

L'Etat

Qu'est-ce qu'un Etat ?

Techniquement, pour qu'un Etat puisse exister, il faut qu'il y ait une population donnée, sur un territoire défini, représentée par des instances politiques effectives, c'est-à-dire exerçant une autorité souveraine sur le territoire et capables d'entrer en contact avec d'autres Etats. Un Etat existe à partir du moment où il est reconnu par d'autres Etats, dans un rapport d'égalité entre les Etats (article 2 de la Charte de l'ONU de 1945). La souveraineté d'un Etat consacre l'indépendance d'un Etat sur la scène internationale et l'égalité avec les autres Etats. L'Etat dispose alors d'une supériorité absolue au sein de ses frontières et de droits fondamentaux au niveau international (droit à l'indépendance, au respect mutuel, au commerce international, etc). Cette souveraineté sur un territoire doit être une souveraineté factuelle (*de facto*) et/ou juridique (*de iure*) ; certaines situations étant parfois ambiguë (qui gouverne actuellement la Lybie ? Les troupes au sol qui contrôlent le territoire mais n'ont pas de reconnaissance internationale ou le gouvernement en exil qui ne contrôle rien mais est reconnu par de nombreux pays occidentaux ?).

La reconnaissance d'un Etat est également importante pour qu'un Etat puisse exister, en particulier lors de la création d'un nouvel Etat. La reconnaissance ne peut remplacer une souveraineté effective sur une échelle de temps assez longue, mais elle peut avoir un impact important sur la constitution d'un Etat, lui offrant une légitimité internationale (un droit d'exister en tant qu'Etat, conféré par les autres Etats). Cette reconnaissance peut être explicite (déclaration d'un autre Etat), ou implicite (établissement de relations diplomatiques et/ou commerciales). En cas de changement de doctrine politique, par exemple lors du passage à la République populaire de Chine, une reconnaissance étatique est un engagement politique fort. Par exemple, la République Populaire de Chine fut établit en 1949 et fut immédiatement reconnu par les autres pays communistes, mais ne fut reconnue par la France qu'en 1964 (soit 15 ans plus tard).

La notion d'Etat est assez récente. On considère qu'elle a été établi à partir de la paix de Westphalie (1648, mettant fin à la guerre de 30 ans en Europe), qui reconnaît la souveraineté et l'indépendance des Etats Européens. La distinction entre le régent et les institutions n'était pas encore établi, la souveraineté et l'égalité étant accordé au cas par cas en fonction du système de gouvernance établi pour chaque territoire. De la paix de Westphalie au congrès de Vienne, il existe alors une poignée d'Etat dans le monde l(es Etats Européens). En 1777, Louis XVI reconnaît l'indépendance des Etats Unis d'Amérique. A partir de 1815 (Congrès de Vienne), une « société des Etats » (Hedley Bull) voit le jour, cherchant à faire valoir des principes et des objectifs communs. Les Etats d'Amérique Latine acquièrent leur indépendance dans la première moitié du 19^{ème} siècle, avec le soutien des Etats-Unis. Cependant, tous les peuples et par conséquent tous les Etats ne sont pas considérés égaux, une hiérarchie des Etats s'impose, les Etats Européens conservant leur supériorité et s'arrogant certains droits, en particulier sur les Etats Africains (colonisation de l'Algérie dès 1830). Avec la conférence de Berlin (1885), l'Afrique est partagé entre puissances européennes, sans que ne soit reconnu à ces territoires une souveraineté. A partir de la fin de la 1^{ère} guerre mondiale est instauré le principe d'auto-

détermination des peuples et de l'égalité des Etats, qui ne seront vraiment effectif qu'après la seconde guerre mondiale, au moment de la phase de décolonisation.

L'Etat est donc aujourd'hui l'ensemble durable des institutions politiques et juridiques qui organisent une société sur un territoire donné et définissent un espace public. Le problème essentiel est celui de la légitimité des fondements de l'État. En politique, la loi est la règle établie par l'autorité souveraine, à laquelle les sujets de l'État qu'elle organise doivent obéir. La politique, du grec *polis*, « la cité », désigne l'art de gouverner la cité, de diriger un État. Repose-t-elle sur un savoir théorique ou n'est-elle qu'un ensemble de techniques ? Sur quoi se fonde l'autorité politique ? Tels sont les grands axes de réflexion de la philosophie politique.

Pourquoi l'Etat ?

L'Etat comme structure de définition de l'Homme

Si « l'homme est le vivant politique » (Aristote), alors ce n'est qu'au sein d'une cité (*polis* en grec) qu'il peut réaliser son humanité. Aristote définit trois ensembles nécessaires : **la famille, le village et la cité**. La famille organise la parenté et assure la filiation ; le village quant à lui pourrait correspondre à ce que nous nommons la société civile : il assure la prospérité économique et pourvoit aux besoins des familles par l'organisation du travail et des échanges. Enfin, il y a la cité, parce que les seules communautés familiales et économiques ne satisfont pas tous les besoins de l'homme : il lui faut vivre sous une communauté politique, qui a pour fonction d'**établir les lois**.

Selon Aristote, la cité, c'est-à-dire l'organisation politique, est pour l'homme « **une seconde nature** » : par elle, l'homme quitte la sphère du naturel pour entrer dans un monde proprement humain. **d'où vient la nécessité d'opposer société et état ?** Si dans la cité grecque, de dimension réduite, chacun pouvait se sentir lié à tous par des traditions, une religion et des sentiments communs forts, l'idée d'État moderne distingue la **société civile**, association artificielle de membres aux liens plus économiques que sentimentaux, et l'État, comme **puissance publique posant les lois et contrôlant le corps social**. L'État moderne a fait disparaître l'idée grecque de la politique comme prolongement de la sociabilité naturelle des hommes.

L'idée moderne d'État pose la séparation entre le cadre constitutionnel des lois et ceux qui exercent le pouvoir : ceux-ci ne sont que des ministres, c'est-à-dire des serviteurs, dont le rôle est de faire appliquer la loi, de maintenir l'ordre social et de garantir les droits des citoyens dans un cadre qui les dépasse. L'État se caractérise en effet par sa **transcendance** (il est au-dessus et d'un autre ordre que la société) et sa **permanence** sous les changements politiques. Expression du cadre commun à la vie de tous les citoyens, on comprend qu'il doive se doter d'un appareil de contrainte apte à en assurer le respect.

En quoi l'Etat est-il nécessaire ?

Selon Hobbes, l'homme est guidé par le désir de pouvoir : sous l'état de nature, chacun désire dominer l'autre. C'est « **la guerre de tous contre tous** » qui menace la survie même de l'espèce. Il faut donc instaurer **un pacte** par lequel chacun s'engage à se démettre du droit d'utiliser sa force au profit d'un tiers terme qui ne contracte pas et qui devient seul à pouvoir légitimement exercer la violence : l'État. L'État serait donc nécessaire pour assurer la paix sociale : chaque sujet accepte d'aliéner sa liberté au profit de l'État, si ce dernier peut lui assurer la sécurité.

Le contrat social

Que désormais le vice règne en maître ne signifie pas pour autant que la situation soit irrémédiable. Au contraire, il faut penser les conditions, non pas d'un retour (impossible) à un hypothétique état de nature, mais d'un état civil qui soit vraiment légitime. C'est précisément la tâche que Rousseau se donne dans le *Contrat social*. Ses adversaires sont principalement Hobbes (1588-1679), Grotius (1583-1645) et Pufendorf (1632-1694), qui ne sont à ses yeux que « des fauteurs du despotisme ». Leurs théories politiques ont en effet cela de commun qu'elles s'appliquent à justifier les rapports politiques de maîtrise et de servitude entre les hommes. Or, « l'homme est né libre », et tous sont égaux en droit. Comment penser alors un ordre politique qui concilie le devoir d'obéissance à la loi de l'État, la sécurité de chacun et de ses biens et la liberté de tous. Il faut déterminer un contrat social.

Le contrat social est un pacte qui détermine l'organisation d'une société. Chez de nombreux philosophes du xviii^e siècle, comme Hobbes ou Rousseau, mais selon des modalités différentes, le contrat social est l'origine et le fondement même de toute communauté politique. C'est ce qui permet à l'Etat d'être légitime.

En effet, les clauses très précises du contrat social résolvent le problème de légitimité de l'Etat : chacun devra aliéner tous ses biens et tous ses droits, sans exception, à l'ensemble de la communauté. Par cet acte est créé un corps politique comme personne morale. Chacun, en tant que membre du peuple ainsi créé, reçoit alors de tous ce qu'il a donné : il ne perd rien, mais gagne plus de force pour se conserver lui-même et sa liberté. La condition étant égale pour tous, nul n'a de privilèges. Le contrat social pose donc le principe de la souveraineté du peuple comme fondement de tout État légitime : chacun, à la fois citoyen et sujet de l'État, est coauteur de la loi à laquelle il devra obéir. Il acquiert ainsi une « liberté conventionnelle », qui le délivre tout à la fois de la servitude qui règne dans les États illégitimes (où la loi d'un seul ou de quelques uns est imposée par la force) et de cette « liberté naturelle » de l'état de nature, qui n'est en fait qu'une servitude à l'égard des désirs. En devenant citoyen, l'homme devient vraiment homme : il acquiert la moralité qui manquait à l'homme naturel et qui faisait de ce dernier un « animal stupide et borné ».

Toute forme d'état est-elle légitime ?

Un État est légitime quand le peuple y est souverain, c'est-à-dire quand **les lois sont l'expression de la « volonté générale »** (Rousseau). Celle-ci n'est pas la volonté de la majorité mais ce que tout homme doit vouloir en tant que citoyen ayant en vue le bien de tous, et non en tant qu'individu n'ayant en vue que son intérêt propre. La force en effet ne fait pas le droit : les hommes ne peuvent conserver et exercer leur liberté que dans un État fondé sur des lois dont

ils sont les coauteurs. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils peuvent **être libres tout en obéissant aux lois**.

N'y a-t-il pas une fragilité fondamentale de tout état ?

L'État, aussi fort soit-il, ne peut échapper à deux types de menaces fondamentales. Premièrement, ceux qui sont délégués pour exercer le pouvoir peuvent perdre de vue le bien commun et viser le pouvoir pour lui-même. Le gouvernement est animé d'une tendance constitutive à usurper la souveraineté à son profit.

Deuxièmement, les volontés particulières tendent toujours à se faire valoir contre la volonté générale : nous voulons « jouir des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet » (Rousseau). Un État est donc le résultat d'un fragile équilibre qui à tout moment peut se rompre. La société comme somme d'intérêts privés tend toujours à jouer contre lui.

L'État est-il au-dessus des lois ?

L'État, dans son sens restreint représente le pouvoir souverain, l'instance dirigeante d'un pays. Dans son sens général, il s'agit de l'organisation de l'ensemble d'un pays, englobant les dirigeants et le peuple, sous la forme d'une autorité indépendante, dans des frontières reconnues. Il y a donc une idée de supériorité et d'impunité de l'État. Comment l'État pourrait-il incarner le pouvoir souverain, s'il doit se soumettre aux lois ? Comment les lois pourraient-elles s'appliquer si ceux qui les font respecter ne les respectent pas eux-mêmes ? Enfin, l'État représente-t-il vraiment une entité distincte du peuple ?

Le pouvoir souverain détient une place à part à l'égard des lois. L'État, compris comme autorité souveraine, est le garant des lois et dispose de la force pour les faire appliquer. À ce titre, il n'est pas au même rang que tout citoyen et n'engage pas son obéissance aux lois de façon équivalente (*cf.* analyse de Hobbes). De plus, les dangers et menaces pesant sur l'État doivent être combattus avec le souci d'efficacité, et parfois contre les lois en vigueur, y compris les lois morales (*cf.* analyse de Machiavel). Cependant, l'État n'est-il pas au moins soumis à la loi de sa propre conservation ?

L'État respecte et sert des lois essentielles. L'État se constitue pour assurer l'ordre politique et la sécurité (*cf.* analyse de Hobbes). Il suit donc une loi naturelle fondamentale. En outre, l'État se constitue pour assurer plus que cela : la liberté et le bien-être de la population (*cf.* analyse de Spinoza), c'est-à-dire une loi naturelle et morale de respect de l'individu. Même l'État totalitaire se veut soumis à l'exigence de réaliser la loi de l'histoire ou de la nature (*cf.* analyse de Arendt). Ne faut-il pas déterminer quelle loi spécifique il doit suivre ?

L'État n'est pas autre chose que le peuple qui le constitue. L'État est légitime dans la mesure où il se matérialise dans le pouvoir législatif, lui-même constitué par la volonté générale (*cf.* analyse de Rousseau). Ou dans la mesure où il vise à l'intérêt de tous, sans sacrifice de quelques-uns (*cf.* analyse d'Aristote). C'est en veillant à respecter le principe même de la loi que les décisions de l'État sont légitimes.

En conclusion l'État ne saurait être au-dessus des lois, celles-ci le constituant en tant que tel.

Peut-on légitimement attendre de l'Etat qu'il limite de lui-même ses pouvoirs ?

La difficulté principale de la question se trouve dans l'expression « de lui-même ». On se demande en effet si l'on peut attendre légitimement, c'est-à-dire exiger moralement, de l'État qu'il fixe lui-même des limites à son pouvoir. L'énoncé semble donc présupposer qu'il y a de toute façon des limites au pouvoir de l'État. Cela peut évidemment être mis en question, mais ce n'est pas là-dessus que la question invite à s'interroger principalement. La question n'est pas : « Y a-t-il des limites au pouvoir de l'État ? ». **Le problème précis est donc de savoir, supposé qu'il y ait des limites au pouvoir de l'État, comment penser ces limites : est-il dans la nature de l'État lui-même de les fixer, ou, au contraire, les reçoit-il d'une instance extérieure à lui ?**

C'est, au fond, le problème de « l'État de droit » qui est posé : à quelles conditions le pouvoir de l'État peut-il s'exercer sans préjudice pour la liberté du citoyen ? La soumission de celui-ci au pouvoir de l'État n'est-elle pas rendue légitime seulement par le fait que ce pouvoir s'exerce dans des limites ? L'essentiel est donc bien de s'interroger sur la nature de ces dernières : internes ou externes à l'État ? Par exemple, la connaissance que les gouvernants ont de la justice ne peut-elle pas constituer une sorte de limite interne au pouvoir de l'État ? ne pourrait-on cependant pas dire que c'est plutôt la liberté des individus, extérieure à l'État, qui limite celui-ci dans sa prétention au pouvoir absolu ? A moins qu'il ne faille soutenir que « l'État de droit » limite de lui-même son pouvoir en instituant politiquement la liberté des hommes.

Reprenant la métaphore dont se servait Hobbes pour qualifier l'État, Alain nous dit, dans ses *Propos*, que ce gros Léviathan « dont vous et moi sommes de petites parties n'est pas du tout civilisé. C'est un enfant ou un sauvage, comme on voudra dire. Ce qu'il peut faire, il le fait aussitôt. Son âme, s'il en a une, ne distingue pas entre le fait et le droit ». Comment, dans ces conditions, pourrait-il y avoir du sens à exiger de l'État qu'il limite de lui-même son pouvoir ? Expression de la force, l'État n'aura-t-il pas toujours la tentation, quelle que soit la forme du gouvernement, de dominer, fût-ce par le moyen d'une violence déclarée légitime, les citoyens auxquels il est censé garantir ordre et sécurité ? Il y aurait donc une opposition irréductible entre le règne de l'instinct, dont l'État semble relever encore, et celui de l'Esprit, avec lequel seulement apparaissent les valeurs de la civilisation : la tempérance, la limite dans l'usage de la violence, bref, le droit et la morale. **Si donc il y a des limites au pouvoir de l'État, elles ne pourraient être qu'extérieures à la sphère politique proprement dite.**

Est-il toutefois si évident qu'il y ait une telle opposition entre l'appartenance des citoyens à la vie d'un État (qui de lui-même ne pourrait tendre qu'à l'exercice d'un pouvoir sans limite), et d'autre part les exigences de la morale qui viendrait de l'extérieur limiter la toute puissance éventuelle de celui-ci ? L'État ne pourrait-il pas de lui-même se fixer des limites, à l'intérieur desquelles seulement pourrait s'exercer légitimement son pouvoir ?

On peut penser, tout d'abord, que l'État n'a de légitimité que par les limites à l'intérieur desquelles s'exerce son pouvoir. Il s'agirait alors de limites internes, et donc, par là,

constitutives de l'État : **il serait dans la nature de celui-ci de limiter son pouvoir. En effet, un État dont le pouvoir n'aurait pas de limites serait illégitime, parce qu'il serait, et ne pourrait être que violent.** Ce serait ce que les Grecs nommaient la tyrannie, et qui représentait pour eux le « mal » politique par excellence, c'est-à-dire la négation même du véritable pouvoir politique.

Pour le comprendre, il faut se rappeler que ce que les philosophes grecs appellent « polis », mot que nous traduisons par « Cité », désigne une communauté d'hommes libres, qui implique certes la présence de gouvernants auxquels on doit obéissance, mais dont le pouvoir n'a de légitimité que par le Bien commun de la Cité, auquel il est ordonné, c'est-à-dire en un sens, soumis. **La vie politique elle-même n'est donc pas exclusive d'une dimension que nous pourrions appeler, au sens large, « morale ». L'État a des limites, parce qu'il a une fin, qui est la réalisation du Bien commun, et non pas l'intérêt particulier de ceux qui exercent le pouvoir.**

A contrario, il est clair que le tyran, qui utilise son pouvoir en vue de l'assouvissement de ses passions, de ses intérêts particuliers, n'est pas, à proprement parler, un homme d'État, mais une sorte de monstre, dans lequel l'essence du Politique cesse d'être visible. Vouloir le pouvoir pour le pouvoir ne peut conduire qu'à vouloir toujours plus de pouvoir, sans qu'il soit possible de fixer un terme ou un sens à cette volonté. Pour reprendre l'image dont se sert Platon dans le Gorgias, celui qui est animé d'un pareil désir de pouvoir est comparable aux Danaïdes condamnées à verser éternellement de l'eau dans des tonneaux sans fond : il travaille à son propre malheur, et à celui de la communauté, qu'il vide ainsi de son sens. Il faut, par conséquent – et c'est là la signification positive des analyses de Platon dans La République – fixer au pouvoir une finalité qui lui donne un sens. Ce qu'il faut comprendre, c'est que cette finalité [qui est en un sens transcendante à l'exercice du pouvoir, puisqu'elle s'identifie à la Justice et au Bien, lui-même objet du plus haut savoir qu'est pour Platon la Dialectique], est elle-même une « limite », là encore au sens platonicien du terme. La limite d'une chose (« péras » en grec) désigne en effet, pour Platon, l'essence de cette chose, c'est-à-dire à la fois ce qu'elle est et ce qu'elle doit être ; autrement dit, la limite c'est la perfection, la pleine réalisation d'un être. Par opposition, **l'illimité, ou indéfini (traduction du grec « apeiron ») désigne l'informe, ce qui relève du chaos, du désordre.** La limite signifie donc, dans cette perspective, ce qui donne une forme de détermination à une chose considérée.

Si l'on applique ces notions au domaine politique, il devient clair que l'État parfait, qui réalise la justice, est celui dans lequel le pouvoir s'exerce conformément à des limites, et c'est là, au fond, ce que signifie, chez Platon, le thème célèbre du « Philosophe-Roi », selon lequel c'est aux philosophes qu'incombe la charge du gouvernement de la Cité. Un État digne de ce nom, (une République – puisque, pour Platon, les deux mots sont synonymes –) ne peut voir le jour que si le pouvoir des gouvernants applique de la façon la plus rigoureuse le principe de la justice distributive, qui assigne à chacun la place qui lui convient dans l'édifice de la Cité, en fonction de ses aptitudes, de ses mérites, et non de ses désirs propres. Or cela n'est possible que si le Philosophe-Roi dispose, grâce à la Dialectique, du plus haut savoir : celui des essences, des formes de toutes choses, elles-mêmes visibles à la lumière de l'Idée du Bien. Le Bien est donc la « limite » par excellence qui montre aux gouvernants-philosophes, à la fois ce qu'est l'État et ce qu'il doit être, pour faire régner entre les citoyens des rapports de justice. Le pouvoir, tel du moins qu'il doit être exercé dans un État bien ordonné, serait donc « l'effet du savoir », et d'un savoir qui porte sur les plus hautes réalités (le Bien, la Justice), qui existeraient en elles-

mêmes, constituant des modèles pour l'action humaine, et assignant par là-même des limites à l'État. L'homme, parallèlement, serait animé d'un désir naturel de vivre en communauté, c'est-à-dire avec et pour autrui, dans des institutions justes : le désir serait fondamentalement désir du Bien.

Est-il toutefois si évident que l'homme soit animé d'un pareil désir ? Faut-il dire avec Socrate que « nul n'est méchant volontairement », et que, si les hommes étaient éclairés par le savoir du Philosophe-Roi, la justice serait réalisée et le Pouvoir des gouvernants par là-même limité ?...

Peut-être est-il plus réaliste de penser que les hommes sont en proie à leurs passions, et qu'ils ne consentent à se soumettre à l'autorité de l'État, que par la crainte des châtiments qu'ils pourraient subir au cas où ils transgresseraient les lois civiles, édictées par le souverain pour leur conservation ? Telle est, du moins, l'hypothèse émise par Hobbes, dans le Léviathan : le pouvoir absolu du Souverain, c'est-à-dire de l'État, est chez lui le résultat d'un contrat social, c'est-à-dire d'une décision prise par les individus, tels qu'il faut les imaginer à « l'état de nature », autrement dit avant l'institution de l'État, et d'un pouvoir politique.

À l'état de nature, selon la célèbre formule de Hobbes, « l'homme est un loup pour l'homme », ce qui veut dire que les hommes, soumis à leurs passions (en particulier l'orgueil et la crainte de la mort violente) ne peuvent que s'entre-déchirer. L'état de nature serait donc un état de guerre, ou du moins d'insécurité généralisée, puisque, par hypothèse, chaque homme dispose dans cet état d'un « droit naturel absolu » sur toutes choses, et par conséquent aussi sur ses semblables. C'est donc par renonciation à ce droit naturel absolu que chacun, de concert avec les autres, décide de transmettre son pouvoir à un tiers, qui est par là-même institué en autorité souveraine, seule capable de faire respecter les engagements réciproques entre les citoyens : tel est l'acte de naissance du Léviathan, « véritable dieu mortel, dit Hobbes, auquel nous devons, avec l'aide du Dieu immortel, notre paix et notre protection ».

Le pouvoir absolu de l'État, résultat du contrat, est donc la condition de la paix et de la liberté civiles : on voit ici comment le caractère centralisé du pouvoir de l'État (qui, selon Hobbes, s'exprime au mieux dans le gouvernement monarchique) fait que celui-ci tend vers l'absence de limites, puisque c'est par ce pouvoir seulement que les libertés civiles, en particulier la sûreté, se trouvent garanties. C'est la loi civile, édictée par le souverain, qui est le fondement de la liberté dont dispose le citoyen.

Tout ceci a évidemment d'importantes conséquences sur la notion de « limite » appliquée au pouvoir de l'État. Si limites il y a, elles ne peuvent être en effet que résiduelles, c'est-à-dire extérieures à la sphère politique proprement dite : l'État apparaît au service d'une fin qui n'est plus le Bien commun de la Cité, mais l'intérêt individuel, et surtout le désir de vivre en paix et en sécurité, propre à l'individu qui a passé le contrat social. Le souverain, en effet, peut faire tout ce qu'il veut dans la République (en ce sens, son pouvoir est bien absolu), mais il ne saurait s'écarter de la fin qui a conduit les hommes à mettre un terme à leur misérable condition naturelle, et par là-même à lui donner naissance. Ce point est essentiel, car c'est lui qui donne un sens nouveau à la notion de limite du pouvoir de l'État.

Il est clair, d'une part, qu'il n'y a pas à attendre, à « exiger » (au sens d'un impératif moral) de l'État, qu'il limite de lui-même son pouvoir, puisqu'en lui-même l'État est souverain, c'est-à-dire délié de l'obéissance à une loi éternelle de Justice qui préexisterait à son institution, comme était le Bien de Platon par exemple, et soumettrait par là-même

le pouvoir des gouvernants à des limites d'ordre éthique. Mais il est non moins clair, d'autre part, que l'État est bel et bien limité, de fait, par le désir des individus qui lui ont donné naissance, pour leur propre sauvegarde. C'est ainsi, par exemple, que si le souverain est vaincu à la guerre, ses sujets se trouvent déliés de leurs engagements à son égard, et reprennent leur « liberté naturelle », c'est-à-dire le droit de veiller eux-mêmes à leur survie, par exemple, en cherchant un autre protecteur pour s'engager avec lui.

En ce sens la liberté individuelle privée, et non politique en son essence, apparaît bien comme la limite du pouvoir de l'État, que celui-ci doit absolument respecter, puisqu'il n'a été institué que pour en garantir l'exercice. Pour Hobbes, en effet, si un individu peut aliéner ses droits par le contrat [le fameux droit naturel absolu dont il a été question plus haut], il n'y a pas de sens à dire qu'il puisse renoncer à vouloir vivre : la vie et la volonté de la conserver définissent ainsi un droit inaliénable de tout homme, qui préexiste à l'institution de l'État et du pouvoir de celui-ci, lequel, s'il est « absolu », n'est donc pas, à proprement parler, « sans limites ».

Or ceci fait apparaître une difficulté : il semble que tantôt l'État est nécessaire à l'homme pour lui permettre de se réaliser en tant qu'homme, puisque ce n'est que dans le cadre de l'État qu'il peut y avoir entre les hommes de véritables relations de justice (sinon « l'homme n'est qu'un loup pour l'homme »), tantôt au contraire, l'État, création artificielle de la volonté des hommes, n'a de légitimité que parce qu'il est l'expression d'un désir de survivre auquel rien ni personne ne peut faire renoncer l'individu, désir qui est extérieur à la vie politique et civile, et lui assigne par là des « limites », qu'il vaudrait peut-être mieux appeler des « bornes ». Tantôt l'État permet de civiliser l'homme qui, sans lui, ne serait qu'un animal ; tantôt l'Individu, non politique en lui-même, ne voit dans l'État qu'un artifice destiné à le protéger de la violence potentielle de ses semblables.

C'est peut-être dans la notion « d'État de droit », au sens où nous l'entendons aujourd'hui, qu'il faut chercher la solution au problème posé par l'ambiguïté inhérente à la notion de « limite » dans son application au pouvoir de l'État. On pourrait alors retrouver, dans un nouveau contexte de pensée, l'idée qu'il y a bien des limites au pouvoir de l'État, internes en un sens à l'État lui-même, lequel, sans cesser d'être souverain, n'exigerait pas nécessairement le sacrifice de la liberté individuelle. La philosophie politique de Locke pourrait être invoquée ici. Proche de Hobbes par bien des aspects (puisque'il admet comme lui la notion d'un état de nature, et celle, corrélative, de contrat social au principe de la constitution de l'État), Locke se démarque de Hobbes en forgeant l'idée d'une Souveraineté de l'État limitée par les droits individuels, pour la défense desquels elle a été instituée.

De ce point de vue, la pensée de Locke apparaît comme l'une des origines de la philosophie des droits de l'homme, c'est-à-dire de l'idée d'une limite au pouvoir de l'État, et même de l'idée que l'homme a des droits contre l'État, en particulier le droit à l'insurrection, si, par hasard, l'État ne remplit pas la mission qui lui a été confiée par le contrat : assurer la sauvegarde de la communauté et des individus qui la composent. Ce droit de « résistance à l'oppression » est l'un des « droits naturels et imprescriptibles de l'homme » que la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 reconnaîtra en son article 2 comme appartenant en propre et à égalité à tous les individus, en même temps que la liberté, la sûreté et la propriété. Cela n'empêche pas Locke de reconnaître que, lorsqu'il remplit sa mission, le pouvoir de l'État est souverain : « dans un État bien constitué, écrit-il, qui agit conformément à sa nature, c'est-à-dire pour la sauvegarde de la communauté, il ne peut, certes, y avoir qu'un seul pouvoir suprême : le pouvoir législatif, auquel tous les autres doivent être subordonnés ».

Toutefois, ajoute-t-il, « le peuple conserve toujours le pouvoir suprême de dissoudre ou de changer la législature, quand il s'aperçoit que celle-ci agit d'une manière contraire à la mission qui lui a été confiée.

Car tout pouvoir confié avec mission de parvenir à telle fin se trouve limité par celle-ci ».

Cette dernière phrase est essentielle, et suggère qu'il n'y a pas de contradiction, en principe du moins, entre l'affirmation de la souveraineté de l'État, caractéristique de l'État moderne (ce que Locke rappelait plus haut, lorsqu'il déclarait qu'il n'y a qu'un seul pouvoir suprême dans l'État, le pouvoir législatif), et l'assignation à celle-ci de limites. C'est même en limitant son pouvoir que l'État, selon Locke, remplit le mieux la mission qui lui a été confiée : assurer la sauvegarde de la communauté, tout en garantissant le respect des libertés individuelles. On a là le principe de ce que l'on appelle le libéralisme politique.

C'est la même inspiration qui se retrouve au centre de la réflexion politique de Montesquieu, dans l'Esprit des lois. On est, avec Montesquieu, dans le droit fil de la pensée de Locke, en particulier avec le thème de la séparation des pouvoirs. Il est vrai que cette expression est à utiliser avec prudence, car Montesquieu lui-même n'emploie pas le terme de « séparation ». Il dit simplement que « tout serait perdu si le même corps de principaux ou de nobles ou du peuple exerçait ces trois pouvoirs : celui de faire les lois, celui d'exécuter les résolutions publiques et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers » ; soit respectivement, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire.

Ce qui est essentiel, c'est qu'on a bien ici l'idée de limites au pouvoir de l'État, pensées comme conditions de son exercice légitime. L'abus de pouvoir n'est empêché que si « par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ». Plus que de séparation, il vaut mieux parler d'un équilibre de pouvoirs distincts, qui doivent aller de concert. Telle est, pour Montesquieu, la condition de la liberté politique. Certes, la liberté du citoyen est, et ne peut être que, « le pouvoir de faire ce que les lois permettent », mais les lois elles-mêmes sont soumises à un critère de justice, qui est irréductible à la loi positive, c'est-à-dire aux lois édictées par l'État. Montesquieu le rappelle au début de l'Esprit des lois (Livre I, chapitre 1) : « Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé les rayons du cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux ».

On retrouve donc, contre Hobbes, l'idée d'une essence de la Justice, qui n'est pas sans faire songer au Bien de Platon, et qui sert de norme, de critère d'évaluation et, éventuellement, de rectification de la législation propre à un État. Ce qui est intéressant, c'est que cette idée est reprise par Montesquieu dans une perspective moderne : c'est pour penser la liberté politique, c'est-à-dire la liberté du citoyen, mais aussi de l'homme dans le citoyen, que Montesquieu élabore sa théorie de l'équilibre des pouvoirs, dont il faut remarquer qu'elle s'inscrit, à sa manière, dans la philosophie (moderne) de l'État Souverain.

La distinction des pouvoirs est l'institution même de la liberté à travers le règne de la loi, c'est-à-dire de la Constitution de l'État : dans la perspective ouverte par Locke, il s'agit de penser une monarchie tempérée, et, sans renoncer aux principes de l'État Souverain, de concevoir la Souveraineté elle-même comme limitée par les libertés individuelles auxquelles la Constitution, base juridique de l'État, assure des conditions concrètes d'exercice. On retrouve donc l'influence des Anciens, Platon et Aristote en particulier, conjuguée à celle de Locke, et, plus généralement, des pensées modernes de l'État libéral. Quoi que l'on pense de cette synthèse, elle offre peut-être un modèle de pensée susceptible de montrer qu'il peut y avoir des limites au pouvoir de l'État, intérieures à l'État, (et par là, constitutives de son essence,) qui ne

s'opposent ni à la souveraineté, caractéristique de l'État moderne en tant qu'il organise la vie d'une nation, ni à la liberté, bien comprise, des individus qui en constituent le corps. Il est donc légitime d'exiger de l'État qu'il limite de lui-même son pouvoir, sans qu'il ait à y renoncer, ni que les citoyens ne voient en lui qu'un Léviathan menaçant à chaque instant leur liberté.

L'articulation de l'étatique et du sociétale

Puisque la distinction de la société civile et de l'Etat a été élaborée par Hegel, il convient de restituer son analyse. **La société civile est la société en tant qu'elle est une association fortuite d'intérêts privés.** Elle est un moment placée entre la famille et l'Etat. Elle incarne le moment où des individus n'ayant pas d'existence libre dans la famille patriarcale sont reconnus comme des êtres indépendants les uns des autres, ayant pour fin la satisfaction de leurs besoins et intérêts. Mais à la différence de « l'optimisme libéral », **Hegel considère que « le système des besoins » est un système atomistique, menacé en permanence de dissolution et d'éclatement par le jeu des égoïsmes. (Alors que pour les libéraux ce jeu comporte sa loi immanente de régulation).** Il s'ensuit qu'il faut qu'entre ses éléments constitutifs une forme d'unité soit instaurée. Historiquement, Hegel souligne que ce sont les **corporations** qui ont eu cette fonction. L'organisation corporatiste avait pour vocation de lutter contre la fragmentation particulariste en élevant les particularités à l'universel. Ce qui est par essence le rôle de l'Etat. Sa fonction médiatrice consiste à subsumer le particulier sous l'universel. Comme tel, il incarne la dimension du rationnel. Il est l'Idée morale en acte, « la substance éthique du social ».

Hegel est ainsi conduit à développer une **conception organiciste de l'Etat**, s'exposant à la critique des théories contractualistes et libérales. Les théories **contractualistes** lui reprochent de refuser leurs prémisses individualistes. De fait **la conception hégélienne ne considère pas l'individu comme une entité indépendante de la communauté.** Il s'ensuit que l'organisation politique n'est pas pensée comme résultant d'un contrat implicite par lequel des individus menacés dans l'état de nature s'associent, cette association étant le moyen de réaliser des fins individuelles : la protection de leur liberté, de leur vie et de leur propriété. Hegel défend la conception grecque des rapports de l'individu et de la société. C'est « la destination des individus » que de mener « une vie universelle » c'est-à-dire d'être membres de l'Etat. Les théories libérales lui reprochent de résorber la société civile dans l'Etat alors que celui-ci devrait simplement garantir le libre jeu des libertés individuelles.

On peut envisager l'articulation du sociétal et de l'étatique de plusieurs manières :

1) L'état libéral

Le libéralisme consiste à dire que la personne humaine et la société civile ont une existence indépendante de leur institution politique que celle-ci soit le fait de la volonté du peuple ou du monarque. Il admet l'indépendance relative du social qu'il conçoit comme une somme d'intérêts concourant selon Jérémie Bentham (1810) à la prospérité générale, pourvu que l'Etat laisse à chacun la liberté de les faire valoir. **Le libéralisme conteste donc à l'Etat le droit d'intervenir**

dans les mécanismes du fonctionnement de la société civile. Sa mission est de sauvegarder les droits fondamentaux de la personne humaine, droits qui sont menacés dans l'état de nature. **Le libéralisme est d'une manière générale une théorie des limites de l'Etat. La souveraineté politique doit être limitée pour le bien de la personne et pour le dynamisme et la prospérité de la société civile. Il attend du jeu même de la liberté des individus (reconnue et garantie par l'Etat libéral) la promotion des biens supérieurs de l'humanité : la civilisation ; la paix civile ; la prospérité, la liberté ; la justice.** Son présupposé est que, sous réserve d'une liberté réelle des échanges, la concurrence est le principe du bien public. Sa faiblesse est que la liberté des échanges qu'il présuppose est plus formelle que réelle. L'égalité des hommes dans le système des échanges est fictive. Les inégalités de fait (naturelles et historiques) font que les libertés ne jouent pas avec les mêmes chances de reconnaissance dans le jeu des libertés. Pour certains ce jeu est très coûteux. **Le libéralisme est travaillé par une tension entre un libéralisme radical (Von Mises; Hayek, Nozick) qui dénonce toute intervention de l'Etat comme nocive et un libéralisme social qui reconnaît que les dysfonctionnements de l'échange impliquent une régulation étatique.** (Paine, Rawls)

2) L'Etat-Providence.

Tocqueville (1805.1859) situe son origine dans l'Ancien Régime. En déposant de leurs pouvoirs tous les pouvoirs constitués susceptibles de lui faire obstacle, l'Etat monarchique a habitué les individus à fuir leurs responsabilités et à s'en remettre de « la peine de penser et de vivre » aux pouvoirs publics. « Le gouvernement ayant pris la place de la providence, il est naturel que chacun l'invoque dans les nécessités particulières ». (Providence signifie ici le sage gouvernement de Dieu sur la création. Un homme est la providence d'un autre, quand il est la cause de son bonheur, son protecteur ou son ami secourable). S'il est vrai qu'à son origine, l'Etat-providence correspond à une volonté de contrôle social, il ne procède plus entièrement de cette volonté. Il se propose surtout d'aménager l'espace public, parce qu'il doute de la capacité de la société civile à réaliser par sa seule dynamique, l'harmonie sociale. Il intervient donc dans les mécanismes du marché pour en tempérer les rigueurs. **Il ne veut pas seulement préserver les libertés, il veut corriger les inégalités qui font que la liberté est coûteuse pour les plus faibles,** les moins bien armés dans la concurrence des uns et des autres. Son objectif est donc de mettre à l'abri les individus du besoin et du risque et de **promouvoir la justice sociale :**

- Par l'assistance, ex : la sécheresse a réduit à la faillite quantité d'exploitations agricoles, les difficultés de tel secteur d'activité risquent de réduire au chômage quantité de salariés : l'Etat intervient par des subventions au titre de la solidarité nationale.

- **Par des transferts de revenus,** ex : les diplômés des secteurs économiquement prospères, les êtres ayant des grandes compétences ou simplement un sens de l'effort et du travail plus grand que d'autres parviennent à des niveaux de rémunération bien supérieurs à ceux qui n'ont pas ces qualités. Si l'on ajoute que souvent les individus se marient avec des personnes qui leur ressemblent, on voit vite comment l'écart peut se creuser de manière vertigineuse entre les membres d'une société. Or un trop grand écart menace à terme la cohésion nationale, le sentiment d'appartenir à une même communauté de destin. On va donc procéder à un rééquilibrage des revenus en prenant par le biais de l'impôt une part de la richesse des riches pour la transférer aux autres. L'Etat assure diverses allocations (logement, scolarité des enfants, handicap etc.). **Par la redistribution de la richesse, l'Etat-providence veut non seulement**

diminuer les inégalités économiques mais aussi relancer la croissance par la consommation selon le principe keynésien.

- **Par le souci de réaliser l'égalité des chances**, ex : démocratisation de l'enseignement, systèmes de bourses, discrimination positive.

NB : L'Etat-Providence est aujourd'hui en crise. Cette crise est à la fois selon Pierre Rosanvallon (La crise de l'Etat-Providence, 1981) **une crise de légitimité, une crise d'efficacité et une crise de financement.** Crise de légitimité : Légitime à ses débuts, l'Etat-providence est de plus en plus critiqué par la population. D'une part parce que les valeurs sociales ont changé, la crise économique ayant conduit à valoriser le mérite, la responsabilité plutôt que la solidarité. De plus en plus d'individus sont réticents à payer le prix d'une solidarité dont certains réclament, à trop peu de frais et de scrupules le droit d'en être les bénéficiaires. D'autre part parce que le système manque de transparence. Nombreux sont les individus qui n'établissent pas le rapport entre ce qu'ils paient et ce qu'ils reçoivent. Les prestations sociales sont considérées par certains comme un dû mais en même temps les cotisations nécessaires à ces prestations mécontentent. Crise d'efficacité et de financement: D'une part parce que sa structure est très lourde et très coûteuse. Son financement pose de gros problèmes et les déficits de diverses institutions deviennent vertigineux. (Sécurité sociale. Assurance chômage. Système des retraites etc.). D'autre part parce que les thèses keynésiennes sont remises en cause. Les libéraux considèrent que trop d'Etat et trop d'aides sociales dissuadent les individus de travailler et de produire, que le moteur de l'économie est moins la demande que l'investissement etc.

3) L'Etat totalitaire

Quel que soit son niveau d'intervention dans la société civile, l'Etat-providence ne prétend pas se substituer à elle. Il se donne simplement pour mission d'en corriger les injustices. Il accepte donc le principe du conflit social comme constitutif d'un monde libre et démocratique. L'Etat totalitaire procède de la volonté de faire disparaître le conflit, en supprimant l'hétérogénéité sociale. « Il faut disait Lénine, nettoyer la terre russe de ses insectes nuisibles ». « Le sol Russe doit être nettoyé des chiens et des cochons de la bourgeoisie agonisante ». (Par exemple, les matelots d'Odessa fusillèrent tous ceux qui avaient les ongles propres.) La volonté démiurgique de faire du passé table rase, de nier les distinctions traditionnelles d'un ordre social fait de cet Etat quelque chose d'inédit dans l'histoire et de proprement terrifiant.

Idée-force : Le contraire de l'Etat totalitaire n'est pas la démocratie puisque, si on n'y prend garde, celle-ci, au gré des passions populaires, peut être despotique, voire tendre à une certaine forme de totalitarisme. Le contraire de cet Etat est une société pluraliste autorisant la plus grande hétérogénéité sociale et mettant l'accent sur les droits de l'individu.