

# LE RETOUR AU DROIT NATUREL CHEZ LES LIBERTARIENS

« Le libéralisme ne se limite pas à l'établissement d'un état de pluralisme politique. Il ne s'arrête pas non plus au retour des libertés économiques. Le libéralisme est un régime qui fonde la liberté sur l'affirmation que tout homme, de par son existence même, possède des *droits* individuels et inaliénables, qu'il est immoral et injuste pour les autres de violer, et qui s'imposent à tous, même à l'Etat, indépendamment de toute considération majoritaire. »

Tel le point central de la doctrine des libertariens, leur spécificité par rapport aux autres courants de la pensée libérale. Pour les libertariens, à la différence des économistes et des utilitaristes, mais aussi des libéraux à tendance sociale-démocrate ou conservatrice, ces droits n'expriment pas une préférence individuelle qui, lorsqu'elle n'est pas réalisée, est source d'un déplaisir qui n'a a priori pas plus de poids normatif que le plaisir que retire celui qui ne respecte pas les droits des autres. Ce qu'exprime le libertarien en faisant référence à la priorité ontologique des « droits » sur les préférences individuelles est quelque chose de beaucoup plus fort : à savoir que même si le plaisir de ceux qui violent les « droits » des autres est infiniment plus grand que le déplaisir de ceux dont les droits sont violés (en supposant qu'on puisse effectuer une telle mesure, ce qui n'est en réalité conceptuellement pas concevable), il n'en reste pas moins que ceux qui violent les « droits » des autres commettent un acte immoral contraire à la justice et donc un acte qui n'a pas le droit d'être. Le libertarien se définit comme un « anti-utilitariste ». Il ne suffit pas qu'un comportement ou un acte soit « efficace » pour qu'il soit légitime. Des institutions qui seraient « efficaces » ou « efficientes », mais qui le seraient en acceptant que les « droits » de certaines gens soient violés, seraient « immorales » et donc privées de toute légitimité parce qu'inacceptables.

Partant de là, les libertariens considèrent que le plus fondamental de ces droits est la reconnaissance du droit absolu et inaliénable de tout homme à la propriété de son corps, des produits de son esprit, et des ressources matérielles qu'il a trouvées ou transformées. Ils rejettent catégoriquement l'idée que les citoyens auraient besoin d'un tuteur dont le rôle serait de les protéger contre eux-mêmes. Ils pen-

sent que les mécanismes de marché et de l'échange libre sont supérieurs aux procédures administrées et qu'il existe toujours des solutions de liberté là où triomphe habituellement la réglementation autoritaire. Ils sont convaincus qu'il n'est possible de lutter contre tout fléau social qu'à la condition de ne pas l'interdire. Enfin, à la différence des conservateurs, ils établissent une frontière étanche entre ce qui relève du droit et de l'administration des juges (la protection des droits légitimes de propriété) et ce qui n'appartient qu'au seul domaine des consciences individuelles (le respect des valeurs « morales »). Ils se donnent pour objectif politique de ramener l'Etat à la dimension minimale seule compatible avec le principe de souveraineté de chaque homme sur lui-même. Tout acte d'autorité allant au-delà de ce qui est requis pour l'accomplissement de cette tâche est pour eux une agression illégitime et immorale à l'encontre des droits des individus.

Reste à établir l'origine de ces droits. A quel titre les hommes ont-ils des droits ? Lesquels ont-ils, et lesquels n'ont-ils pas ? Un droit est une liberté de faire. En conséquence, l'existence d'un droit individuel entraîne pour les autres l'obligation de respecter l'exercice de ce droit. Mais pour quelles raisons les autres se sentiraient-ils ainsi « obligés » de respecter ce droit ? D'où vient cette « obligation » ?

Bien que convergeant vers la même conclusion — la reconnaissance du droit fondamental et inaliénable de l'individu à s'opposer à toute agression visant sa personne ou ses biens —, les libertariens divergent par la manière dont ils établissent l'« existence » de ce droit et son caractère moralement impératif. Ils se répartissent en trois écoles de pensée principales :

La première se situe dans le droit fil de la pensée Kantienne. La protection de chaque être humain contre toute interférence extérieure non volontairement acceptée, se déduit d'une analyse logique des implications philosophiques qu'entraîne nécessairement la structure interne du concept d'action.

La seconde est plus strictement « individualiste ». Fille du matérialisme Hobbien, elle considère que seuls des principes déduits de la prise en compte des désirs et des motivations individuels des gens peuvent servir de fondement à l'élaboration d'une théorie sociale des droits entraînant un sentiment réel d'obligation morale.

La troisième enfin traduit l'intérêt croissant qu'un nombre de libertariens portent à l'idée d'un droit naturel qui exprimerait la présence d'un système éthique à fondements « objectifs ».

L'objectif de cette présentation n'est pas de passer en revue tous les aspects de la réflexion philosophique libertarienne, mais de jeter quelques coups de projecteurs sur la manière dont les libertariens contemporains renouent, à leur manière, avec la vieille tradition du « droit de nature ».

## I. — UNE ETHIQUE A FONDEMENTS ONTOLOGIQUES : AYN RAND ET MURRAY ROTHBARD

Que la propriété soit une institution naturelle en ce sens que ses origines se perdent dans la nuit des temps, il n'y a plus guère de doute. Mais là n'est pas la question. A la différence de l'économiste, le moraliste, lui, considère qu'il ne suffit pas qu'une institution ait toujours existé, ni qu'elle se soit révélée efficace en accroissant le bien-être des hommes, pour être moralement légitime. Encore faut-il démontrer non seulement que son existence respecte les canons les plus fondamentaux de la morale, mais également que, si elle ne produisait pas les effets économiques qu'on lui prête, elle n'en demeurerait pas moins en soi moralement désirable. Ce qui amène toute une série d'autres questions encore plus redoutables : qu'est-ce qui peut être en soi moralement désirable ? Existe-t-il un critère universel et incontestable qui permettrait en quelque sorte de définir de manière quasiment « scientifique » ce qui relève du « bien » ou de son contraire ?

Ces questions, un auteur se les est posées pour concevoir une défense éthique de la légitimité de la propriété et des institutions de l'économie du marché libre. Il s'agit de Murray Rothbard, le chef de file intellectuel du mouvement libertarien, depuis la mort de celle qui, par ses romans à grands tirages, a joué un rôle considérable dans l'essor de la contestation libertarienne sur les campus américains, au lendemain de la guerre du Vietnam : Ayn Rand (1).

Economiste, disciple de Ludwig von Mises dans les années d'après-guerre, historien de la Révolution américaine, profondément marqué

---

(1) Née en 1905 à Pétrograd, émigrée en Amérique en 1921, Ayn Rand est décédée en 1982. Après avoir fait une carrière de scénariste dans le Hollywood de l'entre-deux-guerres, puis publié plusieurs romans qui furent des succès d'édition (*The Fountainhead* en 1945, *Atlas Shrugged* en 1957), Misse Rand est devenue l'un des auteurs philosophiques les plus controversés des Etats-Unis. Inventeur de l'« Objectivisme », une philosophie néo-réaliste qui prône une forme d'individualisme moral sans compromission, elle incarne plus qu'aucun autre la montée de cet activisme libéral et radical qui impose son empreinte sur les campus universitaires américains depuis un peu plus d'une décennie. Elle est à l'origine d'un phénomène culturel dont l'influence s'étend peu à peu à l'Europe par l'intermédiaire de petits noyaux de militants « objectivistes » et libertariens.

Ayn Rand n'a jamais écrit de traité de philosophie. Ses idées se trouvent disséminées dans ses romans, ainsi que dans une abondante production d'essais et d'éditoriaux, diffusés notamment par l'intermédiaire d'une lettre confidentielle, *The Objectivist*. Elle n'en est pas moins l'auteur d'un système de pensée doté d'une incontestable puissance, dont l'essentiel se trouve exposé dans les cinquante pages du discours de John Galt, le héros d'*Atlas Shrugged*, incarnation mythique de l'entrepreneur professionnel et créatif, homme d'intellect, lucide et volontaire, qui décide de se mettre en grève pour protester contre l'effondrement moral de l'univers qui l'entoure, et en l'absence duquel le monde s'arrête.

La pensée d'Ayn Rand s'articule autour d'une préoccupation centrale : redonner au capitalisme des lettres de noblesse philosophiques et morales incontestables.

par l'influence d'Ayn Rand et de sa philosophie « objectiviste » (quoiqu'il ne la cite guère), Rothbard a publié en 1982 un livre : *The Ethics of Liberty*, dont l'originalité est de repartir d'Aristote et de Saint Thomas pour repenser les fondements éthiques et juridiques d'une société de liberté.

Alors que, pour répondre à Rawls, Robert Nozick (plus connu en Europe que ne l'est encore Rothbard) se limite à définir ce que serait une conception procédurale de la justice, et en tire son principe libertarien d'Etat minimal, Rothbard va plus loin (2). Son objectif est de redéfinir l'ensemble des bases juridiques qui devraient servir de fondement à une société « juste ».

Tout le monde sait comment, bâtissant sur les prémisses posées avant lui par Grotius, puis par Pufendorf, Locke établit le caractère « naturel » de la propriété individuelle en partant du principe que, si dans l'état de nature, chacun est par définition « propriétaire » de sa propre personne — sinon ce serait la servitude, le contraire même de l'hypothèse d'état de nature —, cette propriété de soi implique nécessairement celle de son travail, des fruits de son travail, et par extension de la terre à laquelle on a mêlé son labeur personnel. Mais pour que cet effort de légitimation de la propriété soit complet, il ne suffit pas de partir du postulat que chacun est « naturellement » propriétaire de soi ; il faut démontrer pourquoi cette propriété de soi est nécessaire, et pourquoi elle s'impose aux hommes. De même, une fois qu'un individu s'est approprié par son travail une parcelle des ressources mises à notre disposition par l'univers, il faut démontrer en quoi cette appropriation entraîne nécessairement pour les autres l'obligation de respecter ce qui a ainsi été approprié. Il ne suffit pas

---

(2) Avec John Rawls (dont le livre *A Theory of Justice* était paru trois ans plus tôt), Robert Nozick est celui qui a relancé aux Etats-Unis le débat de philosophie morale sur la théorie des droits ; ou, tout au moins, qui lui a permis de sortir du cénacle académique de quelques initiés auxquels il était jusque-là réservé.

Publié en 1974, son ouvrage *Anarchie, Etat et Utopie* (traduction française dans la collection « Libre Echange » des P.U.F., 1988), réalisa en quelques mois un score tout à fait inhabituel pour un livre philosophique dont la lecture est loin d'être aisée. Son succès contribua à révéler l'existence du mouvement libertarien qui, à l'époque, faisait ses premiers pas sur la scène politique américaine.

Sachant que ce qui définit l'Etat est le monopole de la violence, est-il possible d'imaginer une forme d'Etat compatible avec le principe que les gens ont des droits qu'il n'est permis à personne, sous quel que prétexte que ce soit, de violer ? Telle est la question centrale que pose le livre.

Oui, répond en un mot Robert Nozick, mais à condition que cet état ne dépasse pas les fonctions qui seraient celles d'un état « ultra-minimal », sorte de veilleur de nuit collectif. Classé par son livre comme un auteur « libertarien », Nozick réplique à son ancien professeur de Harvard, John Rawls, en lui démontrant que ses critères de justice violent les droits fondamentaux des gens, et sont donc immoraux (réfutation de l'état social-démocrate) ; mais en même temps, il s'oppose aux « anarcho-capitalistes » du mouvement libertarien pour qui tout état est nécessairement illégitime (David Friedman, par exemple).

Le défaut de Nozick est toutefois de ne jamais expliquer d'où viennent précisément ces « droits » que les gens sont supposés avoir. Il n'y a dans son livre à proprement parler aucune véritable « théorie des droits ».

de dire que l'expérience de leur conscience suffit à dicter aux hommes qu'il est de leur devoir de ne pas toucher à ce que les autres se sont légitimement approprié grâce à leur travail ; il faut aussi expliciter d'où la raison tire cette « obligation ». Autrement dit, pour que la démonstration soit complète, il faut aller plus loin, reconstituer un système philosophique et éthique global.

La solution qu'expose Rothbard consiste à remonter à la conception classique du « Droit de Nature » d'après laquelle la source de nos obligations et de nos responsabilités (nos devoirs, mais aussi nos droits) n'est pas une simple affaire de conventions conclues entre nous, mais quelque chose qui peut objectivement se déduire des conditions même de la « nature humaine ». Par-delà les civilisations et les sociétés, il existerait une sorte d'Éthique universelle définissant un ensemble de règles morales « objectives » qui s'imposeraient à tous les hommes du seul fait de la constitution particulière de leur « nature », et cela indépendamment de tout contexte culturel (3).

Question : Si cette Éthique universelle existe, comme le croyait Aristote, quels moyens avons-nous de la découvrir ?

Il y a deux réponses possibles. La première, de nature théologique, est de considérer que cette « loi morale naturelle », Dieu en aurait fait don à l'humanité sous la forme d'un code imprimé au plus profond de la nature de l'homme. La seule façon de connaître le « bien » et le « mal » est alors de suivre les enseignements des prophètes, de faire confiance à la foi et à la Révélation. L'autre réponse, de type laïc cette fois, consiste à admettre que nous pouvons accomplir une telle tâche par la simple expérience de nos facultés intellectuelles et scientifiques d'investigation de la nature des choses — y compris la nature humaine.

Seconde question : Quelles raisons avons-nous de croire que cette éthique universelle, si contraire à nos modes de pensée contemporains (profondément conditionnés par le scepticisme et la mode des philosophies relativistes) existe vraiment ?

Prenons un chirurgien en train d'opérer. Il ne s'y prend pas n'importe comment ; il est dépositaire d'un savoir-faire d'un véritable « art » qu'il a lui-même mis longtemps à apprendre avant de pouvoir l'exercer. Qui oserait dire que cet « art » est le produit de pures conventions humaines ? La manière de conduire une opération chirurgicale ne doit rien au hasard ; elle est le produit d'une longue expérience, elle-même guidée, en quelque sorte, par la « nature » du résultat recherché — la guérison du patient. Si le chirurgien expérimenté fait son incision dans un sens et pas dans l'autre, c'est qu'il y a sans doute une bonne raison à cela, une vraie raison que, grâce

---

(3) Murray ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands ; N.J. 1982. Voir aussi *For A New Liberty*, Collier Books, New York, dernière édition 1978.

à nos facultés personnelles de raisonnement et d'investigation, nous pouvons reconstituer à partir de nos propres observations. On retrouve Saint Thomas d'Aquin ; dans toute activité humaine — comme dans le monde physique des phénomènes naturels —, il existe une relation étroite entre la « cause finale » poursuivie et la meilleure façon de l'atteindre qui nous est dictée par la nature même de la chose en question. Déjà l'Antiquité voyait dans la « cause finale » associée à chaque chose l'essence même de ce qui détermine sa « perfection ». Mais si cela est vrai des différentes fins particulières que les hommes poursuivent, pourquoi ne le serait-ce pas de cette fin encore plus particulière, demande Henry Veatch, l'un des leaders de l'école thomiste américaine, que représente pour l'homme la vie elle-même (4) ? Si la constitution de sa nature dicte pour chaque chose ce qui constitue le sens même de son excellence, pourquoi n'en irait-il pas de même pour la vie de l'homme ? Pourquoi ne serait-il pas possible de déduire de l'observation de la nature humaine ce qui conditionne l'*excellence* d'une vie d'homme — c'est-à-dire le sens du bien et du mal, l'ensemble des valeurs morales fondamentales par rapport auxquelles seules pourraient se juger et s'apprécier la perfection d'une vie humaine, et donc les conditions du « vrai bonheur » ?

Le droit naturel part du principe que le « bien » correspond à la réalisation de ce qui est, au sens le plus strict, conforme à la nature de l'être étudié, et ne peut donc être jugé que par rapport à l'état de « perfection » déterminé par sa loi de nature interne. Ainsi que le résume John Wild, le droit naturel pose par définition ce qui n'a de valeur, au sens éthique du terme, que ce qui correspond à la réalisation des tendances intrinsèques potentiellement déterminées par la loi de nature interne à chaque espèce (5). Le bon et le mauvais, le bien et le mal ne peuvent s'apprécier que par rapport au type de comportement qu'il est normal d'attendre d'un être appartenant à une espèce donnée, et qui ne peut lui-même être jugé que par rapport à l'état de perfection et d'excellence déterminé a priori par son appartenance. Ce qui, appliqué à l'homme, signifie que les définitions mêmes du bien et du mal s'ancrent dans ce que la nature même de l'homme exige pour le conduire à son état d'accomplissement et donc de « bonheur » le plus complet.

Partant de là, pour Rothbard, le droit naturel est une discipline dont la finalité n'est pas différente de celle que poursuit l'activité

---

(4) D'Henry VEATCH, voir *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Indiana University Press, 1962. Le professeur Veatch y répond aux objections présentées pour réfuter la possibilité d'existence d'une « éthique objective ». Voir aussi : « Natural Law: Dead or Alive », article bibliographique écrit pour *Literature of Liberty*, Institute for Humane Studies, Fairfax, Octobre-Décembre 1979. *Human Right: Facts or Fancy?* est son dernier livre publié en 1986.

(5) Voir John WILD, « Natural Law and Modern Ethical Theory », *Ethics*, octobre 1952. A.P. d'Entrèves, *Natural Law, an introduction to legal philosophy*, Hutchinson University Library, Londres, 1970. Leo Strauss, *Natural Rights and History*. University of Chicago Press, 1953.

scientifique. Son but, par l'exercice de notre intelligence et de nos facultés de raisonnement et d'observation, est de faire progresser la connaissance du système « objectif » d'ordre moral qui, si l'on accepte l'hypothèse d'une nature humaine universelle, découle de ces caractéristiques, et d'en déduire ce qui est le meilleur pour l'homme : par exemple quelles sont les fins qu'il se doit de poursuivre parce qu'elles répondent le mieux à la réalisation de sa propre nature.

Depuis Hume, raisonner en ces termes est complètement passé de mode. La philosophie de Kant a, dit-on, définitivement relégué ce type de réflexion parmi les rebuts de la pensée. Dans un univers habitué à identifier le « bonheur » avec la prise en compte des désirs individuels et subjectifs, quels qu'ils soient, une telle démarche paraît plutôt étrange, et même difficile à comprendre.

Ce n'est cependant pas une raison pour la rejeter d'un simple revers de main. Contrairement à toute attente, on assiste à un renouveau de travaux — essentiellement anglo-saxons — qui remettent la philosophie du droit naturel au goût du jour. Nozick et Rothbard, pour ne parler que d'eux, ne sont pas des épiphénomènes isolés. Leurs écrits s'insèrent dans le développement d'un courant nouveau de réflexion philosophique et éthique dont le grand thème est la Théorie des Droits (6).

Il y a quelques années, Henry Veatch a publié un livre où, sous le titre *Toward an Ontology of Morals* (7), il montre que les arguments développés par les doctrines philosophiques dominantes, pour rejeter

---

(6) Parmi les ouvrages et articles concernant la théorie des droits, citons : Loren LOMASKY, *Persons, Rights and the Moral Community*, Oxford University Press, 1987. Alan Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, 1978. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977. Tibor MACHAN, *Human Rights and Human Liberties*, Nelson Hall, Chicago, 1975. Roger PILON, « Ordering Rights Consistently: or What we do or do not have as Rights », et « Corporations and Rights: on Treating Corporate People Justly », *Georgia Law Review*, 13, 1979. Fred MILLER, « The Natural Right to Property », dans Tibor Machan ed. *The Libertarian Reader*, Rowman et Littlefield, Totowa, N.J., 1982. Douglass RASMUSSEN et Douglas DEN UYL, *Towards Liberty: A Neo-Aristotelian Approach to Natural Rights*, (à paraître), Erick Mack, « How to Derive Libertarian Rights », dans Jeffrey Paul ed. *Reading Nozick*, Rowman et Littlefield, Totowa, 1981.

(7) Henry V. VEATCH, *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*, Northwestern University Press, Evanston 1971. Dans ce livre, le professeur Veatch défend la thèse que toute théorie éthique à caractère rationaliste implique nécessairement l'affirmation d'un fondement ontologique de l'éthique. Beaucoup de philosophes ont affirmé le contraire et pensent avoir réfuté cette théorie. Mais Veatch réplique que ces réfutations sont insatisfaisantes et ne démontrent rien du tout. Renversant la ligne d'attaque du problème, il s'interroge sur la capacité de ceux qui nient la possibilité d'un fondement ontologique de la morale, à pouvoir encore donner une explication logique et rationnelle de leurs actions. Veatch explique que si l'on est convaincu qu'il n'est pas possible d'expliquer le bien ou le mal d'une action par référence à une vérité ontologique relevant de l'ordre du réel, il en résulte que l'on se prive de tout moyen de pouvoir jamais justifier rationnellement ses actes autrement que par appel à des préférences et des raisons personnelles d'ordre parfaitement subjectif... Nous ne pouvons même plus justifier pourquoi tel ou tel désir, ou telle ou telle préférence (la liberté par exemple), doivent bénéficier d'un ordre prioritaire dans le domaine des jugements de valeurs... Ceux qui nient la possi-

la validité des approches s'inspirant du droit naturel, reposent en définitive sur une série de contradictions internes qui les privent de crédibilité. Par ailleurs, remarque-t-il, il existe aujourd'hui une étonnante convergence entre la vision de la science qui se dégage des nouvelles théories de la connaissance scientifique (Popper, Kuhn, Polanyi, etc...) et la conception de la nature que présupposaient les doctrines du droit naturel. Ressusciter les vieilles doctrines du droit naturel pour servir de base à de nouvelles recherches apparaîtrait ainsi aujourd'hui beaucoup moins absurde qu'il y a encore quelques années.

Admettons qu'il soit démontré qu'une telle connaissance « scientifique » des fondements de la morale soit effectivement de l'ordre du possible. Comment passe-t-on alors à la propriété ? Comment démontre-t-on que la propriété est un *droit naturel* de l'être humain ? A partir de quoi peut-on affirmer que le droit de propriété est conforme à la morale, et mérite qu'elle l'impose ? La chaîne de raisonnement que propose Ayn Rand est la suivante.

— Avant de se demander quel système de valeurs convient le mieux aux hommes, il faut d'abord se rappeler qu'on ne peut parler de morale, de bien et de mal que là où il y a des êtres agissant, et donc des choix. « (L'idée même de morale), souligne Ayn Rand, dans son recueil intitulé *The Virtus of Selfishness*, présuppose l'existence d'une entité vivante et consciente capable de poursuivre un but et de faire des choix. Là où n'existe aucune alternative, là où il n'est pas question de choix, donc d'action, il ne peut être question de parler de valeurs... » (8).

— Un être vivant ne peut vraiment exister que s'il commence

---

bilité d'un fondement ontologique de la morale se placent dans une situation où il devient en réalité impossible de pouvoir jamais justifier rationnellement le choix de tel ou tel système de valeurs, autrement que par l'appel à un critère arbitraire. Cf. Paul BLAIR, *The Metaphysical Basis of Natural-End Ethics*, mimeo non publié, 1987.

(8) Sur les théories éthiques de Miss Rand, voir : Ayn RAND, *The Virtue of Selfishness*. The New American Library, New York, 1964. *Capitalism: the Unknow Ideal* (même éditeur, 1967). Voir en particulier son essai : « Man's Rights » repris dans les deux livres. Pour un approfondissement de l'approche philosophique randienne, voir : D. RASMUSSEN et D. Den UYL, *The Philosophic Thought of Ayn Rand*, University of Illinois Press, 1984. Pour une Théorie randienne des droits mais formulée dans un langage plus directement accessible : Douglass RASMUSSEN, *The Catholic Bishops and the Economy: A debate* (avec James Sterba comme co-auteur), Transaction Books, 1987. Parmi les articles qui explorent l'approche randienne de l'éthique : Douglas B. RASMUSSEN, « Essentialism, Values and Rights », dans Tibor Machan ed. *The Libertarian Reader*. « A Groundwork for Rights : Man's Natural End », *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 4 (hiver 1980). « The Open-Question Argument and the Issue of Conceivability », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 56 (1982). Avec Douglas J. Den Uyl, « In Defense of Natural End Ethics : A Rejoinder to O'Neill and Osterferld », *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 7 (printemps 1983). « Conception of the Common Good and the Natural Right to Liberty », dans Rocco Porreco ed. *The Georgetown Symposium on Ethics Essays in Honor of Henry Babcock Veatch*, University Press of America, Lenham N.J., 1984.



par organiser ses actions — et donc son système de valeurs — par rapport à une finalité ultime, une valeur suprême : « la première de toutes les valeurs, remarque Ayn Rand, celle sans laquelle toutes les autres ne sauraient même avoir d'existence, le critère de tous les critères, le seul qui puisse constituer une fin en soi, est la vie ».

Cet argument, ainsi que le souligne Douglas Rasmussen, ne se réduit pas au sophisme élémentaire selon lequel la vie est la valeur suprême parce que se donner des fins quelconques n'aurait pas de sens si nous ne restions pas en vie pour les réaliser. Ce sur quoi Ayn Rand met l'accent est en un sens beaucoup plus fondamental. Ce qu'elle explique est que, par définition même, nous ne saurions placer de valeur dans une fin quelconque si nous ne commençons pas par admettre que toute valeur est « génétiquement » subordonnée à la présence d'une valeur ultime, une fin en soi qui est la vie — ou, plus exactement, la valeur que nous plaçons dans le fait de vivre une vie « pleinement humaine » (*Man qua Man*). Pour Ayn Rand, ce n'est pas seulement la vie en tant que fait biologique qui rend possible le concept de valeur. La production de valeurs n'est possible que parce qu'au préalable, l'homme lui-même ne peut survivre en tant qu'individu, mais aussi en tant qu'espèce, que s'il se donne pour fin ultime de vivre une vie « proprement humaine » (avec toutes les connotations intellectuelles et spirituelles que cette expression entraîne).

— De quelle manière l'être humain découvre-t-il le concept de valeur ? Comment s'éveille-t-il à la conscience du bien et du mal ? Par l'expérience de ses propres sensations, par les sentiments de plaisir et de peine que celles-ci engendrent. Les sensations ne constituent pas seulement le premier stade de notre processus de développement cognitif ; elles représentent aussi notre premier pas dans l'apprentissage des jugements de valeur. Une expérience physique qui nous procure une sensation de plaisir ou de bien être est le signe que nous venons de nous livrer à une action conforme à la « loi de nature » qui découle de la constitution de notre espèce. A l'inverse, une sensation de douleur indique que nous venons d'accomplir un acte qui met en danger le fonctionnement naturel de notre organisme et qu'il vaut mieux ne pas renouveler. Nous savons tous que nombre d'interdits moraux de nature religieuse, par exemple, ne sont que le produit d'une longue expérience qui nous a appris à identifier des classes d'actions nuisibles à notre existence. Autrement dit, notre sens du bien et du mal n'est pas le fruit de l'arbitraire individuel ou collectif, c'est un classement qui puise ses racines dans l'expérience même de faits objectifs. Le bien et le mal ne sont pas, comme on le croit souvent, des inventions subjectives résultant de pures conventions humaines, mais, souligne Ayn Rand, de véritables « faits métaphysiques » (9).

---

(9) Fondamentalement, l'« objectivisme » de Miss Rand est un acte de guerre à l'encontre des deux grands postulats de la pensée philosophique contempo-

— Chez les animaux aux fonctions sensorielles élémentaires, s'ajoute une faculté de perception qui élargie leurs possibilités d'action. L'animal est guidé par une sorte d'apprentissage instinctuel qui se transmet de génération en génération. Mais l'animal n'a pas le choix. Face à une menace, il ne peut que réagir, en suivant automatiquement les impulsions que lui communique son système d'instincts ; c'est-à-dire le système de valeurs interne et pré-programmé qui lui dicte la perception de ce qui est bien ou mal, de ce qui est compatible ou non avec sa survie.

L'homme est différent. L'homme est celui qui n'a aucun code automatique de survie. Aucun système automatique d'action ne le guide ; il ne bénéficie de la protection d'aucun « code de valeurs » pré-programmé. Ses sens ne suffisent pas à lui dire ce qui est bon ou mauvais, ce qui est nécessaire à sa vie ou, au contraire, ce qui la menace. Il n'a rien qui lui dise d'instinct quelle fin poursuivre, quels moyens sélectionner, sur quelles valeurs repose sa vie, quels principes

---

raîne : d'une part l'idée qu'en raison de la médiation inévitable du langage, et des conventions linguistiques inventées par les hommes, il ne nous sera jamais possible d'atteindre à une connaissance réelle de la réalité (savoir si ce que nous percevons être « est véritablement ») ; d'autre part, l'axiome selon lequel il existe un fossé infranchissable entre le monde des faits et celui des valeurs (l'invalidité de toute démarche consistant à déduire ce qui « doit » être de l'observation de ce qui « est »).

Le premier de ces postulats trouve sa racine dans l'affirmation que la connaissance humaine reposerait sur l'usage de deux types de propositions, ou catégories de vérités, mutuellement exclusives, et ne nous donnant accès qu'à certains aspects de la réalité. C'est la fameuse dichotomie « analytique/synthétique » qui conduit à poser que tout « savoir » acquis par un effort personnel de concentration intellectuelle est nécessairement « subjectif » et ne saurait donc correspondre à rien de véritablement « vrai ». Que signifie cette proposition ? demandent les « objectivistes ». Sinon que, a contrario, la vraie connaissance, la connaissance du vrai, serait quelque chose que nous ne pourrions découvrir que par l'usage de facultés *autres* que l'application rationnelle de nos capacités mentales d'analyse logique. Pour les libertariens, point n'est besoin d'aller chercher plus loin l'origine de ce qui a rendu possible le succès des régimes totalitaires modernes : ce sont les philosophes eux-mêmes qui, en réhabilitant le pouvoir cognitif de l'irrationnel et le rôle des émotions, au détriment de la pensée rationnelle, leur ont ouvert la voie en assassinant la philosophie.

Quant au problème des valeurs posé par Hume, il n'existe que si l'on raisonne dans le cadre d'une conception moderne et traditionnelle d'une nature purement causale, à la Newton (mécanique et séquentielle). Si au contraire on revient à une conception aristotélicienne d'une nature « téléologique » où toute chose vivante implique nécessairement la présence d'une « cause finale » qui en dirige le développement potentiel, il n'y a plus aucune difficulté. Ainsi que l'établit Douglas Rasmussen, on démontre que l'argument moral selon lequel toute personne « doit » se comporter dans la vie d'une manière conforme aux exigences de sa nature d'homme, a un statut d'axiome aussi solidement établi que la fameuse « loi des contraires » d'Aristote (qui veut nier la réalité se trouve sans le savoir d'abord contraint à en reconnaître implicitement l'existence).

Partant de là, Ayn Rand et ses disciples pensent avoir réussi à démontrer qu'il existerait bel et bien un système éthique d'une nature « objective » (d'autres diraient « scientifique ») dont les normes morales se déduisent indépendamment de l'intervention de tout facteur subjectif d'ordre individuel. Ainsi serait établi le « droit naturel » de tout être humain à vivre libre et à l'abri de toute interférence d'autrui dans la gestion de ses biens non volontairement acceptée. L'objectivisme démontrerait qu'il est possible de résoudre le problème politique de l'origine des obligations en faisant la synthèse entre l'approche « naturaliste » des Anciens et la conception moderne de l'individu.

il se doit d'appliquer toutes ces réponses, à la différence des espèces animales, ne lui sont pas donnée *a priori*. Il lui faut les trouver par lui-même. Comment ? Grâce à l'usage de ses capacités mentales d'action conceptuelle et réflexive. Autrement dit, grâce aux facultés de son esprit et de son intelligence. Telle est la « loi de sa nature ».

Conséquence : de toutes ses caractéristiques particulières, la seule qui compte, la seule qui permette vraiment de définir l'« essence » de l'espèce humaine, est l'intelligence, l'aptitude de l'homme à l'action et à la réflexion rationnelles, car c'est d'elle, à la différence des autres espèces, que dépend sa capacité de vivre.

L'homme ne peut vivre qu'en faisant fonctionner son esprit. Qu'il s'agisse de satisfaire des fonctions aussi élémentaires que le besoin de se nourrir, de se vêtir, de s'abriter, de se chauffer, ou d'objectifs plus complexes tels que l'organisation d'une chasse, la fabrication d'outils et d'objets destinés à l'échange, ou, de nos jours, la conception et la mise en route d'une centrale nucléaire... L'activité de l'homme dépend de son intellect, de sa capacité fondamentale à conceptualiser, juger, questionner, apprendre, comprendre, entreprendre, découvrir, accumuler de nouvelles connaissances.

Pour survivre, explique Ayn Rand, toute espèce vivante doit se conformer à certaines classes d'action déterminées par la structure de sa nature. La première de toutes les contraintes que sa nature impose à l'homme pour assurer sa survie est de se comporter en être pensant et rationnel. Il se peut que des hommes préfèrent ne pas faire l'effort de penser, qu'ils survivent (du moins pendant un certain temps) en imitant d'autres de manière routinière. Mais, quel que soit le nombre de ceux qui se comportent ainsi en parasites, il n'en reste pas moins que c'est sur l'exercice de cet « intellect » humain que repose, fondamentalement, la survie de l'humanité, et que c'est en fonction de la place qu'elles lui reconnaissent que les civilisations prospèrent ou périssent...

De là découle, pour Ayn Rand, une conclusion essentielle : l'affirmation du double caractère, métaphysique et ontologique de la liberté humaine.

Métaphysique : le propre de l'homme est d'être une créature intelligente. Mais l'intelligence est une attitude, une disposition de l'esprit qui n'a rien d'automatique, elle ne peut que résulter d'un choix, d'une volonté individuelle ; le choix suppose la volonté de se comporter d'une manière rationnelle. Toute vie humaine implique donc, dès le départ, la présence d'une liberté ; la liberté de choisir — ou de refuser — de vivre en adoptant les méthodes, les termes, les conditions, les objectifs et les valeurs d'un être intelligent et rationnel. De toutes les espèces vivantes, l'homme est le seul à avoir la liberté d'agir comme son propre fossoyeur. C'est ce que l'on appelle le « libre arbitre ».

Ontologique : par définition, l'homme ne peut mener une vie intelligente d'action, de choix raisonnés et de responsabilité, que s'il est libre ; s'il est pleinement maître (« propriétaire ») de son corps,

de son esprit, de ses opinions, de ses jugements et de ses décisions ; maître de choisir ses objectifs, ses moyens, et de les expérimenter. C'est seulement à cette condition que l'homme peut être un créateur, un découvreur, un « être agissant ». Le droit à la liberté individuelle est donc une exigence fondamentale requise par les caractéristiques mêmes de la vie de l'esprit et de la nature humaine.

Seule une société fondée sur la liberté — c'est-à-dire sur la reconnaissance du fait que chaque homme est naturellement « propriétaire » de sa propre personne — et qui impose aux autres l'obligation de respecter ce droit est donc moralement légitime, car c'est la seule qui donne à chaque être humain une réelle opportunité de vivre une vie véritablement « humaine ».

— De la propriété de l'homme sur sa propre personne, on passe sans difficulté à la propriété des choses, et notamment à la propriété du sol.

L'homme ne peut survivre que s'il produit par lui-même (ou se procure par l'échange) ses propres moyens de subsistance. Produire nécessite l'utilisation d'outils, d'instruments de culture, la disposition d'animaux, etc... A quoi bon reconnaître à l'individu la liberté d'expérimenter ses propres idées sur la manière de tirer de la terre ce dont il a besoin s'il n'a pas la liberté d'utiliser ces instruments comme il l'entend — c'est-à-dire s'il n'en a pas la « propriété » — ? Admettre l'existence d'une liberté individuelle entraîne nécessairement la reconnaissance du concept de propriété.

Mais, nouvelle question : quand donc cette propriété apparaît-elle ? Comment ? Qu'est-ce qui lui donne naissance ? Quand donc une ressource, une terre deviennent-elles objets de propriété ?

Réponse : La propriété de soi implique celle de son travail, donc la propriété des fruits de son travail, et, par extension des ressources naturelles auxquelles on a mêlé son labeur. En prenant une ressource vierge et inexploitée, en la transformant, en y mêlant non seulement son labeur personnel, mais aussi sa créativité, le projet personnel qui l'inspire et le motive, ses idées, sa volonté — en un mot, en y mettant de la « valeur » —, l'individu se l'« approprie », il en fait « sa propriété ». Il acquiert, comme Locke fut le premier à le formuler clairement, le droit d'exiger des autres qu'ils respectent ce qui est devenu « son » bien.

Avec un peu de logique, la légitimité morale d'une telle procédure n'est pas difficile à démontrer. Prenons l'exemple d'un sculpteur qui vient de réaliser une belle statue à partir d'un tas de glaise et quelques autres matériaux (sur la propriété desquels on ne s'interrogera pas pour le moment). A qui convient-il de reconnaître la propriété de cet ouvrage ? Il y a logiquement trois solutions possibles : reconnaître au sculpteur la propriété de sa création ; donner cette propriété à d'autres ; décider que nous sommes tous « co-propriétaires » d'une part égale de la statue (la solution « communiste »).

Prenons la seconde hypothèse. On donne à quelqu'un d'autre

que le créateur le droit de s'approprier « par la contrainte » le fruit de sa création, sans même avoir besoin de lui demander son avis. On ressent instantanément l'« injustice » d'une telle solution. Elle pose un problème classique d'efficacité économique ; qui acceptera encore de fournir l'effort nécessaire à la production si c'est pour ensuite voir les fruits de son travail expropriés par d'autres ? Mais, indépendamment même de cette question, une autre se pose, de nature purement éthique : accorder aux uns un droit sur ce qui est produit par le travail des autres reviendrait à leur reconnaître le droit d'utiliser ces derniers comme « moyens » pour réaliser leurs fins. Cela conduirait à une vision instrumentale de l'homme contraire aux principes les plus élémentaires d'une éthique reposant sur des valeurs de dignité, de créativité et de responsabilité. Donner à d'autres la propriété de ce qui a été conçu et produit par l'un est donc une règle profondément immorale.

Prenons maintenant la troisième solution. Elle se ramène à la précédente dans la mesure où, dans le monde qui est le nôtre, il nous est impossible de garder constamment un œil sur ce que font et produisent les autres, et ainsi exercer en permanence notre part de propriété. L'égalité de propriété de tous sur tous n'est qu'un alibi pour masquer une vérité différente : l'appropriation par quelques-uns, au nom d'une vision angélique de la démocratie, des droits de propriété sur les fruits du travail de tous. On retombe sur l'immoralité de la seconde solution. Ce n'est pas sur de tels principes qu'on peut fonder une règle éthique universelle.

Seule la première solution peut être moralement légitime. Le principe le plus incontestable, le plus conforme aux règles mêmes du « droit naturel » (ces règles dictées par la nature de l'homme) est de laisser au créateur la propriété de ce qu'il a créé. Tel est le principe fondateur ultime de la propriété privée, celui dont découle tout le « droit subjectif ».

Mais si cette règle paraît évidente dans le cas du sculpteur qui vient de pétrir la statue de ses propres mains, à partir de sa propre inspiration, qu'en est-il de celui qui a extrait la glaise du sol, ou encore de celui qui a fabriqué ses outils. Ne peut-on dire que ces gens, aussi, sont des « créateurs » qui ont mêlé non seulement leur travail, mais aussi et surtout leur esprit d'initiative, leur sens commercial et leur savoir technique à une ressource vierge ou à une matière encore inachevée, pour faire apparaître un nouveau produit, une nouvelle valeur ? Pourquoi seraient-ils moins fondés que le sculpteur à revendiquer la reconnaissance de leur droit de propriété sur les fruits de leur travail ?

Et le sol ? Si l'on reconnaît bien volontiers la propriété du fermier sur la récolte d'un champ qu'il a semé, en revanche on perçoit mal en quoi cet acte de culture devrait nécessairement impliquer la propriété du sol lui-même.

La réponse, là encore, consiste à revenir à la simple logique. Pour qu'une terre puisse servir à quelque chose, pour qu'elle pro-

duise, cela implique que son usage — c'est-à-dire sa propriété — soit contrôlée par quelqu'un. Lorsqu'une terre jusque-là inculte et inutilisée est, pour la première fois, mise en culture, il n'y a que trois cas possibles : ou bien on reconnaît qu'elle appartient à celui qui est le premier à la sortir de son état de friche pour la mettre en valeur ; ou bien on confie cette propriété à quelqu'un d'autre ; ou bien encore, on considère que cette terre appartient également à tous. La seconde option est clairement immorale et contraire à toute justice humaine. La troisième se ramène à la seconde en raison de son impraticabilité concrète. Reste la première : reconnaître le droit de propriété du « premier occupant », du premier à la transformer d'une friche improductive en sol fécond. Son droit de propriété, il ne le doit pas tant au fait qu'en défrichant le sol, en le labourant, en l'enrichissant, il y a, comme l'écrit Locke, mêlé son travail et son labeur personnel en sorte qu'il se l'est personnellement appropriée, qu'au fait qu'en agissant ainsi, en ayant d'abord eu l'idée qu'en cet endroit stérile il était possible de faire pousser quelque chose, puis en ayant tout fait pour transformer cette idée en réalité, il a véritablement, au sens fort, créé cette terre qui est désormais sienne. Tout se passe comme si, avant l'intervention de celui qui, le premier, a eu la vision de la valeur qu'on pouvait retirer de l'usage de cette terre, celle-ci n'existait pas. Comme si c'était lui, le premier occupant, qui l'avait véritablement créée.

Ainsi que le souligne le professeur Israël Kirzner dans « Entrepreneurship, Entitlement and Economic Justice », nous touchons au cœur du concept de propriété : ce qui fait la propriété n'est pas comme le suggère une lecture superficielle de Locke, le travail courant, le travail physique de l'homme, son effort, mais l'idée, l'acte créateur qui l'accompagnent et en sont indissociables (10).

Comme les notions d'idée, d'esprit, de création sont des concepts fondamentalement « humains », caractéristiques de l'homme par rapport aux autres espèces qui l'entourent, rien n'est, en définitive, plus humain, plus conforme à l'essence même de la nature humaine que le concept de propriété qui en découle. Enfin, comme, en raison de notre constitution biologique, il ne peut y avoir réflexion et création mentale qu'à un niveau individuel (même si c'est en interaction avec un grand nombre d'autres), il ne peut y avoir de propriété qui, même lorsqu'elle prend des formes d'association collective, ne s'enracine pas dans les attributs de l'homme en tant qu'homme, en tant que personne — c'est-à-dire dans ce que l'on appelle son « droit subjectif ».

---

(10) Izraël KIRZNER, « Entrepreneurship, Entitlement and Economic Justice » dans *Perception, Opportunity and Profit : Studies in the Theory of Entrepreneurship*. University Press of Chicago, 1979.

## II. — HOPPE : UNE APPROCHE DEONTOLOGIQUE NON-KANTIENNE

Une autre manière d'affirmer le caractère « naturel » de l'éthique libertarienne et de ses obligations consiste non plus à s'interroger sur l'« essence » de la nature humaine, mais à creuser les implications logiques d'un concept clé qui se situe nécessairement en amont de toute discussion ou affirmation d'ordre éthique. C'est ce que fait Hans Herman Hoppe, un professeur américain d'origine allemande, dont les travaux agitent depuis quelques mois le petit monde des intellectuels libertariens d'Outre-Atlantique. Sa particularité consiste à rappeler qu'il ne saurait y avoir d'éthique si, d'abord et avant tout, il n'y avait pas des gens pour en parler et en discuter. Mais toute discussion, tout dialogue, suggère-t-il, suppose implicitement l'existence déjà d'un certain nombre de normes et d'obligations communément partagées — parmi lesquelles, soutient-il, les notions libertariennes de liberté individuelle et de propriété (11).

Son analyse s'appuie sur la série de syllogismes suivante :

1. Pour que l'Éthique ait un rôle à jouer, il est impératif que l'on ait affaire à des êtres de conscience capables, en principe, de raisonner et d'argumenter. La philosophie politique suppose qu'il y ait débat. Le nier serait absurde car cela apporterait en fait la preuve de son contraire. L'idée même de vérité suppose en effet qu'il y ait des gens qui en débattent et s'affrontent sur ce qu'ils croient vrai. Ce n'est que dans le cadre de telles discussions que l'on peut revendiquer détenir la vérité, et que la vérité de toute chose peut finalement être établie. C'est une question de pure logique. Et cela s'applique à toutes les catégories de vérité, qu'il s'agisse de la connaissance

---

(11) Pour une présentation plus détaillée de sa thèse voir : *Socialism and Capitalism*, Boston, Kluwer (1989). « From the Economics of Laissez Faire to the Ethics of Libertarianism », dans W. Block et L. Rockwell eds. *Man, Economy and Liberty: Festschrift in Honor of the 60th Birthday of M.N. Rothbard*, Auburn, Mises Institute (1989). Pour une justification épistémologique de cette approche, voir également Frank VAN DUN « Economics and the Limits of Value-Free Science », *Reason Papers* n° 11, printemps 1986. Dans cet article, le professeur flamand (auteur par ailleurs d'une thèse très remarquée sur la théorie des droits) défend la thèse que « les scientifiques, et les économistes en tant que scientifiques, sont parfaitement fondés à porter certains jugements de valeur concernant les relations sociales, y compris les systèmes de propriété, dans la mesure où ce qui est en question est la distribution de l'autorité pour assurer l'usage des ressources rares ». Il conclut que les scientifiques, et donc les économistes, ont un devoir de cohérence qui devrait les porter à préconiser l'adoption des solutions d'organisation qui, dans le domaine social aussi bien que politique, sont les seules à être logiquement compatibles avec les conditions initiales d'existence que requiert la possibilité d'un dialogue scientifique.

scientifique ou de valeurs éthiques. La recherche du vrai implique qu'il y ait dialogue, et donc possibilité de désaccord. Cette proposition est nécessairement vraie puisque la nier est en soi un acte même de discussion. C'est ce qu'on appelle un axiome.

2. De même qu'il ne saurait y avoir de vérité éthique sans débat, on peut démontrer qu'il ne peut y avoir de dialogue qu'entre des gens partageant au moins un minimum de normes conceptuelles communes. Même ceux qui ne croient pas à l'existence d'une éthique universelle et qui considèrent que le choix des normes humaines est arbitraire, ne peuvent affirmer ce qu'ils croient vrai sans admettre que tout débat implique inévitablement l'adhésion de tous à un certain nombre de procédures et de règles intellectuelles communes. Là encore, c'est une affaire de simple logique. Celui qui prétendrait le contraire ne pourrait le faire savoir aux autres qu'en contredisant lui-même ce qu'il affirme être vrai.

3. De ce qui précède découle directement une troisième proposition : la notion même de dialogue et de communication implique que l'on reconnaisse à chacun la libre disposition, et donc la propriété exclusive de ce bien rare entre tous qu'est son propre corps. Il s'agit là aussi d'une proposition apodictiquement vraie. Par définition, il ne peut y avoir de débat qu'entre des acteurs conscients qui se reconnaissent mutuellement le droit de contrôler librement les mouvements de leur corps et de leur esprit. C'est cette reconnaissance réciproque et minimale qui seule permet aux êtres humains de communiquer verbalement, et qui fait que, même si l'on est en désaccord sur ce qui doit être dit, il n'en est pas moins possible d'être d'accord pour reconnaître qu'un tel désaccord existe. Le caractère nécessairement vrai de cette proposition résulte lui aussi de ce que si quelqu'un conteste qu'on puisse être propriétaire de soi, il ne peut formuler et défendre cette position qu'en commençant par supposer que le contrôle de son corps et de son esprit n'appartient à personne d'autre que lui. C'est à cette seule condition qu'il lui est effectivement possible de dire : « je crois que... ». Autrement dit, tout individu qui conteste la notion de propriété individuelle de soi, pétitionne de facto, et sans le savoir, pour qu'on lui reconnaisse un droit de propriété exclusif sur sa propre personne. Il se met en contradiction avec lui-même. Si ce qu'il affirme était vrai, il n'aurait même pas la possibilité d'ouvrir la bouche pour le dire. La négation de la proposition débouchant sur une contradiction, il en résulte qu'elle est vraie et qu'il est légitime de dire que l'homme est propriétaire de lui-même.

4. Cette justification de la propriété privée s'étend également à tous les autres biens. On ne peut démontrer qu'une chose est vraie que s'il y a liberté d'en débattre. Ceci présuppose que chacun dispose d'un droit de contrôle exclusif sur son propre corps. Mais cela suppose aussi que l'on étende ce droit de propriété à bien d'autres



choses. En effet, que serait cette liberté si la seule propriété possible était celle de son corps ? Quel serait le sens de cette liberté si l'homme n'avait le droit de s'approprier notamment ce qui est nécessaire à sa survie biologique ? L'idée même de vérité implique donc qu'il est légitime que l'homme se livre à des actes d'appropriation privée sur des ressources et des biens rares autres que son seul corps. Mais à partir de quels critères cette appropriation peut-elle s'exercer ?

Le seul critère impossible à contester est celui que définit Locke dans sa théorie du « droit du premier occupant ».

Imaginons en effet que l'on puisse acquérir le contrôle de la disposition exclusive d'une ressource naturelle et rare non encore appropriée par personne, autrement qu'en revendiquant la qualité (objectivement vérifiable) d'avoir été le premier à y mettre de la valeur — par exemple par la voie d'une simple déclaration verbale (individuelle ou collective). Un tel mode d'acquisition présenterait l'inconvénient de n'offrir aucun critère concret et objectif permettant de résoudre pacifiquement les conflits entre personnes prétendant à la propriété des mêmes choses. Mais il y a plus grave : une objection d'ordre purement logique. Un tel principe impliquerait qu'il suffise que quelqu'un déclare s'approprier le corps de quelqu'un d'autre pour en devenir le propriétaire. Mais une telle déclaration présuppose que celui qui en est l'auteur ait déjà lui-même la libre disposition de son corps, et que cette propriété trouve son origine dans autre chose qu'une simple déclaration d'appropriation qui, pour être possible, suppose précisément qu'il en jouisse déjà (par exemple le simple fait objectif que tout individu est logiquement le premier à faire usage de son corps). Autrement dit, celui qui conteste aux autres le droit de fonder leur droit de propriété sur le critère du « premier occupant » est en réalité le premier à réclamer pour lui-même l'application du principe qu'il nie. Ce qui, du point de vue qui nous préoccupe (la recherche d'un critère commun de légitimité et de justice), est incohérent. On se retrouve encore une fois dans une situation où le simple fait d'affirmer une chose démontre la validité de la proposition inverse.

Conséquence : le droit du premier occupant est une vérité axiomatique dont le statut est identique à la reconnaissance du droit de chacun à la propriété de son propre corps. L'un ne va pas sans l'autre.

Toutefois, ajoute Hoppe, il ne peut y avoir de violation du droit de propriété — et donc agression — que lorsqu'il y a atteinte à l'intégrité physique de la propriété. Une erreur classique et fréquente consiste à élargir la notion de propriété individuelle au point d'inclure dans la définition du concept d'agression des éléments et des comportements dont la particularité est d'affecter la *valeur* de la propriété, sans pour autant toucher à son intégrité physique.

C'est cette idée que l'on retrouve chez John Rawls avec son principe de différence selon lequel seules ne peuvent être admises

et protégées que les inégalités et différences humaines qui tournent à l'avantage de tous. C'est aussi ce que l'on trouve chez Robert Nozick lorsqu'il considère que l'« agence de protection dominante » a le droit d'interdire à ses concurrents de fonctionner, même s'ils ne se livrent à aucun acte physique d'agression répréhensible.

De telles prétentions sont absurdes et intellectuellement indéfendables. La raison en est simple. La notion d'agression « physique » se rapporte à des critères concrets et appréhendables qui font que chacun connaît à l'avance ce qu'il peut ou ne peut pas faire. En revanche, nul ne peut savoir *a priori* si ce qu'il entend faire modifie, et dans quelles proportions, la valeur de la propriété de quelqu'un d'autre qui n'est pas directement partie à la transaction. La « valeur » est en effet un phénomène intersubjectif qui, pour être connue à l'avance, exigerait que l'on interroge et que l'on obtienne l'accord de toute la population ; exigence absurde et impossible qui rend inopérante l'idée que la protection de la valeur ferait partie des droits de la propriété. On peut même aller plus loin. Pour qu'il y ait débat ou dialogue (pour aller par exemple interroger les autres et demander leur accord), il est nécessaire que l'on ait, au moins dans certaines limites, le droit d'agir sans pour autant avoir à solliciter l'accord des autres. Ceci n'est possible que s'il existe *a priori* un système de frontières objectives permettant à tous de reconnaître sans mal les limites de ce qui est la propriété des autres sans avoir à commencer par se mettre mutuellement d'accord sur un système de valeur et d'évaluation commun. Nier cette proposition aboutirait là encore à une circularité de raisonnement qui en démontrerait l'absurdité. S'ils étaient logiques et cohérents, Rawls et Nozick devraient reconnaître que l'existence *a priori* d'un système de frontières objectives est un préalable nécessaire à leur capacité même de pouvoir jamais proposer de telles théories.

Une autre erreur fréquente, et non moins intellectuellement absurde, continue le jeune professeur, est d'ignorer la dimension temporelle et chronologique de la propriété ; et de supposer que toute génération nouvelle a, en matière d'appropriation, des droits identiques à ceux des générations qui les ont précédés lorsque rien n'étaient encore appropriés. Ainsi, par exemple, il serait légitime de reprendre à quelqu'un la propriété qu'il détient sur une ressource justement acquise dans le passé, au seul prétexte que les derniers arrivés ne pourraient s'en passer pour vivre (exemple du « Proviso » de Locke).

Mais raisonner ainsi reviendrait à poser qu'on ne peut devenir propriétaire qu'après avoir obtenu le consentement préalable de tous ceux qui viendront après. Ce qui est évidemment absurde et revient à nier la légitimité même du concept d'appropriation privée — et donc à renoncer à tous les bienfaits de la propriété. Ce serait la négation de toute humanité, ainsi que de toute idée de justice puisqu'on ne pourrait survivre qu'en n'appliquant pas le principe de justice précisément recommandé. Même ceux qui croient parler au nom des générations à venir ne pourraient le faire qu'en violant leurs propres critères.

Toute théorie des droits de propriété, et de leur origine, conclut donc Hoppe, doit nécessairement avoir une dimension chronologique. Celle-ci est logiquement nécessaire pour que seulement la possibilité d'un dialogue entre êtres humains ait jamais pu apparaître. Dans toute discussion, par le seul fait de notre prise de parole, nous pétitionnons implicitement pour la reconnaissance d'une telle vérité, même lorsque nous défendons la thèse inverse. Si nous pouvons prendre aujourd'hui la parole, c'est parce que nous supposons que le seul fait de vivre en tant qu'hommes nous a donné, à un moment précis, le droit d'exiger le respect de nos droits de propriété sur l'usage et la disposition de notre corps et de notre esprit. Tous les autres droits de propriété découlant par inférence logique de la reconnaissance initiale de ces droits individuels, refuser de respecter leur antériorité chronologique signifie qu'à un moment donné intervenient des arguments d'une nature autre que logique et rationnelle. La propriété cesse alors d'être une affaire de justice ; elle devient une affaire de pur rapport de force. C'est le socialisme.

Une doctrine qui repose sur la juxtaposition de propositions non cohérentes ne peut prétendre être vraie puisque ce qui est vrai ne saurait être contradictoire. C'est le cas du socialisme et de ses dérivés plus ou moins édulcorés. On peut démontrer l'erreur de ces théories en faisant remarquer que ceux qui les défendent ne peuvent énoncer ce qu'ils considèrent être juste et engager le dialogue avec les autres qu'en revendiquant pour eux-mêmes le droit de violer les principes qu'ils énoncent.

Conclusion : ce qui justifie la propriété n'est pas seulement qu'elle rend possible la production de richesses la plus grande possible ; mais plus encore le fait que sans elle, toute sociabilité naturelle serait impossible — et donc toute vie réellement humaine (12).

---

(12) Comme toutes les autres approches rationnelles, celle-ci se heurte à l'objection qu'elle implique la présence d'un « devoir » d'être cohérent. Mais d'où celui-ci nous vient-il ? La réponse de Hoppe et van Dun est que celui qui fait objection à l'idée que l'homme ait naturellement le devoir de raisonner rationnellement se comporte d'une manière telle qu'il en apporte lui-même la preuve dans la mesure où il ne peut pas communiquer avec l'autre sans lui-même faire l'effort d'exprimer une pensée cohérente. Ainsi que le résume Seldon Richman de l'Institute for Humane Studies à Fairfax : « One cannot construct an argument demonstrating that one has no obligation to be coherent. Coherence is already implicit in the idea of argument. If argument against coherence is coherent, how could it possible to demonstrate the lack of this obligation ? And if it is not coherent, how on earth do we know what it demonstrates ? » *Comment on Hoppe*, à paraître dans la revue *Liberty*. Il s'agit donc bel et bien d'une démonstration axiomatique qui ne requiert l'introduction d'aucune préférence subjective. On en déduit que ses conclusions sont nécessairement vraies, au sens ontologique du terme.

### III. — TULLY ET LA METAPHYSIQUE LOCKIENNE

Les libertariens se considèrent fondamentalement comme des Lockiens. Mais pour établir la valeur de cette filiation, il ne suffit pas de s'approprier la théorie lockienne de la propriété, ni celle de la division des pouvoirs. Encore faut-il vérifier qu'il y a chez Locke une vision éthique dont la structure se trouverait somme toute peu éloignée de celle qui fait l'originalité des courants libertariens. C'est ce que confirme un universitaire canadien, James Tully, dans une étude peu connue où il dissèque les conceptions philosophiques de la liberté chez Hobbes et chez Locke (13).

La perspective qui en ressort est fort différente de celle à laquelle nous ont habitués les manuels d'histoire des idées.

Dans son *Essai sur l'Entendement Humain*, nous rappelle-t-il, Locke définit la volonté comme le pouvoir ou la capacité à « ordonner la considération d'une idée, ou au contraire à s'abstenir de la considérer ». L'exercice de cette capacité, ou de ce pouvoir, est ce que nous appelons la « volonté ». La liberté, comme la volonté, est une capacité, un pouvoir ; mais elle est plus précisément le pouvoir de faire ou de s'abstenir, en fonction de ce que considère ou pense son cerveau. La distinction entre deux sortes de pouvoir, la volonté et la liberté, permet ainsi à Locke de distinguer entre les actes volontaires et involontaires, et les actions libres ou nécessaires. Si un homme, par exemple, préfère rester dans une chambre fermée à clé, le fait qu'il y reste est volontaire mais sa décision n'est pas libre puisque nécessaire (contrainte). La liberté, c'est la volonté plus le pouvoir de faire ou de ne pas faire l'acte voulu : c'est la liberté de choisir et d'agir.

Il s'agit pour l'instant d'une théorie « naturelle » de la liberté, excluant toute connotation ou nécessité morale. C'est ensuite seulement que Locke construit une notion morale de la liberté. Si la volonté est le pouvoir du cerveau d'imposer le mouvement ou le repos aux différentes parties du corps, quel est alors, demande-t-il, ce qui les détermine ? Sa réponse est que le cerveau ou l'intellect

---

(13) James TULLY « Locke on Liberty » dans Pelczynski et Gray eds. *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, The Athlone Press, Londres 1984. On assiste actuellement à une révision assez considérable des thèses habituellement exprimées sur la pensée de Locke. Cet effort révisionniste a pour origine la découverte que Locke était beaucoup plus directement impliqué dans l'activité des radicaux révolutionnaires anglais du XVII<sup>e</sup> siècle qu'on ne le croyait jusqu'à présent. Sur ce sujet, voir les deux livres de Richard ASHCRAFT, « Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government » dans *Political Theory*, 8, 4, 1980. Ainsi que son livre *Locke's Two Treatises of Government*, Allen and Unwin, Londres, 1987. Voir également Eric Mack, « Locke's Arguments for Natural Rights », dans le *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 10 (printemps 1980), où l'auteur conteste l'interprétation de Locke que Léo STRAUSS développe dans son livre *Natural Rights and History*.

déterminent ce qui est voulu, mais l'intellect est à son tour déterminé par une motivation qui est, selon les circonstances, le « désir » ou la « gêne ». Cette différence entre l'acte de vouloir et celui de désirer permet à Locke de résoudre le problème classique qui fait que l'individu peut vouloir une chose mais en désirer une autre. Il se place ainsi dans une position médiane entre les philosophes classés comme « volontaristes » (ou subjectivistes) et ceux qui adoptent une position « réaliste ».

Pour un « volontariste », un homme est libre pour autant que sa volonté ne se trouve pas contrainte par la raison ni par la loi. Cette position, que Locke attaque avec véhémence, est celle adoptée par Hobbes pour qui la volonté se confond avec le désir, et pour qui un objet de désir est bon tout simplement parce que c'est ce qui est désiré ou voulu.

Pour Hobbes, c'est le désir, non la raison, qui définit ce qui est bon pour l'homme. La raison n'est qu'un instrument qui sert à calculer ce que sont les meilleurs moyens de satisfaire ses propres désirs. Etre libre n'est pas autre chose que la liberté de faire ce que l'on désire, et la bonne vie est celle qui conduit à la satisfaction des désirs. C'est une vision qui triomphe, mutatis mutandis, dans l'utilitarisme classique, ainsi que dans les diverses théories modernes centrées sur le cognitivisme, le sensualisme, l'émotivisme, le pluralisme des valeurs, etc...

L'autre position, à l'opposé, est celle qui, ainsi que nous l'avons déjà vu, prend pour principe que le bien n'est pas ce qui est déterminé par les désirs, mais qu'il existe un bien qui a une existence en soi, qui est « objectivement » connaissable. Dans cette approche, la volonté s'identifie avec l'intellect. C'est l'intellect (la conscience) qui découvre ce qui est bon. Le bien n'est que fortuitement lié à nos désirs, mais c'est en définitive l'idée que nous avons du bien qui déclenche la motivation nécessaire pour agir.

Locke, comme Aristote, est d'accord avec la vision subjectiviste pour considérer que là où il y a volonté, il y a nécessairement désir. D'accord aussi pour admettre que dans la majorité des cas, c'est ce que les gens désirent qui détermine ce qu'ils veulent, et qui définit ce qu'ils considèrent comme bon. Mais il s'accorde aussi avec les réalistes pour admettre qu'il existe un « bien supérieur », qui pourrait seulement être découvert par l'introspection et les pouvoirs de la raison. Toutefois, fait-il remarquer, ce « bien supérieur » (*greater good*), ce bien « objectif » ne conditionne pas la volonté car si c'était le cas, tous les chrétiens un tant soit peu croyants devraient alors se comporter comme des saints. Locke admet ainsi que la plupart du temps, c'est le bien « immédiat », c'est-à-dire le fait d'éteindre une gêne présentement ressentie, et donc de satisfaire le désir qui en naissait, qui détermine ce que les gens veulent. Mais il reproche aux subjectivistes (de type Hobbien et utilitariste) de refuser l'idée que ces désirs puissent être rationnellement évalués, et donc de les placer par principe en dehors de tout examen critique de la conscience.

Pour Locke, la raison est ce qui permet à l'homme d'accéder à la connaissance de ce « bien supérieur », et donc de l'introduire dans sa conception du bonheur, en sorte qu'il ressent désormais une gêne créatrice de désirs à chaque fois qu'il a le sentiment que ce bien n'est pas servi comme il le mérite. Ceci, insiste-t-il, est une chose que la seule force de la volonté rationnelle ne peut pas faire. Pour cela, il faut à l'homme la motivation et l'incitation de la récompense du paradis, ou à l'inverse la menace de l'enfer éternel afin qu'il réévalue ses désirs de manière à ce qu'il éprouve du bonheur lorsqu'il fait ce qui est commandé par cette vision supérieure du bien.

La « source de toute liberté », écrit alors Locke, consiste ainsi en ceci : « qu'avant d'entreprendre toute action, et que tout acte soit consumé, suspendant pour un temps nos désirs, nous saisissons l'occasion d'examiner, d'évaluer, de juger le bien et le mal de ce que nous avons l'intention de faire et que, après cet examen critique, nous avons fait ce que notre devoir commande, tout ce que nous pouvons, ou que nous devons faire pour notre bonheur ; et que ce n'est pas une faute, mais une vertu de notre nature de désirer et de vouloir alors ce qui résulte de notre dernier effort d'examen sincère ».

Cette phrase est essentielle. Elle signifie que pour Locke, se voir en quelque sorte imposé la voie du bien par choix et par jugement raisonné n'est pas une « contrainte ni une diminution de liberté », alors que ne se laisser déterminer que par ses désirs immédiats n'est pas autre chose qu'un esclavage. Ce faisant Locke ne dit pas que le fait d'agir sous le contrôle de sa raison *est* la liberté ; mais plutôt que ceci est la finalité même, la raison d'être, la « cause finale » de l'existence de la liberté. Ne pas agir ainsi reviendrait en effet à ne pas faire de la liberté l'usage pour lequel Dieu en fit don à l'humanité : pour atteindre la perfection et le bonheur.

En expliquant que « la charnière sur laquelle repose la liberté des êtres intelligents » est l'introspection, l'examen, qui consiste en quelque sorte à « consulter un guide » et « à suivre le chemin que nous indique ce guide », Locke révèle une conception théologique et téléonomique de la liberté aux antipodes du courant utilitariste et « économiste » qui prend alors son essor. A l'appui des « volontaristes », il admet que la notion de liberté humaine est parfaitement compatible avec la présence d'une obligation « naturelle » liant l'homme à son Créateur.

Si Locke pose alors que tout homme a des « droits naturels », c'est parce que dans ce système, la présence de ces droits est ontologiquement nécessaire pour que l'homme puisse apporter à son Créateur la preuve de sa capacité à faire le « bon » usage de la liberté qui lui a été ainsi concédée.

Tully nous révèle que Locke est en réalité aux antipodes de la conception Hobbenne qui ramène les droits des individus à l'expression de simples désirs « subjectifs » n'ayant d'exceptionnel par rapport aux autres désirs et passions ordinaires que le fait qu'ils appa-

raissent « naturellement » — c'est-à-dire d'évidence — comme les plus importants pour satisfaire les besoins innés de liberté et de bonheur des hommes. Le « droit subjectif » de Locke n'est pas le même que celui de Hobbes, et donc ultérieurement de Rousseau.

Les libertariens d'aujourd'hui sont évidemment très loin de cette vision théologique de l'origine des droits. Leur démarche consiste à établir que la preuve de l'existence de tels droits résulte d'une pyramide logiquement incontestable de propositions découlant toutes d'un authentique axiome initial que l'on ne peut réfuter qu'en y ayant implicitement recours. Mais derrière l'abîme qui sépare en principe l'athée du croyant, on ne peut s'empêcher de repérer la même structure conceptuelle qui, à trois siècles de distance, sert à fonder l'éthique et le droit naturel sur une même vision téléonomique de l'excellence humaine.

A la suite d'Ayn Rand et de Murray Rothbard, nombre de libertariens n'hésitent pas à penser que l'Occident paie aujourd'hui très cher la faute que constitua, au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence naissante d'un naturalisme à prétentions scientistes, l'abandon par la pensée politique de tout lien avec la réflexion métaphysique. En faisant des droits de l'homme une création exclusive et subjective du droit positif, observent-ils, la déclaration des droits a eu pour effet pervers de nous priver du point d'ancrage nécessaire sans lequel il devenait impossible d'établir une hiérarchie quelconque parmi tous les (faux) droits conflictuels et contradictoires que réclament les uns et les autres pour mieux satisfaire leurs intérêts privés. Au lieu de progresser sur la voie d'une véritable société de liberté, la boulimie d'Etat et la violation des « vrais » droits (au nom de la démocratie) devaient inévitablement s'imposer comme un fait récurrent de la vie sociale.

Henri LEPAGE,

*Directeur d'études  
à l'Institut de l'Entreprise.*