

Droit, justice et État

Introduction

- 1) Le terme de « droit » est d'abord un adjectif. Il provient du mot latin « rectus » et désigne, conformément à son étymologie, l'opposé du courbe ou du sinueux. On parle de mur droit, de plancher droit, de route droite, pour signifier l'absence d'ondulation ou de déviation. Ce sens, qui est le sens propre, est géométrique ou physique ; on le retrouve aussi bien dans les expressions d'angle droit que de mouvement rectiligne.

Mais le mot de droit possède aussi – et cela dans la langue latine elle-même – un sens figuré. Car on parle non seulement d'un homme qui se tient droit mais d'un homme droit : cela s'applique à sa conduite et même au-delà à son état d'esprit. Il s'agit dans ce cas de celui qui suit la loi sans faillir ou qui fait preuve d'honnêteté, de respect à l'égard de certains principes moraux. On parlera dans ce dernier cas de rectitude, terme littéralement calqué sur le mot latin de « rectitudo ». Dans l'Idée d'une histoire universelle, Kant rassemble en une formule célèbre sens propre et sens figuré pour caractériser la nature même de l'homme : « le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y tailler des poutres bien droites ».

- 2) Mais pour obtenir ce qui est droit, au sens physique comme au sens moral, il n'est pas possible de s'abandonner à un mouvement spontané : l'un et l'autre supposent un instrument et résultent d'une construction. Car, comme chacun a pu en faire l'expérience, il est physiquement impossible de tirer un trait bien droit sans une règle. Qu'elle soit en bois ou en métal, celle-ci guide notre main et lui évite de fléchir ; elle est un instrument indispensable pour éviter toute sinuosité. Il faut donc se munir d'une règle, et la suivre si l'on veut que la ligne tracée soit droite. Ajoutons tout de suite que ce qui vaut d'un trait vaut aussi de la conduite (et de la connaissance) : on agit (et on juge : voyez les « règles de la méthode » de Descartes) d'une manière droite parce que l'on a à l'esprit une règle qui nous guide et à laquelle on se plie. Est donc « droit » ce qui est fait conformément à une règle.
- 3) Si l'on concentre désormais notre réflexion sur la seule signification morale, au sens large, du terme de droit, la première question qui se pose est de déterminer d'où les hommes tirent les règles qu'ils suivent et qui régissent leur conduite. Il y a bien les règles d'usages, de savoir-vivre ou de politesse. Ce sont elles qui nous font nous réjouir ou au contraire nous scandaliser devant le spectacle d'un combat opposant des hommes entre eux ; ce sont elles qui nous font obligation de ne pas interrompre quelqu'un qui est en train de parler, ou de le remercier pour le repas qu'il nous a offert. Pourtant il ne semble pas que ces règles définissent à proprement parler ce qui est droit : non seulement le mot ne leur est pas associé, mais l'idée ne leur convient pas non plus ; car il s'agit en l'occurrence davantage de ce qui est conforme à ce qui est convenu et reçu, que de ce qui est conçu et construit comme droit. En revanche, il existe bien un ensemble de règles qui semblent incarner ce droit, au point d'ailleurs

d'en avoir repris littéralement le mot et de l'avoir substantivé : c'est ce qui se nomme le Droit. L'expression désigne ici le code social qui réunit une série de règles instituées, écrites, officielles, auxquelles tous les membres d'une même société sont tenus de se plier sous peine de sanctions. C'est ce que les Romains nommaient le « jus », désignant par là la règle objectivement établie. Le terme a donné en français, entre autres, les mots de juridique et de judiciaire. Pris dans ce champ, le terme de droit désigne alors ce qui est conforme à ce qui est officiellement établi par une autorité qui en a décidé ainsi ; et on dira alors que l'on a le droit (ou pas le droit) de faire quelque chose parce que cela est autorisé (ou au contraire pros crit) par la règle officielle qui prend communément le nom de loi. On agit d'une manière droite dès lors que l'on se plie à la loi.

- 4) Cependant s'il est un fait que la loi fixe pour chacun ce qui est (son) droit, il reste à apprécier la façon dont cela est accompli. Car autant chacun peut accepter certaines limites ou restrictions, autant il peut lui arriver d'en contester d'autres. Ainsi, que la loi, qui donne le droit de parler librement, m'interdise en même temps d'user de ce droit pour insulter ou injurier, voilà qui ne semble pas inacceptable ; mais que la loi ne donne pas le droit et n'estime pas correct de critiquer une « vérité » officiellement établie, voilà qui semble beaucoup moins acceptable. Ce refus peut même passer pour une injustice. Cela signifie qu'il ne suffit pas que la loi établisse ce que doit être le droit, encore faut-il qu'elle ne le fasse pas d'une manière arbitraire mais juste. On voit ainsi que la notion de justice intervient comme pour conditionner celle de droit.

De là deux questions, qui constituent le fil conducteur du cours :

- a) Quelle idée déterminante, décisive, la notion de justice recouvre t-elle ? À quel concept les hommes se réfèrent-ils lorsqu'ils invoquent cette notion ?
- b) De quelle manière cette idée peut-elle s'inscrire dans la définition du droit ? Comment la règle qui fixe le droit peut-elle être juste ?

I La réalité du Droit

1 Du fait au Droit

1.1 Réguler le fait

Tel qu'il a été évoqué dans l'introduction, le Droit se définit comme un ensemble institué de règles objectives, qui énoncent ce que chacun dans une société donnée est autorisé ou non à faire. Ces règles sont accompagnées d'une série de sanctions graduées au cas où elles seraient transgressées. Si un mineur de 16 ans est en France autorisé à présider une association, il ne l'est pas à conduire une voiture sans être accompagné d'un adulte. Si un cycliste est autorisé à se déplacer sur la chaussée, il ne l'est pas s'il le fait sur le trottoir ; il encourt alors une amende dite de 4^e classe dont le montant est de 135 euros. L'autorisation ou l'interdiction énoncée par le Droit porte un nom : il s'agit de ce qui est légal ou illégal, de ce qui est licite ou illicite. Ces termes fixent ce que le Droit accepte, reconnaît d'une manière officielle et valide.

Pour prendre la mesure d'une telle institution, il est cependant nécessaire de l'inscrire au préalable dans une problématique générale qui lui donne son sens. Cette problématique est celle de la distinction entre l'ordre naturel des choses et l'ordre

créé par les règles juridiques, la réalité qu'elles s'efforcent d'établir. Selon le premier ordre, « les grands poissons sont déterminés à manger les petits », selon la formule utilisée par Spinoza (*Traité théologique et politique*, 1670), ou encore le lion à manger la gazelle, le renard à tuer le mulot : la nature est cette sphère dans laquelle les rapports entre les individus, d'espèces différentes comme de même espèce, sont régis uniquement par la puissance et n'ont d'autre limite que l'usage de cette puissance. Si le lion ne parvient pas finalement à s'emparer de la gazelle, c'est que le lion n'a pas été assez rapide. Et il ne peut se plaindre auprès de personne de cette déconvenue pour obtenir « réparation », car il n'y a tout simplement aucune règle qui considère cela comme une injustice. La seule loi présente dans la nature, c'est la loi du plus fort, ou du plus agile, et chacun peut user de tous les moyens que la nature a mis à sa disposition pour se conserver autant qu'il peut. L'ordre de la nature est donc un ordre de fait qui résulte de ces rapports de force : il n'est ni bon ni mauvais, il est simplement ce qu'il est, selon une nécessité immuable devant laquelle on ne peut que s'incliner.

Pourtant ce même ordre qui prévaut dans la nature semble ne plus valoir dans le monde humain. Certes, il y a toujours des rapports de fait, comme le montrent certaines situations de violence où l'usage de la force ou de la ruse est déterminant : vol, fraude, esclavage, lutte déloyale sur le plan économique, guerre entre Etats. Mais, précisément les hommes ne considèrent pas ces états comme des situations acceptables : ils ne s'en satisfont pas et tentent d'établir des règles qui visent à les écarter en les interdisant. Dans le monde humain, tout ne semble donc pas admissible, tout n'est pas permis, comme c'est le cas dans le monde naturel. On assiste ainsi à la formulation de normes qui, ne se limitant pas à ce qui est, s'efforcent d'imposer ce qui doit être. C'est précisément ici qu'intervient le Droit comme instance qui juge le fait, l'encadre et trace une démarcation nette entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Le Droit, par exemple, autorise la concurrence entre les agents économiques, mais refuse et condamne la pratique dite du dumping, consistant à vendre à perte à seule fin d'éliminer un concurrent d'un marché. Pratique déloyale, malhonnête, inacceptable car elle transforme, peut-on dire, les hommes en loups. Finalement, pour comprendre le Droit, il faut le ressaisir dans cette perspective générale d'une régulation des rapports humains.

1.2 Le privilège du Droit

Pourtant, si l'on comprend la volonté proprement humaine de réguler le fait, on ne comprend pas le privilège qu'aurait le Droit dans cette tentative ou cet effort de régulation. Car s'il s'agit de ne pas se comporter d'une manière déloyale à l'égard d'autrui (cf l'exemple plus haut de l'interdiction du dumping), ne peut-on pas tout simplement s'en référer à la conscience qui en nous-même nous commande de manière immédiate et simple de ne pas avoir recours à des façons d'agir malhonnêtes ? Dans la mesure où celle-ci est, si l'on peut dire, sous la main, qu'elle est d'emblée disponible et qu'il suffit de la consulter pour savoir comment se conduire, pourquoi passer par le détour du Droit ? Cela met en lumière la question de la nécessité du recours au Droit. Or, sauf à penser que cette institution est une création purement artificielle, maintenue arbitrairement, sa longévité, sa présence plus que millénaire témoignent en faveur de sa nécessité. Car le Droit ne date pas d'hier : on en trouve les premières traces plus de 1500 ans avant J.C. sous la forme du célèbre code d'Hammourabi, roi babylonien (la pierre gravée sur laquelle figure ce code est visible au Louvre au département des Antiquités

orientales). Certes, le contenu du droit a changé, mais l'institution elle-même est là depuis très longtemps. Quelle peut être alors la raison de sa présence persistante ?

Il faut pour cela revenir à la faculté de la conscience, à son action et aux limites de son action. Car si elle dicte à chacun de manière impérieuse ce qu'il doit faire, si personne ne peut donc prétendre qu'il ne sait pas ce qu'il doit faire, rien n'assure pour autant que chacun fera en réalité ce qui lui commande sa conscience : comme l'écrit Kant dans la *Métaphysique des mœurs*, personne ne peut s'empêcher d'« entendre » la voix de sa conscience, mais cela ne signifie pas que tout le monde l'« écoute ». Aussi, que peut-on faire puisque rien ne garantit que les hommes suivront ce que leur conscience pourtant leur dicte ? C'est ici, semble-t-il, que l'on perçoit la raison d'être du Droit. Faute d'être moraux, faute de se conformer à ce que leur propre conscience leur commande, il apparaît nécessaire de prescrire un ensemble de règles qui assure un fonctionnement ordonné des rapports humains. La conscience est donc là, mais elle ne suffit pas à réguler les relations entre individus, de sorte que se fait sentir l'importance d'une institution qui garantisse la stabilité de ces relations.

Cependant, la question initiale est loin d'être résolue, elle se repose. Car en quoi le Droit serait-il en mesure de répondre à la nécessité qui se fait sentir d'une institution capable de garantir l'ordre des rapports humains ? Pourquoi est-ce bien dans et par le Droit que cette question pourrait trouver sa solution - à supposer que cela soit possible ?

2 Nature et fonction du Droit

Le Droit est une institution qui prend acte que les rapports sociaux ne sont pas naturellement harmonieux et il tente en fonction de ce constat d'apporter une solution ou, plus précisément, un remède à la situation. En quoi consiste ce remède, et jusqu'à quel point l'est-il ?

2.1 Caractéristique dite « positive » du Droit

Le premier élément de réponse réside dans la caractéristique dite « positive » du Droit. Celui-ci est en effet appelé « positif », en ce sens qu'il *pose ou dépose* la règle dans un texte écrit, clair, consultable par tous et auquel tous peuvent – en principe – se référer. Il est vrai que la technicité actuelle du Droit n'est pas sans poser un problème d'accès aux règles juridiques, puisque le plus souvent cette technicité appelle un spécialiste et que le recours à ce spécialiste est coûteux. Mais, indépendamment de cette difficulté, le caractère écrit, la « positivité » du Droit fait que la règle est là, sous nos yeux, objectivement incontestable.

Or, cet aspect important du Droit a au moins deux conséquences :

- d'abord nul, de ce fait, ne peut et n'est censé ignorer la loi : personne, dès que la règle est écrite, ne peut arguer qu'il n'avait pas connaissance de la règle, puisque cette règle, loin d'être cachée, est au contraire consultable, publique. Il suffit d'ouvrir le Code civil – encore appelé Code Napoléon – pour savoir quelles sont les règles, par exemple de l'héritage, comment elles organisent la répartition des biens, selon les survivants ; quelles sont les règles d'une éventuelle expropriation de vos biens par l'autorité publique, le mode d'indemnisa-

tion prévu ; ou encore les conditions d'acquisition de la nationalité et les droits politiques qui l'accompagnent. Tout ceci est officiel et à la portée de tous.

- ensuite, dans la mesure où la règle n'est pas laissée à la libre appréciation et au libre jugement de chacun mais est déterminée par un texte unique, elle constitue un point de repère fixe, invariable (dans la limite d'une période donnée). Ainsi les rapports entre les individus peuvent acquérir en principe une stabilité, créant par là les conditions d'un ordre social. Que cela plaise ou non, qu'on l'estime légitime ou non, la règle juridique est un point d'ancrage qui permet d'organiser pour tous ce que l'on a le droit ou non de faire.

2.2 La présence de la sanction

Le deuxième élément de réponse concerne la présence de la sanction. Le Droit est, en effet, une institution coercitive, contraignante, c'est-à-dire qui a recours à la punition. Il ne se contente pas de conseiller des conduites, ni même simplement de les commander à travers des règles ; il accompagne toujours celles-ci d'une sanction en cas de transgression. Le Droit doit-il de ce fait être considéré comme une technique sociale fondée sur la menace ? Parce qu'il use de la contrainte, le Droit est-il une institution de nature répressive qui, pour établir un ordre social, fait peser une épée de Damoclès au-dessus de la tête de chacun ? Ici se révèle une certaine ambiguïté du Droit (ambiguïté sur laquelle nous reviendrons), car ce qui semble compter est peut-être moins le Droit lui-même que l'esprit dans lequel les règles juridiques sont conçues et le but qu'à travers elles on vise. Ainsi, on peut fabriquer des règles juridiques dans le but de soumettre les individus et la nation tout entière. Dans ce cas, l'usage de la contrainte par le Droit est clairement un usage de menace : il s'agit d'y recourir pour faire peur. Cependant on peut concevoir que la contrainte, par le moyen de la sanction, ne soit pas là pour soumettre mais pour protéger ; qu'elle soit établie à titre de réparation des conduites injustes ou nuisibles.

Néanmoins on ne saurait nier qu'il y a dans le recours à la sanction, quel qu'en soit le but, une marque essentielle du Droit. C'est même une de ses spécificités, si on compare le Droit à la morale. Celle-ci fixe bien, elle aussi, des règles, qui ont même valeur de commandement inconditionnel, d'« impératif catégorique », selon l'expression de Kant (*Fondements de la métaphysique des mœurs* 1784) ; mais elle le fait sans punir, son exigence étant de faire reconnaître en tant que telle la valeur morale ou immorale de certains actes. Voler n'est pas simplement un acte que la société, au moyen du Droit, proscrie et sanctionne : c'est d'abord une appropriation indue, injuste, de quelque chose, et c'est uniquement à ce titre que la morale le condamne.

On voit alors se dessiner en creux la fonction du Droit, mais aussi les limites de son action. Car là où la morale vise à confronter chacun à sa faculté d'autonomie et à sa responsabilité personnelle, le Droit vise avant tout à encadrer les conduites, à les rectifier, afin que puissent au moins coexister un nombre important d'individus. Pour cela, le Droit se donne le droit d'user du pouvoir de sanctionner. Ce n'est pas nécessairement de manière arbitraire – loin de là – mais son but n'est pas de faire prendre conscience de l'immoralité de certains de nos actes. En ce sens, on peut dire que la finalité du Droit n'est pas pédagogique, elle n'est pas de réformer l'intérieur des individus ; elle est sociale, consistant essentiellement mais

aussi seulement à tenter de modifier leur comportement afin de rendre possible une vie collective.

II Du Droit à l'État

Introduction

Le Droit a été défini comme un ensemble de règles qui, parce qu'elles fixent le droit de chacun, assure un certain ordre et par là garantit la possibilité d'une coexistence collective. Pourtant cette garantie suppose des conditions, car rien ne se fait de soi-même, rien ne se réalise spontanément.

Il y a d'abord la nécessité d'un renoncement : de manière explicite ou implicite, consciente ou relativement inconsciente, volontaire ou plus ou moins involontaire, celui qui vit au sein d'une société réglée abandonne la faculté d'agir comme il l'entend ; il ne dispose plus et ne peut plus disposer de ce que Spinoza nomme « le droit d'agir suivant le seul décret de sa pensée » (*Traité théologique et politique*, chap. 20, 1670). A quoi Spinoza fait-il allusion, et quel est ce « droit » auquel chacun est tenu de renoncer ? Par la formule indiquée, Spinoza se réfère à la notion classique dans la philosophie politique « d'état de nature ». Il s'agit de désigner par là une situation qui n'est pas réelle mais fictive – même si on peut lui trouver des correspondances dans certaines situations historiques -, dans laquelle les hommes sont (encore) dépourvus de lois établies et qu'ils ont à vivre et à conserver leur existence. Sur la façon de concevoir cet état de nature, il y a de nombreuses nuances entre les auteurs, de Hobbes à Rousseau ; mais tous s'entendent sur le caractère précivil, préjuridique, de cet état : il est considéré conceptuellement comme antérieur à la formation d'une société constituée. Comme dans un tel état rien n'est, par définition, interdit de manière objective, formelle, chacun se règle sur ce qu'il souhaite faire, dans la mesure de ses possibilités ; on peut dire en ce sens qu'il a le droit de tout faire pourvu qu'il en ait les moyens. Ce droit, comme on le voit, n'est pas une règle établie, instituée, inscrite dans un code, mais une règle liée aux capacités dites naturelles de chacun : il a autant de droit qu'il a de volonté et de puissance naturelles d'agir, et la mesure de ce droit est strictement particulière, propre à chacun. Or, il faut bien le reconnaître : les uns et les autres n'ont pas – malheureusement - tous la même idée de ce droit, ils ne s'entendent pas et n'ont pas spontanément la même opinion sur ce que chacun a le droit naturel de faire. C'est pourquoi il est finalement indispensable que tous abandonnent un tel droit, pour lui substituer un droit institué et collectif (c'est-à-dire un Droit).

La deuxième condition est que la faculté de déterminer les règles soit transférée à une instance supérieure, qui se voit ainsi établie comme telle. Se situant « au-dessus » de la société et des intérêts particuliers que chacun défend, elle est précisément indispensable à l'existence même de la société, et à la défense par chacun de ses intérêts. Spinoza nomme cette instance « pouvoir de commandement », parce qu'elle prescrit de manière impérative la façon dont chacun pourra agir. Ce n'est plus l'individu qui décide de lui-même, de son action, c'est une autorité supérieure qui désormais dispose de la faculté de dire ce qu'il a le droit de faire. Cette autorité porte traditionnellement un nom : celui d'État. Donc, pas de société sans État, le Droit étant la manifestation de son action régulatrice au sein de la société.

Aussi impératives soient-elles, ces deux conditions ne vont pas cependant sans poser des problèmes. Car, d'une part, si chacun est tenu d'abandonner le droit naturel qu'il a de fixer par lui-même la règle de son action, cet abandon n'est-il pas synonyme, purement et simplement, de perte de liberté? Renoncer à ce droit, n'est-ce pas se déposséder de soi-même, s'abandonner à une forme de « servitude volontaire »? D'autre part, si l'institution d'un pouvoir de commandement est une absolue nécessité, n'est-ce pas aussi la source d'un grand danger? Car qu'est-ce qui m'assure que celui à qui les individus confieront ce pouvoir en fera « bon » usage? Ne risque-t-on pas de tomber de charybde en scylla, en passant d'un état de nature où chacun agit comme il l'entend à un Etat où tous les individus sont livrés à un pouvoir qui les tient entre ses mains? Ainsi, tout en étant nécessaire, la présence d'un Etat est extrêmement problématique.

1 Définition de l'État

Par État, il faut entendre au sens général un dispositif ou une structure qui assure la direction d'un pays sur un territoire déterminé. Cette structure est variable, car elle peut comporter une assemblée et un gouvernement, (comme c'est le cas dans nombre de démocraties), mais aussi se réduire au pouvoir exercé par un seul (comme ce fut le cas dans la monarchie absolue). Mais au-delà de cette variété de formes, ce qui compte est le pouvoir fondamental que cette structure exerce : pouvoir, d'une part, d'établir des lois, fixant dans l'ensemble des domaines de la vie sociale – famille, éducation, travail, santé, urbanisme, environnement - les règles auxquelles les individus doivent se conformer; pouvoir, d'autre part, de décider de la paix et de la guerre, c'est-à-dire des relations que le pays entretient avec les pays qui lui sont étrangers.

La première caractéristique de ce pouvoir fondamental est qu'il est anonyme, impersonnel. On distingue en effet un chef de bande ou un chef de clan d'un chef d'État en ce que ce dernier n'est jamais que l'exécutant ou le représentant d'un pouvoir qui le dépasse; celui-ci ne lui appartient pas, il en est simplement le dépositaire temporaire, non le propriétaire. Et même dans le cas de la monarchie absolue – celle de la France sous l'Ancien Régime, par exemple – le roi n'est qu'un maillon dans la chaîne de la monarchie : Louis XIV ne s'est jamais cru et n'a jamais été possesseur du pouvoir qu'il exerçait. Quand il dit – ou que la légende lui fait dire – « l'Etat, c'est moi », il ne faut pas l'entendre comme l'affirmation d'un propriétaire qui pourrait dire que ce terrain lui appartient, qu'il est à lui; il faut l'entendre au sens où le pouvoir de l'Etat se concentre dans la volonté du monarque, du roi, non comme personne mais comme fonction.

La deuxième caractéristique de l'État est sa souveraineté : nulle personne ne peut en principe s'opposer à lui, il est incontestable au sein de la société, d'une certaine façon il est absolu, car il a l'exclusivité intérieure du pouvoir de légiférer et de son exercice. Cette souveraineté se vérifie aussi vis-à-vis de toute autorité extérieure. Certes, il y a bien en effet des entités ou des structures qui se veulent internationales, voire mondiales (ONU, OMC, OMS.); mais en réalité aucune de ces instances ne peut dicter sa loi à un Etat, car la faculté dont elles disposent est tout entière soumise au bon vouloir de l'État lui-même. Soit il l'accepte, mais alors cela signifie que c'est encore l'État qui décide, soit il ne l'accepte pas, et alors la règle proposée est refusée et ne s'applique pas : il suffit de voir le destin de ce que l'on appelle « résolutions de l'ONU », qui ne peuvent jamais avoir valeur

de loi. Cette exclusivité politique de l'État signifie finalement que l'État a, dans l'espace géographique qui est le sien, le monopole du pouvoir qu'il exerce.

Ces deux premières caractéristiques ne seraient rien sans une troisième, qui est essentielle : l'État est censé être le moyen d'une volonté, l'institution qui incarne une certaine volonté. Pas celle d'une personne particulière, ni celle d'un groupe de personnes en particulier, mais celle de la société dans son ensemble. Il s'agit donc d'une volonté collective, réglée et guidée par le seul intérêt collectif. C'est cela que l'État, par son pouvoir supérieur et son action, doit incarner. Il le doit, parce que ce n'est pas des personnes particulières elles-mêmes, qui ne regardent que leur intérêt égoïste, que peut émerger spontanément un équilibre général sans lequel elles seraient dans l'incapacité de subsister.

Comment définir cet intérêt collectif ou général, et de quelle manière peut-il déterminer l'action de l'État ? Dans le Contrat social, Rousseau prend le soin de distinguer nettement deux expressions qui, malgré leur apparente identité, ne doivent absolument pas être confondues : l'intérêt de tous et l'intérêt général. Le premier désigne une somme d'intérêts particuliers qui s'ajouteraient les uns aux autres ; il désignerait l'addition de tous les intérêts individuels, personne n'étant « oublié » dans la comptabilité finale : l'intérêt des producteurs, mais aussi celui des consommateurs, l'intérêt des voyageurs empruntant l'avion, mais aussi celui des riverains qui subissent les nuisances sonores des aéroports, etc. Cependant, ce que Rousseau fait aussitôt remarquer, c'est que cette somme, à supposer qu'on l'envisage par la pensée, est irréalisable dans les faits. Car entre tous ces intérêts, il y a nécessairement des contradictions, des oppositions telles qu'il est impossible de les sommer : si l'on considère que les producteurs cherchent à vendre leurs produits le plus cher possible, afin d'en tirer le plus grand bénéfice, comment cela serait-il compatible avec la volonté des consommateurs de disposer de produits de qualité au prix le moins élevé qui soit ? C'est pourquoi la prise en compte de l'intérêt de tous doit céder la place à ce que Rousseau appelle l'intérêt général : il tient nécessairement compte de l'intérêt des individus, mais en soustrayant tout ce qui les empêche de pouvoir s'accorder. Ainsi, par exemple, on peut concevoir que l'État intervienne, non pour interdire les voyages en avion, mais pour exiger – par des taxes ou des normes sévères – des entreprises qui construisent et des compagnies qui exploitent les avions, qu'ils réduisent la puissance sonore et la pollution atmosphérique. On voit par là quel type d'action l'État est censé réaliser : il s'agit d'une action équilibrée, suivant en cela le modèle de la balance. Dès lors, au contraire, que l'État tente de favoriser, de privilégier, une partie et des intérêts, il s'écarte de la fonction qui est fondamentalement la sienne.

Pourtant, aussi nécessaire soit-elle, l'institution de l'État est-elle sans inconvénients, sans défauts ? Plus encore, à supposer qu'elle le soit, le fait de confier un tel pouvoir à des hommes – que ce soit un président, un ministre, un maire, un député, un juge, un commissaire de police – ne comporte-t-il pas le risque qu'ils en abusent ? Et cet abus peut-il être évité ou est-il inévitable ? Plusieurs aspects doivent ici être évoqués.

2 Le problème de l'État

2.1 Soumission à l'État ?

Au cœur de l'État, à son fondement même, il y a un transfert de pouvoir : les individus abandonnent, renoncent à la faculté naturelle (dans l'état dit de nature)

de régler leur conduite, et la remettent dans les mains d'une instance supérieure ; celle-ci dispose désormais, seule, du pouvoir de dicter leur comportement à l'ensemble des individus, et ceux-ci sont dans l'obligation de suivre ce qui est prescrit. On voit que se produit par cette opération de transfert une situation tout à fait nouvelle et remarquable : les individus n'ont, comme le dit Spinoza, qu'autant de droit que ce que leur reconnaît la loi ; ils n'en ont ni plus ni moins, c'est elle qui définit ce que chacun a le droit de faire. Ceci implique au moins deux choses : d'une part, que les individus n'ont pas ou plus aucune espèce d'indépendance, au sens fort ; et d'autre part, que leur vie, leurs biens et leur liberté sont entièrement suspendus à la décision de l'État ou de ceux qui en sont les représentants. Cela ne signifie-t-il pas que les individus sont désormais des êtres soumis, qu'ils sont asservis à l'État ? L'institution de l'État se paie-t-elle, pour les individus, du prix de leur liberté ?

Il est vrai, comme le souligne Hobbes dans le *Léviathan*, que tout n'est pas entièrement fixé par le pouvoir de l'État, et que si chacun doit s'abstenir de faire ce l'État lui interdit de faire, il lui reste des marges de décision personnelle : il est encore libre de choisir sa résidence, de manger selon ses goûts et affinités, de s'habiller comme il l'entend. Mais l'expression de Hobbes est sur ce point significative : cette liberté réside « dans le silence de la loi ». C'est dire que cette liberté en est à peine une, parce qu'elle est un reste de liberté plutôt qu'une liberté à part entière ; elle est ce qui m'est laissé, ce que la loi n'a pas touché et qu'elle m'octroie négativement. A ce titre, il n'est d'ailleurs pas impossible que, plus tard, la loi s'empare du domaine où je peux encore décider par moi-même. On peut penser ici à la décision prise de plus en plus par les États de régenter la façon d'éduquer les enfants : désormais, dans certains pays, toute fessée, voire tout geste de menace, afin d'obtenir de l'enfant une chose qu'il refuse de faire, est susceptible d'être réprimés pénalement, les parents se voyant éventuellement retirer par un juge la garde de leur enfant. Dans ce cas, on voit que la puissance de l'État comporte bel et bien un risque. Ce n'est plus seulement à un état de subordination que sont confrontés les individus, mais à un état de soumission, d'asservissement : perte non seulement de leur indépendance, puisqu'il ne décident plus rien par eux-mêmes, mais perte de leur liberté, puisque l'État peut s'arroger le droit de décider de tout.

Mais du coup se trouve précisément posé un nouveau problème : d'où vient un tel droit ? L'État est-il tout à fait fondé à agir ainsi ? N'y a-t-il pas des limites qu'il doit ou devrait respecter ? C'est ce que l'exemple célèbre d'Antigone, exposé par Sophocle, nous conduit à étudier.

2.2 Les limites du pouvoir de l'État : l'exigence de justice

- Contexte de l'extrait : après avoir chassé leur père Œdipe, qui est roi de Thèbes mais qui est coupable d'inceste, Étéocle et Polynice décident de gouverner chacun à tour de rôle la cité. Mais quand vient le tour de Polynice, Étéocle refuse finalement de céder la place. Une guerre fratricide s'en suit, dans laquelle s'opposent deux armées : celle de Thèbes, restée fidèle à Étéocle, et celle d'Argos, que Polynice a convaincue de venir combattre à ses côtés. Les deux frères vont mourir sur le champ de bataille, mais seul Étéocle aura droit à des funérailles. Car Créon, leur oncle, à qui est revenu entre-temps le pouvoir, considère que Polynice s'est comporté comme un traître en ayant fait appel à une armée étrangère pour reprendre « son bien ». Son corps devra être abandonné, et

son âme sera – selon la tradition grecque – vouée à errer éternellement. C'est ce qui révolte et indigne Antigone, sa sœur, qui parviendra, malgré l'interdit proclamé par Créon, à jeter nuitamment un peu de terre sur le corps de Polynice. Mais, surprise par un garde au moment d'accomplir son geste, Antigone est amenée devant Créon. C'est en ce point que débute l'extrait.

- Sens de l'extrait : sommée par Créon d'expliquer son geste, Antigone, qui reconnaît sans difficulté être l'auteur de la tentative d'enterrement, refuse cependant de se sentir coupable; mieux, elle légitime son geste en accusant Créon d'avoir commis une grave injustice. L'intérêt de notre passage réside à la fois dans ce renversement des rôles - l'accusé devenant accusateur – et dans la justification qu'Antigone donne de son geste.

Le découpage de la scène ne pose aucune difficulté : à un échange bref, qui tourne immédiatement court, succède le long plaidoyer d'Antigone. Dans un premier temps, en effet, Créon rappelle à Antigone l'interdiction, officiellement proclamée, d'enterrer Polynice, et lui demande si elle en avait bien pris connaissance. Ce rappel et cette demande ne sont pas anodins : il visent, au cas où Antigone aurait ignoré la « défense », sinon à excuser la faute commise, du moins à en relativiser l'importance : elle pourrait n'être qu'un effet accidentel et non pas le résultat d'une intention délibérée. Embarrassé, Créon cherche donc par là atténuer largement la culpabilité d'Antigone. Or, loin de fuir ses responsabilités, Antigone les assume et se reconnaît entièrement coupable du crime dont elle est accusée : ce n'est pas un acte involontaire mais au contraire un acte accompli en parfaite connaissance de cause. Ébahi, sidéré, presque incrédule devant ce qu'il prend pour une effronterie, Créon laisse alors éclater sa colère : elle a « osé » passer outre à l'interdiction. Sans qu'il s'en aperçoive, Créon révèle son vrai visage : celui d'un homme qui, non seulement est insensible à la douleur d'Antigone, mais plus radicalement fait du pouvoir qu'il exerce un pouvoir personnel, arbitraire, s'imaginant en être le propriétaire et en disposer à sa guise; car ce n'est plus la loi qui a été bafouée, mais « sa » loi, faisant de cette transgression une affaire personnelle. Il se comporte, non comme un chef d'Etat mais comme un tyran, c'est-à-dire un homme qui a perdu la mesure rationnelle de son pouvoir.

Quelle est alors, face à la colère de Créon, la réponse d'Antigone? Elle consiste en un long plaidoyer, en une longue justification. Deux éléments apparaissent ici essentiels : d'abord la référence et l'appel à la justice, ensuite la mise en question de l'autorité même de Créon. Le fondement du discours d'Antigone est, en premier lieu, la référence à la justice. Cette notion est à entendre, non au sens ordinaire, habituel, de l'application ou du rétablissement de la loi en vigueur – celle qu'administre un juge au sein d'un tribunal - mais au sens extraordinaire d'un principe. Car c'est à la justice divine, celle de Zeus, qu'Antigone se rapporte, et non à celle des hommes. De là la majuscule qui figure dans le texte : la « Justice ». Une telle notion désigne d'abord une règle fondamentale, intangible, immuable, « inébranlable » : cela signifie, qu'à la différence des lois humaines qui peuvent varier au gré des circonstances, voire des intérêts particuliers des uns et des autres, la loi divine est invariable. Et cela parce qu'elle définit un absolu : ce qui est juste, en tant que tel, indépendamment des situations et des circonstances. A ce titre, la Justice définit ensuite une règle non écrite, car ce qu'elle dit n'est écrit nulle part; ou plutôt cela est écrit dans le cœur et l'esprit de tous, si chacun veut bien se consulter. C'est pourquoi on a pu appeler le droit que fixe une telle Justice un droit « naturel », pour le distinguer du droit positif qui est établi dans et

par un code. Ainsi on voit que la notion de droit s'élargit : il ne se comprend pas simplement par rapport à ce qui a été institué, prescrit et établi par une autorité politique, mais par rapport à une règle non instituée, précédant en quelque sorte toute règle instituée. De sorte que ce que chacun a le droit de faire ne se limite pas ce qui est légalement possible : Antigone estime qu'elle a le droit de faire ce qu'elle a fait – enterrer son frère – même si la loi le lui a interdit. Enfin, une telle Justice est par nature ou par essence morale, que cette moralité soit d'origine religieuse, comme c'est le cas ici, ou qu'elle s'affirme simplement elle-même. Car elle dit ce qui, du point de vue du bien considéré en lui-même, est acceptable ou ne l'est pas : ce qu'a fait Créon n'était pas bien, c'est-à-dire (moralement) juste, même s'il avait la loi pour lui, tandis que ce qu'a fait Antigone, tout en étant illégal, était au contraire pleinement légitime. En effet, n'est-il pas immoral, contraire à ce qui est bien, de refuser à un homme d'avoir une sépulture ? N'est-ce pas ce que les dieux ont toujours dicté aux hommes : qu'au-delà de leur détestation, des conflits qui les opposent, chacun a le droit élémentaire d'être enterré ?

On voit ainsi, à travers le propos d'Antigone, se dessiner l'idée que le droit n'est pas un domaine purement immanent et historique, mais qu'il possède en lui une exigence supérieure, transcendante, qui tient à l'esprit moral qui l'anime : établir et reconnaître un droit ne se réduit pas à une possibilité octroyée à un moment donné, qui pourrait être ou ne pas être ; il s'agit d'un geste qui vise, au moins implicitement, à organiser une forme de justice et à l'inscrire dans les rapports humains. C'est bien pourquoi, le législateur peut toujours prendre des dispositions légales pour empêcher les uns et les autres de se réunir, ou de s'exprimer librement, mais ces dispositions heurteront le droit que tout homme estime avoir de faire part sans contrainte de ses idées.

Le recours à l'idée de Justice n'est pas sans conséquences : c'est là le deuxième aspect du plaidoyer d'Antigone. Car il met en cause le rapport d'obéissance qui est censé lier Antigone à Créon. Antigone, en effet, ne se sent plus obligé d'obéir à Créon, elle n'éprouve plus pour lui, ou plutôt pour la loi qu'il a fait proclamer, le nécessaire respect que tout citoyen doit à l'égard de la règle qui a été édictée : la loi ne possède plus cette « puissance » d'obligation indispensable. A quoi cela tient-il ? A ceci de fondamental que Créon a perdu toute autorité sur elle. Ici se trouve révélée la racine même de la capacité que l'État et son chef ont d'imposer les mesures décidées, c'est-à-dire les lois proclamées : c'est leur légitimité. Créon a cru qu'il suffisait de menacer de mort pour empêcher quiconque d'enterrer Polynice et pour garantir ainsi l'application de la loi. Or, ce stratagème, cette technique, ne suffisent manifestement plus dès lors que celui qui est censé obéir n'a plus peur de mourir, comme c'est le cas d'Antigone. Il faut donc, pour assurer la bonne marche d'un État et la mise en œuvre des lois, user d'un autre moyen que la peur : il faut fonder ce que l'on prescrit comme loi, lui assurer de pouvoir obtenir son assentiment auprès de ceux à qui elle s'appliquera. C'est ce problème que, bien malgré lui, Créon rencontre dans le cas d'Antigone : il a confondu avoir du pouvoir – celui de punir de mort – et avoir de la puissance, c'est-à-dire de l'autorité, la seconde étant irréductible au premier.

Quelles leçons philosophiques peut-on tirer de cet extrait d'*Antigone* de Sophocle ? L'idée que le pouvoir politique de l'État ne peut pas, en principe, agir de n'importe quelle manière sans abuser de son pouvoir et sans se voir par là gravement remis en cause. Il y a donc implicitement l'idée que l'action de l'État, aussi indispensable soit-elle, doit se tenir dans certaines limites, et que le respect de ces

limites est une obligation qui lui incombe. Bref, l'État ne saurait être la puissance régulatrice qu'il prétend être s'il n'est pas juste.

Comment concevoir alors cet accord de l'État et de la justice ? Sur quelle base l'État doit-il se construire pour que soit réalisé cet accord ?

III L'État : un pouvoir consenti

1 De la nécessité de l'État à son fondement

Précédemment, nous avons vu que la vie sociale, étant dans l'incapacité de s'organiser elle-même, doit faire appel à un pouvoir supérieur appelé État ; celui-ci constitue une instance indispensable à la régulation des rapports sociaux. Mais si la nécessité de l'État est indéniable, il reste à déterminer dans quel sens et selon quel principe doit s'orienter son action. Qu'il faille un État ne dit pas comment et de quelle manière fondamentale il est censé agir. Or, comme l'exemple tragique d'Antigone le montre, il y a précisément urgence – sous peine d'un abus permanent – à établir, à fixer, conceptuellement et pratiquement, tout à la fois l'étendue et les limites du pouvoir qu'exerce l'État sur les individus.

Le cœur d'une telle réflexion semble résider dans l'idée d'un équilibre, idée essentielle sans laquelle toute légitimité de l'État est vouée de disparaître. Cette idée naît d'une réalité : pas de rapport pacifié dans la collectivité sociale, pas de coexistence – sans même parler d'harmonie – entre les individus, si ceux-ci n'obéissent pas aux décisions prises par les représentants de l'État. Il y a donc au sein d'un État une situation incontestable d'assujettissement faite aux individus, qui ne s'appartiennent pas eux-mêmes mais sont déterminés dans leur conduite par un pouvoir souverain. Mais aussitôt se présente la remarque suivante : comment cette situation peut-elle finalement être acceptée et pas simplement subie comme un fait, s'il n'y a pas, au moins de manière implicite, l'idée que le pouvoir étatique doit être exercé en vue de la protection et non de la domination des individus assujettis ? L'obéissance exigée doit s'accompagner d'une contrepartie, qui seule confère à l'action de l'État sa légitimité. Cette contrepartie ou réciprocité a été formalisée dans la philosophie classique par la notion de contrat social.

Un contrat est à l'origine un terme juridique désignant l'acte par lequel deux parties ou volontés s'engagent réciproquement ; c'est le cas par exemple lorsqu'il s'agit de fournir un bien ou un service, en échange d'une somme d'argent. La réciprocité est ici la garantie de la validité de l'acte lui-même : un contrat est nul qui n'engagerait que l'une des deux parties sans obliger l'autre. C'est pourquoi, il n'y a pas de contrat – cette notion perd tout son sens – entre un maître et un esclave : le maître peut bien entretenir l'esclave, mais il n'y a aucune obligation de sa part à le faire ; il le fait par intérêt bien compris, pas par un engagement réel vis-à-vis de l'esclave.

Or, de ce sens strictement juridique la philosophie a tiré un modèle pour comprendre le principe de l'État, c'est-à-dire l'intention fondamentale qui préside à son institution : le contrat social. Cette notion comporte plusieurs aspects : d'abord, elle ne désigne pas un acte concret, empirique (se matérialisant par un document signé) auquel procéderaient les citoyens de chaque État. Personne parmi ceux-ci ne s'est engagé, explicitement et physiquement, à suivre les décisions prises par l'autorité souveraine : car qui serait cette personne auprès de

laquelle le citoyen se serait engagé ? Quel document atteste d'un tel engagement ? Il s'agit donc d'un contrat tacite et moral qui lie chacun et l'engage à se conformer aux lois. Cela ne signifie pas que ce pacte, parce qu'il est moral et implicite, n'aurait ni valeur ni conséquence ; bien au contraire, c'est fondamentalement lui qui justifie, par exemple, la punition d'un délit, c'est-à-dire la sanction appliquée à la transgression d'une loi, car le pacte comprend l'engagement à obéir.

D'autre part, la notion de contrat social possède un statut particulièrement élevé. Elle désigne la norme fondamentale, le repère essentiel, auquel tous se rapportent pour juger de la légitimité des décisions prises. Repère capital, parce qu'il permet précisément de faire contrepoids à l'éventualité du pouvoir arbitraire de l'État. Pour traduire son statut supérieur de norme, Kant nomme le pacte social une « Idée » (dans *Théorie et pratique*). L'expression caractérise chez Kant le rationnel par excellence : elle est le concept par lequel la raison s'élève à une totalité dépassant toutes les conditions historiques particulières. Par là, le contrat social exprime bien une vision idéale, au meilleur sens du terme, témoignant de la capacité de la raison à s'affranchir de la réalité vécue par les hommes afin de la penser dans sa perfection possible. En effet, ce qu'expose ce contrat, ce ne sont rien d'autre que les conditions qui, en toute rigueur, *doivent* être celles d'une association en vue de fonder l'autorité légitime de l'État : elles se résument à un engagement d'hommes qui par nature, au-delà des différences historiques, sont libres et égaux, acceptant tous d'obéir à une autorité souveraine. C'est ainsi qu'il faut penser dans sa nécessité le contrat social. En échange, la même autorité souveraine ne peut logiquement s'exercer qu'en vue de ce but unique : assurer un accord universel de ces hommes définis comme libres et égaux entre eux. Tout ce qui brise la liberté comme l'égalité, en prétendant pourtant le faire avec raison, ne peut que contrevenir au pacte et rend par là même celui-ci illégitime. Il est ainsi possible de s'interroger sur des mesures qui, non seulement restreignent la liberté d'expression, mais limitent considérablement la liberté de circulation : qu'il y ait des règles de circulation sur une route ordinaire n'est pas en soi une atteinte à la liberté, dans la mesure où cela permet précisément à chacun de l'exercer sans crainte ; mais autre chose est la règle qui, en imposant une vitesse limitée, restreint à ce point la liberté qu'elle prive, ou presque, chacun de son exercice réel. Ce souci premier et inconditionnel de la liberté est, selon Kant, ce qui permet d'éviter à l'État de devenir tyrannique, et garantit par là un consentement possible de l'ensemble des citoyens à la loi.

2 La contestation de l'État

Un des critères ou des signes manifestes d'un État non tyrannique, d'un État réellement libre, est - nous venons de le voir - la reconnaissance et l'exercice en lui de la liberté des individus. Or cette liberté ne prend sa pleine mesure que lorsqu'elle est liberté de parole et même de critique (cf article 11 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1789) : cela s'entend, bien entendu, de l'expression des opinions et des conceptions, sans privilège accordé aux unes plutôt qu'aux autres ; mais cela s'entend aussi et surtout de l'expression des jugements à l'encontre des décisions prises par l'État lui-même. Qu'il puisse admettre en son sein, dans l'espace public, une contestation des lois qu'il s'efforce par ailleurs de faire appliquer, constitue pour un État la vraie preuve de son souci de la liberté.

Pourtant la présence d'une telle liberté de critique, jusques et y compris à l'en-

contre de l'État lui-même, ne va pas sans poser quelque problème. Car si critiquer implique que rien ne peut rester en dehors du champ de l'examen rationnel, et que tout doit pouvoir être scruté et mis en doute sans restriction ni censure, n'y a-t-il pas le risque, ce faisant, que les citoyens soient conduits à ne plus obéir à ce qui leur paraîtra nuisible, néfaste, voire absurde ? N'est-ce pas l'autorité même de l'État qui, progressivement, pourrait être remise en cause par l'effet de la critique ? Indispensable à la légitimité du pouvoir étatique, la liberté de parole est en même temps un problème pour le fonctionnement de l'État. C'est cette difficulté que Spinoza, dans le *Traité théologique et politique* aborde et essaie de résoudre (cf texte joint).

L'intérêt de l'extrait proposé est de montrer, voire de démontrer, qu'un équilibre est possible entre État et liberté (de parole), que les deux termes ne sont pas antagoniques mais au contraire compatibles en principe. Cela exige certainement quelques conditions, mais le choix aliénant entre autorité de l'État et liberté est, pour Spinoza, un faux dilemme, qui traduit implicitement la volonté de supprimer, ou en tout cas de restreindre, cette dernière.

Comment s'accomplit le raisonnement ? Il s'effectue en trois temps : Spinoza commence par présenter quelle est l'exigence à la fois nécessaire et suffisante de la formation de l'État (du début jusqu'à « droit de raisonner et juger ») ; il poursuit en soulignant que cette exigence ne comporte pas de limiter la liberté de parole, qui peut rester parfaitement intacte (de « par suite » jusqu'à « autorité de son propre décret »). Le dernier moment consiste, à travers un exemple, à illustrer la thèse défendue (jusqu'à la fin du texte).

2.1 À quelle condition la formation de l'État est-elle possible ?

Spinoza admet ici la nécessité de l'État et se concentre sur les moyens qui peuvent assurer son existence. Néanmoins la nécessité d'un pouvoir supérieur, souverain, est malgré tout implicitement évoquée : cela tient non seulement au fait que les hommes n'ont pas la même vision de leur droit, mais au fait que la mise en pratique de ces différentes visions aurait inéluctablement pour conséquence le désordre et la violence généralisée. Ainsi, le chasseur, au nom du droit de chasser qu'il estime avoir, considère qu'il peut poursuivre un gibier qui se serait caché dans le champ d'un agriculteur, là où au contraire celui-ci juge que, même sans avoir établi de barrières physiques à son champ, toute intrusion est un abus de droit. On voit bien que, si chacun défendait son droit comme il le conçoit, les rapports entre individus dégénéreraient très vite. C'est donc, comme l'écrit Spinoza lui-même, « la paix » qui est en jeu à travers la présence de l'État.

Mais cette nécessité étant posée, que faut-il pour que cette présence soit assurée ? Spinoza la réduit à une seule, en déduction même de ce qui s'y oppose : c'est que le droit de décider personnellement de son action, de sa conduite, soit retiré aux individus, qu'ils y « renoncent » définitivement. En effet, ce qui fait obstacle à la coexistence des individus, ce n'est pas ce qu'ils pensent les uns des autres, c'est qu'ils agissent en empêchant leurs semblables de pouvoir jouir de leur liberté. Ainsi il est indispensable d'enlever au pouvoir des individus la faculté de faire ce qu'ils désirent. Cette faculté de décider de l'action des individus, qui peut et doit désormais la posséder ? Ce ne peut être qu'une certaine puissance souveraine, extérieure à ces mêmes individus particuliers ; c'est à elle que se verra transférer le pouvoir de « décréter » et elle sera seule à en disposer. On voit par là se dessiner

les contours du pacte social, qui comprend dans un premier temps l'engagement d'obéir à une instance supérieure, en se désaisissant du droit d'agir comme bon nous semble.

2.2 La compatibilité entre État et liberté

Mais cette condition nécessaire – l'aliénation au pouvoir souverain – se révèle en même temps condition suffisante : c'est là l'argument central du raisonnement de Spinoza. Car est-il besoin, pour que l'État acquière une stabilité, d'exiger davantage des individus que le fait qu'ils se conforment pratiquement aux décisions souveraines ? Si, en s'abstenant de toute action contraire à la loi les individus la suivent, n'est-ce pas après tout l'essentiel ? La loi est appliquée, et la volonté du souverain est de ce fait respectée. C'est pourquoi, Spinoza tire comme conséquence que chacun « peut avec une entière liberté opiner et juger » : il peut le faire sans mettre en péril l'existence de l'État, dès lors qu'il n'agit en rien contre celui-ci. Il n'y a donc pas incompatibilité entre deux exigences, celle de l'État et celle de l'individu ; celui-ci n'est pas tenu de se sacrifier – c'est-à-dire de se taire – pour assurer le pouvoir souverain de l'État.

Pourtant la thèse de Spinoza n'est pas aussi simple qu'il y paraît, car elle n'est pas sans reposer sur un présupposé qui, peut-être, la fragilise. En effet, si l'individu peut, comme l'écrit Spinoza, exprimer son opinion, parler, sans mettre en cause l'autorité de l'État, n'est-ce pas à la condition que la parole soit bien considérée comme tout autre chose qu'une action, qu'elle en soit nettement distincte ? Or, la parole ne se révèle t-elle pas, au moins dans certains cas, comme l'équivalent d'un acte, voire comme un acte pur et simple ? On peut, par exemple, proférer des menaces qui sont, tout autant que des actes physiques, susceptibles de déclencher des réactions violentes ; on peut, par de simples rumeurs, attenter à l'honneur et à la dignité d'un homme, et le blesser tout autant que le feraient des actes physiques. Ainsi, qu'il faille renoncer à ce que Spinoza nomme « le droit d'agir selon le seul décret de sa pensée », cela paraît une évidence pour qui veut établir un État ; mais pourquoi ne faudrait-il pas aussi, parfois, exiger de renoncer au droit de parler selon le décret de sa pensée, si la parole n'est précisément pas aussi radicalement différente d'une action ? C'est ce que Spinoza ne dit pas explicitement, même si le détail du texte laisse entrevoir une solution.

La solution réside, semble t-il, dans le concept de « simple parole ». Par cette expression, Spinoza indique de quelle manière la parole peut être exercée sans jamais être nuisible pour la paix civile ni pour l'autorité de l'État. Ce n'est pas une limite à la liberté de parole, puisque celle-ci reste bien « entière », mais cela définit une condition, c'est-à-dire une règle grâce à laquelle la liberté complète peut s'exercer. On peut, en effet, tout dire, sans restriction aucune, à la condition que la manière dont on le dit ne soit jamais violente, haineuse, mais toujours rationnelle. La parole peut être totalement libre, c'est-à-dire précisément critique, pour peu que l'intention qui l'anime soit le souci de la vérité, prenant ainsi la forme d'une parole argumentée. C'est ce plan de la vérité que désigne l'expression de « simple parole » ou encore « d'enseignement ».

2.3 Un exemple révélateur

L'exemple exposé par Spinoza vise à préciser, autant que possible, la thèse présentée plus haut. En effet, il s'agit d'un cas dans lequel la parole met en cause de

manière radicale une décision prise par l'Etat lui-même : la loi est jugée contraire à la Raison, et on propose qu'elle soit « abrogée ». On va donc pouvoir mesurer jusqu'à quel point Spinoza reconnaît à la liberté de parole la faculté de pouvoir s'exercer sans limite. Or, loi de considérer la critique comme excessive, et propre à porter atteinte à l'existence de l'État, Spinoza la défend : elle est une très bonne chose, elle témoigne même d'un souci louable du bien public (le citoyen qui la porte est « le meilleur des citoyens »), pour peu que cette parole s'accompagne de la volonté de « soumettre cette opinion au jugement du souverain ». Car cela montre que la critique ne vise pas à rendre le législateur « odieux » aux yeux de la population, à le renverser, mais à l'éclairer. C'est donc, aussi critique soit-elle, une parole pacifique, respectueuse du pouvoir souverain de l'État. Dans ce cas, la parole n'est pas acte, action déguisée en parole, mais « simple » parole.

On voit ainsi que l'État, non seulement doit pouvoir accueillir la liberté en son sein, mais qu'il le peut, sans dommage pour lui. Car la liberté de parler est en soi inoffensive, elle peut même être instructive, porteuse de progrès politique, dès lors qu'elle est soutenue par la volonté d'améliorer les règles de la coexistence des individus dans une même collectivité.

3 Conclusion

- 1) L'établissement de règles impératives dans le cadre d'une vie en société se révèle une nécessité indépassable, car « nulle société ne peut subsister sans des lois » (Spinoza, Traité théologique et politique, chapitre V). Il n'y a pas en effet parmi les hommes de vie sociale naturellement ordonnée, et la société n'est pas un fait de nature mais d'institution.
- 2) Cependant ces règles ne naissent pas non plus d'elles-mêmes ; il faut un pouvoir qui les impose et contraignent les individus à obéir. Car une règle n'est rien si elle n'est pas suivie, appliquée, si elle ne réglemente pas dans les faits les rapports entre les individus. Comment alors obtenir cette obéissance ?
- 3) C'est ici que l'on mesure l'importance de ce que l'on appelle « contrat social ». Car si l'obéissance est une nécessité, elle ne peut pas être exigée sans contrepartie. Certes, elle peut être obtenue par la seule voie de la contrainte, mais cela n'est pas suffisant pour assurer la stabilité de la société que l'on veut maintenir. Encore faut-il que les règles auxquelles il est demandé d'obéir soient *justes*, qu'elles apparaissent comme légitimes, et que les sacrifices qu'elles imposent ne soient pas sans fondement. Antigone l'exprime à sa façon en considérant que l'interdiction d'enterrer son frère relève de l'arbitraire, qu'elle dépasse la mesure de qui est acceptable. Elle se réfère à un principe de justice au-delà des lois établies.