

Les Carnets du
Cediscor

Les Carnets du Cediscor

Publication du Centre de recherches sur la didacticité
des discours ordinaires

9 | 2006

Discours, cultures, comparaisons

Que recouvre le mot liberté?

Une opposition entre les univers anglo-saxon, germanique et français

Philippe d'Iribarne



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cediscor/676>

ISBN : 2878543556

ISSN : 2108-6605

Éditeur

Presses Sorbonne Nouvelle

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2006

Pagination : 145-156

ISBN : 2878543556

ISSN : 1242-8345

Référence électronique

Philippe d'Iribarne, « Que recouvre le mot liberté? », *Les Carnets du Cediscor* [En ligne], 9 | 2006, mis en ligne le 01 avril 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cediscor/676>

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Les carnets du Cediscor

Que recouvre le mot liberté?

Une opposition entre les univers anglo-saxon, germanique et français

Philippe d'Iribarne

- 1 L'aspiration à la liberté est au cœur du mouvement par lequel les sociétés modernes se sont construites. Le terme même évoque un affranchissement par rapport aux multiples contraintes qui liaient les membres des sociétés dites traditionnelles et aux multiples formes de préjugés qui légitimaient ces contraintes. Il suggère un accès à un état où les hommes ne seraient plus régis que par l'universalité de la raison. Et pourtant bien des indices laissent penser que, derrière le mot générique de « liberté », avec ses équivalents dans les diverses langues (« liberty », « freedom », « libertad », etc.), se cachent des conceptions loin d'être uniformes (et que l'on peut donc suspecter de rester marquées par diverses formes de préjugés) de ce que veut dire « être libre ».
- 2 Dans cet article, on exposera, dans une perspective historique, sociologique et philosophique, les trois conceptions « modernes » de la liberté relatives, respectivement, aux univers anglo-saxon, germanique et français et, à partir de cet examen, on proposera d'ouvrir la discussion en interrogeant ce que serait la frontière de l'humanité dans chacun de ces univers.

1. Fonctionnements d'organisations et visions de la liberté

- 3 Quand, après la chute de l'empire romain, les esclaves ont disparu des sociétés européennes, le sentiment qu'il existe une opposition fondamentale entre certains qui jouissent de la condition d'homme libre et d'autres qui sont réduits à un état de servitude n'a pas disparu pour autant (Bloch 1939). Lorsque, après une période de flottement, la frontière entre ceux qui relevaient de chacun de ces états a de nouveau pris forme, les conceptions de ce qui caractérise un homme libre ont alors varié selon les lieux; ainsi, montre Bloch, les conceptions allemande, anglaise et française de l'homme libre n'ont pas convergé. Dans le monde anglo-saxon, le propriétaire, libre de négocier les conditions de

tout engagement dans une action commune, assuré de voir le juge veiller au respect des contrats où il s'est engagé, a fait référence. Dans le monde germanique, une autre figure s'est 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 a prévalu : celle du noble qui voit respecter les privilèges liés à son état tout en acceptant les devoirs. Des siècles de luttes ont ensuite conduit, dans chacune de ces sociétés, à éliminer progressivement les traces de l'ancienne servitude. Partout la liberté a cessé d'être vue comme l'apanage de quelques-uns pour être conçue comme le premier des droits de l'homme. Mais les manières de concevoir ses exigences sont restées distinctes, chacune étant influencée par la vision traditionnelle de l'homme libre qui prévalait dans la société considérée.

- 4 Ainsi, bien que les modèles de management qui font référence aujourd'hui soient les mêmes partout dans le monde, les fonctionnements réels des organisations varient considérablement d'un endroit à l'autre de la planète. Un nœud de cette diversité touche à l'exercice du pouvoir. La question paraît spécialement sensible dans les sociétés de cultures européennes (y compris leurs prolongements au-delà des mers, dont les États-Unis). Peinant à trouver des formes d'encadrement des rapports d'autorité qui permettent de considérer comme compatibles la position de salarié soumis à un pouvoir hiérarchique et la condition de citoyen libre d'une société démocratique, ces sociétés sont loin d'avoir convergé dans les manières dont elles recherchent un équilibre des pouvoirs entre supérieurs et subordonnés. Le caractère explicite et la précision du contrat qui lie le salarié à son employeur prévaut aux États-Unis. En France, l'existence d'un statut, parfois légal mais souvent purement coutumier, joue un rôle central. En Allemagne, on compte sur le développement d'instances de concertation. Ces différences paraissent intimement liées aux visions de la liberté évoquées *supra*.

2. Trois figures de la liberté

- 5 Pour saisir les différences entre les conceptions « modernes » de la liberté qui ont prévalu dans les univers anglo-saxon, germanique et français, nous ferons appel à un ensemble d'auteurs qui ont en commun d'avoir été, à divers titres, des combattants de la liberté. Sans chercher à discuter leurs théories, en entendant par là ce qu'ils ont voulu démontrer, nous nous attacherons au contraire aux évidences non discutées qui sous-tendent leurs propos (Iribarne 2003).

2.1. Le monde anglo-saxon et la figure du propriétaire

- 6 En Angleterre comme aux États-Unis, il existe 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 du rapport aux autres ou au pouvoir, est une liberté de propriétaire, maître chez lui, protégé par la loi contre tout empiètement 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 relation avec d'autres propriétaires détenteurs des mêmes droits et susceptibles de consentir dans les mêmes conditions à aliéner leur propriété.

- 7 Locke est un témoin privilégié de cette vision de la liberté (Locke 1690)¹ : « Chacun a, par la *nature*, le pouvoir [...] de conserver ses biens propres (his 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 »² (§ 87). Chacun n'est pas seulement propriétaire de 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* »³ (II, § 173). Il résulte de cette vision que l'exercice de la liberté s'apparente à l'usage qu'un propriétaire peut faire de son bien. 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), loi qui correspond au respect des autres propriétés.
- 8 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 de leur liberté : 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 » les droits attachés à leur propriété dont l'exercice permet d'assurer la conservation de celle-ci (§ 88 et § 129), tout en maintenant rigoureusement ceux qu'ils n'ont pas transférés (§ 248). Ainsi, les détenteurs d'un pouvoir politique se voient, en quelque sorte, confier, en bons trustees, la tâche d'administrer au mieux les biens de leurs mandants, conformément aux intérêts de ces derniers (et non aux leurs).
- 9 Dans ses *Traité*s, 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'a conduit à lutter contre le pouvoir absolu des monarques n'étaient nullement communs à tous les Anglais. Par contre, la conception qu'il a de ce que veut dire « être libre » et 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. 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 » (Tocqueville 1835 : 142).
- 10 On trouve un témoignage particulièrement instructif de cette vision anglo-saxonne chez un auteur comme Burke (1790), qui a la caractéristique remarquable d'être considéré aux États-Unis comme un combattant de la liberté (voir sa statue à Washington) et en France comme un adversaire particulièrement décidé de celle-ci. Comme le montre le cas de Burke, cette vision anglo-saxonne de la liberté se retrouve de l'autre côté de l'Atlantique. Ainsi, elle est à l'œuvre quand, au moment où les États-Unis se dotent d'une nouvelle constitution et où le débat fait rage entre partisans et adversaires du projet soumis à la ratification des États, les *Federalist papers* sont écrits pour défendre celui-ci (Hamilton, Madison et Jay 1787-1788). De la même manière que la propriété, la liberté y est, dans le

même mouvement, présentée comme 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. Un des points centraux traités par l'ensemble des *papers* est :

« L'augmentation de sécurité que son adoption [de la constitution] procurera [...] à la liberté et à la propriété ». 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 » (n° 51).

2.2. La liberté allemande comme voix au chapitre dans une communauté

- 11 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 grands ». 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 » (Locke 1690, II, § 123) et ce n'est que pour mettre sa « propriété », dont font 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 : « 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 » (1784, t. II : 199). 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 ». La liberté dans l'état de nature est pour lui une « liberté sauvage » (*ibid.*), qui a besoin d'être civilisée, de manière à « former un peuple » de ce qui n'était qu'une « horde de sauvages » (1795, t. III : 366).
- 12 La mission civilisatrice ainsi accordée au tout va de pair avec 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 souverain (le peuple pris comme un tout) étant « propriétaire suprême » du pays (Kant 1796, t. III : 591). 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 originairement le pouvoir suprême duquel il faut dériver tous les droits des particuliers en tant que simples sujets » (*ibid.* : 613). 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'État aucune résistance légale du peuple, car ce n'est que par la soumission à sa volonté universellement législatrice qu'un état juridique est possible » (*ibid.* : 585, 586).
- 13 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 » (*ibid.* : 578).

- 14 En même temps qu'il témoigne de conceptions suffisamment communes au sein du monde germanique pour que l'on puisse parler à leur propos d'une culture allemande, Kant est bien sûr un individu singulier. 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 : principauté, groupe social, humanité dans son ensemble. Ce qui est, avec constance, une caractéristique de la pensée allemande de la liberté est la place qu'y occupe la référence à une forme de communauté. On trouve cette place aussi bien chez ceux, tels Fichte (1808), qui ont le culte de la singularité allemande que chez ceux qui, tel Habermas (1983), verraient volontiers les Allemands comme des humains en général que rien ne distingue de leurs congénères.

2.3. Liberté et noblesse en France

« 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 » (1856 : 176-177).

- 15 Cette liberté d'ancien régime, que Tocqueville évoque tout au long de son œuvre, sans voir combien elle a survécu tout en s'incarnant autrement dans la France post-révolutionnaire (Iribarne 1993), supporte des formes de dépendance et est en quête de formes d'autonomie bien différentes de celles qu'implique une liberté de propriétaire.
- 16 Le brûlot de Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, dont le succès a été immense en 1789, exprime sans doute particulièrement bien la continuité d'une vision de la liberté à travers les bouleversements politiques (Sieyès 1789). Qu'il évoque ce que c'est que d'être traité en homme libre, ou de se conduire comme tel, Sieyès 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 (Aguesseau 1759).
- 17 Pour Sieyès, si le Tiers n'est pas libre, ce n'est pas parce qu'il est soumis au pouvoir d'un souverain agissant de manière despotique; mises à part quelques rares périodes, estime-t-il, « c'est la cour qui règne et non le monarque » (1789 : 51). C'est l'existence des privilégiés, et plus précisément de la noblesse (le clergé trouve relativement grâce à ses yeux) qui est en cause car, coupant l'humanité en deux, elle opère au sein de celle-ci une distinction de même nature que celle qui oppose les hommes libres aux esclaves : 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 » (*ibid.* : 100).

- 18 En quoi les membres du Tiers, dont certains étaient en possession 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? Ce qui blesse avant tout dans le privilège touche à sa dimension symbolique et non aux avantages financiers, à savoir les exemptions fiscales dont bénéficiait la noblesse. En effet, au registre de l'argent, Sieyès oppose ceux de la liberté et de l'honneur :
- « 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 » (*ibid.* : 99-100). C'est dans le registre de l'honneur qu'il se situe et il affirme que le Tiers est « aussi sensible à son honneur » que les privilégiés (*ibid.* : 100), honneur doublement atteint du fait de l'existence des privilèges. En effet, le Tiers n'est pas honoré comme il devrait l'être compte tenu des mérites de ses membres : « On a prononcé au Tiers l'exclusion la plus déshonorante de tous les postes, de toutes les places un peu distinguées » (*ibid.* : 97).
- 19 De plus, être noble exige de défendre fièrement son indépendance, quoi qu'il en coûte. Sieyès stigmatise ceux qui « nés avec beaucoup d'esprit et peu d'âme, sont aussi avides de fortune, de pouvoir et des caresses des grands qu'incapables de sentir le prix de la liberté » (*ibid.* : 56). C'est en se conduisant noblement et en étant traités en conséquence, que les membres du Tiers passeront du côté des valets à celui des maîtres. « Le Tiers redeviendra noble en étant conquérant à son tour » (*ibid.* : 44) car quand l'image mythique de l'homme libre ne s'attache pas à la figure de l'honnête bourgeois soumis à la loi qui, pour Locke, pouvait faire référence, mais à celui qui possède la position honorable du noble, c'est en prenant sa place, c'est-à-dire en accédant aux positions qui lui étaient réservées et en bénéficiant de la considération attachée à ces positions, que l'on peut avoir le sentiment que l'on a accédé à la liberté. C'est d'un changement radical de place dans la société que Sieyès est en quête pour le Tiers : « Autrefois le Tiers était serf, l'ordre noble était tout. Aujourd'hui le Tiers est tout, la noblesse est un mot » (*ibid.* : 153).
- 20 C'est *cette* liberté, dans une vision qui l'associe 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, qu'on entend défendre avec constance en France, même quand, politiquement « libéraux », les défenseurs de la liberté paraissent, tel Tocqueville, le plus influencés par une vision étrangère. Fasciné par les États-Unis, celui-ci pourrait parfois laisser croire qu'il s'est converti à la conception anglo-saxonne de la liberté. Mais, à en juger par l'ensemble de ses écrits, il reste largement fidèle à la vision « aristocratique » qu'en avait traditionnellement la noblesse, tout en souhaitant qu'elle se répande. Il oppose « les mâles et fières vertus du citoyen » aux « basses complaisances de l'esclave » (1836 : 62). 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.

3. Où passe la frontière de l'humanité?

- 21 Comment comprendre l'existence de telles différences et leur persistance? Une question, qui se pose dans toutes les sociétés mais reçoit des réponses très diverses de l'une à l'autre, paraît jouer un rôle central : où passe la frontière, au sein d'une communauté

d'humains, entre ceux qui, même s'ils occupent des positions parmi les plus basses, restent regardés et traités comme des semblables, et ceux qui, au contraire, sont regardés et traités comme du bétail ou des choses? Certes, l'esclavage, qui conduit à traiter comme des bêtes de somme certains de ceux que nous (occidentaux contemporains) considérons sans conteste comme des humains, n'a plus droit de cité dans le monde contemporain, mais la question des frontières entre les formes de dépendance qui respectent ou non l'humanité de ceux qui y sont soumis reste au cœur de l'ordre social.

- 22 C'est au nom du refus d'états présentés comme des formes d'esclavage (les sujets d'un despote, les prolétaires soumis à la domination des capitalistes, les colonisés, etc.), réduisant ceux qui y sont condamnés à un état de bête de somme, qu'a été menée la lutte pour la liberté, dans les sociétés européennes ou de cultures européennes, au cours des derniers siècles. Toute l'argumentation des textes fondateurs de Locke, Rousseau, Marx, etc. repose sur l'utilisation métaphorique de l'opposition entre l'homme libre et l'esclave, lui-même assimilé à une bête, pour donner sens aux différences de conditions entre les dominants et les dominés (Iribarne 1996). L'emphase contemporaine sur les droits de l'homme, la condamnation de situations où certains ne sont pas traités comme des humains à part entière (l'apartheid, l'existence d'intouchables), héritent d'un tel refus. On ne dit plus : « ceux-ci ne sont pas des humains, on peut donc les traiter comme des non humains ». Mais on dit toujours : « puisqu'on traite ceux-ci comme des non-humains c'est qu'on ne les considère pas comme des humains ».
- 23 Mais où passe la frontière entre un traitement acceptable pour un humain et un traitement qui ne l'est pas? Qu'est-ce qui distingue des situations qui, tout en étant peu enviables, restent des situations humaines d'autres situations qui basculent, au moins symboliquement, dans l'infra-humain (où on pourra dire par exemple que l'on est « traité comme un chien »)? Comment donc se fait, en la matière, le passage de l'universel au divers (les évidences propres à chaque société)?
- 24 L'existence d'individus qui, enlevés de force à leur communauté d'appartenance, n'ont pas été tués par ceux qui s'en sont emparés, mais traités comme des bêtes de somme⁴ constitue sans doute une expérience extrêmement courante dans l'histoire de l'humanité. Sans doute y a-t-il eu au départ des éléments universels dans ce traitement : dépendance totale par rapport au pouvoir arbitraire d'un maître, qui peut priver de leur vie ceux qui lui sont soumis, les séparer de leurs proches, etc., selon son bon plaisir, sans qu'ils ne puissent avoir rien en propre; obligation d'accomplir les tâches qui répugnent, du fait qu'elles mettent en rapport avec les matières en décomposition (cadavres, excréments, ordures); exclusion de la communauté des maîtres : absence totale de participation aux décisions prises en commun, prohibition d'alliances matrimoniales. Dans de telles situations, il n'était pas besoin de s'interroger sur la frontière séparant les membres de « la race des seigneurs » et ceux de la « race des esclaves », ni sur celle séparant les traitements qui étaient réservés aux uns et aux autres. Ceux qui étaient réduits en servitude ne paraissaient pas à leurs maîtres relever de la même espèce qu'eux.
- 25 Mais que devient cette opposition dans les sociétés où les expériences les plus lourdes de domination n'ont pas grand-chose à voir avec un état aussi radical? D'un côté, l'existence d'une part des hommes dits libres peut se trouver marquée, comme dans les sociétés européennes au haut Moyen Âge, par certaines des caractéristiques d'une situation d'esclave (absence de part aux décisions communes, dépendance personnelle par rapport à un seigneur, peu de protection contre son arbitraire, obligation d'exécuter des tâches regardées comme « serviles », etc.). D'un autre côté, la situation concrète d'une part des

hommes dits esclaves peut se trouver marquée par certaines des caractéristiques d'une situation d'homme libre (participation au pouvoir, et même à la limite occupation de positions éminentes : général, grand vizir, etc.), comme à Bagdad à l'époque du califat par exemple.

- 26 Quand la frontière « naturelle » se brouille ainsi, c'est une frontière symbolique qui sépare des groupes symbolisant eux-mêmes les « vrais » maîtres et les « vrais » esclaves. La figure symbolique de l'esclave sert à qualifier des conditions qui, tout en pouvant être beaucoup moins rudes que celle de l'esclave à proprement parler, sont susceptibles d'évoquer celle-ci par tel ou tel de leurs aspects. Entre la condition de celui qui est symboliquement esclave et la condition de celui qui l'est réellement, le rapport relève alors de la métaphore (lorsque le traitement réservé au premier « ressemble » de manière lâche à celui réservé au second) ou de la synecdoque (lorsqu'une partie du traitement de l'esclave réel est effectivement subie). C'est ici que l'on passe de la nature à la culture, de l'universel au divers. Quand la partie suffit à représenter le tout, ce ne sera pas la même partie qui va jouer ce rôle ici et là. Quand une ressemblance suffit à fonder une assimilation, ce ne seront pas les mêmes ressemblances qui seront mises en avant ici et là. Des représentations, variables selon les lieux, se mettent en place, ne mettant pas en relief les mêmes éléments, et ne laissant pas les mêmes dans l'ombre.
- 27 Ainsi, quand l'image de l'esclave, empruntée au monde antique, a servi à donner sens métaphoriquement à celle du serf (terme apparu en français au XI^e siècle, venant de « *servus* », esclave), la situation de celui-ci « ressemblait » à certains égards à celle de l'esclave, en raison des incapacités attachées à sa condition. Mais, selon les sociétés, seuls certains traits de la situation de l'esclave de plein exercice ont été considérés comme particulièrement significatifs, dotés d'une grande capacité discriminante (permettant de caractériser l'état de serf et de fonder des oppositions jugées symboliquement pertinentes entre la servitude et la liberté), pendant que d'autres sont restés au second plan, avec une faible capacité discriminante. Cette différenciation a affecté solidairement les représentations et les pratiques, les images de ce qu'est un homme libre, les traits auxquels on pouvait le reconnaître, et la manière dont il était effectivement traité. À travers un tel processus, les images du serf, et celle, complémentaire, de l'homme libre se sont trouvées associées, en Angleterre, en Allemagne et en France, à des expériences différentes. Dans chacun des contextes, les aspects de la situation sociale qui servaient de critères pertinents pour distinguer l'homme libre du serf ont pris de ce fait, dans l'ensemble de la vie sociale, un relief qu'ils n'avaient pas ailleurs. Les manières de distinguer qui ont alors pris corps ont été douées d'une grande inertie.
- 28 Ainsi, pouvoir négocier librement sa participation à une œuvre commune, dans des conditions fixées par un contrat, a pris un grand relief dans le monde anglo-saxon. Cela permet que, dans l'univers américain, le fait d'être « simple prestataire de service », ou même, si l'on en croit Tocqueville (1840 : 225), domestique, tenu d'accomplir des tâches ancillaires, tende à être occulté par le fait que l'on est dans un rapport contractuel librement négocié. Ce dernier trait a un tel relief qu'il devient significatif de regrouper tous les éléments qui le possèdent, de former une catégorie avec l'ensemble de ces éléments, et dès lors on peut dire, comme le note là encore Tocqueville (*ibid.* : 192), que l'activité de domestique et celle de président des États-Unis appartiennent à une même catégorie. Cette façon de voir perd toute pertinence quand on a affaire à une manière de regrouper les expériences qui sélectionnent d'autres traits, et qu'on construit donc d'autres catégories. Ainsi, dans un contexte comme la culture française où le fait d'être ou

de ne pas être noble (c'est-à-dire, dans la France moderne, de ne pas exercer une activité qui, en même temps qu'elle accorde une large place aux travaux de l'esprit, s'exerce à l'abri de toute contrainte réputée avilissante) est un marqueur fondamental, pendant que celui d'être lié par un contrat aux clauses bien définies ne constitue pas un marqueur particulièrement pertinent, ce qu'ont en commun l'expérience d'un domestique et celle d'un président des États-Unis perd tout relief. De même, quand le fait d'avoir ou non droit au chapitre dans les affaires d'une communauté dont on est membre à part entière constitue un marqueur pertinent, comme c'est le cas dans la culture allemande, le fait de pouvoir ou non être rejeté de la place que l'on occupe dans la société prend un relief tel que le fait que ce rejet se produise ou non dans un strict respect d'un contrat devient peu significatif. On peut comprendre, dans cette perspective, le regard que porte Weber sur la forme *anglo-saxonne* de liberté (1913). Pour lui, le marché remplace l'autorité personnelle par « 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. [...] 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 » (*ibid.* : 112).

- 29 En fin de compte, on voit combien une notion à première vue claire, et dont on pourrait supposer qu'elle a le même sens sur toute la surface de la planète, peut renvoyer à des réalités concrètes qui diffèrent très sensiblement d'un contexte culturel à un autre. Les analyses auxquelles on a procédé à propos de la liberté pourraient bien sûr être étendues à d'autres notions qui concernent la vie en société : égalité, dignité, respect, confiance, etc. C'est que toute cette vie est marquée par des conceptions du vivre ensemble qui n'échappent pas à la contingence des cultures.

NOTES

1. On citera la traduction française, sauf quand celle-ci conduit à une francisation du texte qui masque ce en quoi il témoigne d'une conception anglaise, cas où nous avons repris la traduction.
2. « 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 ».
3. « 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 ».
4. Une telle faveur a longtemps été regardée, dans les sociétés européennes, comme légitimant l'esclavage.

RÉSUMÉS

Au sein des organisations, les manières dont un équilibre est recherché entre supérieurs et subordonnés dans les univers anglo-saxon, germanique et français sont nettement différentes. On peut rapprocher ces différences des conceptions de la liberté que l'on trouve chez les penseurs qui, tels Locke, Kant ou Sieyès, ont contribué à l'émergence de la notion moderne de « liberté », désormais comprise comme le premier des droits de l'homme et non un privilège associé à une position sociale. Chacun de ces penseurs reste marqué par la conception de l'homme libre qui prévalait dans son propre univers : dans le monde anglo-saxon, le propriétaire, libre de négocier les conditions de tout engagement dans une action commune; dans le monde germanique, celui qui gère, en commun avec ses pairs, les affaires de la communauté ; en France, le noble qui voit respecter les privilèges liés à son état tout en acceptant les devoirs. En effet, la frontière symbolique qui sépare, dans ces divers contextes, la figure de l'esclave de celle de l'homme libre sélectionne des éléments différents parmi les traits qui séparaient à l'origine l'esclave réel de l'homme libre réel ; ce n'est pas la même partie qui suffit à représenter métaphoriquement le tout.

Within organizations the ways to reach a balanced relationship between the various hierarchical levels are very different in Anglo-Saxon, Germanic or French contexts. A connection can be observed between these differences and the conceptions of freedom to be found in the works of philosophers such as Locke, Kant or Sieyès, who contributed to the emergence of the modern notion of freedom as the first of human rights, quite different from a privilege connected to a social position. Each of these philosophers is strongly influenced by the figure of the “free man” in his own horizon: in the Anglo-Saxon world it is the proprietor who is free to negotiate his commitment in all common actions; in the Germanic world, it is the member of a collectively sovereign community ; in France, it is the noble man who enjoys the privileges of his membership to that category while he accepts the duties connected to it. The symbolic boundary between the character of the slave and that of the free man makes, in these various contexts, a selection of different elements amongst the traits which originally opposed the actual slave and the actual free man; it is not the same part which represents the whole in a metaphoric way.

INDEX

Mots-clés : liberté, cultures politiques, esclave, propriété, communauté, noblesse

Keywords : freedom, political cultures, slave, property, community, nobility

AUTEUR

PHILIPPE D'IRIBARNE

Philippe d'Iribarne est directeur de recherche au CNRS et dirige l'équipe de recherche Gestion et Société (Paris) qu'il a créée. Ses travaux portent sur la variété des contextes de sens nationaux au sein desquels les institutions politiques et les organisations prennent forme; il a mené à ce

jour des investigations dans près de quarante pays d'Europe, d'Amérique, d'Afrique et d'Asie. Il est l'auteur notamment de *La Logique de l'Honneur* (1989), *Cultures et Mondialisation* (1998), *Le Tiers-monde qui réussit* (2003).