

**Atelier 32**

**" Nouveaux courants en pensée politique : le libertarisme de gauche "**

**AUBERT Vincent (Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, UCL)**

[aubert@etes.ucl.ac.be](mailto:aubert@etes.ucl.ac.be)

<p><b>Le libertarisme de gauche : égalitariste mais libertarien</b></p>
---

Ce papier a trois objectifs :

1. Présenter le libertarisme de gauche comme une doctrine cohérente à la fois égalitariste et libertarienne. Les libertariens de gauche ont raison d'affirmer que la recherche d'une théorie de la justice libertarienne n'empêche aucunement de défendre une vraie redistribution que l'on gagne à comprendre comme une distribution.
2. Distinguer le libertarisme de gauche de l'égalitarisme libéral ainsi que du *real-libertarianism* de Philippe Van Parijs. Il s'agira de ne pas oublier que le libertarisme de gauche est une théorie libertarienne.
3. Critiquer le principe de la propriété de soi dont dépend le libertarisme de gauche ainsi que l'utopie partagée avec les libertariens de droite.

Pour caractériser le libertarisme de gauche, nous avons pris en compte les travaux de Michael Otsuka, Peter Vallentyne et Hillel Steiner et nous avons cherché 1/ une continuité, au niveau de la propriété de soi, avec les libertariens de droite que sont Nozick et Rothbard et 2/ une théorie qui se distingue clairement de l'égalitarisme libéral <sup>1</sup>.

Le libertarisme de gauche repose sur deux thèses fondamentales : les individus sont propriétaires d'eux-mêmes et les ressources naturelles appartiennent à tous dans un sens égalitariste à préciser [Steiner, Vallentyne & Otsuka, 2005].

Nous commençons par examiner le principe de la propriété de soi.

<sup>1</sup> Ce qui a exigé de prendre un peu de distance par rapport aux déclarations des libertariens de gauche qui, selon les articles, minimisent ([Otsuka, 2006b], [Vallentyne, 1999]) ou au contraire soulignent [Steiner, Vallentyne & Otsuka, 2005] les différences entre l'égalitarisme libéral et le libertarisme de gauche.

***Le principe de la propriété de soi***

Les libertariens de droite se réclament des droits, de la non-agression ou de la liberté mais justifient en fait nombre de leurs prescriptions par le principe de la propriété de soi. Ce

principe, que les libertariens vont parfois chercher chez Locke <sup>1</sup>, est essentiel aux théories de Nozick [Nozick, 1974] et de Rothbard [Rothbard, 1982] et a été étudié en détail par Cohen [Cohen, 1995]. Les libertariens de droite ont échoué à proposer une ontologie leur permettant de fonder l'appropriation des ressources naturelles dans la propriété de soi et on gagne à distinguer la propriété de soi du principe de non-agression. Les libertariens de droite appliquent en effet ce principe aux ressources naturelles et aux artefacts et tentent d'exploiter abusivement nos intuitions morales concernant la violence physique pour identifier les prescriptions morales concernant les personnes et le monde non-humain. Comme on le verra, un principe indépendant d'acquisition ou de distribution des ressources naturelles est indispensable et on examine pour l'instant la propriété de soi en supposant l'existence d'une justification en faveur de droits de propriété sur le monde non-humain.

Nous en profitons pour insister un instant sur la notion de droit de propriété qui sera utilisée par la suite. Les libertariens affirment qu'il faut exclure de notre vocabulaire moral la notion de « droit à » et n'attribuer que des droits de propriété compris comme des « droits sur » aux personnes. La liberté d'action des personnes est alors restreinte puisque les libertariens de gauche comme de droite règlent les conflits de liberté en affirmant que les individus sont libres d'agir dans l'espace délimité par les droits de propriété des autres, ceux-ci étant à comprendre comme des « droits sur » déjà réalisés et non des « droits à ». Une personne a donc le droit de bouger son poing tant qu'elle n'interagit pas physiquement avec le nez ou la voiture d'autrui sans son consentement. Cette manière de régler les conflits de liberté est tout de même problématique puisqu'on peut se demander si son voisin a encore le droit de parler chez lui dans le cas où cette personne dispose chez elle d'un récepteur suffisamment puissant pour enregistrer ce qu'il dit et qu'elle n'a pas consenti à l'inscription de données sur son disque dur. La conception libertarienne des droits de propriété n'est en tout cas pas indéterminée comme a pu l'affirmer Fried [Fried 2004 et 2005].

La forme de propriété de soi permettant de légitimer les plaidoyers des libertariens de droite contre l'Etat-providence invite à considérer que les individus sont propriétaires d'eux-mêmes comme ils pourraient l'être d'une chose quelconque et sur laquelle ils seraient habilités à exercer un empire absolu. La propriété de soi donne aux individus des droits de contrôle sur l'utilisation de leur personne, des droits de transférer ces droits à d'autres ainsi que des immunités fiscales et ces droits sont à comprendre comme des droits de propriété. Toute agression physique non consentie est alors interdite. En revanche - les libertariens sont moins disert sur ce point - les individus ne sont pas protégés contre la menace, le chantage ou même l'oppression psychologique. En menaçant oralement mon voisin de le tuer, j'utilise mon corps dont je suis légitime propriétaire et aucunement le sien. On commence ici à voir que la propriété de soi est un principe purement formel ou négatif : un individu mourant de faim au milieu d'un pays de Cocagne et qui se serait attaché par mégarde avec des menottes pourrait se consoler en constatant que sa propriété de soi est bien inviolée. Les libertariens de droite ont sans doute raison d'être méfiant à l'égard des « droits à », notamment en matière d'intégrité psychologique, mais leur solution est loin d'être satisfaisante.

<sup>1</sup> Les libertariens utilisent Locke de manière très libre. Pour une présentation différente on peut se reporter à James Tully, 1982, *Locke, droit naturel et propriété*, PUF (1992).

Le principe de la propriété de soi est ensuite lourd de conséquences pour ce qui concerne la liberté de contracter.

Chacun est en effet doté du droit de décider des conditions dans lesquelles son être empirique est utilisé par autrui et toute relation sociale légitime peut être présentée comme un transfert volontaire de droits de propriété dont les modalités ont été fixées par les parties elles-mêmes. L'esclavage est par exemple interdit sauf s'il a été formellement consenti. Dans notre exemple précédent, la propriété de soi de celui qui mourrait de faim n'était pas violée et on se rend maintenant compte que c'est celle des autres qui le serait s'ils étaient empêchés de fixer à leur guise les termes d'un éventuel contrat d'assistance. Ainsi, personne ne doit de service à autrui, sauf pour ce qui résulte d'actions volontaires. Ensuite, rien ne peut venir limiter un échange de services entre deux personnes si ceux-ci ne font qu'échanger les droits de propriété qu'ils ont sur leur corps et leur esprit [Otsuka, 2006a]. Dans ce cas, la liberté de contracter des personnes est absolue.

Enfin, les *conséquences* d'une quelconque agrégation d'actions individuelles légitimes (respectant les droits des autres) sont toujours légitimes et ce, même si elles sont à l'origine de contraintes sociales affectant les opportunités dont disposent les individus. Le refus du conséquentialisme est une caractéristique essentielle du libéralisme et, quand ils ne nient pas que cela soit possible, les libéraux refusent que l'on procède à l'évaluation des actions individuelles et exigent uniquement le respect des droits de propriété. Le refus du conséquentialisme est même étendu aux droits eux-mêmes puisque ces derniers ne sont pas attribués aux individus dans le but de réaliser un quelconque idéal, par exemple une société libre. Les libéraux ne considèrent pas qu'une société juste attribue des droits aux individus et affirment plutôt que les individus ont des droits et que toute société humaine se doit de les respecter.

### ***Propriété de soi et propriété du monde***

Etudiant le principe de la propriété de soi, Cohen et les libéraux de gauche ont montré qu'on ne pouvait rien en déduire au sujet des ressources naturelles et du cadre indépassable des activités humaines. Les libéraux de droite ne sont en particulier pas parvenus à confondre travail, propriété de soi et simple droit du premier occupant et ce, même en mobilisant (abusivement) l'idée de Locke selon laquelle on s'approprie une ressource naturelle en étant le premier à y mêler son travail. La distribution ou l'acquisition de ces ressources doit faire l'objet d'un principe idoine et tous sont (logiquement) compatibles avec la propriété de soi. On s'aperçoit alors que la propriété de soi ne garantit à elle seule ni l'autonomie des personnes ni le respect de l'impératif catégorique kantien. Comme l'a montré Cohen, elle peut même échouer à garantir la moindre liberté réelle aux individus dans le cas où toute interaction avec le monde non-humain doit recevoir l'aval de la collectivité ou de ceux qui sont déjà propriétaires de toutes les ressources [Cohen, 1990 et 1995]. Examinant les rapports entre la propriété de soi et celle du monde, Vallentyne conclut en affirmant que « la pleine propriété de soi ne garantit pas que les agents aient la moindre liberté effective ou le moindre droit aux produits de leur travail » et que « rien de substantiel (...) ne suit de la thèse de la pleine propriété de soi posée isolément » [Vallentyne, 1999].

Si l'on veut remédier à cela et que l'on ne souhaite pas revenir sur la propriété de soi, il faut porter son attention sur le principe de répartition des ressources naturelles.

Une théorie libérale « de gauche » permet l'appropriation unilatérale des ressources mais elle la conditionne au paiement d'une taxe ou bien utilise directement les ressources pour compenser certaines inégalités sociales. Les ressources sont parfois considérées comme

appartenant initialement à tous (Vallentyne, Steiner) ou à personne (Otsuka) et quiconque veut se les approprier doit dédommager les autres en payant leur valeur concurrentielle (Steiner), cette valeur augmentée d'une partie des avantages liés à l'exploitation (Vallentyne) ou reconnaître que la part qu'ils peuvent légitimement acquérir doit permettre de compenser les inégalités de talents innés (Otsuka).

### *Le libertarisme de gauche est-il incohérent ?*

Contrairement à Barbara Fried et à Axel Gosseries ([Fried, 2005], [Gosseries, 2006]), nous ne pensons pas que le libertarisme « inégalitaire-redistributif » qui distribue les ressources de manière à compenser les différences de talent soit incohérent. Le droit de chacun sur ses talents n'est pas remis en cause et cette variante du libertarisme de gauche vise bien uniquement le respect des droits de propriété. La propriété de soi des individus n'est pas violée si on conditionne l'appropriation d'une ressource au paiement d'une taxe et ce, même si la taxe porte sur le produit que les individus tireront ensuite de l'exploitation de la ressource (ce qui revient à taxer implicitement les talents). En effet, on ne fait que conditionner l'appropriation au paiement d'une taxe et l'individu propriétaire de lui-même doit consentir à ce paiement avant toute acquisition. La propriété de soi n'est pas non plus remise en cause si on décide de distribuer les ressources en fonction des capacités de chacun à les transformer en bien-être : on ne prend pas plus aux talentueux, on leur donne moins [Otsuka, 2006b]. Laisser chacun libre d'exploiter ses talents n'interdit pas d'essayer de soulager les plus faibles et la propriété de soi n'enjoint pas d'enchaîner chacun à ses talents innés. On rappelle que la propriété de soi n'inclut pas un « droit à » une certaine valorisation des talents et on insiste en revanche sur la *distribution* de ressources qui est pratiquée et qui n'est pas une redistribution de biens nés en étant moralement attachés à des personnes particulières. Si les richesses tombaient du ciel, un libertarien comme Nozick n'affirmerait peut-être pas qu'il ne faut pas égaliser les conditions et il faut comprendre sa théorie comme affirmant plutôt que, dans notre monde, les individus ont déjà des droits sur les biens que l'on peut vouloir redistribuer. Les libertariens de gauche acceptent ce cadre théorique et ont bien montré que la propriété de soi ne permettait pas de fonder le moindre droit aux ressources. Celui qui veut seulement que la propriété formelle de soi soit respectée peut alors bien considérer les ressources comme une manne tombée du ciel.

Jean-Fabien Spitz a ensuite reproché au libertarisme de gauche de ne pas parvenir à garantir une certaine autonomie à tous les individus et d'atteindre là une forme d'instabilité ou d'incohérence [Spitz, 2006]. Pour ce faire, il s'inspire de la critique de circularité faite par Cohen dans ses premiers articles consacrés à Nozick. Dans « Robert Nozick and Wilt Chamberlain: how patterns preserve liberty » et « Justice, freedom, and market transactions » [Cohen, 1995], Cohen montre qu'il n'est pas possible de rendre compte des prescriptions de Nozick sans adopter une conception de la liberté en termes de droits de propriété. Il montre que Nozick fait appel à plusieurs conceptualisations de la justice et qu'il s'empêtré dans des raisonnements circulaires en utilisant les notions de justice, de droits, de liberté et de coercition. La théorie de Nozick n'est pas purement historique et celui-ci ne parvient ni à montrer de manière univoque qu'un souci pour *la* liberté impose son libertarisme et qu'il est impossible d'être égalitariste tout en accordant des droits aux individus. Pour autant, Cohen ne prétend pas que le libertarisme est incohérent et il reconstruit au contraire la théorie de Nozick autour du principe de la propriété *formelle* de soi. La justice libertarienne n'exige que le respect des droits de propriété et affirme que seule une violation de ceux-ci peut diminuer la liberté d'un individu. Un individu peut donc être dit « libre » sans avoir la moindre liberté réelle ou autonomie. Cohen critique ensuite cette conception de la liberté et argumente en

faveur de la thèse selon laquelle toute combinaison de la propriété de soi et d'un principe d'acquisition des ressources aboutira soit à des inégalités injustes soit à nier aux individus toute liberté réelle [Cohen, 1990].

Spitz reprend cette critique à son compte et affirme que le libertarisme de gauche échoue à garantir la liberté réelle ou l'autonomie de tous. Le libertarisme ne parvient pas à garantir les conditions de l'effectivité de la propriété de soi mais cela n'est problématique qu'à condition de dépendre d'une conception substantielle de la propriété de soi ou encore d'une exigence structurelle d'égalité. Nous pensons que le libertarisme de gauche ne peut être libertarien s'il admet l'une ou l'autre de ces hypothèses et cela nous empêche d'accuser le libertarisme d'incohérence. Un auteur comme Otsuka consacre certes une partie des ressources à rendre substantielle la propriété de soi et distribue ensuite les ressources restantes à tous les individus (substantiellement) propriétaires d'eux-mêmes mais il ne faut pas concéder trop rapidement que la propriété de soi doit être accompagnée des conditions matérielles de son effectivité. En particulier, il ne faut pas confondre les prescriptions libertariennes (accompagnées de leur justification) et les grandes déclarations sur la liberté et la possibilité d'être maître de son destin tout en demeurant inviolé. Les individus d'Otsuka qui sont dotés d'une propriété de soi substantielle sont en fait dotés d'une liberté réelle ou d'une autonomie minimale et ce n'est pas leur propriété de soi qui est substantielle. Les libertariens ont en effet conçu la propriété de soi pour insister sur le caractère formel de la liberté et nier tout « droit à » la liberté réelle et, si l'on peut désirer que tous les individus se voient garantir une propriété de soi complétée par des ressources, on ne peut pas faire comme si ces ressources faisaient partie de la propriété de soi. Dire que la propriété de soi nécessite l'octroi à tous de ressources revient selon nous à confondre la propriété de soi et l'autonomie ou la liberté réelle et à rejoindre un paradigme égalitariste libéral (insistant sur la valeur de la liberté) ou socialiste (pour lequel la liberté *est* la liberté réelle). Redistribuer les ressources naturelles permet une certaine égalisation des conditions mais le libertarisme de gauche ne veut ni d'une exigence structurelle d'égalité (seul le respect des droits libertariens importe) ni d'une liberté garantie pour tous (puisque la liberté est formelle, elle est déjà accordée également à tous).

### ***La question des « fruits du travail »***

Une fois le principe d'acquisition des ressources choisi, la question des droits de propriété sur les artefacts – dont la production a nécessité travail et matières premières - acquière un sens. Le libertarisme de gauche peut alors régler la question controversée des « fruits du travail ». Pourvus de la propriété de soi et de droits sur les ressources naturelles, les individus échangent et si X est propriétaire d'un bien A et veut l'échanger à Y contre ses services, la propriété de soi de Y lui permet d'échanger ses droits de propriété sur sa personne contre A. Seule la légitimité du titre initial de X sur A peut ici être remise en cause et il n'y a pas d'indétermination due à la propriété de soi. Chacun a donc droit à ce qu'un propriétaire légitime lui échange contre ses services et ce, indépendamment de son mérite ou de l'utilisation effective de ses talents. On comprend maintenant l'attrait, aux yeux des libertariens, d'une théorie non-conséquentialiste des droits de propriété centrée sur la notion de propriété (formelle) de soi pour légitimer le droit d'un individu X à l'intégralité d'une importante rémunération contractuelle dans le cas où il ne l'a pas « mérité » et n'en a aucunement besoin. On comprend également que toute dépendance envers des notions comme l'autonomie ou la liberté réelle obligerait les libertariens à expliquer pourquoi X ne peut pas se passer de cette rémunération et pourquoi il ne faudrait pas en donner une partie à ceux qui sont les moins bien lotis en termes de liberté réelle.

La question des fruits du travail permet enfin de voir ce qui sépare le libertarisme de la tradition contractualiste de la justice comme avantage mutuel. Un auteur comme Gauthier se concentre par exemple sur le partage du surplus coopératif (rentes, externalités) et en appelle pour cela au marchandage rationnel entre agents inégalement dotés. Les libertariens, quant à eux, évitent de recourir à l'idée de liberté naturelle et n'essaient pas de distinguer ce qui est imputable à l'interaction sociale ou aux individus pris séparément. Quel que soit ce qu'une personne aurait pu réaliser seule, elle est habilitée à échanger des droits sur sa personne contre les droits que lui propose un propriétaire légitime.

### ***Philippe Van Parijs est-il un libertarien de gauche ?***

Dans cette section, on se demande si le *real-libertarianism* de Philippe Van Parijs possède les caractéristiques du libertarisme que nous avons reconstruit. Dans *Qu'est-ce qu'une société juste ?* et *Real Freedom for All*, il critique les libertariens de droite comme de gauche tout en adhérant (en apparence) au principe de la propriété de soi et en discutant en détail la question de l'appropriation des ressources naturelles.

Dans *Real Freedom for All*, Van Parijs cherche à définir la notion de liberté de manière à en faire un idéal politique permettant d'affirmer qu'une société juste est une société libre. Il cherche à convaincre qu'en ce sens bien précis la liberté est la liberté (individuelle) réelle entendue comme un mixte de liberté formelle (sécurité et propriété de soi) et d'opportunités réelles. Plus précisément, une société juste distribue les opportunités de manière à maximiser la liberté réelle de ceux qui en ont le moins tout en respectant deux contraintes : une même liberté formelle est tout d'abord accordée à tous et elle prend la forme d'une structure de droits effective incluant la propriété de soi. Ensuite, la répartition des dotations (internes et externes) entre les individus vérifie le critère de « diversité non dominée » stipulant que, pour tout individu X, il n'existe aucun individu Y tel que les dotations de Y sont préférées par l'ensemble de la collectivité aux dotations de X. On obtient donc trois principes assortis d'une règle de priorité mais Van Parijs insiste souvent sur le fait que ces priorités ne sont pas absolues.

La première différence avec le libertarisme réside dans la nature de la théorie politique. Le libertarisme de droite s'oppose à tout conséquentialisme dans la définition des droits naturels des individus et vise uniquement le respect de ceux-ci. Les libertariens de gauche souscrivent à cette idée pour les droits de propriété sur les personnes mais prennent acte de l'impossibilité de déduire un droit aux ressources naturelles de la propriété formelle de soi. Le débat qui les oppose depuis aux libertariens de droite porte sur le choix d'un principe de justice quant à l'acquisition des ressources naturelles et il est très difficile d'y éviter tout conséquentialisme. A propos d'un libertarien de gauche comme Otsuka qui distribue les ressources naturelles en fonction d'un objectif (égaliser les opportunités de bien-être), on peut soit affirmer qu'il est incohérent de refuser d'étendre ce mode de justification à la propriété de soi soit qu'il faut comprendre l'égalisation des opportunités de bien-être comme une simple interprétation de la thèse selon laquelle les individus ont un droit égal aux ressources naturelles. Dans ce cas, l'égalité des opportunités de bien-être n'est pas première par rapport aux droits naturels des individus. Ceux-ci sont propriétaires d'eux-mêmes et d'une part également avantageuse des ressources naturelles et une certaine égalité est compatible – c'est presque une coïncidence – avec le respect des droits des individus. Van Parijs tient cela pour du fétichisme des droits et si, dans sa théorie, les droits ne sont pas accessoires, ils sont bien établis en vue d'un but (une société libre). Ils ne constituent donc pas, pour le théoricien, une contrainte limitant toute velléité d'action collective. La théorie de Van Parijs doit plutôt être comprise comme une

théorie solidariste qui peut justifier certaines interférences avec l'accord volontaire au nom du souci de tous, plus précisément au nom de la liberté réelle de tous.

Contester la légitimité des accords volontaires conclus par les individus contrevient à la propriété de soi telle que nous l'avons reconstruite et il faut s'arrêter un instant sur la forme de « propriété de soi » défendue par Van Parijs. Bien qu'il ne la présente pas de manière détaillée, on peut penser que les individus se voient dotés de droits de propriété sur leur corps et leur esprit destinés à garantir leur intégrité physique et psychologique, à rendre l'esclavage illégitime et qui les laissent libres de choisir leur conception du bien. En revanche, il ne s'appuie pas sur l'analogie avec l'empire absolu et légitime que l'on peut avoir (selon le sens commun) sur une chose quelconque et prend des distances par rapport à la volonté des agents telle qu'elle s'exprime *hic* et *nunc*. Il se réfère à différents endroits à ce que les personnes souhaitent lorsqu'elles sont « in their right minds » alors que le libertarisme s'oppose selon nous catégoriquement à toute distinction entre l'individu empirique et la personne morale. Van Parijs s'oppose notamment à l'esclavage volontaire, définit la liberté réelle en lien avec ce que les individus pourraient vouloir et non avec ce qu'ils veulent et défend certaines des caractéristiques de son allocation universelle en insistant sur la myopie des agents. On peut donc penser qu'il adopte plutôt le paradigme égalitariste libéral qui reconstruit la personne morale afin de critiquer la légitimité des désirs individuels ou l'aliénabilité de la liberté.

Nous en profitons pour dénoncer la dérive consistant à identifier tout ensemble de droits de propriété que l'on peut avoir sur soi avec le principe libertarien de la propriété de soi. La propriété de soi fait beaucoup plus que garantir à chacun qu'on ne lui prélèvera pas ses organes sans son autorisation puisqu'elle légitime tous les accords volontaires n'engageant que le « soi ». En revanche, elle ne permet pas d'interdire l'esclavage volontaire ou de protéger les agents contre leur irrationalité.

Ensuite, le traitement par Van Parijs de la question des talents n'est pas libertarien puisqu'il affirme qu'il est injuste de distribuer les ressources externes indépendamment des ressources internes et cherche seulement à combiner cette idée avec son refus de l'esclavage des talentueux. A cette fin, il retient le critère de la diversité non-dominée et n'affirme pas, comme les libertariens, que chaque individu a un plein droit au produit de ses talents et qu'une fois les ressources naturelles appropriées ou distribuées conformément à un principe idoine, il n'est plus possible de compenser les individus les moins talentueux sans violer les droits des autres. Il remplace en effet la distinction entre objets produits et non produits typique du libertarisme par une distinction entre personnes et « moyens externes » affectant la capacité de chacun à poursuivre une conception du bien. Ces moyens externes sont taxables en puissance et Van Parijs insiste particulièrement sur l'idée de taxer les rentes liées aux emplois rares (du fait de déséquilibres sur le marché du travail) ou désirables (par ceux qui n'ont pas les capacités innées appropriées). Dans le premier cas, une partie du salaire n'est pas imputable aux seuls talents de l'employé et, dans le second, elle n'est pas imputable à son mérite du fait de l'arbitraire de la loterie naturelle. En pratique, il propose de taxer de manière prévisible tous les revenus de manière à maximiser l'allocation universelle sous contrainte de diversité non-dominée et de liberté formelle pour tous. Selon nous, les libertariens pourraient alors lui répondre que la propriété de soi inclut un droit de louer son travail dans des conditions contractuelles et que la question de l'utilisation effective des talents ou du mérite n'a rien à voir avec celle des fruits du travail. Van Parijs s'intéresse au contraire à l'exploitation légitime des talents et n'est pas opposé à réguler les accords volontaires entre individus. Une analogie entre les relations contractuelles et les relations amoureuses permet de voir ce qui sépare sur ce point les deux paradigmes. On peut en effet se demander si une

société juste peut de manière cohérente considérer que chacun doit pouvoir choisir son conjoint comme il l'entend alors qu'elle se réserve le droit d'empêcher employeurs et employés de se choisir à leur guise. Les libertariens utiliseraient à coup sur cette analogie pour dénoncer les restrictions à la liberté de contracter mais Van Parijs choisit l'option inverse et affirme que son modèle des rentes pourrait en principe s'appliquer aux relations amoureuses. Le *real-libertarianism* n'interdit pas de limiter la liberté formelle de tous pour accroître la liberté réelle de tous.

Au final, la théorie de Van Parijs ne nous semble pas pouvoir être qualifiée de libertarienne de gauche : sa « propriété de soi » diffère du modèle libertarien dans des cas cruciaux (esclavage, fruits du travail), il refuse la division libertarienne entre les personnes et les ressources naturelles et, enfin, il opte pour un idéal et non pour le simple respect des droits *naturels*.

### *Une critique du libertarisme de gauche*

Nous avons tenté de reconstruire le libertarisme de gauche de manière à en faire une théorie cohérente, égalitariste et authentiquement libertarienne. On peut à présent lui faire plusieurs reproches.

On rejoint tout d'abord Cohen critiquant la théorie de l'exploitation de Steiner [Steiner, 1984] : en désirant uniquement que les droits naturels sur les personnes et le monde soient respectés, on risque de laisser persister des relations d'exploitation.

D'une part, on peut se demander s'il est possible de définir l'exploitation en faisant complètement abstraction des relations sociales concrètes. Pour Steiner, tout individu dont les droits ont été respectés ne peut pas être exploité. L'idée est donc de réfléchir à la distribution initiale des droits de propriété et d'opter ensuite pour le *laissez-faire*. Toute considération sur la myopie des agents ou sur la question de la « seconde chance » est déclarée non pertinente. On note en passant que les droits de propriété (quasiment) absolus n'ont pas nécessairement à être distribués en retenant la division libertarienne entre le soi et le monde.

D'autre part, Steiner n'argue pas seulement pour le respect des droits et choisit la propriété de soi ainsi que des droits sur les ressources naturelles. Les droits sont ici des droits naturels inaliénables et universels puisque attribués aux êtres humains en tant qu'êtres humains [Steiner, 1977]. Pour être naturels, Steiner affirme que ces droits ne doivent pas dépendre des actions réalisées par les individus et doivent concerner les personnes et les objets naturels. Si l'on veut qu'ils soient compossibles, il faut ensuite qu'ils prennent la forme de droits de propriété, de « droits sur » [Steiner, 1977 et 1984]. Steiner fournit une excellente analyse des caractéristiques des droits naturels mais il ne peut pas convaincre celui qui constate la non-existence factuelle de ces droits prétendument inaliénables et qui voudrait des raisons d'adhérer à cette théorie. Il en est de même pour celui qui n'exige pas des droits qu'ils soient compossibles. On retrouve ici la différence dans la conception des droits entre libertariens et égalitaristes libéraux. Chez Rawls, les individus n'ont pas d'exigences légitimes avant d'« entrer » dans la position originelle et c'est la justice et non la seule autorité politique légitime qui est l'objet du contrat [Rawls, 1971]. La justice peut donc consister en l'attribution de droits aux individus mais ils n'ont pas à rassembler aux droits libertariens. Chez les libertariens, au contraire, « les individus ont des droits, et il est des choses qu'aucune personne, ni aucun groupe, ne peut leur faire » [Nozick, 1974]. L'Etat ne peut donc rien faire si les individus ne lui ont pas transféré certains de leurs droits naturels.

On peut en profiter pour souligner qu'on aurait tort de penser que les libertariens interprètent la thèse de Nozick de la même manière : la nature des droits ainsi que la question des « franchissements de frontières » sont sujettes à débat au sein du mouvement libertarien. Rothbard défend par exemple une éthique réaliste qui lui permet finalement de déduire des droits absolus des faits [Rothbard, 1982] pendant Otsuka défend l'intuitionnisme [Otsuka, 2003] et partage avec Vallentyne et Steiner l'idée que certaines violations de droits peuvent être tolérées [Steiner, Vallentyne & Otsuka, 2005]. Selon nous, le libertarisme ne peut guère s'engager dans la voie des franchissements de frontières sans rejoindre le paradigme égalitariste libéral et on peut se demander si certaines propositions conceptuelles des libertariens de gauche peuvent encore être qualifiée de libertarienne. Vallentyne ne voit par exemple pas les droits comme des contraintes latérales protégeant les choix des individus mais comme protégeant leur bien-être [Vallentyne, 1999] et Otsuka défend quant à lui la propriété de soi comme exigeant non pas la non-agression mais plutôt l'interprétation nozickéenne de l'impératif catégorique selon laquelle nous ne pouvons pas être utilisés intentionnellement par autrui comme des moyens sans notre consentement.

Dans tous les cas, la tâche de la philosophie politique est réduite à l'analyse des droits naturels des individus et à déterminer, non pas ce qu'est une société juste, mais ce qu'une société peut encore espérer faire si elle veut rester dans les limites prévues par les droits naturels. Si l'on retient le paradigme rawlsien précédemment décrit, on peut soit distribuer des droits initiaux qui violent la propriété de soi et « laisser faire », soit maintenir une certaine structure dans les dotations afin de s'assurer que les institutions sociales communes sont bien conçues pour permettre le développement et l'exercice des facultés morales de chaque individu tout au long de sa vie. Nous choisissons la seconde option qui correspond au fond de la critique de Spitz : si l'on retient l'autonomie pour tous il faut se donner les moyens (conceptuels) de maintenir une exigence structurelle d'égalité. Les libertariens de gauche ont consacré beaucoup d'effort à convaincre de la vigueur et de la cohérence de leur égalitarisme et on peut finir par se demander ce qui justifie finalement que tout but (une certaine autonomie pour tous par exemple) soit toujours contraint par la propriété de soi des individus. Nous rejoignons Cohen et Spitz affirmant qu'en limitant la propriété de soi, on peut parvenir à augmenter la liberté réelle ou l'autonomie de tous et ce, dans l'esprit d'une vraie critique de la propriété de soi au nom de la liberté.

Nous critiquons ensuite l'idéal libertarien de la « société privée ».

Comme Rawls l'a remarqué, le libertarisme n'accorde aucun rôle particulier à la structure de base de la société [Rawls, 1993]. La société politique n'est qu'une association privée comme les autres et on pense ici à l'utopie dessinée par Otsuka d'une genèse des sociétés politiques par transfert de droits sur les terres [Otsuka, 2003]. Il faut selon nous accorder une importance cruciale à cette structure de base et à l'hypothèse rawlsienne selon laquelle les partenaires de la position originelle – non les individus réels - sont membres à vie de la société politique pour laquelle ils légifèrent. Le politique nous semble justement concerner la vie collective d'une pluralité d'individus qui savent qu'ils doivent cohabiter ensemble et que leur autonomie a des conditions sociales de possibilité.

A ce sujet, on peut noter qu'Otsuka ne résout pas l'épineux problème de l'éducation des enfants dans une société libertarienne mais clairement non libérale. On peut penser que la question de l'éducation des enfants est un passage obligé pour quiconque veut penser la stabilité de l'utopie libertarienne. Si l'on admet la possibilité que des individus déjà autonomes puissent choisir de fonder une société non libérale dans laquelle ils pensent

pouvoir se réaliser, il faut encore convaincre que leur descendance pourra jouir des conditions nécessaires au développement de l'intelligence critique nécessaire à un choix de type lockéen concernant l'allégeance par la résidence. Il faut en effet que les membres des sociétés non libérales comprennent bien le sens et la portée de leur droit réel de sécession. Accorder de l'importance à la structure de base de la société peut alors permettre d'insister sur les conditions de possibilité de l'autonomie. Les libertariens ont raison de craindre le paternalisme mais ils ont également tendance à supposer que nous sommes toujours autonomes et responsables de nos choix.

Dans l'utopie libertarienne, l'individu est toujours dans la situation du postulant à une association privée, qui fait ce qu'il veut de sa personne et de ses biens mais qui doit toujours accepter les conditions d'entrée qu'on lui propose ou passer son chemin. Il faut reconnaître que le libertarisme de gauche fait de chacun un propriétaire pouvant s'isoler et survivre sans le concours d'autrui alors que le libertarisme de droite réservait ce sort aux plus talentueux ou aux plus chanceux mais il n'en refuse pas moins que la théorie politique soit construite en tenant compte d'une sorte de « fait du pluralisme » ou de « fait du vivre ensemble » imposant de distinguer la tolérance de la non-agression et de reconnaître que, bien que divisés sur la question de la vie bonne, nous avons à vivre ensemble. Nous suivons plutôt Rawls invitant à distinguer le plan des institutions sociales qui nous façonnent – que nous le voulions ou non – et celui des relations sociales que nous voudrions qualifier de privées. Bien sûr, on ne s'oppose aucunement à l'existence d'une importante sphère privée pour les personnes et les associations et nous insistons au contraire sur les conditions de possibilité du « canevas d'utopie » rêvé par Nozick. Une grande variété d'utopies compossibles est plus séduisante qu'une seule utopie « compréhensive » et des associations privées doivent pouvoir se développer librement et faire vivre la société civile mais elles ne peuvent le faire qu'au sein d'un cadre destiné à garantir l'autonomie de chaque citoyen <sup>1</sup>. On peut défendre l'idée selon laquelle nous avons, au niveau politique, une responsabilité négative envers les autres citoyens et exploiter la notion de division morale du travail pour affirmer également que la responsabilité négative des individus doit être très soigneusement limitée dans les relations sociales courantes [Nagel, 1991]. Au final, on peut garder l'idée libertarienne d' « entitlement theory » en exigeant uniquement des échanges volontaires qu'ils soient compatibles avec la justice de la structure de base de la société.

<sup>1</sup> Ce cadre doit en fait être étendu, d'une manière appropriée, aux « citoyens du monde ».

## ***Conclusion***

Nous avons reconstruit le libertarisme de gauche pour en faire une théorie cohérente à la fois libertarienne et égalitariste. Nous pensons que seule la conception de la propriété de soi

présentée ici est susceptible de légitimer les plaidoyers libertariens, notamment en ce qui concerne le droit aux « fruits du travail ». Cette propriété de soi ne garantit ni l'intégrité psychologique des personnes ni leur autonomie ou encore le respect de l'impératif catégorique kantien. Des ressources sont certes distribuées à tous sans incohérence mais elles le sont sous contrainte de la très critiquable propriété de soi. Nous insistons à nouveau sur le fait que le libertarisme de gauche ne vise que le respect des droits et non, comme Van Parijs, l'objectif d'une société libre. Enfin, nous avons critiqué l'utopie libertarienne de la société privée où « chacun fait ce qu'il veut chez lui » (licence et non-agression remplacent liberté et tolérance) et nous avons insisté sur les conditions de possibilité de l'utopie rêvée par Nozick.

### ***Bibliographie***

- Cohen G. A., 1990, « La liberté et l'égalité sont-elles compatibles ? », *Le marxisme analytique anglo-saxon*, Actuel Marx, 7, PUF.
- Cohen G. A., 1995, *Self-ownership, freedom, and equality*, Cambridge.
- Fried B., 2004, “Left Libertarianism : A Review Essay”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, N°1.
- Fried B., 2005, “Left-Libertarianism, Once More : A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 33., N°2.
- Gosseries A., 2006, « Libertarisme de gauche et hobbesianisme de gauche », *Raisons politiques*, N° 23.
- Nagel T., 1991, *Egalité et partialité*, PUF (1994).
- Nozick R., 1974, *Anarchie, Etat et utopie*, PUF (1988).
- Otsuka M., 2003, *Libertarianism without inequality*, Oxford.
- Otsuka M., 2006a, « Comment être libertarien sans être inégalitaire », *Raisons politiques*, N° 23.
- Otsuka M., 2006b, « Réponses », *Raisons politiques*, N° 23.
- Rawls J., 1971, *Théorie de la justice*, Seuil (1987).
- Rawls J., 1993, *Libéralisme politique*, PUF (1995).
- Rothbard M., 1982, *L'éthique de la liberté*, Les Belles Lettres (1991).
- Spitz J.-F., 2006, « L'égalité sous condition de la propriété de soi », *Raisons politiques*, N° 23.
- Steiner H., 1974, “The Natural Right to Equal Freedom”, *Mind*, Vol. 83 n°330.

- Steiner H., 1977, “The Natural Right to the Means of Production”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 27 n°106.
- Steiner H., 1984, “A Liberal Theory of Exploitation”, *Ethics*, Vol. 94, N° 2.
- Steiner H., Vallentyne P. & Otsuka M., 2005, “Why Left Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant : A Reply to Fried”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 33., N°2.
- Vallentyne P., 1999, « Le libertarisme de gauche et la justice », *Revue économique*, Vol. 50 n°4.
- Van Parijs P., 1991, *Qu'est-ce qu'une société juste ?* , Seuil.
- Van Parijs P., 1995, *Real Freedom for All* , Oxford.