simplement son être propre et le seul fait de vivre qui l'en rend unique propriétaire. L'être humain a certes des

besoins, mais l'être concerné par le droit est le sujet propriétaire de droits inviolables. La définition de l'égalité des êtres humains par leur capacité à la sensibilité était sans doute appropriée au but du politique comme maximisation du bonheur général mais elle est inapte à fournir les principes de droit définissant la sphère morale du sujet de droit.

Pour soustraire les droits à une finalité sociale étrangère à la valeur des droits, il nous faut donc les considérer comme des droits ayant une valeur intrinsèque, dont la valeur n'est pas dérivée d'autres considérations que ce qui appartient en propre au sujet. Si nous ne voulons pas contraindre la liberté à se renier ou s'incliner devant certains impératifs, elle doit se constituer absolument fin en soi dans la stricte inviolabilité des droits. Si la liberté est une fin en soi, l'être libre est la fin ultime du droit qui justifie qu'il ne peut servir de moyen pour les fins d'autrui ou pour une finalité sociale. Comment l'utilitarisme peut-il prétendre vouloir la finalité des droits sans tenir l'être libre pour aussi digne de respect que ses droits ? Vouloir la finalité des droits sans concevoir l'être des droits comme une fin ultime du droit trahit l'incohérence de l'utilitarisme des droits ne se résolvant qu'en raison d'une instrumentalisation des droits. Pour résister à une telle instrumentalité, *Nozick* pense les droits comme des « *contraintes morales secondaires qui assignent des limites à la façon dont les gens se conduisent les uns envers les autres.* »(7).

Le droit vise dans sa fonction à faire respecter les droits individuels pour le seul motif qu'ils témoignent de la dignité humaine tandis que la recherche de l'utile renvoie au droit positif dont les principes dépendent de leur seule efficacité en matière de satisfaction . « Les contraintes secondaires reflètent le principe kantien sous-jacent selon lequel les individus sont des fins et non seulement des moyens, ils ne peuvent être sacrifiés ou utilisés pour la réalisation d'autres fins sans leur consentement. Les individus sont inviolables(8). Sacrifier les droits d'un individu pour sauver les droits de cent autres revient en fin de compte à utiliser et à considérer l'individu comme un moyen en vue d'une fin qui lui serait supérieure. Le but de la justice ne peut être une affaire de maximisation des droits mais de préservation de la liberté égale pour tous. L'invocabilité des droits signifie qu'à chaque individu est reconnu et assigné un même « espace moral » interdisant toute ingérence de la part d'autrui. Les contraintes morales secondaires

concernant ce que nous pouvons faire reflètent nos existences séparées. Les individus possèdent des droits du seul fait que chacun possède une vie séparée et distincte.

Par ce caractère, une théorie des droits ne permet pas d'incorporer les droits à l'état ultime à atteindre, ni ne cherche à influencer l'état final du monde, sans même qu'elle s'y intéresse. Puisque la théorie des droits ne laisse pas décider de l'importance relative des droits au regard de critères extrinsèques au droit, il n'y a pas de restriction sur ce qui peut arriver dans le monde comme conséquence de ce que quelqu'un peut faire. Mais défendre à tout prix les libertés, a certainement un prix, notamment le risque d'une plus grande perte des libertés, si pour défendre les droits légitimes d'une personne, on refuse tout marchandage des droits. Tel est le paradoxe d'une position qui préfère la liberté à toute autre valeur, même lorsque la liberté est en jeu dans un conflit opposant liberté d'une seule personne contre libertés d'au moins deux personnes. Et, telle est pourtant la profonde cohérence de cette position qui, en affirmant le caractère sacré des libertés, va jusqu'à refuser tout utilitarisme des droits. Une autre conséquence de cette intangibilité des droits est le refus de toute mesure sociale compensant la moindre liberté économique de certains par l'amélioration du sort des plus démunis.

Pour justifier le bonheur comme la fin dernière de toute action, l'utilitarisme doit démontrer la possibilité du bonheur par la liberté d'action. Loin de reprocher à l'individu de faire de son propre bonheur le but principal de sa vie, le libertarianisme considère comme un fait primordial de la nature humaine la liberté de conscience s'accomplissant dans la réalisation d'une conception du bonheur. Or, c'est à l'objet du choix libre que s'arrête la pensée utilitariste, à l'orientation de notre action plutôt qu'au principe de toute action. La liberté constitue la condition formelle sans laquelle le sujet ne peut envisager le bonheur. Objet de l'expérience et fruit de la réflexion, la découverte de la liberté dans le for intérieur de la conscience ou dans les profondeurs de la réflexion constitue l'être humain dans ce qu'il possède d'essentiel.

Si nous considérons que la personne n'est pas seulement un être de désir, ni uniquement un être fondamentalement libre, si nous pensons qu'aucune conception ne peut épuiser la définition de la personne, nous devons renoncer au critère de maximisation dans la résolution de la question des droits pour cette

raison que nous ne pouvons pas maximiser le développement et l'exercice des deux facultés morales à la fois. *Rawls* privilégie, dans le traitement de la question des droits, le sens moral sur notre capacité rationnelle à concevoir notre bien. En retenant ces deux caractéristiques de la personne, *Rawls* désire pour les droits tempérer les effets de la liberté individuelle par le besoin de justice sociale. Mais ce besoin, il le justifie en répondant de sa valeur morale, en l'élevant au statut d'une exigence morale. Il lui faut démontrer non seulement que le concept de justice n'est pas incompatible avec la notion de droits mais qu'elle le requiert comme sa condition de possibilité.

Les principes de la justice comme équité de *Rawls* (9) se présentent comme une défense inconditionnelle des libertés de base au nom de l'inviolabilité des droits de la personne fondée sur la justice : « Les priorités lexicales de la justice manifestent la valeur des personnes dont Kant dit qu'elle est au-delà de tout prix » (10). Nous devons considérer pour quelles raisons la conception libertarienne de la personne libre s'oppose à tout recours à la justice sociale comme s'il s'agissait d'une opposition entre la raison théorique en faveur des libertés fondamentales et le besoin pratique d'un système social de redistribution pour le bien-être de la société, les libertés fondamentales lorsqu'elles sont liées à une finalité sociale sans avoir à sacrifier les libertés. La protection de la liberté ne souffre aucun compromis avec des objectifs à caractères sociaux. Le libertarianisme en avait pour preuve le sacrifice des libertés de base au bénéfice de l'objectif utilitariste du bonheur. L'Etat ne peut soumettre l'action libre à l'utilité sociale sans violer les droits fondamentaux à la propriété de soi.

De manière moins évidente mais non moins certaine, *Rawls* subordonne les droits à un objectif étranger au respect des seules libertés. Tandis que l'utilitarisme mesure la valeur des libertés à leur utilité sociale, *Rawls* estime une liberté plus ou moins importante selon qu'elle est plus ou moins impliquée dans l'exercice complet, conscient et efficace, des facultés morales dans l'un des deux cas fondamentaux, ou qu'elle est un moyen institutionnel plus ou moins nécessaire pour protéger cet exercice. La valorisation de la personne libre insiste sur la séparation de l'individu et de la société. La liberté pour un individu ne peut donc s'inscrire dans une logique de responsabilité à l'égard d'autrui, ce qui est prétendre à la seule responsabilité de sa propre existence.

La responsabilité de soi envers soi, c'est de n'exister qu'en soi-même. L'individu vit selon sa propre nature sans qu'il lui faille, par une obligation de la société, répondre des besoins d'autrui comme de lui-même. Or, en appelant à des droits sociaux, facteur d'une plus grande égalité sociale, la théorie rawlsienne sacrifie les droits-libertés à des revendications individuelles que la société légitime comme des exigences sociales en faveur d'un idéal de société. Mais, si nous tenons que les droits ne sont rien sans une certaine conception du sujet de droit sur lequel repose notre espoir en la valeur objective des droits, il faut que nous puissions justifier les droits comme des droits naturels au sujet. Si nous ne voulons les expliquer par le seul besoin pratique de droits positifs désirés pour avantage social et si nous souhaitons préserver l'inviolabilité des libertés, les droits ne peuvent être autre chose que des droits naturels fondés, non pas sur la justice, mais sur leur inscription.

La liberté n'a pas à composer avec l'égalité sociale. Afin de démontrer que la théorie de la justice distributive de *Rawls* est une théorie aussi peu enviable que possible, les arguments déployés par *Nozick* sont d'abord dirigés vers l'hypothèse que « ce serait violer des contraintes morales que de forcer les gens qui ont droit à leurs biens de contribuer contre leur volonté »<sup>(11)</sup> à l'amélioration des conditions de vie d'une partie de la société. Sans nier tout à fait la nécessité de devoirs, ceux-ci doivent dériver des droits naturels à la propriété et non y suppléer. Mais en quoi le fait d'être naturel justifie-t-il que la liberté individuelle soit moralement contraignante, qu'il ne faille pas l'empêcher, du moins la restreindre, par quelques motifs d'une supériorité morale ?

Pour être moralement contraignants, les droits ne peuvent avoir leur origine dans une description de l'homme tel qu'il est, dans une observation des ressorts de la conduite humaine. L'observation de la nature humaine dans la variété de ses motivations peut fournir une direction à la vie, elle n'offre aucun principe à la réflexion du droit. Pour fournir un principe moral au droit, l'analyse de la nature humaine doit chercher les caractéristiques des personnes morales propres à fonder les droits. Les questions sur ce qui importe aux gens en dehors de leurs expériences, sur les distinctifs de la personne morale justifiant qu'on assigne des limites morales à ce qui peut lui être fait sont autant de questions qui, pour *Nozick*, sous-déterminent la théorie morale, et *a fortiori* une politique des droits : « *La*



philosophie morale forme l'arrière-plan et définit les frontières de la philosophie politique » (12). La question est donc la suivante : en vertu précisément de quelles caractéristiques des personnes existe-t-il des contraintes morales portant sur la façon dont elles peuvent se traiter l'une l'autre ou être traitées ?

Nombreuses sont les caractéristiques qui définissent le propre de l'homme, Nozick cite : « *sensibilité et conscience de soi ; rationalité ; libre arbitre ; être un agent moral capable de guider sa conduite selon des principes moraux et capable de s'engager dans une limitation mutuelle des conduites ; la possession d'une âme* ». Mais « *nous voulons également comprendre pourquoi ces caractéristiques sont liées à ces contraintes* » (13). En effet, si l'individu est également libre et porteur d'un intérêt, pourquoi la liberté humaine devrait-elle prévaloir sur la nature intéressée de l'être humain ? Il ne suffit pas, pour imposer des contraintes morales à l'action, que la liberté soit reconnue comme l'une et peut-être la principale caractéristique de la nature humaine. Prise séparément, aucune de ces caractéristiques ne suffit par elle-même à justifier la nécessité d'une contrainte morale. Prises ensemble, elles ne permettent pas au sujet d'avoir une conception globale de son existence qu'il choisit d'accepter par la vision de « *l'espèce d'être que nous sommes* » (14).

A la lumière de ces considérations, nous comprenons que la liberté fondamentale de la personne ne soit pas une valeur morale en soi, elle vaut en tant qu'expression du caractère humain qui, en se pensant, se sait libre et, en assumant son existence, se veut libre. C'est pourquoi, il nous faut considérer la liberté comme conscience de soi et pouvoir sur soi et la personne comme capable de raison et capable de responsabilité. La découverte de la liberté est d'abord un fait de conscience par lequel le sujet apparaît à lui-même comme un être distinct et fondamentalement libre. En définissant notre condition existentielle ...objective, la subjectivité identifie chacun de nous comme étant par nature un individu : une conscience de soi que la certitude d'elle-même et de sa particularité suffit à rendre auto-suffisante et en partie close sur elle-même (15). Il reste encore à déterminer si cette conscience de soi a valeur morale ou se réduit à un fait psychologique.

Selon Nozick, il ne suffit pas de dire que les droits de propriété découlent du droit à l'existence « *on a d'abord besoin d'une théorie des droits de propriétés avant qu'on puisse appliquer tout droit supposé à l'existence (...). Donc le droit à*

*l'existence ne peut fournir de fondement à une théorie des droits de propriété* »(16).

Le simple fait d'être propriétaire de sa personne, de son corps ne suffit pas à fonder un droit moral à la propriété. Etre libre, c'est d'abord disposer de soi, c'est prendre la responsabilité de sa vie. En effet, la personne dispose d'un droit particulier sur la propriété de sa personne qui le rend responsable de sa propre existence, responsable du choix de ses fins. Par cette libre disposition de soi et cette responsabilité, l'idée de la liberté humaine dépasse le niveau de la conscience de soi pour s'incarner dans un projet de vie qui est le choix libre d'une fin particulière.

Nozik pense ainsi trouver une explication à la valeur morale de la liberté à travers *« cette notion fuyante et difficile : le sens de la vie. La façon dont une personne organise son existence selon quelques plans d'ensemble est sa manière de donner un sens à sa vie, seul un être doué de la capacité d'organiser ainsi sa vie peut avoir, ou lutter pour une vie riche de sens. »*(17). C'est à peu près tout ce dont nous disposons comme informations sur ce fondement moral étayé par une série de questions auxquelles il aurait fallu répondre pour préciser la valeur éthique de cette notion. A la lumière de certaines considérations morales du libertarianisme, il est toutefois possible de mieux cerner la signification de l'expression. Le sens de la vie se donne à penser comme projet de notre liberté exprimant le choix fondamental de nous-mêmes. Au-delà du libre arbitre, de la liberté de choix, c'est un sujet qui s'exprime à travers ses choix comme sujet libre de vouloir.

Ce qui donne sens à sa vie, ce qui rend son existence signifiante pour lui, c'est l'ensemble de ses choix qui le réalise comme étant telle personne. Dans toute création libre, il y a affirmation de soi et du sens que l'on donne à sa vie. Il faut chercher dans cette capacité à décider de sa vie, par l'ensemble de ses actions libres, la destination de l'être. *« Une telle conception d'ensemble, et la connaissance que nous avons de la façon dont nous agissons selon cette conception, est importante pour la sorte de buts que nous formulons pour nous-mêmes et l'espèce d'êtres que nous sommes »*(18).

Le choix de nos fins particulières caractérise d'abord une manière d'être par rapport à laquelle l'existence prend tout son sens. Le choix de nous-mêmes à

travers la recherche d'une vie signifiante traduit plus fondamentalement notre capacité d'autonomie qui fait de notre liberté la plus haute valeur. Si l'on retire à la finalité du bonheur son caractère normatif parce qu'elle laisse le sujet dépendant de ses tendances naturelles et l'abandonne au flux des mouvements de sa conscience, si l'on n'accorde pas davantage de crédit aux demandes sociales d'une grande égalité des chances, c'est parce qu'y est présent le même caractère sensible à la jouissance passive de ses tendances.

Le libertarianisme perçoit dans l'une et l'autre finalité sociale, du bonheur et de l'égalité, le même abandon, le même refus de décider de soi-même qui conduit à laisser ses désirs décider de l'orientation de son bonheur ou à dépendre d'autrui pour pourvoir à son bonheur. Alors que la liberté humaine, « la jouissance active et créatrice de soi », est ce qu'il nous faut entendre par le fait que « tout ce qui est normalement humain désire et s'efforce de vivre debout, selon ses propres choix et en comptant d'abord sur ses propres forces »(19). L'essence de l'être humain réside dans cette œuvre de liberté, dans cette capacité à donner sens à sa vie, dans sa manière à lui d'assumer son existence. Par cette autonomie de pensée, la personne accomplit sa liberté sous le règne de la raison dans l'indépendance de la sensibilité.

Mais, n'est-il pas essentiel que, dans le domaine du droit, le sujet entretienne avec autrui une autre relation que celle de la libre jouissance de soi sans être empêché par autrui ou celle du partage institué de biens ? S'il appartient à la nature de la personne de posséder ces droits-libertés, ne pouvons-nous considérer que la justice ne requière pas tant une définition de l'être humain comme une réalité qui est, à moins qu'elle ne renvoie plutôt à la possibilité d'être un sujet éthique se devant d'être solidaire et fraternel envers tout autre que soi ? Par où, le droit se réfléchirait à partir de notre conception du sujet de droit dans son rapport au sujet éthique, de telle manière que « *les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droits d'autrui et dont je dois 'répondre', pour user de l'expression d'Emmanuel Levinas* » (20). Et, s'il me faut répondre d'autrui, ce n'est pas d'abord de son bien-être par extension du concept de liberté, c'est dans le plein des droits pour défendre son droit à la reconnaissance dans la différence et la proximité des individus.

Les droits sociaux s'inscrivent dans une perspective éthique où l'autre homme n'est pas un autre que moi mais mon semblable dont la liberté n'est pas limitation de la mienne mais son prolongement. Puisqu'ils ne sont pas les droits de la personne séparée, les droits sociaux pour se justifier comme des droits doivent s'édifier à partir d'une conscience morale du devoir impliqué dans la notion de droit. Pour trouver une légitimité, les droits sociaux doivent, en conséquence, participer d'une réflexion sur la liberté telle qu'elle requiert une dimension sociale, telle qu'elle suscite les droits de l'autre homme. La difficulté de la réflexion sur la liberté est donc de montrer que les droits-libertés sont l'expression originelle de l'homme séparé, mais qu'ils ne peuvent trouver de justification morale qu'à l'égard d'autres hommes. Ils expriment la valeur propre de la personne mais ne manifestent leur légitimité qu'en s'exerçant dans une perspective de justice.

Si nous souhaitons réconcilier le droit de chaque homme au respect de ses libertés fondamentales avec les exigences sociales, nous devons donc commencer par démontrer que les droits ne sont pas limités par la justice mais qu'ils s'entendent aux devoirs de justice. Droits et devoirs se répondent en raison d'un devoir de responsabilité de l'un envers l'autre coextensif au droit de l'un face à l'autre homme. Dans l'interdiction d'user d'autrui comme d'un moyen est impliqué le devoir de responsabilité envers tout autre, par lequel la reconnaissance du caractère unique de la personne, de sa différence radicale, se double d'une « non-indifférence » à son égard.

Les relations qui se nouent entre sujets dans le champ de la justice sociale transforment la relation des individus responsables d'eux-mêmes et conscients de leur liberté en une nouvelle relation où le devoir du sujet à l'égard de sa propre liberté (21). Pour avoir le moindre droit de justice, il faudrait avoir une obligation de justice de la part du propriétaire de cet avoir. La légitimité des droits sociaux dépend de ce que les devoirs sont moralement contraignants dans la seule perspective de justice. Il nous faut démontrer que les devoirs envers autrui par lesquels nous reconnaissons les droits de tout autre à l'égalité des chances dans les moyens de réalisation de sa vie signifiante ne sont pas du seul domaine de la justice sociale mais s'inscrivent parmi les droits fondamentaux.

Si les droits de l'Homme s'éprouvent d'abord en face de l'autre, face aux droits d'autrui, ils expriment cependant les droits de tout autre, avec une portée d'obligation universelle. *Paul Ricœur* l'exprime parfaitement : « *L'autre auquel le soi est confronté dans toutes les situations fondamentales de l'existence, ne se réduit pas à l'autrui manifesté par son visage, et avec lequel nous entrons dans des relations de face à face sur le modèle de l'amitié ou de l'amour, mais comprend d'innombrables individus auxquels nous ne sommes reliés que par des médiations institutionnelles, l'autre, c'est plus qu'autrui, c'est le tiers, le chacun de distributions justes, parmi lesquelles les distributions inégales justifiées* »(22). La reconnaissance des droits sociaux suppose de la sorte un sens de la justice qui dépasse de loin la particularité du geste charitable envers autrui pour s'élever au sentiment de solidarité avec le genre humain.

Si l'énoncé de la règle de propriété de la liberté a pu laisser croire que son critère de justice agissait en vue d'obtenir le système le plus étendu de libertés, Rawls dément le caractère optimal de son énoncé en insistant sur le fait « que le système des libertés de base n'est pas élaboré de façon à maximiser quoi que ce soit et, en particulier, le développement et l'exercice des facultés morales. Les libertés de base et leur priorité doivent plutôt garantir également pour tous les citoyens les conditions sociales essentielles au développement adéquat et à l'exercice complet et informé de ces facultés, dans ce que j'appelle « *les deux cas fondamentaux* »(23).

Ne sachant rien de leur conception déterminée du bien, il est impossible de faire valoir l'exercice des facultés morales comme la forme suprême ou la forme unique du bien : « *le rôle et l'exercice de ces facultés sont plutôt une condition du bien* »(24). L'argument en faveur de la liberté se distingue de celui de Mill qui hiérarchise la valeur de la liberté selon les intérêts d'un individu susceptible de progrès et estimés selon le principe d'utilité. Chaque fois qu'une société cherche à maximiser la somme de la valeur intrinsèque ou le solde net de satisfaction des intérêts, elle a des chances de trouver que l'atteinte à la liberté de certains est justifiée au nom de cette fin unique. Les libertés propres aux droits civiques égaux ne sont pas assurées si elles sont fondées sur des principes téléologiques. L'argumentation en faveur repose sur des calculs précaires aussi bien que sur des prémisses incertaines et sujettes à controverse. Les principes de justice jouent le

rôle de contraintes morales chez *Nozick*, dans leur intention de garantir l'intégrité des personnes, de leurs fins et croyances ultimes.

La priorité des libertés de base n'agit donc pas en vue de maximiser la valeur intrinsèque des individus mais seulement afin de garantir leur égalité de droit. Il importe que « *les arguments pour restreindre la liberté découlent du principe de la liberté elle-même* »(25). Les limitations de la liberté ne se font pas au nom d'une maximisation de la liberté mais au nom d'une plus grande liberté égale pour tous, afin d'éviter une atteinte à la liberté qui serait encore pire. Toutefois, pour *Robert Nozick*, si la première partie échappe à la logique maximisatrice propre à la théorie utilitariste, en revanche, la seconde partie (b) de la règle de priorité selon laquelle : « *une inégalité des libertés doit être acceptable pour les citoyens ayant une moindre liberté* »(26), semble compromettre la priorité morale des libertés fondamentales en les soumettant à un objectif social de solidarité envers le plus démuné. Faute d'être acceptables pour les citoyens dont la liberté est moindre, les libertés plus étendues des individus bénéficiant d'un plus grand pouvoir social et économique sont restreintes en faveur des conditions de réalisation des libertés des premiers. Or, l'imposition de principes de justice sociale fait-elle autre chose qu'assujettir la liberté à une finalité sociale orientée vers le bien commun ?

Contre toute apparence, l'utilitarisme des droits et la théorie rawlsienne peuvent également conduire à tolérer certaines restrictions de libertés. Que ces buts soient de minimiser la somme totale de violation des droits dans un contexte donné (cas de l'utilitarisme) ou de compenser la valeur moindre de liberté en faveur des plus défavorisés dans un souci de justice sociale (cas de la théorie rawlsienne), une défense authentique de la liberté individuelle n'admet aucune limitation au nom des libertés d'autrui. Les principes de distribution de Rawls sont, en réalité, des principes de redistribution qui modifient les données du résultat émergeant d'une procédure juste.

C'est en raison de ce principe volontaire étranger à la libre initiative individuelle que *Nozick* juge le projet « d'imposer à la société un modèle de distribution délibérément choisi, que ce soit un ordre d'égalité ou d'inégalité » (27), incompatible avec la liberté individuelle. Aucun principe social, pas même un principe d'égalité des chances, ne justifie que l'on contraigne un individu à servir de ressource aux autres. La reconnaissance du droit absolu de propriété

retire le droit de soutirer à quelqu'un une partie de son bien légitimement acquis. Aucune institution ne possède le droit de contrôler toutes les ressources pour décider, ensuite, de la manière dont elles doivent être distribuées. Le droit de disposer de soi et de ses biens ne dérive pas d'un besoin social, transformé en exigence de droit, il possède une valeur morale fondée sur le droit fondamental à la propriété de soi. Le droit de propriété, défini comme un « droit inaliénable et sacré, est ce qu'il appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré », dans le respect des droits de chacun à la possession de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie. Etant antérieur à la société, l'individu peut se réclamer de ces droits naturels contre l'arbitraire ou la tyrannie des lois collectives. C'est ainsi que le citoyen s'autorise à dénoncer les mesures sociales comme autant de lois arbitraires contraignant ses droits fondamentaux.

Si la liberté a bien pour condition le droit de propriété privée, à quel idéal de justice, les théories de la justice distributive, de l'utilitarisme à l'égalitarisme en passant par la théorie de la justice comme équité, peuvent-elle bien se vouer pour s'opposer à ce droit naturel et fondamental de l'être humain ? Par ce rapport d'identité entre les droits de la personne et les droits de propriété en raison d'une assimilation de la personne et de ses propriétés, la théorie des droits naturels de propriété refuse toute confusion des droits sociaux avec les droits fondamentaux. Les droits sociaux ne sont pas les droits individuels. Trouvant leur origine dans la société, ils ne se fondent pas sur les droits naturels à la liberté, ils corrompent la liberté naturelle.

Les droits sociaux ne sont pas réellement des droits, ce sont des devoirs sans valeur d'obligation morale, simple contrainte externe fondée sur une conscience juridique. De la sorte, ou les droits de propriété sont les droits de l'Homme et les droits sociaux doivent être pensés en rupture avec les droits de l'Homme ou ce sont les droits de propriété qui ne sont pas des droits fondamentaux. *Murray Rothbard* explicite ce rapport de manière suivante : « *le concept de droits n'a de sens que si on les entend comme des droits de propriété, car non seulement il n'existe pas de droits de l'Homme qui ne soient en même temps des droits de propriété, mais les droits de l'Homme perdent leur caractère précis et absolu quand ils ne sont pas fondés sur le critère des droits de propriété* »(28).

De toute évidence, l'interprétation libertarienne des droits sociaux est celle qui déduit ces droits d'un idéal de solidarité communautaire fondé sur un objectif social d'égalité entre tous les êtres humains. Or, cet idéal d'organisation de la société (comme toute finalité sociale) contredit la liberté puisqu'il fonde l'exigence de solidarité sur un autre principe que la liberté naturelle à l'être humain. Ce fondement étranger à la théorie des droits individuels est un principe de justice sociale s'organisant autour des idées de coopération volontaire, d'égalité des chances, de protection sociale et de redistribution des revenus. Pour la simple raison que la liberté ne profite pas également à tous les êtres humains, nous serions en droit d'exiger des « dus » à tous ceux qui ont mieux exercé leur liberté.

Cette atteinte à la liberté n'est qu'injustice puisque tous égaux devant la liberté, l'inégalité des existences est l'œuvre de la seule liberté individuelle.

Ne reconnaissant que cette seule forme d'égalité, le sujet a droit à son mérite, son devoir envers moins méritant que lui est nul. « *Dans la situation de non coopération sociale, on pourrait dire que chaque individu mérite ce qu'il obtient sans aide, par ses propres efforts, où plutôt personne ne peut avoir le droit de justice contre cet avoir* »(29). La profonde illusion des revendications égalitaires, selon les libertariens, est de pousser cette passion de l'égalité jusqu'à vouloir l'impossible : « l'égalité dans la liberté ». Et s'ils ne peuvent l'obtenir, écrivait Tocqueville, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie mais ils ne souffriront pas l'aristocratie.

Sous le couvert d'une exigence d'égalité, masquée par les prétextes les plus sociaux, passant de la possession à l'être, l'égalitaire exige que non seulement les autres n'aient pas plus, mais qu'ils ne soient pas davantage. Pour une éthique de la liberté qui destine le sujet au libre déploiement de ses habilités et le somme à tout mettre en œuvre pour persévérer dans son être, la réussite individuelle n'est que juste salaire en ce monde où tous sont soumis aux mêmes lois de la concurrence. Si nous laissons de côté l'éthique libertarienne proprement dite avec ses thèmes ayant trait à la jouissance de soi, la théorie libertarienne du droit affirme la priorité ontologique des droits fondamentaux sur toute volonté politique de justice sociale.

Cette conception de légalité face à la liberté par la seule puissance d'action et non dans la liberté de vouloir reste sans doute à démontrer. Mais il nous importe



de récuser cette interprétation des droits sociaux qui sert la critique libertarienne envers « les droits de seconde génération », interprétation des droits sociaux comme une vaste entreprise d'égalisation des conditions de tous. Si la justice doit intégrer les droits sociaux à la protection des droits fondamentaux, c'est qu'elle ne peut pas séparer les droits-libertés des conditions de leur réalisation. L'égalité des libertés publiques doit garantir « *de manière égale à tous les citoyens les conditions sociales essentielles au développement adéquat et à l'exercice plein et conscient de leurs deux facultés morales : « le sens de la justice et la conception du bien »* »(30). Ce n'est donc plus en rupture avec les droits-libertés qu'il faudrait penser les droits sociaux mais dans la continuité même de leur finalité.

Ainsi les droits sociaux cessent d'être compris comme des valeurs sociales en concurrence avec les droits naturels pour être appréhendés comme la spécification matérielle de principes abstraits, comme l'expression concrète de droits formels. La théorie libertarienne d'un citoyen propriétaire de soi et de ses biens supporte toute la théorie des droits, des principes de l'habilitation à la défense de l'Etat minimal. La différence de compréhension de la nature des sujets, l'individu naturel ou la nature sociale du sujet membre d'un système de coopération sociale, explique la différence d'extension des droits naturels dans la théorie des droits et la théorie de la justice comme équité. Pour une théorie qui considère la nature des droits à partir de l'hypothèse d'un état de nature, quelles que soient ses qualités, l'individu en tant que tel...doit être regardé comme un être essentiellement complet indépendamment de la société civile (31).

L'être autosuffisant n'est pas l'être complet, l'être achevé dans sa nature libre, l'être qui possède, selon les termes de *Rawls*, le système le plus adéquat de libertés à la réalisation de sa personnalité morale. L'erreur de libertarianisme est de croire à l'autosuffisance du sujet dans un sens plus étendu que sa simple subsistance. Il manque au sujet libertarien ce complément d'être qui le porte à la responsabilité envers d'autres personnes que sa propre personne. Responsabilité morale et non sentiment altruiste, chargé du reproche de n'être qu'une extension de sympathie que l'on se porte à soi-même. Comparativement, le sujet rawlsien a charge d'autrui dans une mesure où le développement de sa liberté ne l'arrête pas aux limites de sa sphère privée. Tandis que la volonté utilitariste de considérer l'Homme tel qu'il est, en dehors de toute réflexion transcendantale sur les droits,

ne lui permettait pas d'appréhender la nature des droits, la volonté libertarienne d'aborder la question du sujet de droit du strict point de vue des droits oublie la valeur morale des droits . Il appartient à la nature de l'Homme de posséder des droits et non de posséder tel ensemble de droits spécifiques. La spécificité des droits est une question politique qui peut être orientée par des considérations morales (la théorie de la justice comme équité) mais peut aussi prétendre se suffire de la pratique et des conventions (la théorie communautarienne).

### **Notes :**

- (1) Robert Nozick, *Anarchie, Etat et Utopie*, P.U.F, Paris, 1988, trad. de : *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, par Evelyne d'Auzac de Lamartine.
- (2) Ibid, p48.
- (3) Ibid, p33.
- (4) John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987,240.
- (5) Ibid, p490.
- (6) Robert Nozick, A.E.U, oc, p. 52
- (7) Ibid, p74.
- (8) Ibid, p50.
- (9) John Rawls, T.j, oc
- (10) Ibid, p627.
- (11) Robert Nozick, A.E.U, oc, p228.
- (12) Ibid, p22.
- (13) Ibid, p70.
- (14) Ibid, 72.
- (15) A. Laurent, *Solidaire, si je le veux*, Les Belles Lettres, Paris, 1991, p192.
- (16) Robert Nozick, A.E.U, oc, p224.
- (17) Ibid, p73.
- (18) Ibid, p72.
- (19) A.Laurent, *Solidaire, si je le veux*; oc, p204.
- (20) E. Levinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, p169.
- (21) Ibid, p169.

- (22) Paul Ricoeur, Pluralisme et Equité, La justice sociale dans les démocraties, sous la direction de Joelle Affichard et Jean-Baptiste de Faucault, Seuil, Paris, 1995, p76.
- (23) John Rawls, Justice et démocratie, Seuil, Paris, 1993.
- (24) Ibid, 193.
- (25) John Rawls, T.j, oc, p279.
- (26) Ibid, p287.
- (27) Robert Nozick, A.E.U; oc, p197.
- (28) Murray Rothbard, L'éthique de la liberté, Ed. Les Belles Lettres, 1991, p148.
- (29) Robert Nozick, A.E.U, oc, p231.
- (30) John Rawls, T.j, oc, p11.
- (31) Leo Strauss, Droit naturel et histoire, Plon, Paris, 1954, p275.

### **Références bibliographiques :**

- Boss.( G, R) . Nozick et les droits de l'individu, Etudes philosophiques, No, 1987.
- Laurent (A), Solidaire, si je le veux, Les belles lettres, Paris, 1991.
- Levinas (E), Hors sujet, FATA morgana, 1987.
- Nagel (T). « Libertarianism .Without foundations », in the Law Review, 85,1975, repris dans reading Nozick .
- Nagel. (T), Liberalisme et raison pratique, dans lieux et transformations de la philosophie, sous la direction de Jean Barreil et Jacques Poulain, Press Universitaires de Vincennes, Saint Denis, 1991.
- Nozick (Robert), Anarchie, Etat et Utopie, P.U.F, Paris, 1988, trad. De Anarchy, State and Utopia, Basic Books, New york, 1974, par Evelyne d'Auzac de Lamartine.
- Rawls (John), Théorie de la justice, Paris, Seuil, 1987 ; Justice et démocratie, Seuil, Paris, 1993.
- Ricoeur (Paul), Pluralisme et Equité. La justice sociale dans les démocraties, sous la direction de Joelle Affichard et Jean- Babtiste de Foucoult, Seuil, Paris ; 1995.
- Roger( L), L'Etat minimal et droit de propriété privée selon Nozick, Revue de métaphysique et de morale, 95 : 1, 1990.
- Rothbard (M), L'éthique de la liberté, Ed. Les belles lettres, 1991.
- Rouban .( L), « La philosophie formelle de l'Etat selon Nozick », Revue française de science politique, 34, 1984.
- Stauss (Léo), Droit naturel et histoire ; Plon, Paris ; 1954.
- Wolff. J, Robert Nozick, Property, Justice and the minimal state, Stanford University Press, Standford, California, 1991.