

Conceptions de la liberté, cultures politiques et régulation de l'économie

Philippe d'Iribarne

Communication au Forum de la Régulation, 11 - 12 octobre 2001.

L'existence de formes de régulation des économies différentes d'un pays à l'autre, la diversité que l'on observe du rôle de l'Etat, des formes d'action syndicale, des modes de corporate governance, etc., est généralement attribuée à des différences de constructions institutionnelles. L'influence de différences culturelles est parfois évoquée¹, mais plus comme une référence de principe qu'en rapport avec une appréhension précise des traits culturels qui sont en jeu et de leurs effets. Sans doute paraît-il peu douteux que c'est la manière dont la culture influence les formes de coopération entre acteurs qui est concernée, mais cette influence reste peu analysée.

Pour notre part, nous avons rencontré de telles relations entre culture et formes de coopération dans le cadre, à la fois limité et particulièrement significatif, du fonctionnement des organisations². Les différences entre pays en la matière, qui concernent les conceptions de l'autorité, de la règle, du devoir professionnel, etc., questionnent d'autant plus qu'il s'agit d'un domaine particulièrement marqué par la référence à des modèles de gestion réputés universels. Ces différences sont apparues liées à la diversité des manières de concevoir diverses formes de dépendance comme plus ou moins attentatoires à la liberté. Cette relation tient au fait qu'il n'est pas aisé de concilier le fait d'occuper, au sein d'une organisation, une position de subordonné soumis à l'autorité d'un « patron » et le statut de citoyen libre d'une société démocratique et que les types de compromis qui sont trouvés entre ces deux exigences sont très sensibles au sens donné aux contraintes qu'ils font subir aux subordonnés et aux formes d'autonomie qu'ils leur concèdent. Il est apparu que cette diversité n'affecte pas seulement le fonctionnement des organisations mais aussi la régulation des sociétés, et en particulier des économies, à un niveau plus large.

I L'enracinement traditionnel des visions de la liberté

Les sociétés de cultures européennes ont largement élaboré de concert leur conception de la liberté. Des siècles de luttes ont conduit, dans chacune d'elles, à éliminer progressivement, pour un nombre croissant de leurs membres, les traces de l'ancienne servitude. Dans ce mouvement, elles ont largement mis en commun les réflexions de leurs philosophes et partagé la mémoire de moments forts. Toutes ont célébré la démocratie athénienne. Les idées ont beaucoup circulé entre elles. Des Français se sont enthousiasmés pour la liberté à l'anglaise et des Anglais pour la Révolution française. Locke a été lu en Allemagne et Kant en Angleterre. On a même pu avoir l'impression d'avoir affaire à un mouvement unique, inspiré par des idées identiques. On a retrouvé partout, plus ou moins tôt, la protection par la loi contre l'arbitraire des gouvernants, un parlement librement élu, une justice relativement indépendante et autres traits d'institutions libres. Mais, lorsqu'il a fallu agir au nom de la liberté (et, corrélativement, de l'égalité et de la raison), ces sociétés n'ont pas puisé seulement dans ce patrimoine commun. De plus, elles n'ont pas eu des manières identiques de se l'approprier, d'y distinguer ce qui vraiment compte.

A l'époque médiévale, les conceptions de ce qui caractérise un homme libre variaient selon les lieux ; ainsi, montre Marc Bloch, les conceptions allemande, anglaise et française de l'homme libre étaient différentes³. Dans le monde anglo-saxon le propriétaire, libre de négocier les conditions de tout

¹ Par exemple, Bruno Théret, « Nouvelle Economie Institutionnelle, Economie des Conventions et Théorie de la Régulation : vers une synthèse institutionaliste ? », *La lettre de la régulation*, n° 35, décembre 2000.

² Philippe d'Iribarne, *La logique de l'honneur*, Point Seuil 1993.

³ Marc Bloch, *La société féodale* (1939) ? Albin Michel, 1968.

engagement dans une action commune, assuré de voir le juge veiller au respect des contrats où il s'est engagé, faisait référence. Dans le monde germanique une autre figure s'était imposée : celui qui gère, en commun avec ses pairs, les affaires de la communauté, a voix au chapitre dans les décisions qui s'imposent à ses membres. En France, une troisième figure avait prévalu : celle du noble qui voit respecter les privilèges liés à son état tout en acceptant les devoirs. Quand il s'est agi d'étendre la liberté à tous et de construire des sociétés libres, les diverses visions traditionnelles de ce qui distingue l'homme libre ont lourdement pesé. Partout, il a fallu construire un ordre pour protéger les libertés, et donc introduire, au nom même de la liberté, certaines limitations de liberté. C'est dans ce passage d'une référence à la liberté comme absolu à la construction d'un ordre politique privilégiant certaines libertés aux dépens d'autres que les conceptions locales de la liberté ont particulièrement pesé. Ce n'est pas seulement qu'il y ait eu une certaine continuité des institutions, la liberté se développant en élargissant progressivement la sphère des détenteurs de certains privilèges et franchises (le droit de vote, l'*habeas corpus*). C'est que les manières de donner sens aux situations sont restées différentes selon les cultures.

En chaque société il est des limitations de liberté qui sont présentées, non sans rencontrer quelque assentiment chez la majorité de ses membres (même si elles sont dénoncées par certains), comme n'étant pas réellement des privations de liberté, comme relevant de la nature des choses, voire comme étant créatrices d'une « vraie » liberté chez ceux à qui elles s'appliquent. Ce ne sont pas partout les mêmes. Or, dès que l'on se trouve dans un domaine de la vie sociale où les individus sont en situation de dépendre (d'un pouvoir établi, de l'application de règles instituées, de la pression de l'opinion ou de la force nue d'autrui), le sens que prennent diverses formes de dépendance, la mesure dans laquelle chacune d'elles permet ou non à ceux qui y sont soumis de rester regardés comme un humain à part entière, conditionnent largement ce que chacun est prêt à supporter. Intervient alors la vision particulière que chaque société a de la liberté : quelle formes concrètes de libertés elle considère comme indispensables pour être regardé comme un homme libre et quelles formes de dépendances elle considère comme compatibles avec une pleine dignité d'homme libre. Ces différences de lecture interviennent chaque fois que l'on juge *a posteriori* telle institution, telle réforme, telle politique, en fonction de ses effets réels. Alors, ce qui a été adopté dans l'enthousiasme est parfois rejeté à l'expérience, en fonction d'une vision locale des effets réellement obtenus, effets ignorés tant qu'on en restait au plan des principes.

De plus, les cultures européennes partagent le sentiment qu'un homme libre se distingue de celui qui est réduit en servitude non seulement par l'autonomie dont il dispose mais aussi par l'usage qu'il fait de cette autonomie - que l'homme libre, à la différence de l'esclave, distingue la liberté de la licence⁴ - et les exigences associées à son état varient elles aussi selon les cultures.

II Le monde anglo-saxon et la figure du propriétaire

En Angleterre comme aux Etats-Unis, il existe, au cours de l'histoire, un lien intime entre l'idée de liberté et celle de propriété. C'est à partir de la notion de propriété que celle de liberté est comprise. Ce n'est pas seulement que la propriété, au sens où on l'entend en français, comme propriété des biens, soit défendue plus qu'ailleurs au nom de la liberté. C'est que, plus généralement, la liberté dans toutes ses dimensions, qu'il s'agisse de rapport aux autres ou au pouvoir, est une liberté de propriétaire, maître chez lui, protégé par la loi contre tout empiétement auquel il n'aurait pas personnellement consenti, pouvant à son gré garder l'usage de son bien, le confier ou l'aliéner dans les limites qu'il lui appartient de fixer souverainement, en relations avec d'autres propriétaires détenteurs des mêmes droits et susceptibles de consentir dans les mêmes conditions à aliéner leur propriété. Certains seront peut-être tentés de dire que l'on ne définit pas là la vision anglo-saxonne mais la vision moderne de la liberté. Nous verrons combien, en fait, cette vision n'a jamais pleinement pris racine que dans le terreau anglo-saxon.

Locke, bien sûr, est un témoin privilégié de cette vision de la liberté⁵. La liberté est pour lui incluse dans ce qu'il appelle propriété. « Chacun a, par la *nature*, le pouvoir (...) de conserver ses biens propres (his

⁴ Ainsi Locke, *Two treatises of Government* (1690), II, §6 ; Rousseau, *Du Contrat Social* (1762) Livre I, Ch. VIII.

⁵ Locke *Two treatises of Government* (1690), edited by Peter Laslett, Cambridge university press, 1960 ; traduction française, limitée au deuxième traité, *Traité du gouvernement civil* (1728), Garnier-

Property), c'est à dire, sa vie, sa *liberté* et ses richesses, contre toutes les entreprises, toutes les injures et tous les attentats des autres » (§ 87)⁶. C'est que la conception qu'a Locke de la propriété est extrêmement extensive. Chacun n'est pas seulement propriétaire ses biens, mais de tout ce qui le concerne, y compris sa propre personne « Par ce qui appartient en propre, il faut entendre ici, aussi bien que dans tous les autres endroits de cet ouvrage, *le droit de propriété qu'on a sur sa personne et sur ses biens* » (II, § 173)⁷. Il résulte de cette vision que l'exercice de la liberté s'apparente à l'usage qu'un propriétaire peut faire de son bien. Les seules limites à cet usage relèvent du respect du bien d'autrui. Cette liberté existe dans l'état de nature. Un « état de parfaite *liberté* » est « un état dans lequel, sans demander la permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils [les hommes] peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, *pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la nature* » (§ 4)⁸. Cette loi correspondent au respect des autres propriétés. Si elles ne se traduit pas seulement par des devoirs envers autrui mais par des devoirs envers soi-même, c'est, dans cette logique, au titre de respect, dans la manière dont on agit envers soi-même, de la propriété du Créateur. « Les hommes étant tous l'ouvrage d'un ouvrier tout-puissant et infiniment sage (...) ils lui appartiennent en propre (they are his Property), et son ouvrage doit durer autant qu'il lui plaît » (§ 6). C'est parce que, dans l'état de nature, les hommes voient leur « propriété » menacée qu'ils se constituent en société, sans cesser pour autant de se concevoir comme propriétaires, en particulier comme propriétaire de leur liberté, et en s'organisant pour mieux assurer la sauvegarde de leur propriété, sous toutes ses formes. Ils forment une société « pour la conservation mutuelle de leurs vies, de leurs *libertés* et de leurs biens ; choses que j'appelle d'un nom général, propriétés » (§123). Dans cet acte ils consentent à transférer à un « corps politique » ceux des droits attachés à leur propriété dont l'exercice permet d'assurer la conservation de celle-ci (§ 88, 129), tout en conservant rigoureusement ceux qu'ils n'ont pas transféré (§ 248). Les détenteurs d'un pouvoir politique se voient, en quelque sorte, confier, en bons *trustees*, la tâche d'administrer biens au mieux les biens de leurs mandants, conformément aux intérêts de ces dernier (et non aux leurs)⁹.

Dans ses Traités, Locke adopte une position politique particulière, qu'il était loin de partager avec tous ses concitoyens. Son attachement pour la liberté et la manière dont cet attachement l'on conduit à lutter contre le pouvoir absolu des monarques n'étaient nullement commune à tous ceux-ci. De même le fait qu'il regarde la liberté comme un droit que tous les hommes possèdent relève d'une position qui n'était pas encore partagée, loin s'en faut, par tous ses contemporains anglais, sans parler de ses compatriotes des siècles antérieurs. Il était un précurseur en la matière et il peut en cela être caractérisé comme moderne, et non comme anglais. En la matière, il n'exprime en rien une constante de la culture politique anglaise. Par contre, la conception qu'il a de ce que veut dire être libre, le lien qu'il fait entre liberté et propriété, lui sont beaucoup moins personnels. Ils traduisent une vision qui marque profondément l'Angleterre et qu'on retrouve, de manière parfois étonnante pour un regard étranger, associée à des positions politiques notablement différentes de la sienne, plus « radicales » ou plus conservatrices ; que l'on retrouve également à des époques très diverses, en Angleterre comme aux Etats-Unis (et sans doute, nous ne l'avons pas vérifié, dans l'ensemble des pays anglo-saxons). Ainsi, dans ses notes de voyage en Angleterre, Tocqueville s'étonne, en les comparant à leurs homologues français, de la position des « radicaux » anglais envers la propriété, au sens restreint du terme : « Quoique les radicaux ne portent point à la propriété ce culte superstitieux qu'ont les Tories, ils me paraissent cependant professer pour elle un respect très réel. Ils ne doutent point que ce respect ne soit la base première d'une société civilisée. Le

Flammarion, 1992. On citera la traduction française, avec référence en note à l'original pour les passages essentiels, sauf quand la première conduit à une francisation du texte qui masque ce en quoi il témoigne d'une conception anglaise, cas où nous avons repris la traduction.

⁶ « Man (...) hath by Nature a Power (...) to preserve his Property, that is, his Life, Liberty and Estate, against the Injuries and Attempts of other Men ».

⁷ « By *Property* I must be understood here, as in other places, to mean that Property which Men have in their Persons as well as Goods ».

⁸ La comparaison entre l'original anglais et la traduction ne manque pas d'intérêt ; ainsi le terme « bornes » traduit, en plus honorable, l'anglais « *bonds* ». La place manque, dans le cadre de ce présent texte, pour commenter ce type de traduction qui n'est pas sans signification.

⁹ Sur la conception des détenteurs du pouvoir comme *trustees* cf. la préface de Peter Laslett, p 113-117.

radical français montre un très grand mépris de la propriété ; et, prêt à la violer en la pratique, il l'attaque en théorie »¹⁰.

Cette conception de la liberté se retrouve de l'autre côté de l'Atlantique. Ainsi elle est à l'œuvre, quelques années avant la Révolution française, au moment où les Etats-Unis se dotent d'une nouvelle constitution et où le débat fait rage entre partisans et adversaires du projet soumis à la ratification des Etats. C'est alors que sont écrits les *Federalist papers* pour défendre celui-ci¹¹. Il s'agit d'une suite d'articles de journaux, non d'une œuvre philosophique qui comporterait, à l'instar des *Traité*s de Locke, une soigneuse définition des notions utilisées. Mais, s'il n'est pas théorisé, le lien entre liberté et propriété n'en apparaît pas moins clairement. De la même manière que la propriété, et dans un même mouvement, la liberté est un bien que chacun détient et qu'il faut mettre en sécurité en le préservant contre les empiétements d'autrui et en particulier des gouvernants. Le lien entre les deux notions se fait largement à travers la référence aux droits, conçus eux aussi (et l'on retrouve Locke) comme une forme de biens à protéger des convoitises qui les menacent. La « sécurité des droits », civils et religieux, est un trait essentiel d'un « gouvernement libre »¹². On peut parler de « *invade the rights* », comme s'il s'agissait d'un territoire. Les droits sont quelque chose qu'il faut « protéger » (*secure*), que, tel un bien, on peut « céder » au gouvernement ; « whenever and however it [gouvernement] is instituted, the people must cede to it some of their natural rights, in order to vest it with requisite powers »¹³.

Au cours de l'histoire des Etats-Unis, de nombreux débats, souvent passionnés, ont porté sur la manière de traduire en actes l'attachement proclamé à la liberté. Ils se sont tous situés à l'intérieur d'une conception de la liberté la regardant comme une forme de propriété. La notion de propriété a été appliquée à de multiples aspects de la liberté. « A man », déclarait ainsi Madison à la Convention Constitutionnelle de 1787, « has property of his opinions and the free communication of them, he has property in (...) the safety and liberty of his person ». Quelques années plus tard il parlera de « a citizen's 'property' in his rights »¹⁴. On a vu mettre en avant la propriété qu'a chacun de son propre corps aussi bien pour lutter contre l'esclavage que pour revendiquer le « droit à l'avortement »¹⁵.

Cette vision de la liberté comme propriété est porteuse de toute une conception de l'organisation sociale et politique. Qu'il s'agisse du rôle accordé au marché, de l'organisation du pouvoir politique, ou même de la conception de l'éthique, on la trouve à la source de ce qui souvent étonne (qu'ils l'admirent ou en soient choqués) ceux qui ont été nourris d'autres cultures politiques, lorsqu'ils rencontrent le monde anglo-saxon. Ce n'est pas que cette vision soit totalement absente hors de ce monde. Mais, elle doit y composer avec d'autres visions, ce qui empêche de lui être fidèle jusque dans ses conséquences qui paraissent les plus choquantes selon d'autres regards. Au contraire, le monde anglo-saxon lui est beaucoup plus fidèle jusque dans ses ultimes conséquences.

La conception de la société comme un ensemble de propriétaires disposant librement de leurs biens, pour en user ou pour les vendre, incite à vouloir organiser sous forme de marché « libre » tout ce qui relève de la sphère économique, y compris les relations de travail, lesquelles sont régies dans la plupart des sociétés par d'autres références. Locke, déjà voyait le contrat comme la forme appropriée de telles relations, dès lors qu'elles liaient des hommes libres (encadré 1). Le salarié, propriétaire de lui-même, donc de son travail, vend celui-ci dans le cadre d'un contrat qui fixe les termes de la vente : prix, définition du bien vendu. Tocqueville s'étonnait de voir combien ce mode de relation pouvait fournir un cadre jusqu'aux rapports entre un domestique et son maître. « Pourquoi donc le premier [le maître] a-t-il le droit de commander et qu'est-ce qui pousse le second à obéir ? L'accord momentané et libre de leurs deux volontés. (...) Ceci n'est pas seulement la notion que les serviteurs se font eux-mêmes de leur état. Les

¹⁰ Alexis de Tocqueville, *Voyage en Angleterre et en Irlande* (notes de 1835), Idées, 1982.

¹¹ Alexander Hamilton, James Madison and John Jay, *The Federalist or, the new Constitution* (1787, 1788), Everyman, 1992.

¹² Ibid., No 51.

¹³ Ibid., No 10, 2.

¹⁴ Ibid., p 17.

¹⁵ Ibid., p 83-84, 319.

maîtres considèrent la domesticité sous le même jour, et les bornes précises du commandement et de l'obéissance sont aussi bien fixées dans l'esprit de l'un que dans l'esprit de l'autre »¹⁶.

encadré 1

travail libre et travail servile selon Locke¹⁷

Un *homme* libre se rend serviteur et valet d'un autre, en lui vendant, pour un certain temps, son service, moyennant un certain salaire. Or, quoique cela le mette communément dans la famille de son *maître*, et l'oblige à se soumettre à sa discipline et aux occupations de sa maison, il ne donne pourtant de pouvoir au *maître* sur son *serviteur* ou son valet, que pendant quelque temps, que pendant le temps qui est contenu et marqué dans le contrat ou le traité fait entre eux. Mais il y a une autre sorte de *serviteurs*, que nous appelons, d'un nom particulier, *esclaves*, et qui [...] sont [...] sujets à la domination absolue et au pouvoir arbitraire de leurs *maîtres*.

Certes, il s'agit en fait de régler une relation entre personnes, et non de procéder à un simple échange de biens, ce qui est source de difficultés notables lorsqu'on cherche à organiser concrètement les rapports de travail dans un cadre réellement contractuel (ce qui est sans doute impossible à réaliser en toute rigueur). Ainsi, la dissymétrie inhérente à un rapport de pouvoir entre personnes menace de remettre en cause la symétrie du rapport contractuel. Mais, lorsqu'il s'agit d'empêcher que la domination du fort sur le faible ne conduise à retourner à un rapport de servitude, c'est, dans ce contexte, à restaurer une vraie négociation entre propriétaires, et donc une vraie liberté contractuelle, que l'on s'attache, et non (contrairement à ce que l'on observe sous d'autres cieux) à introduire des formes de régulation qui échappent à une logique contractuelle¹⁸. Ainsi, de multiples débats ont marqué, spécialement aux Etats-Unis, la réflexion sur les conditions institutionnelles propres à permettre au monde du travail d'être effectivement régi par une liberté contractuelle. Pendant que certains, qui l'ont longtemps emporté, ont fait d'une absence d'intervention de l'Etat dans les contrats privés une condition de cette liberté, d'autres ont souligné que des contrats entre partenaires de force inégale ne sont pas des contrats réellement libres. Ils ont dénoncé « l'esclavage du salariat » (*wage slavery*) auquel conduit l'inégalité des forces entre l'employeur et le salarié¹⁹. Ils ont finalement obtenu, à l'époque du *New Deal*, la mise en place d'une législation du travail visant à assurer, à travers le rôle donné aux syndicats, les conditions d'un équilibre des forces entre partenaires sociaux. Au sein de cette longue histoire, qui est loin d'être achevée, c'est toujours le contrat librement passé entre propriétaires, le salarié étant vu comme propriétaire de son travail, qui a fait référence.

Cet attachement anglo-saxon, on pourrait dire cette foi, au marché « libre », associé à la liberté de contracter, est souvent source de surprise hors du monde anglo-saxon. C'est que ses liens avec la conception que ce monde se fait de la liberté n'est pas perçue.

Quand le propriétaire est vu comme le prototype même de l'homme libre, le fait d'avoir avec autrui des relations qui ont la forme de relations de propriétaire à propriétaire, libres de convenir à leur guise d'acheter et de vendre ce qui leur appartient, ne constitue pas un simple moyen d'être libre selon des critères qui seraient définis par ailleurs. Cela fournit de soi même un statut d'homme libre, et donc un accès à ce qui est regardé comme liberté. La réciprocité des consentements dans le cadre d'une relation temporaire au contenu précisément défini, laquelle s'oppose à tout lien durable d'allégeance personnelle conduisant à accomplir des services non définis à l'avance, est la pierre de touche de la liberté. Les contraintes que l'on subit peuvent être à bien des égards très grandes, et paraître parfois insupportables quand on regarde les choses à travers le prisme d'une autre vision de la liberté (nous y reviendrons à

¹⁶ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II (1840), 3^{ème} partie, ch V.

¹⁷ Locke, *Traité du Gouvernement civil* (1689), § 85, traduction française GF-Flammarion, 1992, p. 204.

¹⁸ On trouve dans Eric Foner, *The story of American freedom*, Norton, 1998, de multiples références à l'histoire complexe de l'organisation des rapports du travail aux Etats-Unis, histoire marquée par de multiples débats sur les conditions de mise en place de relations réellement contractuelles, entre acteurs partageant la conviction qu'il n'est pas de travail libre sans l'établissement de telles relations.

¹⁹ *The story of American freedom*, op. cit.

propos des situations françaises et allemande). Mais tant qu'elles restent celles (parfois bien dures quand ce qu'on a à offrir n'a pas grand succès sur le marché ou quand on se retrouve ruiné) qu'est susceptible de rencontrer le propriétaire, elles peuvent être jugées fort pénibles, regardées comme une épreuve dont on s'emploie à sortir au plus vite, mais elles ne mettent pas pour autant en cause le statut d'homme libre de celui qui les subit. Bien de ceux qui apparaissent, dans une vision étrangère, comme privés d'une dignité d'homme libre par les positions auxquelles les réduit le jeu du marché ne sont pas regardés comme tels dans une vision anglo-saxonne, du moment qu'ils ont reçu leur dû dans une transaction honnête.

La conception du pouvoir politique est marquée de même par le fait de concevoir l'homme libre à l'image du propriétaire qui, quand il cède une partie de son bien, ne le fait qu'à bon escient, c'est à dire à condition de recevoir des contreparties suffisantes, et qui sait à l'occasion faire confiance à un fondé de pouvoir, tout en contrôlant et en encadrant strictement son action. Cette vision, théorisée par Locke, a, comme en matière de gestion de l'économie, été largement reçue en dehors du monde anglo-saxon mais, y entrant en concurrence avec des visions indigènes, n'y a influencé que partiellement les institutions et les mœurs. Au contraire elle a marqué de manière beaucoup plus pure l'évolution des institutions politiques britanniques sous l'influence des combats menés au nom de la liberté. L'histoire de la liberté anglaise est intimement liée à la défense de ce que chacun a en propre contre les empiétements du pouvoir. C'est au nom du droit à consentir librement à l'impôt, que détient celui qui le paye, que les Anglais ont construit pied à pied leurs institutions politiques. C'est en tant que propriétaires, taxés sur leurs biens, qu'ils ont progressivement obtenu d'avoir droit au chapitre dans les affaires publiques. L'*habeas corpus* lui-même est une défense de l'inviolabilité de l'individu, propriétaire de lui-même. Cette vision a alimenté de même la construction *ex nihilo* des institutions politiques américaines. On la retrouve derrière ce qui, dans ces institutions, paraît le plus surprenant à un regard étranger.

Ainsi, cette vision conduit à compter d'une manière que l'on ne retrouve pas ailleurs sur la défense par chacun de son propre intérêt pour assurer le bon fonctionnement des institutions politiques. « The private interests of every individual may be a sentinel over the public rights », affirme le *Federalist*²⁰. « L'ardeur que met chacun à conserver ce qu'il estime être son bien et son rang est un des moyens que la nature nous a donné pour repousser l'injustice et le despotisme », souligne Burke²¹.

Les conceptions éthiques elles-mêmes ne vont pas, spécialement aux Etats-Unis, sans être affectées par cette vision de la liberté. Quand le propriétaire poursuit ses intérêts, en refusant de plier devant une volonté étrangère qui attenterait à sa liberté, il lui faut, pour être vraiment libre, ne pas se soumettre à ce qui, en lui-même, passions, tentations, aveuglement, est susceptible de le détourner de ses intérêts véritables. Ainsi le *Federalist* oppose les « true interests » aux « immediate interests », associés aux « momentary passions »²². On peut rappeler, à cet égard, les analyses de Tocqueville sur le rôle de « l'intérêt bien entendu » dans la société américaine²³. Cette approche de l'éthique influence bien des aspects de ce qui considéré comme un comportement éthique. Ainsi, aux Etats-Unis, les entreprises peuvent légitimement s'ériger en instance de régulation éthique, promouvoir des codes d'éthique. Regarder « l'intégrité » comme un « actif de l'entreprise » - *corporate asset* – ne fait pas scandale²⁴. On est loin du regard que l'on trouve dans des sociétés où le fait de ne servir aucun intérêt est regardé comme la pierre de touche de l'authenticité d'un souci éthique et où l'idée qu'une entreprise développe un code éthique pour augmenter ses profits est vue comme relevant d'une tartuferie peu acceptable. De même, alors que, dans bien des cultures, c'est pour demander de ne pas appliquer les clauses d'un contrat qui, après coup, paraissent gênantes à l'une ou l'autre partie que l'on tend à faire appel aux bons sentiments des contractants, et en particulier à leur sens moral, ces bons sentiments sont au contraire mobilisés aux Etats-Unis pour inciter à exécuter les contrats avec *good faith*. De bonnes relations humaines n'incitent pas à se dispenser de respecter la lettre des contrats, mais au contraire à les respecter d'autant plus strictement. On peut s'engager dans un contrat avec celui qui dit la « vérité », qui est « crédible », en ayant confiance qu'il respectera ses engagements.

²⁰ *The Federalist*, op. cit., No. 51.

²¹ *Réflexions sur la révolution de France* (1790), Hachette, Pluriel, 1989, p 176.

²² *The Federalist*, op. cit., No. 6.

²³ *De la démocratie en Amérique*, op. cit. 2^{ème} partie, Ch. VIII.

²⁴ F. J. Daly, The Ethics Dynamic, *Business and Society Review*, 102/103, 1998.

III La liberté allemande comme voix au chapitre dans une communauté

On retrouve en Allemagne un lien intime entre une vision singulière de l'homme libre, les orientations prises par les penseurs de la liberté à l'époque où celle-ci s'est répandue en Europe, et l'organisation de la société. La vision médiévale propre au monde germanique de l'homme libre comme celui qui, au sein d'une communauté, a voix au chapitre dans des décisions collectives auxquelles il est prêt à se soumettre, a perduré. Pour Troeltsch, « la liberté de l'Allemand est discipline voulue, avancement et développement du moi propre dans un tout et pour un tout »²⁵. On sait combien en Allemagne, la réaction romantique aux Lumières a mis l'accent sur ce « tout » au sein duquel l'existence de l'individu prend sens. Cette façon de voir est loin d'être propre aux romantiques. Ainsi on la rencontre chez un représentant aussi peu contestable de l'*Aufklärung* que Kant.

Kant a de la liberté dans l'état de nature, où chacun est individuellement son propre maître, une vision bien différente de celle de Locke. Pour celui-ci, l'homme est, dans l'état de nature « le seigneur absolu de sa personne et de ses possessions, égal aux plus grand ». Il ne lui manque rien pour être pleinement humain. Il souffre seulement du fait que la sorte de royauté à laquelle il accède « est très incertaine, et constamment exposée aux empiétements des autres »²⁶ et ce n'est que pour mettre sa « propriété », dont fait partie sa propre personne et sa liberté, à l'abri des autres qu'il a besoin du soutien de la société. Au contraire, pour Kant, ce n'est qu'à travers une forme de soumission à la société qu'il peut devenir un homme accompli.

Pour Kant, dans l'ordre politique, « l'homme (...) a besoin d'un maître qui brise sa volonté particulière et le force d'obéir à une volonté universellement valable ». Il s'agit bien sûr de l'empêcher de nuire à autrui « afin que chacun puisse être libre »²⁷. Mais c'est aussi que, pour accomplir son humanité, l'homme a besoin d'être forcé par les contraintes qu'engendre la vie avec ses semblables, à échapper à ses mauvais penchants pour accéder au « développement de toutes ses dispositions » : « Ainsi, dans une forêt, les arbres, justement parce que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le soleil, se contraignent réciproquement à chercher l'un et l'autre au-dessus d'eux, et par suite ils poussent beaux et droits, tandis que ceux qui lancent à leur gré leurs branches en liberté et à l'écart des autres poussent rabougris, tordus et courbés »²⁸. La liberté dans l'état de nature est pour lui une « liberté sauvage »²⁹, qui a besoin d'être civilisée, de manière à « former un peuple » de ce qui n'était qu'une « horde de sauvages »³⁰. Il s'agit de transformer les hommes en profondeur. « Ce n'est pas à la morale d'amener une bonne constitution, mais à celle-ci à produire la réforme morale des hommes »³¹.

En même temps qu'il est nécessaire pour permettre à chacun de s'accomplir, cette contrainte qu'exerce le tout est vue par Kant comme capable de prodiges. Convenablement agencée, elle est capable de permettre de bien vivre ensemble même « un peuple de démons »³². Il suffit pour obtenir pareil résultat de « diriger tellement la contrariété des intérêts personnels, que tous les individus, qui composent un peuple, se contraignent eux-mêmes les uns les autres à se ranger sous le pouvoir coercitif d'une législation, et amenassent un état pacifique de législation ».

La mission civilisatrice ainsi accordée au tout va de pair avec une exaltation de sa souveraineté et une vision très limitative des droits de l'individu en tant qu'individu singulier. Toute propriété privée n'est considérée que comme un démembrement provisoire d'une propriété fondamentalement collective, le

²⁵ Ernst Troeltsch, « Die deutsche Idee der Freiheit » (1916), Traduit par Louis Dumont dans *L'idéologie allemande*, Gallimard, 1991, p 61.

²⁶ Locke, op. cit., II, 123 (notre traduction).

²⁷ *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) in *Oeuvres philosophiques*, tome II, p 195, Bibliothèque de la Pléiade, 1986.

²⁸ *Ibid.*, p. 194.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Projet de paix perpétuelle* (1795), t III, p. 366.

³¹ *Ibid.*

³² *Projet de paix perpétuelle*, op cit., p. 360.

souverain (le peuple pris comme un tout) étant « propriétaire suprême » du pays³³. Ce n'est pas en tant qu'individu autonome, mais en tant que « sujet » du tout que l'on a des droits ; « C'est en lui (le peuple) que se trouve originellement le pouvoir suprême duquel il faut dériver tous les droits des particuliers en tant que simple sujets »³⁴. Corrélativement le tout peut exiger de chacun de ceux qui le composent une soumission extrême. La « loi est si sacrée (si inviolable) qu'*au point de vue pratique* c'est déjà un crime de la mettre seulement en doute, donc d'en suspendre l'effet un moment ». « Il n'y a contre le souverain législateur de l'Etat aucune résistance légale du peuple, car ce n'est que par la soumission à sa volonté universellement législatrice qu'un état juridique est possible »³⁵.

L'opposition entre la liberté possédée dans l'état de nature et celle qui est possédée dans l'état de société n'est pas, comme chez Locke, une opposition entre une liberté précaire et une liberté sûre d'un individu resté inchangé, mais une opposition entre une liberté « sauvage », sorte de fausse liberté, et une liberté d'un individu transformé, civilisé, par la dépendance où il se trouve par rapport au tout. « Et l'on ne peut pas dire que l'Etat, l'homme dans l'Etat, ait sacrifié à une fin une *partie* de sa liberté extérieure innée, mais qu'il a complètement dépouillé la liberté sauvage et sans lois pour retrouver intacte dans une dépendance légitime, c'est à dire dans un état juridique, sa liberté en général, puisque cette dépendance émane de sa propre volonté législatrice »³⁶.

De plus, quand Kant évoque l'accord que chacun a donné aux lois qui le régissent, il ne s'agit pas, à la manière de Locke, d'une série d'accords d'individus confiant chacun pour sa part à l'ensemble qu'ils forment la défense de ce qu'il a en propre. Il s'agit d'un accord d'un tout uni, du souverain collectif formé par un ensemble d'individus transformés, civilisés, par cette intégration dans un tout, et dont chacun agit dès lors en tant qu'élément de ce tout. « Il n'y a que la volonté concordante et unifiée de tous, pour autant que chacun pour tous et tous pour chacun décident la même chose, il n'y a par conséquent que la volonté du peuple universellement unifiée qui puisse être législatrice »³⁷.

En même temps qu'il témoigne de conceptions tellement communes au sein du monde germanique que l'on peut parler à leur propos d'une culture allemande, Kant est bien sûr un individu singulier, vivant en un temps particulier, représentant certaines tendances particulières au sein de cette culture. La vision allemande de la liberté est compatible avec des conceptions fort diverses de ce que peut être concrètement la communauté au sein de laquelle l'individu est appelé à être libre (de même que la conception anglaise est compatible avec des appréhensions très diverses de ce que chacun peut considérer comme sa propriété). Cette communauté peut être une principauté, un groupe social, ou s'étendre à l'humanité dans son ensemble (le groupe aux contours limités pouvant du reste être vu comme une sorte de relais entre l'individu et l'humanité). Ce qui est, avec constance, une caractéristique de la pensée allemande de la liberté, qui peut donc être regardé comme une constante de la culture politique allemande, est la place qu'y occupe la référence à une forme de communauté. On trouve cette place aussi bien chez ceux qui ont le culte de la singularité allemande, de l'identité allemande, que chez ceux qui manifestent le plus de méfiance vis-à-vis de cette singularité et verraient volontiers les Allemands comme des humains en général que rien ne distingue de leurs congénères³⁸.

Quand il s'est agit, après les monstruosité du nazisme, de s'opposer à une l'exaltation de la nation allemande, la rupture, et c'est là qu'on observe la continuité d'une culture dans la diversité des options politiques, a été plutôt de changer de communauté de référence que de cesser de donner une place centrale à la vision d'une communauté unie à laquelle chacun se soumet en même temps qu'il a part aux orientations qui y sont prises de concert. A cet égard le cas limite d'Habermas est particulièrement éclairant. S'il rejette toute exaltation de la nation allemande, c'est toujours à une communauté, qu'il voit

³³ *Métaphysique des mœurs* (1796), t III, p 591.

³⁴ *Ibid.*, p 613.

³⁵ *Ibid.*, p 585, 586.

³⁶ *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p 581.

³⁷ *Ibid.*, p. 578.

³⁸ L'assimilation souvent faite entre culture et identité est en la matière source de confusion. On peut avoir une culture politique commune, au sens d'une référence aux mêmes catégories pour regarder les rapports entre l'homme et la société, et des sentiments d'identité très différents.

comme lieu de confrontation des idées, des arguments, qu'il fait appel comme instance régulatrice ; d'une nouvelle forme de souveraineté collective des membres de la communauté associée à une soumission individuelle de chacun à la communauté qu'il est en quête.

Habermas reprend l'idée selon laquelle « les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une *volonté générale*, autrement dit celles, comme Kant n'a cessé de le dire, qui conviennent à la 'loi universelle' »³⁹. C'est à un fonctionnement communautaire que, de manière encore plus rigoureuse que pour Kant, il fait confiance pour mettre ces normes à jour.

D'une part, ces normes sont celles que peuvent partager l'ensemble des membres de la communauté constituée par la totalité des personnes concernées, qui sont élaborées collectivement par ces membres. Il s'agit de trouver des normes « qui, parce qu'elles incarnent un intérêt commun à toutes les personnes concernées, peuvent escompter une adhésion générale et gagner, dans cette mesure, une reconnaissance intersubjective ». Chacun ne compte pas alors comme individu singulier, ayant ses perspectives propres. Il s'agit de respecter « un principe qui contraint *quiconque* est concerné à adopter, suite à une délibération sur les intérêts, la perspective de *tous les autres* »⁴⁰.

D'autre part, et là Habermas va plus loin que Kant dans le respect d'une perspective communautaire, il s'agit de mettre en place une procédure d'élaboration qui repose sur le fonctionnement concret d'une communauté, et pas seulement sur une référence à une sorte de communauté imaginaire. Il faut, estime-t-il, que la communauté se rassemble physiquement et délibère. « Ce principe [dont l'objet est de permettre le consensus] ne règle en effet que des argumentations réellement conduites entre différents participants, et contient même la perspective d'argumentations qu'il faut conduire réellement, et dans lesquelles, chaque fois, sont admises en tant que participants toutes les personnes concernées »⁴¹. Il revient avec insistance sur cet aspect communautaire. « Les argumentations morales servent donc à résorber, dans le consensus, des conflits nés dans l'action »⁴². « Si la manière d'agir qui requiert d'être justifiée est de nature collective, il est nécessaire que ceux qui appartiennent au collectif accèdent à une résolution *commune* »⁴³. Etc.

Dans cette perspective, le souci de liberté reste bien présent, mais sous une forme qui implique une grande soumission (qu'Habermas ne verrait sans doute pas comme telle ; il s'agit là, bien sûr d'un commentaire français) à la communauté. Quand Habermas est fidèle aux concepts « d'autonomie et de volonté libre »⁴⁴, il s'agit de participer librement à la discussion qui va conduire la communauté à se prononcer et à fixer les orientations auxquelles chacun n'aura plus qu'à se soumettre⁴⁵.

Comme ses homologues anglo-saxonne et, verrons-nous, française, cette vision de la liberté ne manque pas d'influencer les conceptions qui prévalent de l'organisation sociale et politique. On peut là encore en donner quelques indices.

Le regard de Max Weber sur la conception contractuelle des rapports de travail est à cet égard éclairant. « La transformation des relations juridiquement réglées en une association contractuelle ainsi que le développement du droit lui-même dans le sens de la liberté contractuelle (...) sont d'habitude qualifiées de diminution de la contrainte et d'augmentation de la liberté individuelle. (...) La communauté de marché ne connaît pas la coercition formelle en vertu de l'autorité personnelle. Elle la remplace en produisant une forme spéciale de situation coercitive qui est appliquée sans discrimination à l'ouvrier, à l'entrepreneur, au producteur, au consommateur, sous la forme impersonnelle du caractère inévitable des lois économiques du marché. La sanction consiste dans la perte ou la diminution de pouvoirs

³⁹ Jürgen Habermas, « Notes programmatiques pour fonder une éthique de la discussion », in *Morale et Communication* (1983), Champs Flammarion, 1999, p. 86. C'est Habermas qui souligne.

⁴⁰ Ibid., p. 86.

⁴¹ Ibid., p. 87.

⁴² Ibid., p. 88.

⁴³ Ibid., p. 92. C'est Habermas qui souligne.

⁴⁴ Habermas, op. cit., p. 100.

⁴⁵ Ibid., p. 107, 110.

économiques et, sous certaines circonstances, de la perte de l'existence économique de l'individu. (...) Un ordre juridique qui contient très peu de normes prohibitives ou impératives et énormément de 'droits à la liberté' et de 'pouvoirs de droit' peut en pratique conduire à une intensification qualitative et quantitative de la coercition en général mais également à une accentuation du caractère autoritaire des autorités coercitives »⁴⁶. Cette conception contractuelle ne s'est jamais imposée en Allemagne⁴⁷. Elle y a bien pénétré, au premier chef au moment où le Code Napoléon s'est largement diffusé en Europe continentale. Mais une vision plus germanique n'a pas manqué de reprendre le dessus.

Ainsi, à la fin du 19^{ème}, « le grand juriste allemand Otto von Gierke a renoué avec les sources d'une culture juridique proprement germanique, en combattant à la fois l'individualisme abstrait venu de France, et l'étatisme juridique hérité de Hegel. Pour Gierke, on ne peut penser juridiquement l'individu indépendamment de la communauté à laquelle il appartient, et l'essence du droit ne peut donc être recherchée dans la volonté, qu'il s'agisse de la volonté de l'individu ou de celle de l'Etat, car 'la source dernière de tout droit est toujours la conscience commune (*Gemeinsbewusstsein*)' »⁴⁸. La conception communautaire de l'entreprise qui découle de cette vision marque les institutions et les mœurs. La place d'une forme de cogestion qui marque le droit des sociétés en Allemagne, par le biais des conseils d'entreprise ou d'une représentation syndicale au conseil de surveillance (cogestion dont le refus par la plupart de ses partenaires rend difficile l'élaboration d'un droit européen des sociétés) est une manière de traduire, sous une forme historiquement datée, cette vision d'une société où chacun, tout en participant aux décisions collectives qui affectent la communauté, est tenu par la suite de s'y soumettre. Les grandes entreprises sont prises dans un système de « négociation permanente des décisions » avec les représentants des banques comme avec ceux du travail⁴⁹. L'existence de nombreuses associations professionnelles auxquelles l'adhésion est obligatoire, ou quasi-obligatoire (par exemple dans le domaine de la formation professionnelle) et qui jouent également un grand rôle dans le fonctionnement de l'économie, relève d'une même conception de la société.

III Liberté et noblesse en France

La vision de la liberté qui l'associe à l'autonomie du propriétaire n'est pas étrangère à la France. Bien des Français, au temps de l'Ancien Régime, tels Montesquieu ou Voltaire, ont glorifié la liberté anglaise. Il existe depuis en France une tradition libérale qui, de Benjamin Constant aux thuriféraires contemporains de la liberté d'entreprendre, a largement puisé ses sources d'inspiration dans le monde anglo-saxon. Certains comptent de nos jours sur la mondialisation pour mettre enfin un terme à « l'exception française » et convertir enfin la France à un libéralisme authentique. Mais, si cette conversion est toujours matière à projet, c'est qu'elle n'est pas encore accomplie. La vision anglo-saxonne de la liberté doit composer, pour orienter les institutions et dans les mœurs, avec une vision indigène qui, bien différente, est en quête d'autres franchises et est prête à accepter d'autres contraintes.

« On aurait donc bien tort de croire, écrit Tocqueville dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, que l'ancien régime fût un temps de servilité et de dépendance. Il y régnait beaucoup plus de liberté que de nos jours ; mais c'était une espèce de liberté irrégulière et intermittente (...), toujours liée à l'idée d'exception et de privilège, qui permettait presque autant de braver la loi que l'arbitraire, et n'allait jamais jusqu'à fournir à tous les citoyens les garanties les plus naturelles et les plus nécessaires (...). Si cette liberté dérégulée et malsaine préparait les Français à renverser le despotisme, elle les rendait moins propre qu'aucun autre peuple, peut-être, à fonder à sa place l'empire paisible des lois⁵⁰ ». Cette liberté d'ancien régime, que Tocqueville évoque tout au long de son œuvre, avec des sentiments fort mêlés où la critique intellectuelle se combine à une sorte d'attachement nostalgique, sans voir combien elle a survécu tout en

⁴⁶ Max Weber, *Sociologie du droit* (1913), PUF, 1986, p. 112 à 115.

⁴⁷ Alain Supiot, « Jalons pour une interrogation sur le travail : qu'est-ce qu'un travailleur salarié ? ». in *Travaux du laboratoire européen pour l'Etude de la Filiation*, Edités par Pierre Legendre. 1 : *Autour du parricide*. Bruxelles, Emile Van Balberghe Librairie et Yves Gevaert Editeur, 1995.

⁴⁸ Ibid., p 168.

⁴⁹ Wolfgang Streek, « Le capitalisme allemand : existe-t-il ? A-t-il des chances de survivre ? », in *Les capitalismes en Europe*, sous la direction de Colin Crouch et Wolfgang Streek, La Découverte, 1996.

⁵⁰ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), Gallimard, 1952, p 176-177.

s'incarnant autrement dans la France post-révolutionnaire, supporte des formes de dépendance et est en quête de formes d'autonomie bien différentes de celles qu'implique une liberté de propriétaire. Officiellement rejetée par une France révolutionnaire qui a proclamé l'abolition des privilèges, elle ne fonde en apparence aucune vision moderne de l'organisation politique et sociale. Aucun théoricien de la liberté ne l'a mise au centre de son système à la manière dont Locke a fondé le sien sur une liberté conçue comme propriété. Pour rencontrer pareille vision de la liberté sous sa forme moderne, il faut, dans une approche d'ethnologue, observer des mœurs, des sentiments, mettre à jour des conceptions implicites qui orientent souterrainement les discours plus que prendre note de ce qui est ouvertement proclamé. Sa place n'en est pas moins essentielle, aussi bien dans la France révolutionnaire que dans la France d'aujourd'hui.

Le brûlot de Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?*, dont le succès a été immense en 1789, exprime sans doute particulièrement bien les aspirations du Tiers. Sieyès n'ignore pas la propriété, évoque à l'occasion « le nom sacré de la *propriété* »⁵¹. Mais dans l'ensemble il n'accorde que peu de place à ce thème et quand il parle de liberté, c'est autre chose qu'il a en tête. Qu'il évoque ce que c'est que d'être traité en homme libre, ou de se conduire comme tel, il est animé par la même vision : ce qui caractérise l'homme libre est qu'il se conduit noblement et que, traité avec les égards dus à son rang, il est respecté comme tel ; jamais contraint de s'abaisser devant quiconque, il n'est pas prêt à le faire par appétit de lucre ou pour poursuivre quelque bas intérêt. Sieyès hérite ainsi de toute une tradition, dont les origines sont fort lointaines, qui, au nom de la noblesse comme qualité d'être, s'attaque à la noblesse comme groupe social ; qui critique ceux qui sont juridiquement nobles au nom d'une conception plus authentique de ce qui est réellement noble ; qui entend montrer qu'il est des manières d'être plus nobles que celles d'un état qui ne mérite pas la position qu'il occupe ; n'est au mieux qu'une partie de la vraie noblesse et au pire n'est qu'une fausse noblesse tellement il agit de manière peu noble (spécialement quand, vivant à la cour et acceptant ses travers, il accepte d'être « domestiquée »).

Pour Sieyès, si le Tiers n'est pas libre, ce n'est pas parce qu'il est soumis à un pouvoir despotique d'un souverain ; mises à part quelques rares périodes, estime-t-il, « c'est la cour qui règne et non le monarque »⁵². C'est l'existence des privilégiés, et plus précisément de la noblesse (le clergé trouve relativement grâce à ses yeux) qui est en cause. En même temps qu'il « fait de la noblesse comme une espèce à part », le privilège fait « du reste des citoyens comme un peuple d'ilotes destinés à servir »⁵³. En quoi donc, les membres du Tiers, dont certains étaient pourvus d'immenses biens et, loin de servir, étaient pourvus eux-mêmes d'une abondante domesticité, pouvaient-ils donc, aux yeux de Sieyès et de ses lecteurs, être ainsi qualifiés d'ilotes, c'est à dire d'esclaves ?

Sieyès affirme que ce qui blesse dans le privilège n'a pas trait aux questions d'argent (les exemptions fiscales dont la noblesse bénéficiait), mais touche à sa dimension symbolique. Au registre de l'argent, qui touche les hommes vils, il oppose ceux de la liberté et de l'honneur, et c'est à ceux-ci qu'il associe la liberté devant la loi : « Il est des hommes qui ne sont sensibles qu'à l'argent ; exactement paralysés pour tout ce qui tient à la liberté, à l'honneur, à l'égalité devant la loi, en un mot à tous les droits sociaux, hors l'argent, ils ne conçoivent pas que l'on puisse s'inquiéter d'autre chose que de payer un écu de plus ou de moins. Mais ce n'est pas pour les hommes vils que j'écris »⁵⁴. C'est dans le registre de l'honneur qu'il se situe.

Cette vision de la liberté qui associe celle-ci à la noblesse et à l'honneur, et est porteuse d'une sensibilité exacerbée à ce qui est facteur d'humiliation ou au contraire source de grandeur (tout en étant compatible avec des conceptions fort diverses de ce qui est jugé ainsi), se rencontre en France avec constance chez les défenseur de la liberté, même quand, politiquement « libéraux », ils paraissent le plus influencés par la vision anglaise de celle-ci.

Ainsi Tocqueville a une position sociale et des préoccupations bien différentes de celles de Sieyès. Il n'y a pas chez lui l'amertume du roturier qui se sent traité de haut, mais le sentiment d'être, comme héritier

⁵¹ Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?* (1789), Champs Flammarion, 1988, p 66.

⁵² Emmanuel Sieyès, op. cit., p. 51.

⁵³ Ibid., p. 100. Pour le lecteur de Sieyès, nourri d'histoire grecque, il était clair que l'ilote est un esclave.

⁵⁴ Ibid., p. 99-100.

d'une noble lignée, dépositaire d'un amour de la liberté que lui a transmis une longue tradition et dont il a le souci de voir reprendre le flambeau. Fasciné par les Etats-Unis, il pourrait parfois laisser croire qu'il s'est converti à la vision anglo-saxonne de la liberté. Considérant que la « notion aristocratique de la liberté » a fait son temps, il lui oppose « la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose dire la notion juste de la liberté », notion d'après laquelle « chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée »⁵⁵. Mais, à en juger par l'ensemble de ses écrits, sa conversion est bien partielle. En fait il retient bien dans cette notion « moderne » l'affirmation que la liberté concerne « tous les hommes », qu'elle relève d'un « droit » que chacun a par « nature », et non d'un privilège. Par contre, quand il s'agit de donner un contenu à la notion, ce n'est que du bout des lèvres qu'il se rallie à la vision de la liberté qui voit celle-ci à l'image de l'indépendance du propriétaire. Il reste largement fidèle à la notion « aristocratique » qu'en avait traditionnellement la noblesse, tout en souhaitant qu'elle se répande. Sitôt après avoir proclamé son adhésion à la notion « moderne » de liberté, il oppose « les mâles et fières vertus du citoyen » aux « basses complaisances de l'esclave ». Toute son œuvre est marquée par la crainte que les hommes ne délaissent les premières et s'abandonnent aux secondes, et c'est pour l'essentiel dans les catégories de la fierté et de l'honneur d'un côté, de la lâcheté, de la bassesse de l'autre, qu'il conçoit ce qui sépare liberté et servitude. Le despotisme, affirme-t-il, conduit au « déshonneur »⁵⁶. Il voit dans « la liberté de pensée, de parler et d'écrire » ce qu'il y a eu « de plus précieux et de plus noble dans les conquêtes de 89 »⁵⁷. Le « goût sublime » de la liberté, qui touche les « grands cœurs » lui paraît incompréhensible aux « âmes médiocres »⁵⁸. Et toutes les craintes qu'il exprime dans *De la démocratie en Amérique* sur le destin du peuple américain et son risque de tomber dans une forme de servitude sont animées par une conception de la liberté qui l'associe intimement à la grandeur.

Là encore, il ne s'agit pas seulement de vocabulaire. Le fait de concevoir la liberté comme noblesse est loin d'être sans conséquences quant aux types de dépendances qui vont être ressenties comme particulièrement intolérables ou, au contraire, comme relativement acceptables. En particulier cela conduit à ressentir comme peu supportable le fait de plier devant le pouvoir de l'argent ou de se soumettre à l'opinion commune. Cela conduit à des manières très spécifiques de considérer l'autorité ou la loi ; en la matière les exigences de l'honneur, telles qu'elles sont décrites par Montesquieu, n'ont pas cessé d'être de mise⁵⁹. Et tout cela n'est pas sans conséquences sur les formes d'organisation sociale et politique qui sont susceptibles de prévaloir. Le contrat, le marché, l'Etat, ne sauraient avoir le même rôle qu'en Angleterre ou aux Etats-Unis. La vision de l'éthique n'est pas la même.

La Révolution française a paru à bien des observateurs étrangers comme bien peu soucieuse de promouvoir les libertés. Elle a souvent, à cet égard, été comparée très défavorablement aux mouvements d'émancipation qui ont animé les sociétés anglaise ou américaine. On connaît les lamentations de Tocqueville déplorant que les Français aient oublié la liberté au profit de l'égalité. Mais ces critiques ne tiennent pas compte de tout ce qui sépare les conceptions anglaise et française de la liberté. C'est pétris d'une vision de l'homme libre bien différente de la vision anglo-saxonne, que les révolutionnaires français ont lutté au nom de la liberté. Le désir d'hériter de l'aura jusqu'alors attaché à la noblesse en même temps que les dignités qu'elle se réservait, tout en étant prêt à accepter une forme d'allégeance au prince qui était réputée ne pas l'abaisser, ne s'est pas juxtaposé à cette lutte, mais en a inspiré bien des aspects et leur a donné son sens.

Ainsi le type de rapports à l'Etat, mélange d'acceptation de dépendre et de rapports frondeurs, si choquant pour des anglo-saxons, dont les Français ont témoigné pendant la Révolution (et qui n'a pas disparu) ne fait que perpétuer des rapports, jugés compatibles avec une dignité d'homme libre, qui associent une

⁵⁵ Alexis de Tocqueville, « Etat social et politique de la France » (1836), *London and Westminster Review*, in *Œuvres complètes*, tome II, Gallimard, 1952, p. 62.

⁵⁶ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), Gallimard, 1952, p. 74.

⁵⁷ *Ibid.*, p 72.

⁵⁸ *Ibid.*, p 217.

⁵⁹ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), Première partie, livre IV, 2.

allégeance pour un pouvoir jugé grand et bienfaisant, une grande promptitude à la fronde dès qu'il n'est pas à la hauteur de ce que l'on attend de lui et une solide défense par chacun de ses privilèges.

Répudiant l'allégeance ancienne à la royauté, les révolutionnaires n'ont pas renoncé pour autant à se confier à un pouvoir jugé grand et bienfaisant. Tocqueville pour sa part s'en étonne, dans son fameux chapitre de *L'Ancien Régime et la Révolution* « Comment les Français ont voulu des réformes avant de vouloir des libertés ». Il souligne alors la continuité entre les actes de la Révolution et la pensée de ceux qu'il appelle les « économistes ». « Les économistes ont eu moins d'éclat dans l'histoire que les philosophes ; moins qu'eux ils ont contribué peut être à l'avènement de la Révolution ; je crois pourtant que c'est surtout dans leurs écrits qu'on peut le mieux étudier son vrai naturel »⁶⁰. Or ces économistes ne sont guère attachés aux libertés telles que les anglo-saxons les conçoivent. « Les contrats leur inspirent peu de respect ; les droits privés, nuls égards ; ou plutôt il n'y a déjà plus à leurs yeux, à bien parler, de droits privés, mais seulement une utilité publique ». Ce n'est nullement que l'Etat soit confié à son propre caprice. En même temps que son action ne doit pas être entravée, il doit se référer lui-même à quelque chose qui le dépasse. Tocqueville cite sur ce point divers représentants de cette école. Pour l'un « Il faut que l'Etat gouverne suivant les règles de 'l'ordre essentiel' et quand il en est ainsi il faut qu'il soit 'tout-puissant' » ; « Que l'Etat comprenne bien son devoir et alors qu'on le laisse libre », affirme un autre⁶¹. Ceux qui gouvernent ne sont pas vus comme les mandataires de leur compatriotes, mais comme ceux qui mettent en œuvre une inspiration venue d'en haut. A partir du moment où ils sont fidèles à une telle inspiration, ce n'est pas à des hommes que l'on se soumet en acceptant la souveraineté de l'Etat, mais à des principes. Ce faisant, loin de s'abaisser, d'agir contrairement à l'honneur, on se grandit, surtout si l'Etat vous demande de sacrifier vos « petits » intérêts sur l'autel de l'utilité publique. A le faire, on agit noblement (comme ont agi ceux qui la nuit du 4 août ont, dans l'enthousiasme, sacrifié leurs privilèges). Comment pourrait-on sacraliser la propriété, ou même les droits de l'individu, dès lors que l'intérêt public, accordé à la raison, est en cause. Cette haute vision de l'Etat, allant de pair avec un certain mépris pour les « intérêts vulgaires », a, depuis la Révolution, toujours fait obstacle au développement en France de vraies conceptions « libérales », au sens que lui donnent les admirateurs des institutions anglaises ou américaines⁶².

Si l'homme libre, dans sa version française, est ainsi prêt à se confier à un pouvoir fort et bienfaisant, il importe que ceux qui ont la charge d'exercer ce pouvoir soient dignes de le faire. La Déclaration des droits de l'homme précise que : « Tous les citoyens étant égaux à ses yeux [de la loi] sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, et sans autre distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talents » (article VI)⁶³. Il s'agit bien sûr, en proclamant l'égalité d'accès aux emplois publics, de mettre fin aux privilèges de la noblesse. Mais il s'agit aussi de confier l'exercice du pouvoir à ceux dont on peut attendre que, du fait de leurs vertus, ils soient prêts à se dévouer au bien public en même temps que, du fait de leurs talents, ils sachent le discerner.

Tout en permettant, vis-à-vis d'un Etat représentant du bien public, des formes de soumission peu concevables pour celui qui en a une vision de propriétaire, la conception française de la liberté est simultanément porteuse d'autres exigences. Dans la France moderne, on ne parle plus guère de rang, de « tenir son rang ». L'affirmation de Montesquieu, concernant les exigences de l'honneur, « lorsque nous avons été une fois placés dans un rang, nous ne devons rien faire ni souffrir qui fasse voir que nous nous tenons inférieurs à ce rang même »⁶⁴, paraît concerner un autre âge. Par contre on parle d'abondance de « statut », conçu comme quelque chose qu'il n'est plus question de perdre une fois qu'on l'a acquis, de « défense du statut », et on rencontre une forte continuité entre ce qu'implique cette défense, avec ses aspects glorieux et ses aspects dérisoires, le mélange de fierté individuelle et de stratégies corporatistes qui l'accompagne, et ce qu'impliquait dans l'ancienne France la défense du rang. Cet attachement au

⁶⁰ *L'Ancien Régime et la Révolution*, op. cit., p 209. Les citations suivantes sont extraites du même chapitre.

⁶¹ Ibid. p 212 ; la première citation est de Mercier de la Rivière ; Tocqueville ne précise pas à qui il emprunte la seconde.

⁶² Lucien Jaume, *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, 1997.

⁶³ Ce sujet, bien français, n'a pas été repris dans la Déclaration universelle des droits de l'homme.

⁶⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), Première partie, livre IV, 2.

statut, à la position qu'il assure, aux droits et aux devoirs qui lui sont attachés, les réticences qui en résultent par rapport au règne du marché, facteur de précarité des situations et des conditions, sont particulièrement visibles dans tout ce qui a trait au travail.

Dans la France révolutionnaire, la vision contractuelle des rapports de travail a paru un moment triompher. Les corporations, porteuses de privilèges, ont été abolies avec, selon les termes de la Constitution de 1791, l'ensemble des « institutions qui ont nui à la liberté et à l'égalité des droits »⁶⁵. La loi Le Chapelier a affirmé que les relations de travail doivent être réglées par des « conventions libres, d'individu à individu »⁶⁶. La mise en place de relations d'échanges réglées par des contrats librement consentis a été vue comme de nature à mettre fin aux anciennes relations de dépendance. Mais cette conception contractuelle ne s'est jamais vraiment imposée. Elle a dû composer, dès l'époque révolutionnaire, avec la vigueur de traditions corporatistes qui regardaient les privilèges du métier comme le vrai symbole de la liberté⁶⁷. Et, si partout on a pris conscience que la liberté de contracter ne suffisait pas à faire échapper les salariés à la domination de l'employeur, le type d'institutions et de règles qui a été mis en place pour combattre cette domination a été, en France comme ailleurs, fortement marqué par la conception locale de ce qu'est une condition d'homme libre.

Quand il s'agit d'empêcher que les travailleurs ne soient traités comme des marchandises et ne retombent dans une sorte d'esclavage, les institutions françaises ne cherchent pas à les mettre, à l'américaine, dans une condition de propriétaire négociant de manière équilibrée avec un autre propriétaire les clauses du contrat qui va les lier. Elles cherchent, beaucoup plus que dans les pays anglo-saxons, à lui conférer un statut qui le mette à l'abri des pressions du marché⁶⁸. Elles multiplient les dispositions d'ordre public social qui, telles le SMIC, interdisent aux contractants de s'accorder sur des clauses qui leur dérogeraient de manière défavorable au travailleur. Pour la Cour de cassation, « la seule volonté des (parties au contrat) est impuissante à soustraire des travailleurs au statut social découlant nécessairement des conditions d'accomplissement de la tâche »⁶⁹. Selon la conception française de la liberté, accepter de renoncer à sa liberté de contracter pour s'en remettre à la protection bienveillante d'un Etat garant du bien public, qui va décider pour vous, n'est pas renoncer à un statut d'homme libre. C'est au contraire, en se voyant reconnaître un statut, version moderne des privilèges d'autrefois, entrer dans le monde des hommes libres.

Conclusion

Le mouvement d'émancipation qui a marqué l'Europe au cours des derniers siècles était inspiré par un vif désir de permettre à chacun d'être son propre maître. Mais, dans la manière dont ce désir a partout composé avec l'exigence de limitation de l'autonomie de chacun qu'exige toute vie en société, la diversité des visions de l'homme libre qui marquaient les sociétés européennes a tenu une place essentielle. L'attachement anglo-saxon à la figure du propriétaire, l'attachement allemand à celle du membre d'une communauté collectivement souveraine et l'attachement français à la figure du noble ont perduré. Certes, les idées ont beaucoup circulé entre les divers pays européens, les tentatives, parfois enthousiastes, d'acclimater dans chacun d'eux des institutions et des pratiques empruntées aux autres ont toujours tenu (et tiennent toujours) une grande place. Mais, à l'expérience, ces institutions et ces pratiques sont, dans leurs effets concrets, jugées en fin de compte à l'aune des visions indigènes de ce qu'est un homme libre, et donc des types de contraintes qu'il est possible d'accepter sans voir remettre en cause la dignité d'homme de chacun.

⁶⁵ William H. Sewell, *Gens de métier et révolutions, langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Aubier-Montaigne, 1983, p. 131.

⁶⁶ P. J. B. Buchez et P.-C. Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, 40 volumes, Paris, 1834-1838, 10 : 195.

⁶⁷ Ce point est longuement analysé dans William H. Sewell, op. cit.

⁶⁸ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Fayard, 1995.

⁶⁹ Cass. Ass. Plén. 4 mars 1983, J., 381, concl. Cabannes ; cité dans Alain Supiot « Qu'est-ce qu'un travailleur salarié ? », op. cit., p. 174.

Ces visions relèvent certes de catégories de l'esprit, non de conceptions concrètes. Elles laissent ouvertes de multiples débats institutionnels. Il n'empêche que tout ce qui les sépare, et le fait qu'elles fournissent en chaque lieu les catégories au sein desquelles devra se faire toute tentative de légitimation d'une pratique sociale, rendent fort problématique une convergence des institutions et des mœurs. Ainsi les rôles d'une régulation marchande dans les pays anglo-saxons, d'une régulation par la puissance publique en France et d'accords entre partenaires en Allemagne n'apparaissent pas comme de simples hasards de l'histoire que maintiendrait une simple inertie des constructions institutionnelles, mais comme quelque chose qui s'ancre profondément dans des visions pérennes de ce que doivent être les rapports entre l'homme et la société.