

L'ÉTAT

A quelles conditions le pouvoir de l'État et les lois qu'il impose sont-ils acceptables par ceux sur lesquels il s'exerce et, à l'inverse, à quelles conditions ils ne le sont pas ou cessent de l'être ?

En effet si on admet que sa réalité est indépassable ou indispensable, il faut alors définir les conditions qui rendent son pouvoir et ses exigences acceptables, donc aussi, à l'inverse, les conditions dans lesquelles la résistance, la lutte contre l'État est autorisée, voire nécessaire.

I) A quelles conditions un Etat est-il légitime ?

On définit très souvent la légitimité ou le degré de légitimité d'un État au niveau d'acceptation de la population. On confond facilement ainsi la légitimité avec la **popularité** ou le seul **consentement** de la population.

Seulement, il apparaît qu'une population peut consentir à des politiques qui ne semblent pas valables (un seul exemple : le nazisme était sinon populaire, du moins était-il largement accepté par la population. Or, ce fut un régime dont les objectifs politiques étaient condamnables) tout comme elle peut protester contre une politique valable par exemple pour son bien-être.

Constater le consentement ou son absence, c'est une chose, se demander pour quelles raisons il existe ou non c'en est une autre. Ce sont donc ces raisons, c'est-à-dire les motifs du consentement, qui doivent permettre d'établir à quelles conditions un État est légitime.

Parmi ces critères ou raisons, on invoque souvent le **régime politique** : la démocratie serait un régime valable, donc légitime, pas les autres formes de régimes (monarchie, aristocratie, oligarchie, dictature...). Les gens consentiraient volontiers à la politique d'un État démocratique parce qu'il l'est, et moins à d'autres formes de régime.

Seulement, là encore, ce critère n'est pas très sûr dans la mesure où un pays peut être démocratique « sur le papier » parce qu'il organise des élections, mais ne pas être légitime. D'une part lorsqu'en dehors de la tenue d'élections, les conditions d'une vie démocratique n'existent pas : pas de pluralisme, pas de presse libre... D'autre part lorsque malgré des élections, les politiques suivies ne sont pas valables. Parallèlement, des pays non démocratiques peuvent tout à fait avoir l'assentiment de la population.

Une des conséquences de tout ce qui précède c'est qu'il faut absolument distinguer la **légitimité** de la **légalité**. Qu'un État respecte et fasse respecter les lois ne fait pas la légitimité.

Il s'agit donc de trouver des critères ou des motifs qui fondent la légitimité d'un État indépendamment du consentement, du régime ou de la légalité. Or, l'État a été défini comme celui qui a le pouvoir de faire les lois et comme celui qui dispose du pouvoir de faire obéir aux lois. C'est donc à partir de cela qu'il faut définir un État légitime.

D'où la question : **quel est l'usage que l'État doit faire du pouvoir dont il dispose pour être légitime ?**

La réponse se trouve presque dans la question : puisqu'il s'agit pour l'État de faire un bon usage du pouvoir qu'il a, et, puisque le pouvoir est l'aptitude à faire vouloir faire certaines choses à certains individus, alors il s'ensuit que l'État ne fait un usage légitime de son pouvoir que s'il fait

poursuivre certaines fins aux individus et d'une certaine manière.

Soit, mais quelle fin et comment ?

On pourrait répondre qu'il faut que l'Etat fasse un **usage juste** du pouvoir dont il dispose pour être légitime. Ce qui peut s'entendre de deux manières :

1 - Puisque avoir du pouvoir permet de faire vouloir faire quelque chose aux individus, il s'agit d'abord de se demander ce que doit viser l'État, quelles sont les fins qu'il doit poursuivre grâce à son pouvoir pour être légitime ? La question de **la justice des fins** visées par le pouvoir.

2 - Puisque ce pouvoir s'exerce sur les individus, il s'agit aussi de se demander qu'elles sont les formes prises par l'exercice même de ce pouvoir qui sont valables compte tenu des fins qu'il vise ? La question de **la justice des modalités, des conditions d'exercice** du pouvoir.

La réponse à cette question est à trouver du côté de la définition même du pouvoir de l'État. Puisqu'il est souverain, le pouvoir de l'État s'exerce sur tous les individus qui vivent sur un territoire déterminé. Or, dans ces conditions, comment imaginer qu'il puisse user de son pouvoir de manière légitime s'il ne s'en sert pas de telle sorte que tous les individus en tire un bénéfice ? L'État ne semble avoir de légitimité que si les fins qu'il fait poursuivre par tous ceux sur lesquels son pouvoir s'exerce sont utiles à tous, servent à tous. Puisqu'il s'exerce sur tous, il ne vaut que s'il est utile à tous.

Or, comment nomme-t-on des fins que l'État peut viser et faire vouloir aux individus et qui ont comme caractéristique d'être utiles à tous ? Des fins d'intérêt général.

1) L'intérêt général

Qu'est-ce qu'une fin d'intérêt général ?

Une fin d'intérêt général est une réalisation, une action, une situation qui en tant que telle présente un intérêt, une valeur, une utilité pour un ensemble d'individus et donc pour chacun d'eux, directement ou indirectement.

Ex : la sûreté, une route, la scolarité obligatoire et gratuite...

Seulement, une fin d'intérêt général ne s'obtient, ne se réalise que si chaque individu renonce à certaines choses et même en sacrifie, que s'il s'abstient de faire ce qui immédiatement lui plairait et accepte de faire des choses qui ne lui plaisent pas toujours. La poursuite de fins d'intérêt général n'est possible qu'au détriment de certains intérêts particuliers et immédiats des individus et des groupes sociaux et en raison directe de l'importance de ce à quoi il renonce.

Ex : payer des impôts, respecter les obligations et interdictions légales, être exproprié...

C'est toute **l'ambiguïté de l'intérêt général** : il est à la fois ce qui est utile à tous et ce qui pour être atteint ne plaît à personne. En tant qu'il est utile à tous, il ne peut qu'être voulu par tous, mais en tant qu'il ne s'obtient qu'au prix de certains sacrifices, il ne peut qu'être imposé à tous. Tel doit être le rôle de l'État.

L'idée d'intérêt général ne peut donc avoir de sens pour les individus que s'ils ont conscience d'appartenir à une même collectivité ou une même communauté, **mais à une condition toutefois** : qu'au sein de ces deux types de sociétés, les individus soient et se considèrent comme **égaux** sans quoi le bien commun n'aurait pas de sens pour les individus puisqu'on ne peut vouloir le même bien pour soi et pour ceux qu'on ne tient pas pour ses pairs.

En ce sens, les sociétés aristocratiques, oligarchiques, monarchiques n'étant pas égalitaire ont une conception du bien commun qui ne peut pas être la même : soit le bien commun est celui des égaux (c'est-à-dire ici du groupe dominant, dont les membres sont égaux), soit le bien de la société, sans que ce bien soit celui de tous ses membres notamment celui de ceux qui sont jugés inférieurs aux autres.

Notons au passage que cette conscience ou ce sentiment d'égalité (« Nous nous valons ») est bien souvent remplacé ou mélangé avec une conscience ou un sentiment d'identité (« Nous sommes les mêmes »), sentiment qui naît notamment à partir de l'appartenance à une même communauté, par exemple nationale, sentiment bien différent et bien moins inoffensif).

On peut donc finalement définir l'intérêt général comme l'ensemble de ce qui peut être utile, bon, bénéfique à l'ensemble des membres d'une collectivité ou d'une communauté, et qui ne s'obtient que moyennant des sacrifices consentis par chacun en tant qu'il est l'égal de tous les autres.

Donc, si pour être légitime, l'État doit faire poursuivre des fins d'intérêt général, alors cela signifie, puisque les individus et les groupes sociaux peuvent être hostiles à ce que cela peut leur coûter, qu'il doit les imposer aux individus et aux groupes sociaux mais de telle sorte qu'ils en soient les bénéficiaires.

Comment impose-t-il ces fins ? Par des lois qui déterminent des obligations et interdictions (ainsi que les sanctions encourues par ceux qui ne les respectent pas) auxquelles sont soumis les individus. Quel est le rapport entre ces devoirs légaux et les fins d'intérêt général ? C'est en les respectant que les individus accompliront ces fins. Exemples : c'est en s'acquittant de l'obligation de déclarer ses revenus et de payer des impôts qu'il sera possible à l'État de financer des travaux d'intérêt général, c'est en respectant le code de la route que les automobilistes pourront se déplacer librement et en toute sécurité.

D'un côté, il doit imposer des fins d'intérêt général en s'opposant aux groupes sociaux et aux individus lorsqu'ils ne visent que leurs intérêts propres. Et il sont d'autant moins enclins à sacrifier ce que la poursuite de fins d'intérêt général exige qu'ils sont attachés à leurs intérêts particuliers et peu soucieux de leur appartenance à une collectivité ou à une communauté. C'est particulièrement le cas lorsqu'ils appartiennent à une communauté singulière à l'intérieur de la société ou lorsqu'ils cessent de considérer les autres comme leurs égaux.

Mais en retour, en imposant à tous des fins d'intérêt général, il ne fait pas que s'opposer aux intérêts, aux désirs, aux volontés des individus et des groupes sociaux, il va aussi dans le sens des intérêts de chacun parce que l'intérêt général est aussi l'intérêt de chacun puisqu'il est l'intérêt de tous. Et, paradoxalement en apparence, c'est parce que les individus et les groupes sociaux le savent ou ne l'oublient pas toujours qu'ils acceptent qu'on leur impose ces fins parce qu'ils savent que c'est dans leur intérêt de le faire.

L'ambiguïté de l'intérêt général se traduit donc par une **ambiguïté du pouvoir de l'État** lorsqu'il poursuit et fait poursuivre de telles fins, c'est-à-dire lorsqu'il est légitime : **il s'impose aux individus tout autant qu'il les sert et ne les sert qu'en s'imposant à eux.**

Mais, cette **ambiguïté est aussi celle des individus eux-mêmes** : d'un côté, lorsqu'ils ne se soucient que de leurs intérêts propres, il est nécessaire que l'État leur impose les fins d'intérêt général et les sacrifices qu'elles impliquent. Lorsqu'ils ont affaire à l'État sous ce jour, ils vivent toujours plus ou moins mal les obligations et interdictions, les procédures et contraintes légales qu'il impose, surtout s'ils n'en comprennent pas immédiatement le sens ou si elles impliquent de lourds renoncements.

Mais de l'autre, ils peuvent aussi accepter qu'on leur impose de telle fin, voire même les vouloir eux-mêmes lorsqu'ils comprennent que c'est finalement dans leur intérêt propre ainsi que dans celui de la société dans son ensemble que l'État impose de telles fins. Dans ce cas, les sacrifices, les renoncements que l'État impose aux individus et aux groupes sociaux, le fait qu'il contrarie leurs projets, la poursuite de leurs fins propres, est accepté par eux.

C'est d'autant plus vrai qu'ils ont conscience d'appartenir à une société, c'est-à-dire à une communauté ou à une collectivité sur laquelle l'État exerce ses pouvoirs. En vertu de cette conscience, les individus et les groupes sociaux ne peuvent pas ignorer les autres, ne songer qu'à leurs intérêts particuliers et immédiats et négliger l'intérêt général et la valeur du pouvoir qui l'impose. C'est pourquoi plus cette conscience est claire et plus les individus sont disposés à faire ce que l'intérêt général exige pour être accompli.

C'est en raison de cette ambiguïté des individus à l'égard de l'État qu'il peut être défini de deux manières différentes, comme nous l'avions constaté dès le début du cours puis à nouveau à la fin de la première partie.

En tant qu'il impose des fins d'intérêt général, des obligations, des interdictions, des procédures, ... il est vécu comme étranger, extérieur, comme le monstre froid, mais à l'inverse, en tant que les fins qu'il fait poursuivre sont au service de tous et donc qu'elles peuvent être voulues par tous, les individus peuvent se sentir comme membres de l'État, le vivre comme un tout dont ils sont les éléments, comme quelque chose de proche et de chaud comme l'est une communauté qui se sait telle.

En tant qu'il impose les fins d'intérêt général, il est vécu comme pouvoir, en tant que ces fins se présentent sous forme de lois que tous les individus peuvent trouver valables, il peut être confondu avec elles ce qui signifie qu'il n'est pas vécu comme pouvoir.

Résumons-nous :

- **Du point de vue de l'État**, la poursuite de fins d'intérêt général implique qu'il s'oppose aux individus ainsi qu'aux groupes sociaux et les oblige à faire des sacrifices, mais de telle sorte qu'ils en bénéficient finalement. Telle est l'ambiguïté du pouvoir politique : il doit s'imposer pour être utile à ceux à qui il est imposé.
- **Du point de vue des individus**, le fait de vivre ensemble, d'être liés par des liens subjectifs ou objectifs et d'en avoir conscience les invite à vouloir qu'un pouvoir impose à tous des fins d'intérêt général pour le bien de tous, mais dès qu'un tel pouvoir existe, il est vécu comme sacrificiel, violent, frustrant. Je peux parfaitement comprendre que l'impôt est nécessaire à l'accomplissement d'action d'intérêt général, et donc qu'il faut s'en acquitter, et néanmoins trouver que j'en paye trop, ou même tâcher par tous les moyens d'en payer le moins possible. Avoir le beurre et l'argent du beurre. Telle est l'ambiguïté des individus face à l'État qui leur fait vouloir des fins d'intérêt général : ils le veulent et le refusent à la fois.
- **Ces deux ambiguïtés se répondent** : l'État qui oblige est celui que les individus

refusent tandis que celui qui les sert est celui qui est voulu d'eux, mais c'est dans tous les cas, le même État et les mêmes individus !

Telle est donc la condition par laquelle l'État peut être tenu pour légitime au moins du point de vue de la fin qu'il vise par le pouvoir qu'il a. Mais, est-ce à dire qu'un État n'est légitime qu'à cette seule condition qu'il poursuive des fins d'intérêt général ? Est-ce une condition nécessaire et suffisante ?

Si c'est le cas, alors cela implique que l'État est en droit de faire faire aux individus tout ce qu'il jugera bon pour eux. Mais est-il légitime de disposer des individus de cette manière ? Ne doit-il pas avoir à l'endroit des individus quelques égards ? L'État peut disposer des individus à sa guise pour peu que la fin qu'il vise est l'intérêt général ? L'intérêt général permet-il de tout justifier ?

Pour que l'État soit légitime, suffit-il qu'il poursuive des fins d'intérêt général ? Autrement dit : pourvu que l'État poursuive de telles fins, est-il légitime qu'il n'accorde aux individus que les libertés et les droits qui entrent dans le cadre de ce projet ? N'ont-ils droit à aucune autre considération que celle qui consiste à les tenir pour des membres oublieux ou pleins de duplicité d'une communauté ou d'une collectivité ?

Questions qui nous renvoient celle posée plus haut à propos des modalités de l'exercice même de l'autorité de l'État.

Si l'État n'accordait aux individus que les droits qui peuvent l'être dans la poursuite des fins d'intérêt général, il pourrait n'en accorder aucun puisque ces droits ne sont pas aussi importants dans cette perspective que leurs devoirs, devoirs de faire telle ou telle chose dans le but d'atteindre ces fins.

Alors, l'individu n'a-t-il que des devoirs ? L'État ne doit-il lui accorder que le droit de faire ce qu'il doit faire ou des droits qui ne limitent pas l'exercice de son pouvoir lorsqu'il s'agit de les faire agir en vue de l'intérêt général ?

Illustration : au nom de l'intérêt général, plus exactement au nom de la santé publique, l'État pourrait interdire la consommation de tabac et d'alcool, faire limiter mécaniquement la vitesse des automobiles, ... Seulement, s'il le faisait, il porterait alors atteinte au droit que les individus peuvent revendiquer de faire ce qu'ils jugent bon pour eux...

2) Les libertés individuelles

Si les individus n'avaient que des devoirs et aucun droit même au nom de l'intérêt général, l'État ne serait pas légitime parce qu'il ne doit pas considérer l'individu que comme un citoyen, c'est-à-dire comme un être qui ne doit pas perdre de vue qu'il appartient à une communauté ou une collectivité, mais aussi comme un homme, qui indépendamment de cette appartenance, a droit à des droits, peut faire valoir auprès de l'État des droits qu'il a non pas en tant que membre de la collectivité, mais en tant qu'homme. Précisément ceux qu'on appelle les droits de l'homme. On peut discuter leur nombre, voire leurs contenus, on ne peut guère en contester le principe.

Si en tant qu'homme, l'individu ne se comporte pas toujours en citoyen, il n'empêche qu'en tant que tel, il a des droits, et donc que l'État ne peut pas totalement le nier en cela, c'est-à-dire ne

le tenir que pour un citoyen. Dit autrement : l'État a souvent à l'égard des individus, au nom de l'intérêt général, une attitude infantilisante à laquelle ils peuvent opposer leur maturité et la nécessité de respecter leurs choix, donc leur liberté.

Mais qu'est-ce que signifie de la part de l'État que reconnaître aux individus des droits qu'ils ont en tant qu'hommes ?

Cela signifie qu'il doit donner une consistance juridique aux droits que chaque individu possède en tant qu'homme, c'est-à-dire rendre légaux ces droits qui sans cela ne sont que des principes sans effectivité. Reconnaître ces droits, c'est le faire entrer dans le corps du Droit, c'est-à-dire les rendre légaux. De cette manière, ces droits seront défendus non seulement par la loi, mais aussi par la force publique.

Mais attention, que l'État fasse respecter les droits qu'il accorde par la loi aux individus n'implique pas toujours que l'État, en l'occurrence ses agents, les respecte. En l'absence de ce respect de la part de l'État, que cette absence soit légale ou non, les libertés individuelles sont menacées non pas par les autres individus, mais par celui qui est sensé les garantir : l'État. Dans ce cas, on parlera d'État de police ou policier.

Les libertés individuelles ne sont respectées que lorsque l'État ne peut pas leur porter atteinte, c'est-à-dire dans ce qu'on appelle un **État de droit**. Un État de droit, c'est un État dans lequel non seulement les individus ont des droits reconnus comme tels par la loi, mais en outre dans lequel ces droits sont défendus contre toutes les atteintes des agents de l'État, c'est-à-dire lorsque les individus ne perdent pas leurs droits dès lors qu'ils ont affaire à des représentants de l'État. L'État de droit se reconnaît à la possibilité offerte par l'État aux individus de s'opposer légalement à lui, de faire appel de ses décisions et de déposer plainte contre lui. En somme, il y a État de droit lorsque l'État autorise les individus à s'en pendre à lui.

Mais ce n'est pas tout : reconnaître et accorder aux individus les droits auxquels ils ont droit en tant qu'hommes, ne consiste pas seulement à leur accorder légalement ces droits, cela consiste aussi en cela qu'il doit s'abstenir d'imposer certains devoirs, c'est-à-dire certaines obligations et certaines interdictions parce qu'elles seraient contraires à ces droits précisément.

Tout cela signifie que l'État pour être légitime doit exercer un pouvoir politique mais il doit aussi en plus, respecter et faire respecter les droits qu'ont les individus en tant qu'hommes. A ces deux conditions, l'État est légitime, donc l'obéissance juste et la révolte injuste. L'État est alors en droit d'exiger l'obéissance, de l'imposer par la menace s'il le faut.

Mais définir les conditions dans lesquelles l'État est légitime, c'est du même coup définir celles dans lesquelles il ne l'est pas, c'est-à-dire celles dans lesquelles il n'est pas en droit d'exiger l'obéissance et donc celles dans lesquelles la résistance est autorisée, voire un devoir.

3) A quoi reconnaît-on la perte de légitimité d'un Etat ?

On peut dire que l'État perd sa légitimité, même s'il conserve son caractère légal, dès lors qu'il n'exerce plus son pouvoir de telle sorte qu'il vise des fins d'intérêt général et/ou qu'il porte atteinte aux libertés publiques soit parce qu'il ne les reconnaît pas ou ne les respecte pas de fait, soit parce qu'il ne les fait pas respecter par les individus.

Dans le second cas, il abuse de son pouvoir, dans le premier, il en mésuse.

Les atteintes aux libertés individuelles Les abus de pouvoir

Dire que l'Etat perd sa légitimité lorsqu'il cesse de garantir les libertés publiques ou lorsqu'il porte atteinte à ces libertés, c'est dire que l'Etat abuse de son pouvoir en cela qu'il passe outre les droits qu'il a lui-même accordé aux individus ou ceux que les individus ont comme hommes.

Exemples :

Toutes les situations dans lesquelles l'Etat ne reconnaît aucun droits aux individus, c'est-à-dire dans lesquelles l'Etat remplace les droits par des faveurs, spolie les individus de leurs biens, portant ainsi atteinte au droit de propriété, dans lesquelles il procède à des arrestations arbitraires, dans lesquelles il promulgue des lois discriminatoires qui retirent certains droits à certains individus pour la seule raison qu'il appartienne à telle ou telle race supposée ou qu'ils ont telle ou telle religion... Les exemples sont si nombreux ...

Dans toutes ces situations d'abus de pouvoir de l'Etat par rapport aux individus et aux droits qu'ils ont en tant qu'hommes, l'Etat perd sa légitimité, agit sans **légitimité même s'il le fait dans le cadre de la loi** dont par ailleurs il est l'auteur. Ce n'est pas parce que ces actions sont légales qu'elles sont légitimes.

Rq : Il faut remarquer que tout cela peut se faire avec l'accord de la population ou même avec sa complicité. Il n'empêche que ce n'est pas légitime pour autant parce qu'on ne mesure pas la légitimité d'un Etat à sa popularité, puisqu'il existe des soumissions, des acceptations qui ne reposent sur rien.

L'instrumentalisation du pouvoir de l'État

Par ailleurs, l'Etat peut perdre sa légitimité lorsqu'il cesse de poursuivre des fins d'intérêt général et dans ce cas, il abuse moins de son pouvoir qu'il en mésuse, c'est-à-dire qu'il en fait un mauvais usage, un usage illégitime, contraire à ce qu'il devrait être.

Mais, se contenter de dire cela est insuffisant : dire que l'État perd sa légitimité parce qu'il cesse d'exercer son pouvoir en vue de l'intérêt général peut avoir différentes significations. Or, elles ne se traduisent pas toutes par une égale perte de légitimité. Ce qui signifie qu'on peut analyser la perte de légitimité d'un État en distinguant trois niveaux de gravité :

- **Pour commencer**, lorsque l'État ne poursuit pas des fins d'intérêt général, il peut néanmoins agir en croyant mais à tort servir la collectivité. Dans ce cas, ce qui est en cause, ce sont la maladresse ou l'incompétence des dirigeants ou des agents de l'Etat. On parlera alors plus de perte de crédibilité que de légitimité.

Ex : s'en prendre à la technocratie, aux technocrates, c'est le plus souvent dénoncer l'inadaptation de certaines décisions ou de certaines procédures à la réalité qu'elles entendent régler.

- **Mais ensuite**, ne pas servir des fins d'intérêt général peut être le fait de la malveillance de l'État. C'est le cas lorsqu'il œuvre en faveur des intérêts d'un des groupes sociaux sur lesquels il exerce son pouvoir et ce au détriment des autres.

Ex : favoriser par la loi tel ou tel groupe social, tels ou tels intérêts particuliers, par exemple ceux des classes moyennes dans certaines dictatures afin de s'assurer de leur soutien. Ou certaines mesures particulièrement électoralistes, c'est-à-dire favorables aux intérêts de la partie de l'électorat traditionnellement favorable à tel ou tel parti politique avant des élections. Prendre des mesures destinées à rassurer les milieux financiers afin de garantir la présence des investisseurs, au détriment par exemple des conditions de travail... Ou, inversement, mener une politique discriminatoire, c'est-à-dire traiter des membres de la société comme s'il n'en étaient pas.

- **Enfin**, ne pas servir l'intérêt général se produit aussi chaque fois qu'un groupe social capture légalement ou par influence le pouvoir de l'Etat et s'en sert pour servir ses propres intérêts. C'est l'atteinte la plus grave à l'exercice légitime du pouvoir de l'Etat.

Ex : Actuellement, lorsqu'on critique l'influence des marchés financiers sur l'Etat, on dénonce une telle capture par des groupes de personnes dont l'influence au sein de l'Etat ou sur l'Etat constitue une monopolisation de ses pouvoirs par une partie de ceux sur lesquels ce pouvoir devrait s'exercer, et ce à leur profit.

On peut aussi analyser la Révolution Française en ces termes. L'abolition de la monarchie et l'instauration corrélative du suffrage universel peut se comprendre comme l'institutionnalisation ou la reconnaissance institutionnelle de la souveraineté du peuple que la monarchie ne reconnaissait pas. Elle exprime donc, entre autre, la protestation contre la capture à leur profit par la monarchie et la noblesse des pouvoirs de l'Etat. L'abolition de la lettre de cachet, symbole du pouvoir et de l'arbitraire royaux en est une illustration.

Dans ce dernier cas, l'Etat perd toute espèce de légitimité parce qu'on se retrouve dans une situation dans laquelle un groupe social contrôle les pouvoirs de l'Etat et les utilise pour les mettre au service de ses propres intérêts. L'Etat devient alors pour un groupe social un instrument de domination au service de ses intérêts particuliers.

Mais en outre dans ce cas, on se rapproche d'une situation d'abus de pouvoir dans la mesure où privilégier certains individus, c'est estimer qu'ils ont plus de droits que les autres, qu'ils sont plus égaux que d'autres. Or, l'idée même des droits de l'homme implique l'égalité des droits de chacun.

A présent qu'on sait sur quoi repose la légitimité de l'Etat, à quelles conditions l'obéissance est légitime, donc exigible, mais aussi à quelles conditions elle cesse de l'être, il s'agit maintenant de savoir par quels moyens il est possible d'instaurer ou de garantir ces conditions qui rendent l'Etat légitime. On sait à quoi il faut parvenir, il s'agit de savoir par quels moyens on peut parvenir à cet état. Question qu'on pourrait dire technique, puisqu'elle concerne les moyens de parvenir à une fin connue et déterminée à l'avance. Mais, elle est plus que cela dans la mesure où ce qu'il s'agit d'établir est une situation complexe, contradictoire.

II) Comment est-il possible de garantir l'existence d'un État légitime ?

On sait que l'État est légitime s'il exerce un pouvoir authentiquement politique et s'il garantit et respecte les libertés individuelles sous la forme de droits attachés à la personne humaine.

Donc, se demander comment il est possible d'établir et de garantir la légitimité de l'État, c'est se demander d'une part par quels moyens il est possible de faire en sorte que l'État exerce un pouvoir qui vise des fins d'intérêt général, et, d'autre part par quels moyens il est possible de faire en sorte que l'État reconnaisse et garantisse des droits aux individus comme hommes.

Or, tout le problème est que ces deux exigences ne sont pas convergentes parce qu'elles impliquent que l'État doit à la fois imposer des devoirs aux individus comme citoyens et leur accorder des droits comme hommes.

Ce qui signifie que s'il n'y a que l'État qui puisse donner aux droits de l'homme une consistance juridique positive qui en assure la garantie, il ne faut pas négliger que les droits que l'individu exige de voir respecter par l'État constituent autant de limites à la poursuite par l'État de fins d'intérêt général dans la mesure où l'État dans ce cadre ne reconnaît aux individus aucun droit, mais leur impose des devoirs, des obligations en rapport avec les fins qu'il vise et ce légitimement. On peut d'ailleurs dire que tous les problèmes de la philosophie politique moderne tiennent dans celui-là : comment, pour être légitime, l'État doit-il s'y prendre pour simultanément exercer son pouvoir en vue de l'intérêt général, ce qui implique d'imposer des devoirs aux individus, tout en respectant et en faisant respecter des droits subjectifs revendiqués par les individus en tant qu'hommes ?

Rq : Nous retrouvons ici la duplicité des individus qui sont autant citoyens qu'hommes et qui comme citoyens ont des devoirs qu'ils peuvent reconnaître, mais qui comme hommes exigent d'avoir certains droits. Cette duplicité, on la retrouve dans la manière avec laquelle l'État traite et reconnaît l'individu : d'un côté, il voit en lui un être à qui il faut sans cesse rappeler qu'il appartient à un tout social qui le dépasse en raison de quoi il doit par la menace si nécessaire lui imposer des obligations, mais de l'autre, il est tenu aussi de voir en lui un absolu, un être qui n'est pas que membre d'une collectivité, un être relatif à elle, mais une personne, un homme qui à ces titres mérite respect et des droits.

C'est pourquoi tout le problème pour l'État va être de parvenir à réconcilier son autorité propre en tant qu'elle exerce un pouvoir politique avec les libertés individuelles.

Or, comme il a été vu, pour que l'État exerce un pouvoir authentiquement politique, il doit viser des fins d'intérêt général et non des fins qui sont celles d'un groupe social particulier. Or la première et la plus fondamentale des fins d'intérêt général que l'État doit viser pour être légitime, c'est la paix et la sécurité publique, celle des biens et des personnes.

1) Sécurité et liberté – La fonction du Droit

Pourquoi la paix sociale, la sécurité publique, celle des biens et des personnes, et la protection du territoire constituent-elles les contenus les plus fondamentaux de l'intérêt général ? Parce que ce sont là les conditions même de la vie sociale, du vivre-ensemble, et par delà de toutes les autres fins d'intérêt général que l'on peut concevoir, comme la prospérité économique, le bien-être général, l'épanouissement des sciences et des arts, le rayonnement international...

C'est pourquoi établir la sécurité publique constitue toujours le premier souci de tous les États et la première comme la plus durable des exigences des individus à son égard.

C'est pourquoi aussi, pendant très longtemps, ce fut presque le seul contenu donné à l'intérêt général, en tout cas, son contenu le plus valorisé.

Seulement, si la paix civile est la première des exigences des individus, elle est aussi une **des plus difficiles** à satisfaire à cause des individus eux-mêmes.

La vie sociale, le vivre-ensemble sont toujours menacés par des conflits, des tensions, donc par l'insécurité pour les personnes et les biens, d'une part en raison même de cette vie sociale et d'autre part du fait des libertés individuelles.

Puisque la vie collective est une vie sociale dans laquelle chacun est toujours lié aux autres, les agissements des uns ont presque toujours des conséquences sur les autres. C'est pourquoi, lorsque les individus ou les groupes sociaux n'agissent que selon leur bon vouloir, leurs **intérêts** immédiats ou de leurs **projets** propres ou encore de leurs **passions**, sans tenir compte des lois ou des autres, ils risquent de porter atteinte aux intérêts, aux biens, à l'intégrité physique ou psychologique ou même à la vie des autres.

Donc, les libertés individuelles, en l'absence de toute régulation par la loi ou par la conscience d'appartenir à un tout social, menacent toujours l'ordre social, la cohésion sociale de rupture et de violences. En somme, la vie sociale, en l'absence de toute régulation légale ou civique, est toujours menacée par **l'état de guerre de tous contre tous**.

L'état de guerre de tous contre tous désigne chez **Hobbes** l'état de la vie sociale lorsque l'État n'existe pas encore ou n'existe plus, comme c'est le cas dans une guerre civile. Or, cette situation dans laquelle l'État est absent s'appelle aussi chez de nombreux auteurs de philosophie politique, **l'état de nature**, c'est-à-dire précisément l'état de la vie sociale avant la création de l'État. Dans l'état de nature, les individus sont en quelque sorte livrés à eux-mêmes en cela qu'ils ne sont pas soumis à une autorité supérieure qui leur demande ou qui exige de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose. C'est pourquoi, chez tous ces auteurs, l'état de nature ou bien est état de guerre ou bien finit par le devenir.

Il est évident qu'on ne peut passer de l'état de guerre à l'état de paix civile qu'en réduisant les libertés puisque c'est l'absence de limites fixées à la liberté individuelle qui est à l'origine de la guerre de tous contre tous. Mais réduire les libertés, c'est vivre sous l'autorité des lois et donc entrer dans l'état civil : vivre dans un État.

Comment est-il possible d'instaurer la paix ? Par le Droit.

" Hors de l'état civil, chacun jouit sans doute d'une liberté entière, mais stérile; car, s'il a la liberté de faire tout ce qu'il lui plaît, il est en revanche, puisque les autres ont la même liberté, exposé à subir tout ce qu'il leur plaît. Mais, une fois la société civile constituée, chaque citoyen ne conserve qu'autant de liberté qu'il lui en faut pour vivre bien et vivre en paix, de même les autres perdent de leur liberté juste ce qu'il faut pour qu'ils ne soient plus à redouter. Hors de la société civile, chacun a un droit sur toutes choses, si bien qu'il ne peut néanmoins jouir d'aucune. Dans une société civile par contre, chacun jouit en toute sécurité d'un droit limité. Hors de la société civile, tout homme peut être dépouillé et tué par n'importe quel autre. Dans une société civile, il ne peut plus l'être que par un seul. Hors de la société civile, nous n'avons pour nous protéger que nos propres forces ; dans une société civile, nous avons celles de tous. Hors de la société civile, personne n'est assuré de jouir des fruits de son industrie; dans une société civile, tous le sont. On ne trouve enfin hors de la société civile que l'empire des passions, la guerre, la crainte, la pauvreté, la laideur, la solitude, la barbarie, l'ignorance et la férocité; dans une société civile, on voit, sous l'empire de la raison, régner la paix, la sécurité, l'abondance, la beauté,

la sociabilité, la politesse, le savoir et la bienveillance."

HOBBS *Le Citoyen*.

Explications :

Ce texte consiste en une série de comparaisons entre l'état civil ou société civile, c'est-à-dire la situation dans laquelle se trouve une société lorsqu'elle est sous l'autorité d'un État, et son contraire, l'état de nature qui est aussi état de guerre.

Cette comparaison porte sur différents points successivement.

Cela signifie que la solution proposée est d'ordre juridique : c'est par la loi, le Droit que l'État peut établir et garantir la paix civile : il impose aux libertés absolues mais vaines de chacun des limites sous forme d'interdits et d'obligations légales qui garantissent à chacun de pouvoir jouir tranquillement des libertés qui lui reste, de celles qui ne lui ont pas été ôtées par la loi, le Droit.

Attention : la caractéristique majeure de la loi, c'est qu'elle s'adresse à tous également, qu'elle est universelle.

L'individu n'a dans ce cadre que le droit de faire ce qui n'est pas interdit par la loi, comme le dit Hobbes. Ces droits, implicites car informulés par l'État, correspondent à tout ce qui ne peut pas nuire aux autres dans la collectivité. C'est de ce seul point de vue qu'ils sont pensés : les droits implicites de chacun ne sont que les droits que peuvent avoir les individus compte tenu de la menace qu'ils font peser sur la paix civile. Les droits qu'ils ont ne sont pas des droits attachés à la personne en tant que telle et explicitement formulés comme tels, mais les droits qui restent lorsqu'on a éliminé tous ceux qui représentent un danger pour les uns ou les autres.

Ce qui implique par exemple pour Hobbes que l'État détermine de manière autoritaire la religion que les individus doivent avoir et pratiquer et surtout qu'il n'y en ait qu'une seule parce que la pluralité des religions dans un peuple est toujours susceptible de provoquer des conflits et donc de mettre fin à la paix civile. Cela signifie donc que la sphère privée fait elle aussi l'objet de restrictions légale.

Le Droit est donc conçu comme un instrument de régulation sociale, d'harmonisation sociale, selon le principe la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres. Il s'agit simplement d'ajuster les obligations de chacun de telle sorte qu'elles concourent à la tranquillité générale.

Comment ? En procédant à des ajustements entre droits et devoirs, de telle sorte que les droits des uns correspondent aux devoirs des autres, de telle sorte qu'à tous les droits accordés correspondent toujours des devoirs ou des interdictions qui assurent le respect des droits en question. Il s'agit donc d'une régulation de la vie sociale purement juridique, qui fait de la loi l'instrument utilisé par l'État pour pacifier et harmoniser la vie sociale.

Si donc c'est le droit qui sert d'instrument de régulation sociale et donc de moyen d'instaurer la paix civile, il n'a toutefois d'efficacité que s'il dispose des moyens de s'imposer aux individus qui ne sont pas spontanément enclin à respecter les autres ou le Droit, sans quoi l'État aurait été inutile. Or, le moyen le plus efficace, c'est la force, qui dans l'État est appelée force publique et est institutionnalisée sous la forme de la police et de l'armée. Cette force, c'est celle d'individus qui en confient la direction et l'usage à l'État. Cette force sert à l'exercice de contraintes et à l'application des sanctions pour ceux qui dépassent les limites prescrites par la Loi. Mais, de ce point de vue, l'État devient le seul détenteur autorisé de la possibilité d'user de la force, d'être violent.

C'est pourquoi, on peut comme **Max Weber** définir l'État sous sa forme la plus élémentaire comme la plus persistante comme le seul détenteur légitime de la violence physique légitime.

Savoir comment on établit la paix et la sécurité, c'est une chose. Mais savoir comment on peut le faire de manière légitime, c'est une autre chose.

1) Comment est-il possible d'avoir un État qui établit le Droit en ce sens (et non pas en le mettant au service d'intérêts autre que la sécurité publique) ?

2) Comment peut-on être sûr que pour établir la sécurité et la paix, l'État et le Droit ne vont pas trop loin dans la restriction des libertés individuelles ? Ce qui nous ramène au problème de la légitimité de l'État : comment pacifier la vie sociale sans nier les libertés individuelles et mieux encore : avec leur accord ?

Si les libertés, les ambitions, les passions, les intérêts individuels sont les causes d'un état de guerre ruineux pour tous, les individus ne peuvent que prendre conscience des méfaits de l'état de nature et aspirer à entrer dans l'état civil d'eux-mêmes, sans y être contraint par la force du prince.

Les individus peuvent donc décider eux-mêmes en toute liberté de mettre fin à l'état de guerre et d'entrer dans l'état civil. Comment ? Par un **contrat** qui va les lier les uns aux autres.

Il existe différents penseurs (**Hobbes, Locke, Rousseau, Rawls**) qui exposent ou proposent différents contrats qui visent tous à remplir la même fonction : assurer la paix civile (et le bien commun) et préserver les libertés individuelles. Mais ils ne se font pas tous la même idée de la liberté et des conditions nécessaires à la paix civile et d'une manière générale au bien commun.

Hobbes et Rousseau partagent une même conception de la liberté naturelle des hommes : elle est absolue, sans limite au sens où selon eux, être libre, cela consiste seulement à n'obéir qu'à soi-même. **Locke et Rawls** sont partisans d'une autre conception, celle selon laquelle les hommes possèdent par nature des droits fondamentaux, idée dont la formulation la plus connue est celle des droits de l'homme : être libre, c'est pouvoir profiter de droits qu'on possède par nature (et non pas en vertu d'une loi et sachant que ces droits se limitent à une liste finie de droits : on n'a pas tous les droits).

2) Comment former une communauté de citoyens libres ? - Rousseau

« " Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. " Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et prene sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation

totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. »

ROUSSEAU, *Contrat Social*,
Livre I, Chap. 6, Du pacte social.

Explication

Le problème : comment sortir de l'état de nature, devenu état de guerre, sans que cela se solde par la perte de la liberté personnelle des individus? Comment créer une autorité souveraine qui garantisse la conservation des personnes et des biens sans qu'elle porte atteinte aux libertés, donc de telle sorte que chacun soit aussi libre qu'avant ?

Il s'agit bien ici de trouver le moyen de réconcilier l'autorité absolue de l'État et les libertés individuelles.

Le pacte n'a qu'une seule clause. L'aliénation totale par les associés, c'est-à-dire des contractants, de tous leurs droits à la communauté.

Le contrat est étrange : il est passé entre les individus alors qu'ils sont encore dans l'état de nature, avec la communauté qui elle n'existe qu'avec et qu'après le contrat. Un des contractants ne préexiste pas au contrat lui-même.

Il ne s'agit pas d'un contrat d'association et de soumission comme celui proposé par Hobbes, pas plus que d'un contrat passé avec l'autorité seule comme avec Locke, mais d'un contrat passé entre chaque individu et l'ensemble des individus défini comme communauté.

Toutefois, on pourrait dire que ce contrat ressemble au contrat de Hobbes : Rousseau propose lui aussi l'aliénation totale de sa liberté naturelle, alors qu'il soutient qu'une telle aliénation est contraire aux droits et même aux devoirs d'un individu.

Trois arguments indiquent que ce contrat se distingue de celui proposé par Hobbes.

1 - tous font la même chose, la situation est donc la même pour tous, elle est égale pour tous. Aucune inégalité par rapport au contrat apparaît. Alors que pour Hobbes, un homme ou une assemblée était en dehors du contrat et conservait ses droits naturels.

2 - il est nécessaire que chacun se donne à la communauté en totalité, c'est-à-dire qu'il ne conserve aucun droit pour lui-même. En effet, si les individus conservaient des droits pour eux-mêmes, un problème d'arbitrage pourrait se poser entre les individus et le souverain en cas de conflit. Or, cet arbitrage, personne n'aurait ni le droit, ni la possibilité de l'effectuer.

Ce qui n'est pas sans faire penser au problème que pose le contrat de Locke. Si, dans le cadre d'un contrat passé entre les individus et l'État, les individus estiment que l'État trahit les termes du contrat, alors que l'État estime les respecter, rien ni personne ne pourra trancher le conflit. Or, dans une pareille situation, les individus peuvent faire usage de leurs droits de résister à

l'État, tandis que l'État peut faire usage de la force publique pour contraindre les individus à l'obéissance. Droits individuels contre droit de l'État, force des individus contre la force publique. Guerre civile, risque de tyrannie ou d'anarchie. Donc, ou bien la perte de la légitimité, ou bien le retour à l'état de nature.

3 - l'argument le plus décisif et le plus original : en se donnant à tous, on ne se donne à personne. En me donnant à la communauté, je ne donne des droits sur moi à personne, personne en particulier. De même, je n'ai de droit sur personne en particulier, en tant que membre de la communauté à laquelle chacun se donne. De ce fait, je suis à l'abri de toute espèce de soumission, de tout assujettissement, tout comme les autres sont sûrs de ne pas tomber sous ma dépendance.

Ce qui signifie, que par ce contrat, je retrouve ce que j'ai perdu. Ce que je donne comme homme à l'état de nature, je le retrouve comme citoyen dans l'état civil en tant que membre de la communauté. C'est comme si je contractais avec moi-même : je passe un contrat entre moi comme homme à l'état de nature et moi comme citoyen, c'est-à-dire comme membre de la communauté dans l'état civil.

Les termes du contrat :

Chacun est deux fois présents :

- 1 - chacun comme homme cède ses droits à la communauté.
- 2 - chacun est reçu comme membre de la communauté à laquelle chacun à céder ses droits. Cette communauté est une communauté politique.

C'est de cette manière que chacun retrouve ce qu'il a donné.

En quoi consiste l'appartenance à la communauté ?

Comme membre de la communauté, chacun appartient au souverain, dans la mesure où c'est la communauté comme telle qui est souveraine, c'est-à-dire qui possède et exerce le pouvoir.

Mais, par le contrat, si tous sont membres de la communauté, donc en charge du pouvoir, tous sont également soumis à ce même pouvoir. En d'autres termes, chacun est à la fois citoyen et sujet de la communauté, celui qui ordonne et celui qui obéit.

Le premier dédoublement de chacun d'une part comme homme et d'autre part comme membre de la communauté provoque un deuxième dédoublement de chacun, cette fois d'une part comme citoyen et d'autre part comme sujet. Comme citoyen, chacun participe à l'exercice de la souveraineté, comme sujet, chacun obéit aux décisions du souverain. Tout comme on pouvait dire que chacun contractait pour ainsi dire avec lui-même, on peut dire aussi que chacun ne fait qu'obéir à lui-même, à condition d'ajouter que c'est comme citoyen que l'on ordonne.

C'est ainsi qu'il y a réconciliation entre les libertés individuelles et l'autorité de l'État dans la mesure où se sont les individus qui eux-mêmes exercent le pouvoir.

La volonté de l'autorité souveraine, c'est la volonté de la communauté, appelée volonté générale, qui est aussi la volonté de chacun en tant que citoyen. Comme membre de la communauté politique souveraine, c'est-à-dire comme citoyen, chacun ne peut que vouloir l'intérêt général, et donc chacun comme sujet ne peut que vouloir librement ce que par ailleurs on veut comme citoyen. C'est donc librement que l'on obéit.

En effet, c'est être libre que d'obéir à une décision dont on est l'auteur. Plus précisément, à une loi dont on est l'auteur. Les individus sont libres, parce que comme sujets, ils obéissent à des lois dont ils sont les auteurs en tant que citoyens.

Dans ces conditions, le pouvoir de l'autorité souveraine est absolument politique : elle l'est

d'une part en cela que ce que l'autorité politique fait vouloir faire correspond à l'intérêt général et à ce que les citoyens veulent et d'autre part en cela que ce que cette autorité exige, les individus, comme sujets, ne peuvent que le vouloir puisque c'est comme citoyens qu'ils l'ont décidé.

Cependant, cette liberté des individus ne doit pas être confondue avec la possibilité pour chacun de faire ce qu'il veut. C'est seulement en tant que citoyens que les individus sont libres et non en tant qu'ils sont aussi des hommes. Ils sont libres en tant qu'ils obéissent à des lois dont ils sont les auteurs au sein de la communauté politique. Mais, si au lieu de se sentir et de se comporter comme des citoyens, les individus préfèrent se sentir et se comporter comme des hommes indépendants de leur appartenance à cette communauté, ce qui est toujours possible dans la mesure où tout citoyens qu'ils sont ils n'en restent pas moins aussi des hommes, si donc ils passaient outre leurs devoirs de sujets, pour ne considérer que leurs propres intérêts indépendamment de l'intérêt général, ils s'exposent au risque de se voir contraints d'obéir par les membres de la communauté. Comme le dit **Rousseau**, on forcera ceux qui seraient davantage sensibles à leurs intérêts particuliers qu'à l'intérêt général à être libre, c'est-à-dire à se conduire comme des sujets qui obéissent aux citoyens. C'est le revers de cette réconciliation des libertés individuelles avec l'autorité de la communauté politique : nul n'a le droit de faire valoir ses intérêts privés ou des droits indépendants de l'appartenance à la communauté politique, c'est-à-dire des droits que par exemple on pourrait avoir en tant qu'homme. Puisque chacun a cédé à la communauté l'ensemble de ces droits, personne ne peut faire valoir des droits contre les décisions prises par les citoyens.

En cela, le contrat social proposé par **Rousseau** se distingue très fortement de l'idée de droits de l'homme dans la mesure où pour Rousseau il n'existe aucun droit en dehors de l'état civil, c'est-à-dire en dehors de ceux que la communauté reconnaît et accorde aux sujets. Le privilège ici accordé à l'exercice réellement politique du pouvoir de l'autorité souveraine comme moyen de rendre cette autorité légitime joue au détriment de l'idée selon laquelle les individus disposent comme hommes de droits totalement indépendants de l'existence même de l'État.

Du point de vue institutionnel, la solution proposée par Rousseau correspond à ce qu'on appelle la démocratie directe, c'est-à-dire le régime dans lequel tous les citoyens exercent directement le pouvoir législatif. On oppose ce type de régime au régime des démocraties parlementaires ou représentatives dans lesquelles ce sont des représentants élus par le peuple souverain qui exercent la souveraineté du pouvoir législatif.

Historiquement, cela correspond au fonctionnement politique des cités grecques de l'Antiquité dans lesquelles, moyennant l'exclusion de la citoyenneté les femmes, les étrangers et les esclaves, c'est-à-dire d'une très forte majorité de la population d'une cité, l'ensemble des hommes libres ou citoyens étaient membres de l'assemblée législative.

Sous une forme altérée, l'idée de communauté politique correspond aussi à la formation des États-Nations. La nation étant définie à la fois comme communauté naturelle et culturelle et comme fruit d'un contrat par lequel chacun s'engage à se conduire comme un citoyen, c'est-à-dire sans jamais perdre de vue son appartenance à un ensemble social qui impose à chacun des devoirs envers tous les autres. C'est enfin cette idée de communauté politique et de participation active de tous les citoyens à la vie publique et politique qui fonde l'idée républicaine.

Il faut toutefois observer que la démocratie républicaine recule au profit d'une démocratie libérale : armée de métier, communautarisme, abstentionnisme, zones de non - droits, indifférence et hostilité croissantes à l'égard de la politique, tout cela constitue des signes de changement, de rupture, de passage.

Les objections contre ce contrat social

La solution proposée par Rousseau, qui répond au problème de la réconciliation de la liberté et de la sécurité, va faire l'objet de vives critiques de la part d'une famille de pensée qu'on appelle les libéraux, c'est-à-dire ceux qui défendent le principe d'une liberté individuelle inaliénable, comme Benjamin Constant. Le contrat social de Rousseau est perçu comme une atteinte à cette liberté.

Les libéraux ne sont pas hostiles à l'existence de l'État, mais ils considèrent qu'il doit remplir une autre fonction que celle d'établir par le droit la poursuite du bien commun : son action doit se limiter à la sécurisation des droits naturels des individus. C'est **Locke** qui a théorisé cette forme d'État libéral qui, à sa façon, trouve une manière de réconcilier liberté et sécurité.

Notons que la première formulation de cette théorie du contrat social est **nettement antérieure** au *Contrat social* de **Rousseau** qui date de 1762 alors que *Le traité du gouvernement civil* de **Locke** date de 1690.

3) Comment placer les libertés individuelle sous la protection de l'État ? - Locke

Il s'agit pour Locke de trouver un moyen d'empêcher le pouvoir de l'État de s'étendre au-delà du nécessaire en matière de bien public et de l'empêcher d'enfreindre les droits naturels de chacun. Donc d'harmoniser le pouvoir de l'État avec les libertés individuelles.

En effet, les individus possèdent des droits indépendamment des droits que l'État accorde dans le cadre d'une pure régulation juridique de la vie sociale. Ces droits correspondent en gros à ce qu'on appelle les droits de l'homme, c'est-à-dire aux droits auxquels on a droit en tant qu'homme. Qui sont la **liberté, l'égalité, la propriété** (selon Locke, le droit de propriété est un droit que les individus possèdent avant même l'existence de l'État et du droit, parce qu'il se fonde sur leur travail : ce que je produis m'appartient comme je m'appartiens moi-même) et le **droit de résister à l'oppression**. (Ces droits figurent dans la DDHC)

C'est dans cette perspective que Locke propose une autre forme de contrat social. Cette fois, le contrat est passé entre les individus et l'État lui-même (qui peut prendre différentes formes par ailleurs, comme la démocratie, l'oligarchie, la monarchie héréditaire ou élective, cela ne change rien au principe général de sa philosophie, à condition toutefois que le pouvoir exécutif soit distinct du pouvoir législatif). On confie à l'État son indépendance naturelle et ses forces, mais sous réserve que, en retour, l'État n'en fasse usage que pour servir le bien public et surtout pour garantir l'exercice libre des droits que l'individu possède indépendamment de l'État. Ce qui signifie cette fois que les individus ne cèdent pas à l'État que l'exercice de la souveraineté, mais qu'ils en gardent la possession. Ils ne confient ce pouvoir que sous condition.

Cela implique que si l'État cesse d'user de son pouvoir en vue des fins qui doivent être celles que les individus lui ont fixé, s'il porte atteinte aux droits individuels ou exige plus que le bien public ne le nécessite, alors il romprait de ce fait le contrat, ce qui autoriserait en retour les individus à se révolter contre l'État. C'est ce qu'on appelle le **droit de résistance**. C'est le droit de se révolter contre la force publique, y compris par la force, dès lors que l'État ne respecte plus les termes du contrat social.

Les individus ont en tant qu'hommes et par leur travail des droits qui dans l'état de nature ne sont pas garantis par la loi et protégés par la force publique, aussi, l'État a-t-il pour fin de donner une consistance juridique à ces droits et de veiller à leur respect. Ce sont donc les individus, dotés de droits indépendamment de l'État qui fixent souverainement à l'État sa mission et qui contrôle l'exercice même de ce qu'il fait.

On pourrait dire que dans ces conditions, l'État est au service des droits individuels et qu'il néglige le bien public. En fait, il n'en est rien selon Locke : pourvu que l'État veille au respect des droits des individus, le libre jeu des forces sociales encadrées par la loi qui garantit le respect des droits de chacun doit faire le reste, c'est-à-dire assurer la prospérité générale.

Mais, de cette manière les libertés individuelles se trouvent réconciliées avec l'autorité de l'État dans la mesure où l'État n'exige des individus que ce qui permet le respect des droits de chacun et de telle sorte que cette autorité soit sans cesse sous le contrôle des individus eux-mêmes en cela que si l'État enfreint les clauses du contrat, il met fin au contrat et donc autorise les individus à se révolter, droit de résistance qui en principe doit rendre ceux qui exercent le pouvoir prudents et respectueux des termes du contrat social.

Cette forme de régime correspond à ce que **Hegel** appelle l'État extérieur, c'est-à-dire l'État extérieur à la vie sociale, qui n'y intervient que comme régulateur des conflits sociaux et comme protecteur des droits que les individus ont indépendamment de lui, la consistance juridiquement positive en moins. En effet, on peut dire que par ce moyen, les libertés individuelles sont moins réconciliées avec l'autorité de l'État qu'elles ne coexistent, avec la menace de les voir s'opposer.

Ce type de contrat correspond dans la réalité aux **démocraties dites libérales** comme celles des U.S.A., de l'Inde ou de la Grande-Bretagne. Ces démocraties sont des démocraties dans lesquelles la vie privée et la vie professionnelle sont centrales et la vie publique et politique secondaire, ce qui se traduit par un fort taux d'abstention aux élections qui est parfaitement toléré. On y trouve assez peu de mécanismes institutionnels de solidarité qui redistribuent les richesses afin de lutter contre les inégalités sociales.

Mais, parce que ces régimes tendent à sacraliser les libertés individuelles, en toute matière : religieuse, culturelle, mais surtout économique parce que la liberté d'entreprendre est tenue pour l'expression même de la liberté, les inégalités sociales y sont très fortes et le taux de criminalité y est élevé. C'est la contrepartie du rôle que l'on fait jouer à l'État, ce qui rappelle qu'exiger de l'État qu'il soit le protecteur des libertés individuelles, des droits subjectifs se traduit toujours par une menace relative à l'ordre et la sécurité publics. On retrouve là le premier problème, celui des libertés individuelles contre la paix et la sécurité publiques.

Les critiques du libéralisme

Le libéralisme, à son tour, fait l'objet d'une critique politique et morale : il permet l'accroissement des inégalités sociales, qui privent les plus pauvres de l'exercice de leurs droits et bafouent leur dignité.

Ces critiques conduisent à une reformulation du problème posé par la légitimité de l'État en tant que ce problème concerne la tension entre liberté individuelle et bien commun : non plus celui du conflit entre liberté et sécurité, mais celui du conflit entre liberté et justice sociale.

Borner le pouvoir de l'État au respect des droits individuels et à la protection de ces droits, c'est rendre possible de très fortes inégalités sociales. C'est une des conséquences, impossible à éviter, du fait de privilégier le respect des libertés individuelles à toute autre considération,

notamment celle du bien commun de la société dans son ensemble. Les inégalités sociales ont deux conséquences qui mettent **le libéralisme en contradiction avec ses propres principes**.

- Premièrement, elles rendent possible des **phénomènes d'assujettissement** au sein même de la vie sociale. Dans ces conditions, on retrouverait sous une autre forme ce que le contrat social avait pour fonction de faire disparaître : la perte de sa liberté ou plutôt de la jouissance de certains droits. L'assujettissement économique n'étant pas moins à craindre que le despotisme de l'État.
- Deuxièmement, les inégalités sociales privent les plus pauvres de la possibilité de jouir de leurs droits, de leur liberté parce qu'ils n'ont pas les moyens de le faire. **Leurs droits deviennent purement formels.**

Le libéralisme rencontre là une de **ses contradictions internes** : promoteur de la liberté et de l'égalité, il met la première en conflit avec la seconde. **La défense de la liberté individuelle concourt non à l'égalisation des conditions, mais à l'accroissement des inégalités sociales.**

Il faut en effet distinguer deux formes d'égalité : **l'égalité en droits et l'égalité de fait** ou en fait. La première consiste à accorder à tous les mêmes droits, universellement. La seconde concerne la situation économique et sociale. On peut avoir la première et pas la seconde : les hommes peuvent tous avoir les mêmes droits et par ailleurs être plus ou riches, avoir plus ou moins d'avantages sociaux et culturels. Cet écart entre ces deux formes d'égalité ou plutôt le fait que l'on puisse avoir l'une et pas l'autre ne pose pas de problème tant que les inégalités de fait (économique et sociales) n'empêchent pas les moins favorisés de vivre dignement, c'est-à-dire de profiter de leurs droits universels. En revanche, lorsque la pauvreté, la nécessité de travailler pour subvenir à ses besoins interdisent de jouir de ses droits, l'égalité en droit devient purement formelle, vide. Qui plus est, lorsqu'on observe que les inégalités sociales sont reconduites de génération en génération de telle sorte que les pauvres donnent naissance à des pauvres et les riches à des riches, on se rend compte que la liberté et l'égalité pourtant reconnues ne jouent aucun rôle : **la condition sociale des individus est déterminée socialement au lieu d'être la sanction sociale de mérites personnels (essentiellement les talents et le travail).**

En guise de conclusion : un problème sans solution parfaite

On l'a vu, la réconciliation des libertés individuelles avec l'autorité souveraine peut passer par deux types de solution qui s'opposent l'une à l'autre en cela que non seulement l'une privilégie les droits individuels (Locke) tandis que l'autre (Hobbes et Rousseau) privilégie l'intérêt général et le pouvoir politique, mais surtout en cela que l'une exclut l'autre au point de s'y opposer. À vouloir privilégier les droits individuels, on néglige l'instauration d'un pouvoir politique qui assure la justice sociale, l'égalité réelle (pour une égalité en droit). À l'inverse, privilégier la solution qui consiste à réconcilier les libertés individuelles et l'autorité de l'État en instaurant un pouvoir politique qui vise en toute chose le bien commun, revient à nier l'existence même de droits individuels indépendants de l'État lui-même. Chacune de ses deux solutions a donc ses inconvénients, inconvénients qui strictement s'opposent les uns aux autres.

Caricaturons : d'un côté le dirigisme politique et économique exercé au nom du bien commun (à distinguer dans son principe d'une dictature qui méprise plus ou moins ouvertement le bien commun), de l'autre les libertariens qui associent libéralisme économique et disparition de l'État. Dans le premier cas, les libertés individuelles sont étouffées par l'autorité de l'État qui se

prévaut de l'intérêt général (à tort ou à raison, cela ne change rien à l'affaire), dans l'autre, la disparition de toute régulation légale (au profit d'une régulation marchande et par contrats privés) est la porte ouverte aux violences privées et aux inégalités sociales (comprises comme la sanction de ses mérites personnels).