

Liberté et égalité

Introduction :

Liberté et égalité se présentent d'abord comme les valeurs fondamentales des sociétés démocratiques modernes. Nous reconnaissons comme étant les droits fondamentaux ces droits exprimés par les différentes déclarations des droits de l'homme. La déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, reprise dans la constitution du 3 septembre 1791, affirme dès l'article premier que « les hommes naissent libres et égaux en droits », puis dans les autres articles, que le but de l'association politique est la préservation de cette liberté et de cette égalité. Dans le même esprit, la devise de la république française proclame que la liberté et l'égalité sont ses valeurs fondamentales, en leur ajoutant la fraternité. Ces valeurs constituent donc l'horizon de notre pensée politique, raison pour laquelle nous nous inquiétons de la montée des inégalités dans le contexte économique difficile qui est le notre ou de possibles restrictions des libertés individuelles, par exemple dans le cadre de la lutte contre le terrorisme. Mais ces revendications ne vont pas toujours de pair et peuvent même entrer en concurrence. Ainsi, le débat sur la constitution européenne a permis de mesurer l'inquiétude à l'égard de la concurrence libre et non-fauscée, pour autant qu'elle pourrait accroître les inégalités économiques. De même, le débat concernant l'opportunité d'une introduction en France de mesures de discriminations positive pour lutter contre les inégalités a fait émerger un certain nombre d'objections à leur égard, car elles pourraient constituer une atteinte à la liberté de ceux qui n'en bénéficieraient pas. C'est la raison pour laquelle il nous faut nous interroger sur ce rapport qui unit ou sépare la liberté et l'égalité.

La liberté et l'égalité se conditionnent d'abord mutuellement, dans la mesure où la liberté politique revendiquée par les démocraties modernes repose sur l'égalité des citoyens, qu'il s'agisse de l'égalité juridique ou de l'égalité matérielle. Cependant, la liberté individuelle met les individus en concurrence et semble donc spontanément accroître les inégalités. De son côté, le souci d'égalité implique une intervention accrue de l'Etat pour corriger les inégalités, qui peut menacer les libertés individuelle. Dans ces conditions, il semble qu'il faille se résoudre à sacrifier une de ces valeurs au profit unique de l'autre. Mais comment les hommes de l'âge démocratique pourraient-ils s'y résoudre puisque la liberté et l'égalité sont toutes les deux et ensemble des valeurs fondamentales ? Comment peuvent-ils

dès lors assumer les contradictions entre la liberté et l'égalité et les réconcilier, pour faire en sorte de lutter contre les inégalités sans mettre en péril la liberté et de lutter pour la préservation des libertés sans mettre en péril l'égalité ?

Nous partirons du problème de la société juste, pour montrer que la liberté et l'égalité en sont les conditions dans le cadre de la modernité, et que c'est l'égalité qui rend possible la liberté. Ceci nous conduira à montrer comment la liberté entre en contradiction avec l'égalité en accroissant les inégalités qui peuvent alors mettre la liberté elle-même en péril. Puis, nous nous demanderons si les tentatives d'intervention pour corriger ce risque ne conduisent pas à faire entrer l'égalité en contradiction avec la liberté et à sacrifier cette dernière au profit de la première. Enfin, nous nous demanderons si, tout en assumant cette contradiction, il est possible de réconcilier malgré tout liberté et égalité, l'homme de l'âge démocratique ne pouvant se satisfaire de sacrifier l'une à l'autre.

Liberté et égalité, disons-nous, constituent les valeurs fondamentale des sociétés démocratiques modernes. Mais la liberté et l'égalité n'ont pas toujours constitué ensemble les valeurs et les objectifs que devaient viser une société pour être dite juste. C'est pourquoi il nous faut montrer à quelle condition la liberté et l'égalité peuvent être les valeurs politiques fondamentales.

On peut ici prendre appui sur la pensée politique de Platon pour montrer comment une approche non-moderne du fait politique dissocie radicalement la liberté et l'égalité. La constitution idéale que présente Platon dans *La République* prétend bien être une société juste et libre, mais elle n'est pourtant pas égalitaire. Elle est fondée sur un ordre hiérarchique strict qui distingue trois classes : celles des artisans et des ouvriers, celles des gardiens de la cité, et celle des philosophes-rois. Cette dernière classe commande, tandis que la classe des gardiens oblige la classe des artisans à obéir, tout comme dans l'âme, l'intellect commande au désir par l'intermédiaire du cœur. Loin qu'un tel ordre politique soit composé de citoyens égaux en droits, seule la classe des philosophes-rois possède le droit de commander. La justice consiste à ce que chacun accomplisse ce qui lui revient. De ce point de vue, loin que liberté et égalité fonctionnent ensemble, l'égalité est bien plutôt une menace pour la liberté. Au livre 8 de *La République*, Platon fait de la démocratie une des figures de la déchéance de la constitution idéale. La démocratie est la prise du pouvoir par la classe des artisans-producteurs, mais loin qu'elle soit le lieu de l'épanouissement de la liberté, elle conduit bien plutôt à l'aliénation généralisée, car tous ont un droit égal de prendre part aux décisions politiques, alors qu'ils ne

sont pas naturellement fait pour cela. D'où le triomphe du démagogue sur le philosophe et sa prise de pouvoir qui conduit la démocratie vers la tyrannie, donc vers la négation ultime de la liberté. Un tel refus de l'égalité repose sur le présupposé d'après lequel l'inégalité entre les hommes est fondée en nature. Certains seraient par nature fait pour commander, et d'autres pour obéir. C'est ce que Platon exprime sous la forme du mythe des trois races : certaines sont faites d'or, d'autre d'argent, et d'autre de bronze, donnant un fondement naturel à l'inégalité politique. De ce point de vue, toute inégalité n'est pas juste, puisque l'inégalité peut ne pas correspondre à la hiérarchie naturelle, dans le cas de la timocratie et de l'oligarchie, mais toute égalité est injuste, car elle ne respecte par l'ordre naturel parmi les hommes.

Si c'est l'inégalité de nature entre les hommes qui conduit à rejeter l'égalité des conditions de la liberté, alors ce doit être aussi l'égalité de nature entre les hommes qui doit conduire, comme c'est le cas des démocraties modernes, à faire de l'égalité une valeur essentielle au même titre que la liberté. Autrement dit, liberté et égalité, avant de désigner une réalité politique, doivent d'abord désigner la liberté et l'égalité naturelles parmi les hommes qui rendent légitime la position de la liberté et de l'égalité comme des objectifs politiques. L'inégalité naturelle entre les hommes repose sur une conception antique du monde comme *cosmos*, comme ordre hiérarchisé sur lequel l'ordre politique doit se régler. C'est le tournant de la modernité d'un monde clos vers un monde infini sans organisation finalisée qui fait disparaître cet ordre au profit d'une situation où les hommes peuvent tous élever une prétention également légitime à commander.

Comprendre comment la liberté et l'égalité doivent devenir les valeurs politiques fondamentales d'une société juste, c'est comprendre comment une telle société peut émerger d'une situation de liberté et d'égalité naturelle. C'est ce que se propose de faire la pensée contractualiste en partant de la description de l'hypothétique état de nature. Dans le *Léviathan*, Hobbes caractérise d'abord cet état par l'égalité dans le chapitre 13, puis par la liberté dans le chapitre 14. La nature a fait les humains égaux, aussi bien quant aux facultés du corps que de l'esprit. Les inégalités physiques sont négligeables en ceci que le plus faible a toujours assez de force pour tuer le fort, ne serait-ce qu'en utilisant la ruse. Quant aux dispositions d'esprit, chacun lui-même s'estime intelligent et le bon sens est la chose la mieux partagée. Chacun est libre en cet état, puisqu'il jouit d'un droit de nature que Hobbes définit comme « la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie ». C'est la liberté même qui fait l'égalité, puisque les hommes jouissent tous de manière égale de ce droit de nature, ils sont tous libres en ce qu'ils sont parfaitement indépendants. L'individu n'obéit qu'à

lui-même et a le droit de faire tout ce qu'il veut sans avoir de compte à rendre à personne, sa liberté n'étant limitée que par le fait de ses propres forces. Mais l'égalité du droit de nature est en même temps ce qui l'annule de fait et menace la liberté : chacun a un droit sur toutes choses, mais puisque ce droit est égal, les hommes sont en concurrence, ce qui suscite la défiance, puis la guerre. Puisque les hommes sont égaux, nul ne peut triompher des autres pour créer un ordre politique de sorte que l'état de nature est un état de guerre perpétuelle de tous contre tous qui menace de faire disparaître l'humanité.

Il faut donc entrer en société, mais nul ne souhaite renoncer à l'égalité et à la liberté, de sorte que c'est la capacité d'un ordre politique à les concilier qui fait sa valeur. En effet, comme le montre Rousseau dans le *Contrat social*, I, 6, renoncer à sa liberté, ce serait renoncer à sa qualité d'homme, de sorte que le problème de l'union politique est de trouver une forme d'association dans laquelle chacun reste aussi libre qu'auparavant. L'égalité est la clé de la solution, de sorte que l'égalité est la condition de la liberté politique. En effet, il suffit qu'un homme refuse d'abandonner sa liberté sur toutes choses pour que la guerre de tous contre tous continue, de sorte qu'ils doivent abandonner leur liberté de manière égale. Si le pacte était inégal et qu'un individu transférait sa liberté en se plaçant sous l'autorité d'un autre, l'association politique ne serait pas libre. C'est l'égalité dans l'abandon de la liberté naturelle qui peut rendre possible une liberté civile, puisque chacun s'aliène entièrement aux autres de manière égale, de sorte que la liberté qu'il aliène aux autres, les autres la lui aliènent. Se donnant à tous, ils ne se donnent à personne et ils reçoivent l'équivalent en liberté civile de ce qu'ils perdent en liberté naturelle. Le contrat social se réduit donc à cette unique clause qui est l'égalité dans l'aliénation qui permet de conserver la liberté en transformant la nature. Il ne s'agit plus de la liberté naturelle qu'est l'indépendance, mais de la liberté civile qu'est l'autonomie, c'est-à-dire « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite », pour reprendre la définition qu'en donne Rousseau dans le *Contrat social*, I, 8. Cependant, pour que la liberté soit l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite, il faut que tous participent de manière égale à cet acte de prescription de la loi. Par conséquent, l'égalité n'est pas uniquement condition de possibilité de la liberté dans le pacte originaire, mais dans tous les actes politiques. Comme le montre Rousseau dans le *Contrat social*, II, 4, il n'y a de liberté politique que parce que chacun obéit à la volonté générale, mais celle-ci doit être à la fois générale dans son essence et dans son objet, de sorte que la loi doit partir de tous pour s'appliquer à tous. Toute loi doit être l'expression de tout le peuple statuant sur tout le peuple. Il n'y a pas de liberté si seule une minorité aristocratique peut prendre part au vote, et il n'y a pas non plus de liberté si la loi ne s'applique qu'à certains, tandis que d'autres n'ont pas à lui obéir. La liberté politique est

donc rendue possible par l'égalité entendue en un double sens. D'abord comme l'égalité politique, par laquelle tous les citoyens ont un droit égal à prendre part au vote, et chaque vote a une valeur égale. Ensuite, comme égalité juridique, c'est-à-dire en tant qu'égalité de tous les citoyens devant la loi, en tant qu'égalité en droit, isonomie. Egalité et liberté constituent donc inextricablement les valeurs d'une juste société. Comme l'écrit Rousseau en *Contrat social*, II, 11 : « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle ».

C'est sur ces principes qu'est possible l'ordre politique qui assure aux citoyens le respect de leurs libertés individuelles telles qu'elles sont définies par la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Tout d'abord, la liberté de chacun n'est plus limitée par le fait, mais par le droit qui rend compatible la liberté de chacun avec la liberté de tout autre par l'égalité des droits et des devoirs qui sont l'envers et le revers d'une même réalité, puisque mon droit est le devoir d'autrui, et le droit d'autrui est mon devoir. L'Etat a de ce point de vue pour unique fonction de rendre possible la liberté réglée par le droit, qui est constituée par un ensemble des droits-libertés, comme la liberté d'expression, la liberté de penser, la liberté de culte, la liberté du travail, la liberté du commerce ou la liberté de réunion, qui constituent autant de limites que l'individu peut opposer au pouvoir d'un Etat qui deviendrait despotique.

L'égalité rend donc possible la liberté politique. Cependant, l'exercice même de la liberté des individus ne doit-elle pas nécessairement conduire à créer puis à accroître les inégalités entre les hommes ? Et puisque l'égalité rend possible la liberté, le développement de l'inégalité ne doit-il pas finir par mettre en péril la liberté elle-même ?

Les sociétés démocratiques modernes sont des sociétés ouvertes à économie de marché où règne une libre concurrence entre les individus. Les libertés individuelles, comme la liberté du commerce, la liberté du travail, la liberté de penser et la liberté de s'exprimer sont des possibilités pour les individus de développer et de faire valoir leurs talents, leurs qualités propres, aussi bien physiques qu'intellectuelles, et ainsi d'acquérir du pouvoir, de s'enrichir, de devenir propriétaire et d'accroître leur propriété, ce qui tend inévitablement à accroître l'inégalité entre les individus car si la richesse n'est pas réglée à l'avance par une autorité supérieure de manière strictement égale, il y a une probabilité infime pour qu'une telle égalité puisse émerger spontanément du libre jeu du marché. La liberté rendue possible par l'égalité

entre donc en contradiction avec l'égalité. Cependant, on peut objecter à cela que c'est uniquement l'égalité en droit qui rendait possible la liberté, alors que la liberté ne fait que développer l'inégalité matérielle. Cependant, le point est justement de savoir dans quelle mesure l'égalité matérielle ne serait pas, elle aussi, une condition de possibilité de la liberté politique.

Rousseau lui-même fait déjà remarquer dans le *Contrat social*, II, 11, que l'inégalité matérielle peut menacer la liberté, de telle sorte que l'égalité sans laquelle la liberté ne peut subsister n'est pas simplement l'égalité en droits, mais est aussi l'égalité réelle, c'est-à-dire l'égalité dans la *res*, dans les biens matériels. Il faut que l'Etat ait le souci de rapprocher les degrés extrêmes autant qu'il est possible. Il faut faire en sorte que nul citoyen ne soit assez riche pour pouvoir acheter la liberté d'un autre, et que nul citoyen ne soit assez pauvre pour être contraint de vendre sa liberté. La liberté politique souffre de l'inégalité, car on pourrait la vendre ou l'acheter à loisir, ne serait-ce qu'en achetant les votes des citoyens les plus pauvres pour défendre son propre intérêt, puisqu'alors la loi ne serait plus véritablement l'expression de la volonté générale, mais l'expression de la volonté des plus riches. Par conséquent, si la liberté tend toujours à détruire l'égalité, la forme de la législation doit toujours tendre à la maintenir, pour pouvoir maintenir la liberté politique elle-même.

Cependant, il ne s'agit là que d'un danger qui ne relève que d'un cas d'inégalité extrême et on pourrait s'en protéger tout en maintenant un degré important d'inégalité matérielle. Le véritable danger que fait peser l'inégalité matérielle sur la liberté est tout autre : il consiste à rendre la liberté purement formelle, dans la mesure où il y a toujours un minimum de bien matériel qui rend possible la jouissance effective des droits-libertés et sans lequel ils sont vidés de leur sens. Le jeune Marx, dans *La question juive*, se livre à une critique implacable des droits de l'homme, qu'il qualifie de droits de l'homme bourgeois, ou encore de droits de l'homme égoïste. Cet ensemble de droits n'est que la volonté de la classe dominante de l'époque moderne, à savoir la bourgeoisie, érigée en loi pour mieux masquer sa domination en faisant croire à l'égale liberté de tous les citoyens. Les droits de l'homme proclament la liberté de pensée et la liberté d'expression. Mais que signifient ces libertés pour celui qui n'a jamais reçu d'instruction et qui ne sait ni lire ni écrire ? Les droits de l'homme proclament la liberté du commerce, mais que peut-elle signifier pour le prolétaire qui n'a rien d'autre à vendre que sa force de travail ? Les droits de l'homme proclament la liberté de la propriété, mais que peut-elle signifier pour celui dont les revenus ne lui permettent de devenir propriétaire de rien ? Puisque dans la société capitaliste, seul le bourgeois est instruit, sait lire et écrire, et possède suffisamment de richesses pour pouvoir faire du commerce et devenir

propriétaire de moyens de production, alors les droits de l'homme sont *de facto* les droits du bourgeois. Les droits-libertés ne peuvent donc devenir effectifs, et non plus simplement formels, que si l'on vise l'égalité réelle.

Or, cette inégalité matérielle, comme le constate Marx dans *Le Manifeste du parti communiste*, n'est pas contingente, elle est le produit de la lutte des classes qui constitue le moteur de l'histoire et qui se manifeste de nos jours sous la forme de l'exploitation capitaliste de la force de travail du prolétariat par la bourgeoisie. La liberté politique ne peut donc devenir effective que dans le dépassement de la lutte des classes par l'instauration d'une société sans classes, réellement égalitaire. C'est là le projet marxiste d'une société communiste qui réaliserait effectivement la réconciliation de la liberté et de l'égalité.

Cependant, on peut objecter à un tel projet que sa réalisation, loin de réconcilier la liberté avec l'égalité, risque plutôt d'abolir la liberté au profit de l'égalité. L'expérience des totalitarismes du vingtième siècle, en Union Soviétique, en Chine, en Corée du Nord, ou dans les pays de l'Europe de l'Est, ne démontre sans doute pas qu'un tel projet doit nécessairement aboutir à une négation de la liberté mais il montre au moins que, de fait, ce projet a toujours abouti à une telle négation. Ce risque est d'ailleurs assumé pleinement par Marx puisque, on le sait, le projet communiste doit d'abord passer par l'instauration de la dictature du prolétariat par une révolution violente. Dans la deuxième section du *Manifeste*, Marx en dresse le programme : expropriation de la propriété foncière, abolition du droit d'héritage, confiscation de la propriété pour les émigrés et les rebelles, centralisation du crédit dans les mains de l'Etat ou moyen d'une banque d'Etat à monopole exclusif, obligation de travail égale pour tous et constitution d'armées industrielles. Et si la bourgeoisie lui objecte que ce serait là l'abolition de la liberté, Marx répond : « Elle a raison. Il s'agit en effet d'abolir la personnalité, l'indépendance et la liberté bourgeoise ». Dans ces conditions, ne faut-il pas se diriger vers une autre possibilité d'assurer l'égalité matérielle qui s'efforcerait de la réaliser sans mettre en péril les libertés individuelles ?

Ce serait là une voie à la fois sociale et démocrate, consistant à ne pas mettre en danger les droits-libertés au profit de l'égalité matérielle, mais à faire en sorte que l'Etat assure également à tous le minimum d'instruction et de biens matériels qui permettent de jouir effectivement de ces libertés en fait, et pas seulement en droit. Il s'agit donc de compléter la lutte pour les droits-libertés par l'affirmation de nouveaux droits sociaux, comme le droit au travail et à sa juste rémunération, le droit à la sécurité sociale, le droit à l'instruction, le droit au repos, ou encore le droit à la santé. Ce sont là des droits-créances, c'est-à-dire non plus des libertés à opposer au pouvoir de l'Etat, mais des exigences qu'il est tenu d'honorer pour

assurer la dignité des citoyens. Ceci implique que l'Etat ne se contente pas d'assurer la compatibilité de la liberté de chacun avec la liberté de tous les autres, mais qu'il intervienne dans la sphère sociale pour assurer l'égalité des chances, pour assurer une meilleure répartition des richesses et pour corriger les inégalités excessives en vue d'une égalisation progressive, au moins partielle, des conditions matérielles. Par conséquent, liberté et égalité doivent être réconciliées sous la figure de l'Etat-providence. C'est à cette figure que répondent en France tous les dispositifs sociaux d'aides et de redistribution comme les allocations familiales, les allocations chômage, la couverture maladie universelle, le revenu minimum d'insertion ou encore le système de retraite par répartition.

La lutte contre l'inégalité matérielle conduit donc à accroître les prérogatives de l'Etat qui intervient dans la répartition des richesses. Il ne s'agit certes pas d'une dictature du prolétariat, mais ce pouvoir n'est-il pas encore et toujours une atteinte aux libertés individuelles dès lors qu'il s'autorise à prendre la richesse des uns pour aider les autres sans demander leur avis aux individus ? Dès que l'Etat sort de son rôle consistant à rendre compatible les libertés pour intervenir positivement, n'est-il pas toujours conduit à mettre en danger la liberté, même si c'est pour cette bonne cause que serait l'égalité ?

Contre le sacrifice de la liberté au profit de l'égalité représentée par la voie marxiste, la solution sociale démocrate prétend rendre compatible la liberté et l'égalité en complétant les droits-liberté par des droits-crédance grâce à une intervention de l'Etat dans le jeu du marché. Cette solution est possible si l'égalité des droits, qui est la condition de la liberté politique, est compatible avec l'égalité matérielle, et ne demande qu'à être complétée par elle.

Mais sont-elles vraiment compatibles si l'Etat doit intervenir dans la société pour réaliser cette égalité matérielle ? Friedrich Auguste Hayek, dans le second volume de *Droit, législation et liberté*, intitulé « Le mirage de la justice sociale », répond par la négative. L'exigence d'égalité matérielle, c'est l'exigence de la prétendue justice sociale. Mais cette exigence n'est réalisable que par l'accroissement de l'interventionnisme étatique, au dépend des libertés individuelles. L'Etat va prétendre accorder à certains ce qui leur manque en usant de la coercition pour interdire aux autres de disposer librement de ce qu'ils ont. Il y a bien sûr une juste coercition de la part de l'Etat, à savoir celle qui empêche les individus de violer les lois. C'est cette coercition qui, nous l'avons vu, s'efforce de rendre compatible la liberté de chacun avec les libertés de tous les autres. Mais dans le cas de l'égalité matérielle, l'Etat sort de son rôle en exerçant une coercition sur le milieu matériel des individus pour égaliser leur

situation. Cela implique que l'Etat contrôle les biens matériels et leur répartition, donc qu'il contrôle l'économie, ce qui est le fait d'un Etat totalitaire. Cet Etat, pour assurer l'égalité matérielle, va intervenir par l'impôt progressif. Pour assurer l'égalité des chances, il va intervenir par des mesures de discriminations positives. Mais dans les deux cas, on viole la liberté de certains individus au profit d'autres individus qui vont jouir de privilèges, comme des allocations diverses, dont ne jouirons pas les autres. Par conséquent, les citoyens ne sont plus traités de manière égale par l'Etat, on viole l'égalité juridique. La discrimination positive fait entrer des étudiants de milieu défavorisé dans les grandes écoles, mais comme les places sont limitées, on exclu de fait des étudiants favorisés qui ont le niveau qui leur aurait permis d'entrer. De même, l'impôt progressif instaure un arbitraire fiscal. L'impôt forfaitaire est identique pour tous, l'impôt proportionnel fait payer une part égale des revenus à tous les citoyens, mais l'impôt progressif, lui, viole l'égalité des droits en faisant payer un taux supérieur à une catégorie de citoyen, taux fixé de manière arbitraire, puisque le critère qu'est l'égalité ne joue plus. Dès lors qu'on accepte l'inégalité fiscale, un tel impôt peut s'accroître indéfiniment puisque l'on n'a plus de principe permettant de dire quelle doit être la charge relative des personnes différentes. L'argument de Hayek est donc double. Tout d'abord, l'intervention étatique au profit de l'égalité matérielle est liberticide par principe, puisqu'au lieu d'exercer une contrainte pour interdire des comportements, il exerce une contrainte pour obliger certains individu à agir positivement d'une certaine façon, intervention qui n'a pas de limite en soi et qui tend donc à s'étendre infiniment, car tous les phénomènes économiques sont interdépendants, de sorte que dès que l'Etat intervient en un point, il intervient en tous. Le second versant de l'argument consiste à montrer que l'égalité matérielle, loin de venir compléter l'égalité devant la loi pour rendre effective la liberté, est incompatible avec cette égalité et donc avec la liberté. Comme l'écrit Hayek dans le chapitre 9, « alors que l'égalité des droits dans un gouvernement limité est possible en même temps qu'elle est la condition essentielle de la liberté individuelle, la revendication d'une égalité matérielle des situations ne peut être satisfaite que par un système politique à pouvoirs totalitaires ».

L'argument de la violation de l'égalité devant la loi par l'impôt progressif laisse encore intact la légitimité de l'impôt forfaitaire ou proportionnel, de sorte que l'on pourrait répondre que les fonds obtenus par leur moyens pourraient être utilisés pour assurer un minimum d'égalité matérielle sans sacrifier la liberté. Simplement, il n'est pas certain qu'un Etat qui se contenterait de ce type d'impôt soit réellement moins liberticide. Comme le montre Robert Nozick dans le neuvième chapitre d'*Anarchie, Etat et utopie*, toute forme d'impôt est une contrainte exercée sur l'individu par laquelle on lui prend une certaine partie de ses

revenus qui représentent pour lui un certain nombre d'heures de travail, et cela au profit de quelqu'un d'autre que lui-même. L'Etat a donc fait travailler l'individu pendant ces heures, sans récompense, et en décidant à sa place des buts que le fruit de son travail doit servir. L'Etat prend donc des décisions sur les individus et en devient comme le propriétaire partiel. Par l'impôt, les individus sont aliénés à l'Etat, ils perdent leur liberté. Comme l'écrit Nozick, « L'imposition sur les biens provenant du travail se retrouve sur un pied d'égalité avec les travaux forcés ». Le souci de l'égalité matérielle est donc toujours liberticide, non seulement parce qu'il oblige à exercer une coercition sur les libertés des individus par l'impôt, mais aussi parce qu'il prétend corriger une distribution inégalitaire des richesses qui a été produite librement par les individus. Nozick prend l'exemple de la manière dont s'enrichit le basketteur Wilt Chamberlain. Chaque individu décide librement de payer un billet pour assister au match, et par là, de transférer une partie de sa richesse à Chamberlain. Ce dernier devient très riche de sorte que la redistribution des richesses produites par le libre jeu du marché accroît les inégalités. Mais puisqu'on est passé librement de la première distribution à la seconde, puisque les individus ont le droit de donner cet argent, que cela ne viole aucune loi et que c'est librement décidé, alors cette nouvelle distribution, quoique inégalitaire, est juste, et ce serait violer les libertés des individus que de prétendre corriger ce qu'ils ont décidé librement et légalement de produire. Intervenir, ce serait violer la liberté des individus à disposer de leur argent comme ils l'entendent. L'Etat-providence ne permet donc pas de réconcilier liberté et égalité, il n'est qu'une nouvelle manière de sacrifier la liberté au profit de l'égalité. La liberté n'est possible que par un Etat minimal qui se contente de rendre compatible les libertés en faisant respecter les droits-libertés et qui abandonne le souci d'égalisation matérielle par les droits-créance, dans la mesure où ces derniers sont toujours liberticides. L'abandon de l'égalité matérielle ne signifie pourtant pas l'abandon de l'égalité en droit des citoyens qui demeure la condition de possibilité de la liberté.

Cependant, cette égalité politique n'est-elle pas elle aussi une menace pour la liberté de certains individus ? Accorder un droit égal à tous les citoyens à participer à la vie politique ne peut-il pas se faire uniquement au détriment d'une minorité ? Dans les aphorismes 201 à 203 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche montre, dans des termes volontairement polémiques, la menace que la démocratie fait peser sur la liberté des meilleurs, des plus forts, des hommes rares. Le souci démocratique d'égalité est une forme de décadence de l'organisation politique, une forme de rapetissement de l'homme, une médiocrisation généralisée, un abaissement de sa valeur par le nivellement égalitariste d'hommes réduits à n'être plus qu'un troupeau uniforme, indifférencié, qui empêche l'homme supérieur, l'esprit libre qui refuse toutes les

appartenances à une nation, d'émerger. C'est l'instinct grégaire qui domine et qui stigmatise la minorité d'hommes forts qui s'élève au dessus du troupeau, car leur force et leur supériorité manifeste au troupeau sa faiblesse et son infériorité. L'égalité est donc avant tout une exigence physiologique, une condition de vie pour le type humain faible et esclave habité par le ressentiment à l'égard de la liberté des meilleurs. L'égalitarisme force donc les hommes libres à rentrer dans le rang. Pour sauver la liberté, il faudrait protéger le fort du faible. Ce danger que prédit Nietzsche, celui d'une tyrannie de la majorité, Tocqueville l'a vu réalisé lors de son voyage en Amérique, et en a décrit le fonctionnement dans le premier volume de *La démocratie en Amérique*, deuxième partie, chapitre sept. L'égalité politique a pour résultat l'omnipotence de la majorité qui élit les dirigeants, qui fait les lois, et qui rend la justice. Tout doit obéir à la majorité, de sorte que la liberté est en péril, puisque ce pouvoir ne trouve devant lui aucun obstacle qui puisse retenir sa marche et lui permettre de se modérer. Que ce pouvoir soit celui du peuple n'y change rien, il menace la liberté par son omnipotence même. Si la majorité prend une mesure contre la liberté d'une minorité d'hommes, ils n'ont personne vers qui se tourner. Ils ne peuvent en appeler à l'opinion publique, puisqu'elle est la majorité, ils ne peuvent en appeler à l'exécutif, au législatif ou au judiciaire, puisque tous sont sous le contrôle de la majorité. La majorité a donc tout pouvoir pour priver de liberté ceux qui s'opposeraient à elle, ceux qui refusent de la flatter par démagogie. Et Tocqueville montre que ce n'est là que l'aspect superficiel de cette tyrannie, car la majorité exerce encore son pouvoir sur les esprits. Les individus doivent renoncer à leur liberté d'esprit et s'efforcer de penser, de parler et d'écrire comme tout le monde, car la majorité contrôle tous les pouvoirs, de sorte qu'il faut lui plaire. Celui qui se distingue de la majorité prend des risques car la majorité vit dans une perpétuelle adoration d'elle-même et refusera toutes les carrières publiques à ceux qui lui sont hostiles. Les hommes qui pensent différemment, et qui sont souvent les meilleurs, préférerons donc toujours se taire. Fort du constat tocquevillien, John Stuart Mill, dans le huitième chapitre des *Considérations sur le gouvernement représentatif*, propose que l'on préserve le suffrage universel, mais que tous les votes n'aient pas la même valeur, afin de préserver la liberté de la minorité. L'opinion des personnes supérieures en intelligence ou en vertu morale est manifestement supérieure à celle des autres de sorte que le système politique devrait prendre en compte cette inégalité. Donc, un rang plus élevé doit être accordé au suffrage de ceux dont l'opinion mérite le plus de considération. Il faudrait accorder deux ou trois votes à ceux qui occupent les fonctions supérieures. On propose donc un suffrage universel gradué, un système de vote plural. Mais au lieu de rendre compatible la liberté et

l'égalité, on abolit bien plutôt l'égalité politique des citoyens puisque tous les votes n'ont pas une valeur égale et on assume le fait qu'elle soit incompatible avec la liberté.

Cependant, il n'est pas certain que même ce type de système puisse la préserver, car Tocqueville montre dans le second volume de *La Démocratie en Amérique* que le danger de la démocratie ne se limite pas à la tyrannie de la majorité mais constitue encore un danger de dériver vers le despotisme. En effet, la valeur dominante de l'époque démocratique est l'égalité. Les individus veulent l'égalité des conditions, et sont prêts à lutter contre toutes les formes de hiérarchies. Au nom de l'égalité, ils rejettent les pouvoirs secondaires, décentralisés, qui sont à leurs yeux une nouvelle forme d'aristocratie, mais par là-même ils favorisent la concentration des pouvoirs et ne se rendent pas compte que ces pouvoirs décentralisés pourraient jouer le rôle de contre-pouvoirs. Les citoyens favorisent donc un pouvoir étatique centralisé, uniforme et omnipotent qui menace la liberté. Parce que les individus veulent rester égaux, ils refusent d'avoir à obéir à leur voisin et préfèrent obéir à un pouvoir central tant que celui respecte l'égalité des conditions. Lorsqu'ils ont besoin d'aide, ils refusent de s'abaisser à demander l'aide d'un égal, et se tournent vers l'Etat comme étant le seul qui soit légitime pour les sortir d'affaire. Par cette attitude, les individus accordent sans cesse de nouvelles prérogatives à l'Etat et renoncent un peu plus à leur liberté. Cette tendance à se laisser conduire avec douceur vers le despotisme caractérise le peuple démocratique en tant qu'il est habité par la passion de l'égalité. Il a aussi un goût pour la liberté, car liberté et égalité, nous l'avons vu, sont les valeurs fondamentales d'une société démocratique, mais le goût pour l'égalité est plus fort. Les individus aiment la liberté mais peuvent se résoudre à la perdre. Ils aiment l'égalité mais ne peuvent se résoudre à la perdre. Ils peuvent donc tout sacrifier à l'égalité, y compris leur liberté, s'ils doivent choisir entre les deux. Ils préféreront toujours, écrit Tocqueville, « l'égalité dans la servitude à l'inégalité dans la liberté ».

Dans ces conditions, est-il possible de renoncer à toute exigence d'égalité matérielle pour protéger la liberté, comme nous y invitent Hayek et Nozick ? On ne voit guère ce qui pourrait rendre aimable cette liberté à ceux qui devront souffrir des inégalités économiques. La masse des plus pauvres préférera toujours l'égalité matérielle dans la servitude à cette liberté qui se fait à leur dépend. C'est l'argument de Marx qui conclut le *Manifeste* : les prolétaires n'ont rien d'autre à perdre que leurs chaînes. Pour que la liberté ne soit pas sacrifiée au profit de l'égalité, il faut qu'ils aient autre chose à perdre que leurs chaînes, il faut leur rendre aimable cette liberté, ce qui implique de prendre en compte le besoin d'égalisation matérielle plutôt que de l'abandonner. De manière semblable, il est chimérique de prétendre rétablir une inégalité des conditions pour sauver la liberté, car la passion démocratique pour l'égalisation

des conditions est le mouvement de fond de la modernité. On ne pourra pas sauver la liberté au dépend de l'égalité puisque les hommes préfèrent l'égalité dans la servitude à l'inégalité dans la liberté. C'est sur ce constat que Tocqueville conclut le second volume de *La Démocratie en Amérique* : « Les nations de nos jours ne sauraient faire que dans leur sein les conditions ne soient pas égales ; mais il dépend d'elles que l'égalité les conduise à la servitude où à la liberté ».

La liberté ne sera possible que par l'égalité et dans l'égalité. Notre problème demeure donc de savoir comment leur réconciliation est possible malgré leurs contradictions.

La devise de la république française proclame que la liberté et l'égalité sont ses valeurs fondamentales. Elle leur adjoint la fraternité, qui peut constituer un moyen de réaliser la réconciliation de la liberté avec l'égalité. La liberté met en péril l'égalité, mais la fraternité peut venir tempérer cette propension à l'inégalité en favorisant l'entre-aide des citoyens. Dans le même ordre d'idée, les libertariens comme Nozick font valoir qu'ils ne s'agit pas pour eux de se désintéresser du sort des plus pauvres et de laisser les gens vivre dans la misère, mais l'aide ne doit pas venir de l'Etat, elle doit être librement consentie par les plus favorisés qui peuvent aider leurs concitoyens par des dons privés, par le mécénat ou par des associations charitatives. Ce serait donc le caractère moral des mœurs qui permettrait à la liberté de se soucier de l'égalité.

De manière parallèle, ce pourraient être aussi les mœurs qui pourraient tempérer la passion égalitaire de l'âge démocratique en l'incitant à ne pas lui sacrifier la liberté. Tocqueville, dans le premier volume de *La Démocratie en Amérique*, deuxième partie chapitre neuf, montre que parmi les causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux Etats-Unis, la plus importante est l'état des mœurs réglées par la religion chrétienne. La loi pourrait permettre au peuple de tout faire, mais la religion l'empêche de tout concevoir et de tout oser, elle tempère le pouvoir de la majorité, elle fait se conserver le goût de la liberté, de sorte qu'elle empêche la démocratie de tomber dans le despotisme. Pour cette raison, Tocqueville avance que la religion est plus nécessaire à la république qu'à la monarchie.

Cependant, le problème de la réconciliation de la liberté et de l'égalité est un problème politique, alors que ces solutions sont uniquement morales et religieuses. Elles ne permettent pas de trouver la solution proprement politique du problème. Certes, il est souhaitable que les individus fassent preuve de fraternité, mais rien ne les empêche de ne pas en faire preuve, on

ne pourra pas les forcer à avoir des rapports fraternels et on ne pourra pas se satisfaire de voir l'égalité sacrifiée par la liberté sans intervenir. De la même façon, il peut être souhaitable que la religion donne aux individus le goût de la liberté, mais s'ils n'ont pas la foi, on ne pourra pas les forcer à l'avoir et on ne pourra pas se satisfaire de voir la liberté sacrifiée par l'égalité sans intervenir.

Les constitutions doivent donc prendre en compte ce problème politique pour lui apporter une solution proprement politique. Il s'agit d'abord d'assumer la contradiction entre la liberté et l'égalité. Mais à défaut de sacrifier la liberté pour l'égalité ou l'égalité pour la liberté, il est possible de concevoir une multitude de pondérations différentes sacrifiant une partie de la liberté pour l'égalité, et une partie de l'égalité pour la liberté. De ce point de vue, on peut concevoir que chaque époque ou chaque pays du monde, selon sa préférence pour l'égalité ou pour la liberté, puisse trouver l'équilibre qui lui convient. Dans cet ordre d'idée, Mill fait remarquer au quatrième chapitre des *Considérations sur le gouvernement représentatif* que les français sont d'abord animés par le goût de l'égalité qui leur fait réclamer sans cesse de nouvelles créations d'emplois publics ouverts à tous et à favoriser la croissance du pouvoir de l'Etat. Les anglais, à l'inverse, sont d'abord animés par le goût de la liberté, de sorte qu'ils cherchent toujours à limiter l'emprise du pouvoir public et la création de postes de fonctionnaires, même si l'égalité doit en souffrir. Pourtant, les français ont aussi le goût de la liberté, et les anglais ont aussi le goût de l'égalité, de sorte qu'il s'agit de pondérations différentes, chacun trouvant une solution au problème de la réconciliation de la liberté et de l'égalité selon sa propre culture politique.

Cependant, une telle solution ne doit pas nécessairement signifier une relativité complète de cette solution. A défaut de régler dans le détail cette réconciliation, on doit pouvoir formuler au moins les principes généraux sur lesquels des individus placés dans l'état de nature, c'est-à-dire indépendamment de leur culture politique particulière, pourraient s'accorder. C'est à une telle formulation que s'attache John Rawls dans la *Théorie de la justice* mais aussi dans l'article « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », repris dans *Justice et démocratie*, où Rawls affirme explicitement que les principes de justice ont pour but de réaliser le mieux possible les valeurs de la liberté et de l'égalité dans la structure de base de la société. Pour savoir sur quels principes les individus peuvent s'accorder pour apporter la solution juste au problème, il faut les placer dans une position originelle hypothétique d'égalité et de liberté, à la manière de l'état de nature. Les individus ne voudront sacrifier ni leur liberté, ni l'égalité, si l'inégalité se fait à leur dépend, car ils sont tous désireux de favoriser leur intérêt. De plus, personne ne doit

connaître à l'avance quelle est sa place dans la société, sa position de classe, son statut social, personne ne doit connaître le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, situation que Rawls appelle « voile d'ignorance », et sans laquelle il ne pourrait pas y avoir d'accord, puisque ceux qui savent que l'inégalité se fera à leur profit ferait de la liberté l'unique valeur en lui sacrifiant l'égalité, et ceux qui savent que l'inégalité leur sera défavorable ferait de l'égalité l'unique valeur en lui sacrifiant la liberté. Le voile d'ignorance permet d'assurer que nul ne défend les intérêts d'une classe au détriment d'une autre, de sorte que les principes choisis seront équitables. Puisqu'il s'agit d'affirmer conjointement deux valeurs, il y aura deux principes que Rawls formule de la manière suivante :

1. Chaque personne a un droit égal à un système pleinement adéquat de libertés et de droits de base égaux pour tous, compatible avec un même système pour tous.
2. Les inégalités sociales et économiques doivent remplir deux conditions : en premier lieu, elles doivent être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions de juste égalité des chances ; et, en second lieu, elles doivent être au plus grand avantages des membres les plus défavorisés de la société.

Le premier principe défend la liberté et l'égalité des droits et des devoirs qui la rend possible. Le second principe se soucie de limiter les inégalités matérielles et défend l'égalité des chances. Puisque l'égalité matérielle complète est contradictoire avec la liberté, le second principe ne peut pas défendre strictement cette égalité, mais il montre à quelle condition l'inégalité peut être juste, et elle est juste si elle produit en compensation des avantages pour les membres les plus désavantagés de la société. C'est donc un principe de différence ou encore un principe du *maximin* qui défend la *maximisation* du *minimum* social. Le premier principe défend les droits-libertés tels qu'ils sont reconnus par la déclaration des droits de l'homme, c'est-à-dire le droit de vote, le droit d'occuper un emploi public, la liberté d'expression, la liberté de réunion, la sécurité ou encore la protection à l'égard de l'arrestation et l'emprisonnement arbitraires. Le second principe défend l'instauration des droits-créances et légitime l'intervention de l'Etat dans le champs social et économique pour assurer un minimum social, défendre l'égalité des chances et redistribuer les richesses à l'égard des inégalités qui ne bénéficient pas aux plus pauvres. N'accepter que le premier principe, ce serait sacrifier l'égalité pour la liberté. N'accepter que le second, ce serait sacrifier la liberté pour l'égalité. Ces deux valeurs ne sont donc réconciliées que par l'affirmation conjointe des deux principes, disposés selon un ordre lexical qui place en tête la défense des libertés

fondamentales, afin qu'on ne puisse pas justifier les atteintes à ces libertés par des compensations par des avantages sociaux et économiques.

Conclusion :

Liberté et égalité sont les valeurs politiques fondamentales de la modernité, fondées sur la liberté et l'égalité des hommes dans l'état de nature. Cette liberté est préservée par l'égalité dans le pacte social qui rend possible la liberté civile et l'instauration d'un Etat garantissant l'ensemble des droits-libertés. Se soucier de l'égalité matérielle est nécessaire pour que cette liberté ne soit pas simplement formelle, mais un tel souci peut conduire à sacrifier la liberté au profit de l'égalité. Dans ces conditions, un Etat minimal assurant une simple égalité en droit peut sembler préférable pour préserver la liberté. Mais l'égalité est la passion dominante de l'âge démocratique, de sorte qu'on ne peut en faire l'économie. Si nous refusons l'égalité dans la servitude, il faut accepter la liberté dans l'égalité en réconciliant ces deux valeurs. Contre l'égalitarisme liberticide et contre le libetarisme inégalitaire, les principes de justice rawlsiens accomplissent une telle réconciliation par une intégration raisonnée des droits-libertés et des droits-créances. Cependant, le problème n'en demeure pas moins toujours ouvert dans la mesure où les parlements démocratiques devront toujours débattre pour savoir si une inégalité permet ou pas d'améliorer le sort des plus défavorisés, et pour s'accorder sur la juste manière de lutter contre les inégalités injustes. « Liberté et égalité » est donc le nom d'un problème politique constant que nous ne devons pas fermer et auquel chaque gouvernement démocratique doit s'efforcer d'apporter sa solution.