

Lucien JAUME.

La formule est devenue célèbre tout en se dégageant de son contexte d'origine qui est souvent oublié, pour acquérir une portée générale en politique et chez les philosophes du droit. À l'origine, elle a été prononcée en France, en 1848, au début de la révolution qui va provoquer la chute de la Monarchie de Juillet. Le dominicain Lacordaire l'utilise dans la 52^e des Conférences de Notre-Dame où il instruisait et parfois apostrophait toute l'élite intellectuelle et politique du régime de Juillet. Le livre rassemblant ces conférences a constitué l'un des recueils majeurs, peut-être le plus puissant, et en tout cas audacieux, du catholicisme libéral : ce mouvement a été conduit par Lamennais, Lacordaire et Montalembert et condamné par la papauté en 1832.[1]

Le contexte, qu'il faut rappeler, apparaît aussitôt si l'on cite le passage en entier : « Entre le fort et le faible, entre le riche et le pauvre, entre le maître et le serviteur, c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit »[2]. Il est clair que ce texte possède une tonalité d'appel à la justice, en écho à la révolution de Février, où, notamment, la classe ouvrière (parisienne) tiendra un rôle à la fois important et malheureux : durant la répression de juin 1848[3].

On doit s'évader de ce contexte pour examiner la formule prise en elle-même puisqu'elle est devenue une référence célèbre. On peut y trouver plusieurs sens, intéressant la philosophie, la politique et le droit constitutionnel : elle entend nous instruire à la fois sur les périls de la liberté et sur l'ambivalence de la loi, selon les conditions de sa production et aussi de son application. Qui le dit et à quelle fin ?

1. La loi protectrice : pour qui et selon quelles conditions ?

Il peut paraître surprenant de voir dans la liberté un moyen d'oppression, puisque, par définition, elle est exactement le contraire de toute oppression que l'on subirait ou que l'on exercerait (comme « dominant », au sens du terme chez Marx pour ce qui concerne les classes sociales, ou comme tyran déclaré). En fait, le philosophe doit commencer ici par se placer du point de vue individuel et subjectif : *ma* liberté, telle que je l'entends pour ma part, peut-elle porter atteinte aux droits et à la personne de l'Autre ? Depuis le bruit que je produis sans me soucier du voisinage pendant que j'écoute de la musique, jusqu'à la formule insultante qu'il me plairait de lancer devant un public se sentant dès lors humilié, la *liberté d'expression personnelle* peut engendrer une persécution ou une oppression morale. Bien d'autres images de la « liberté » nous viennent à l'esprit à propos de cet usage, an-archique littéralement, qui est fait de la « liberté ».

Cette *conception* que j'aime avoir de ma liberté considérée ici indépendamment ou à l'encontre de toute règle, sert à légitimer (à mes yeux) l'atteinte que je porte aux autres. Mais, dira-t-on, il est évident que les règles et les normes sociales ou juridiques ont une fonction protectrice pour autrui. Néanmoins, ce n'est évident que dans la cadre d'une société qui se dit et se veut société de liberté (avec ou sans s), et qui dès lors va *régler* l'usage de la liberté et des libertés.

Ces prescriptions écrites ou socialement admises sont donc contraignantes ? C'est la deuxième interrogation à mener. Comment dire que la loi « libère » dès lors que, selon mon point de vue personnel et subjectif, elle me contraint ?

Il semble que la réponse la plus simple, et elle aussi évidente, sera la suivante : seule la règle, contraignante mais acceptée, évite cette « guerre de tous contre tous » dont Hobbes écrit que c'est « l'état naturel des hommes entre eux ». La preuve par le contraire est suffisamment répandue dans l'histoire des nations et de nouveau aujourd'hui, où l'on observe l'exercice de « volontés impérialistes ».

En résumé, il est exact que la loi *libère* dès qu'elle nous fait sortir de la menace et de la peur – ou, comme dit encore Hobbes de « la peur de mort violente ». Cela se fait au profit de l'Autre : je ne dois pas exercer sur lui une action ou une conduite sans une règle sociale, juridique, morale, définissable.

Au profit de l'Autre, avons-nous dit, mais de moi également ? Est-ce que je me sens personnellement, subjectivement libéré du risque de mort, en l'occurrence ? Comme on le sait, tel n'est pas toujours le cas, car la perspective de *guerre totale* est, pour certains, source à la fois de jouissance et de souffrance « noble ». Le fascisme historique a fait continuellement l'éloge de la guerre, au profit de l'État officiellement baptisé « totalitaire » et du *martyre* de l'individu. L'État triomphant et l'individu glorieux se rejoignent car, selon le fascisme, l'État absorbe toute la société nationale et tous les individus. Tout est dans l'État. Le culte des martyrs fascistes était présidé par Mussolini, par exemple à Florence, dans la crypte de Santa Croce, église dédiée aux gloires de l'Italie dans tous les domaines (artistique, scientifique, militaire). Dans l'idéologie nationaliste et fasciste, la loi libère au profit de tous, lorsqu'elle ordonne la guerre et la conquête : c'est la loi de l'État parlant pour toute la société, *non pas contre le risque de mort*, mais au contraire dans la perspective explicite de réaliser son salut (dans la conscience nationale) par ce risque assumé.

En résumé de ce premier point : on a d'abord vu que la loi « libère » en tant qu'elle est protectrice contre la violence des autres et que la liberté « opprime » si elle est établie sur une base de domination (historique, sociale ou psychologique). La liberté des uns peut être construite sur l'esclavage des autres. L'idéal de la société libérale est de vaincre la supériorité injuste, afin que la protection par la loi soit à la fois réciproque et égale. Autrement dit, la loi ne peut affranchir que lorsqu'elle est produite, maintenue et appliquée au profit de *l'égalité* des membres de la communauté. De quel type doit être cette égalité (progressive ou immédiate, brute ou par une discrimination provisoire, etc.), on ne peut traiter ici ces questions. Il suffit de noter que la formule de Lacordaire n'est valide que sous certaines conditions et ne vaut donc pas dans l'absolu. Il serait dangereux d'admettre que l'oppression est toujours le fait de la liberté et l'affranchissement toujours le bienfait de la loi.

2. Politique : la liberté et le despotisme

Dans ses classifications des formes de gouvernement (*Politique*, III, 6), Aristote appelle despotique (*archè*

politikè) le pouvoir qui est organisé pour l'intérêt personnel du gouvernant : cette monocratie, qu'il considère comme « forme déviée » de la monarchie trouve son modèle originel, pour Aristote, dans la relation du maître avec les esclaves.

La vertu du bon citoyen est de savoir, mais aussi de pouvoir, *alternativement commander et obéir* (et l'on ne peut commander « si l'on n'a pas soi-même obéi », disait Solon), du fait que l'on commande à des « hommes libres », dans ce qui est la « droite » démocratie, selon la bonne constitution de l'égalité ; au contraire, le despote, commande sans rien savoir de la liberté, ni de la réalité des tâches ; comme le maître des esclaves commande sur ceux et sur cela dont il ne connaît rien et ne veut rien connaître. Au contraire, dans la démocratie des hommes libres, ceux qui commandent doivent *connaître* la situation du peuple auquel ils commandent, et ceux qui obéissent doivent *juger* des moyens les meilleurs pour agir, analyser les facteurs de l'action, ce qui leur permettra ensuite de commander à leur tour. Ainsi prend corps la construction progressive et même ininterrompue d'un intérêt général [4].

Le gouvernement despotique a pour caractéristique de chercher à servir l'intérêt personnel du chef ou des dirigeants : cette conception était très présente à l'esprit des Lumières, notamment en France et aux États-Unis, parce qu'elle permettait de délégitimer la monarchie absolue, mais également pour sa fécondité philosophique ; en effet, chez les Modernes, c'est la notion de l'*arbitraire*[5] qui, par opposition, permet de mieux spécifier, les conditions de la liberté.

L'arbitraire est le fait de la volonté (étymologie : *arbitrium*) quand celle-ci se montre à la fois capricieuse, imprévisible dans ses choix et injuste dans ses applications. Le despote au sens moderne est celui qui crée les lois ou plie les lois dans le sens de ses intérêts égoïstes. La notion première que nous avons vue, « ne pas nuire à l'Autre », devient cette fois « ne pas violer l'intérêt général à son profit personnel ». Telle est la source, bien sûr, des constitutions au XVIIIe siècle, selon un mécanisme qui vise à créer un équilibre (la balance des pouvoirs) de sorte que soit assuré l'intérêt de la collectivité sur la base du respect des droits individuels : les premiers *Bills of Rights* américains ont montré la voie.

On retrouve le principe de « la liberté par la loi » dont les Grecs avaient conçu le principe, mais sans la mécanique de la balance des pouvoirs, du système des *checks and balances*, illustré dans les lettres qui ont été réunies dans *Le Fédéraliste*, en vue de rédiger la Constitution des États-Unis. Sous cette lumière venue d'Amérique, les Français rédigent la *Déclaration des droits* (1789-1791), s'appliquant à l'homme, doté de droit naturel, et au citoyen. La Constitution de 1791 entend viser au même idéal : la liberté naturelle se concrétise et se fortifie comme « liberté sous la loi ». Pourtant, sur ce principe même, les deux démarches ont différé de façon profonde.

3. Qui est souverain dans le respect de la liberté ? Le

débat transatlantique

Il y a eu deux voies pour assurer « la liberté par la loi ». Les constituants de Philadelphie entendent se séparer du modèle *monarchique* présent dans la puissance d'origine, l'Angleterre. À cette fin, ils multiplient les bornes constitutionnelles de façon que « le pouvoir arrête le pouvoir » selon l'axiome de Montesquieu. La « souveraineté de la Constitution » permet de refuser en cela l'imagerie du pouvoir personnalisé (un Cromwell, un roi, un despote quelconque) – mais sans exclure un *élitisme* du personnel élu dans les Chambres et en remettant aux mains des États la question du vote des Noirs.

La souveraineté de la Constitution et la balance des pouvoirs (Chambre des députés, Sénat des États, fonction présidentielle avec *veto*, indépendance du judiciaire), ainsi que le système du fédéralisme, devraient garantir que la loi résultera du compromis des forces, des intérêts et des territoires, comme l'a expliqué le recueil des *Federalist Papers*[6].

Mais, pour s'en assurer, il est besoin d'un Tiers entre les deux branches du législatif, qu'on appelle le Congrès, et l'exécutif – au cas où une « funeste » alliance des deux Chambres mènerait à fausser l'esprit de justice qui doit présider au vote de la loi et pourrait mener le président à guerroyer. Ce Tiers sera le pouvoir judiciaire qui veille sur la souveraineté de la Constitution, par l'examen de conformité des lois à ladite Constitution, au plan fédéral ou au niveau des divers États. Sans entrer dans les subtiles élaborations de la Cour suprême[7], notamment depuis *Marbury vs Madison*, en 1803, nous dirons que la loi votée « opprime » si elle est démontrée violant la Constitution et/ou les droits fondamentaux y inclus.

Le peuple (*We the people*, selon la célèbre formule des constituants) reste politiquement *souverain* en ce qu'il a approuvé la Constitution et possède des moyens de révision. Mais, juridiquement, la souveraineté permanente et effective appartient à la Constitution gardée par le Tiers, qui l'interprète et ne cesse en cela de l'enrichir. Pour justifier ce caractère évolutif, certains juristes disent que la Constitution est « vivante ». La souveraineté de la Constitution qui « parle » sans cesse aux législateurs (en incluant le Président qui contribue au processus législatif par l'exercice du *veto*) est une fiction nécessaire.

La Constitution est bien la Loi des lois. Or, la voie française a été différente et le reste encore malgré les récentes modifications adoptées sous Nicolas Sarkozy (comme la « question prioritaire de constitutionnalité »). Durant la Révolution française, à travers trois Constitutions (1791, 1793, 1795), la loi est l'œuvre du peuple, soit de façon directe soit par la médiation des élus. En fait, rien de nouveau ? La formule signifie ici que le peuple souverain – que l'on préfère appeler « nation » en 1791, comme corps idéal auquel se joint le monarque constitutionnel qui se prononce sur la loi –, *affirme sa puissance* par la loi qui est « l'expression de la volonté générale ». En principe, cette puissance est limitée par deux frontières. D'une part, le jeu de balance entre la Chambre unique et le *veto* royal, d'autre part, la limite instituée par la Déclaration des droits – qui mentionne la liberté, la sûreté, la propriété et la résistance à l'oppression, mais aussi l'égalité de tous les citoyens.

Mais que vaut le premier élément de modération, constitué par la balance des pouvoirs ? Toute la querelle prolongée autour du *veto* déstabilise quasiment le texte constitutionnel et provoque la fuite du roi à Varennes ; quant à la Déclaration, qui jugera de son respect ? Elle n'a pas de pouvoir de sanction qui la protège, pas de Tiers explicite – sauf la rue, abondamment utilisée par les militants, sans-culottes et autres.

La loi, chose du peuple ? La France fait la découverte terrible que la souveraineté du peuple (en 1793-1794) peut être oppressive : par exemple en déclarant le « despotisme de la liberté »^[8] ; mettant « la Terreur à l'ordre du jour » (septembre 1792) la France va se préparer à un gouvernement de contrainte (décembre 1793) pour frapper « les ennemis du peuple ». La *Liberté* devient terroriste, les lois révolutionnaires sont ses instruments, et, par le « discours jacobin », elle justifie la nécessité de mettre provisoirement en place un *arbitraire révolutionnaire* qui, bien entendu, refuse de se présenter comme arbitraire et préfère s'appeler, chez Saint-Just et Robespierre, « justice révolutionnaire », mariage de la « vertu et de la Terreur »^[9].

Il faut noter que déjà, dans la Déclaration des droits de 1789 (et 1791), tous les droits de l'homme (naturels) sont limités par la loi votée par l'Assemblée nationale, selon l'article 4 : « Ces bornes [des droits naturels] ne peuvent être déterminées que par la loi ».

C'est un peu l'inverse de l'effet attendu : la loi positive vient limiter *et peut-être redéfinir* le contenu de chacun des droits naturels, alors que la logique première consistait dans le *respect* des droits par le législateur. Comme si la volonté-puissance du Peuple ne pouvait être mauvaise aux yeux des Français ?

Faut-il en déduire que sous la Terreur de l'an II, il n'y a plus de droits de l'homme et du citoyen ? Notamment parce que les prêtres réfractaires, les aristocrates, les spéculateurs financiers, etc., puis les Girondins sont exclus de la vraie citoyenneté ? En fait oui, car les atteintes et éventuellement la mise à mort par le Tribunal révolutionnaire sont nombreuses : ce sont des actes officiels. Mais on peut se risquer aussi à répondre non, car la Déclaration des droits est affichée dans tous les lieux publics. La liberté, en fait, n'existe que conçue comme liberté *pour* le peuple, lequel est, selon Robespierre, source de la « vertu », qualité nécessaire à la société en révolution. L'idée même de *représentation* change, dans son contenu et dans ses modalités, y compris par la prise en main, très tôt, du vote, sous surveillance des Jacobins et des sociétés populaires^[10].

Pourtant, ce que nous avons appelé le Tiers, il y a un leader de la « révolution modérée » (formule à prendre avec réserve) qui l'a conçu et l'a proposé : Sieyès, dans la Convention de 1793, préparant la nouvelle Constitution, a dressé un projet de « jury constitutionnaire » et de « tribunal des droits de l'homme ». Les deux discours qu'il présente sur cette question en juillet et août 1795, soumis au vote, obtiennent un résultat nul. Pas une seule voix n'ose rejoindre cette vision^[11].

La France n'était guère prête, et son passé ne l'aidait pas (l'histoire des Parlements d'Ancien Régime), à concevoir l'immixtion d'une autorité (politique chez Sieyès) ou d'un pouvoir judiciaire dans la machine

législative. Le droit, en outre, n'était pas celui de la *common law* britannique et de son héritage américain : la rationalité n'est pas celle du « précédent », du donné jurisprudentiel qu'on doit appliquer aux nouvelles conditions, de l'autorité de la tradition, etc. L'innovation judiciaire portera plutôt, sous Bonaparte, sur le droit administratif, la jurisprudence du Conseil d'État, en particulier pour répondre à l'immense contentieux des biens nobles ou ecclésiastiques que la Révolution a transférés ou a vendus aux acheteurs privés : les biens nationaux.

Il fallut attendre 1972 (malgré diverses propositions sous la Troisième République) pour que le Conseil constitutionnel, institué par la Constitution de 1958, commence à exercer un contrôle (*a posteriori*) sur la loi votée, à la lumière de la Déclaration de 1789 promue comme texte de référence. On sait que ce fut en 1985 que le Conseil a formulé une thèse clarificatrice : « La loi votée n'exprime la volonté générale que dans le respect de la Constitution ».

La loi française ne tire donc plus sa valeur que du seul label de la « volonté générale » (où l'on peut entendre encore la voix du Peuple) mais du concours entre volonté générale et Constitution. Ce qui laisse supposer que la volonté générale n'est pas forcément synonyme de liberté (pour le peuple), et que la Constitution possède le label suprême, qu'elle a pouvoir de délivrer.

Bien entendu, cette autre fiction, « la vigilance de la Constitution », ne pourra s'exprimer que par la bouche des interprètes authentiques. Et, cette fois, le pouvoir du Tiers, qu'est le Conseil constitutionnel, ne peut être contesté, comme la Constitution elle-même l'exprime en termes définitifs : ses décisions « ne sont susceptibles d'aucun recours. Elles s'imposent aux pouvoirs publics et à toutes les autorités administratives et juridictionnelles » (article 62). La qualité de juge suprême de dernier recours sera renforcée par une autre voie de procédure, au bénéfice du simple particulier, la QPC, souhaitée par Nicolas Sarkozy et intégrée à la Constitution par la révision du 23 juillet 2008^[12].

4. La loi peut-elle créer une obligation libre ?

Non seulement la loi peut protéger la liberté des hommes (contre autrui, contre le pouvoir d'État répressif) mais elle peut aussi appeler à l'éveil de notre liberté : il faut revenir à la pensée philosophique sur cette matière. Celle de Montesquieu est l'une des plus éclairantes. Il affirme dans *l'Esprit des lois* (XI, 3) :

Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu'il veut ; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.

La formulation a de quoi surprendre, car si la loi et le système de l'État libéral donnent un « pouvoir de

faire », pourquoi ce pouvoir devient-il, chez Montesquieu, un devoir : « ce que l'on doit vouloir » ? Ce devoir est-il une contrainte, voire une oppression que la loi civile exerce sur nous ? Pourtant, il y a bien un *choix* par devoir qui est ici suggéré, puisque l'auteur ajoute : « n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir ». L'explication ne peut résider que dans une notion non examinée jusqu'ici : l'*obligation* envers la loi.

Résumons la rationalité philosophique dans son idéal spécifique, appliquée à la loi^[13] : si la loi est bien l'oeuvre de la raison (et au service de l'intérêt général), elle s'adresse à moi en tant qu'être capable de raison^[14]. Idéalement considérée, la loi est une communication de raison entre le législateur et le citoyen. L'obligation ressentie est la réponse *intérieure* de l'homme et du citoyen à l'appel de la loi. Ou, bien sûr, son échec dans la pratique – qui ne signifie pas pour autant que l'individu est « incapable » de loi. Se sentir obligé par et devant la loi, ou « envers la loi », sera à la fois une marque de la valeur de la loi, et un signe de *ma liberté* personnelle, intérieure.

Au fond, ce que Montesquieu veut dire et que reformulera ensuite Rousseau est l'idée suivante : si la loi est reconnue valide par moi, si elle me crée obligation de l'appliquer, c'est comme si je m'étais prescrit cette loi à moi-même. On aperçoit ici la définition de la liberté politique chez Rousseau : le peuple n'est libre que s'il obéit à la loi qu'il s'est prescrite. Cependant, la philosophie libérale (Locke, Montesquieu, Kant) ajoute des *conditions* impératives à cette définition. Car, pour la pensée libérale, le peuple ne veut pas toujours sa liberté, ou, du moins, pas clairement. Dans *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville étudie comment cet état de fait peut pervertir la démocratie. Le tiers en jeu n'est pas le Juge de tout à l'heure, mais l'opinion publique démocratique. Fier de son jugement personnel, le citoyen est faible et inquiet devant l'opinion majoritaire ; du moins si elle se trouve connue et formulée dans sa plénitude : « la majorité dit que... ». Que vais-je faire, si j'étais d'un autre avis ?

Ce n'est qu'un cas, parmi d'autres, où l'on ne se sent pas toujours apte à « pouvoir faire ce que l'on doit vouloir », et même, parfois, où l'on ne sait plus *entendre* « ce que l'on doit vouloir ». On est *contre* quelque chose ou quelqu'un parce qu'on entend dire que cette chose, cette personne, ce groupe social, sont tels et tels. Ainsi enflé parfois une opinion publique, au sens de Tocqueville. Ainsi se développe une vague d'exclusion ou de racisme, etc.

Par exemple, si tel chef d'État prétend que telle communauté du pays mange les chats, au cas où une loi ne protège pas immédiatement la communauté visée, la « liberté » des racistes fonctionnera par tribunaux improvisés.

L'obligation envers la loi (juste et rationnelle) est donc une forme de la liberté, mais la décision d'agir selon cette obligation, la reconnaissance même de cette obligation sont tributaires du poids social sur chaque individu et sur chaque groupe qui s'est formé de façon autonome et solidaire. Un cas archétypal de cette question est traité par Platon dans son *Apologie de Socrate*, qui raconte la plaidoirie que Socrate développe devant les citoyens d'Athènes réunis en tribunal de la démocratie (venant d'être rétablie après le régime des Trente Tyrans).

Socrate réfute les accusations, tout en déclarant sans cesse qu'il est prêt à accepter une condamnation à mort qui le menace, parce que la loi d'Athènes s'impose à lui comme aux autres citoyens. Ce même impératif des lois en vertu duquel, par exemple, il a participé à la récollection des cadavres des soldats tombés à la bataille des Arginuses : il le fallait pour Athènes (loi politique) et pour les dieux (lois religieuses de la Cité).

Platon insiste en cela sur le fait que ce fut la démocratie qui élimina Socrate, formateur de la jeunesse, interrogateur permanent de la société[15], pas la tyrannie (qui cependant était devenue menaçante). La démocratie « régime de liberté » ? Sans doute, mais en quel sens, c'est toujours aujourd'hui notre question.

5. La liberté et les limites

L'obligation ressentie envers la loi concourt à la question de la *légitimité* d'un régime : c'est l'un des signes permettant de concevoir la légitimité. Mais, ce qui vaut idéalement, du point de vue philosophique, ne peut pas suffire pour normer la pratique politique et toute vie constitutionnelle. Toute loi n'est pas raisonnable et toute obligation ressentie n'est pas nécessairement rationnelle.

Il faut donc de multiples conditions : conditions de choix des auteurs de la loi, conditions d'examen de la loi proposée, conditions de révision et de contrôle de la loi. Mais aussi et fort évidemment, tout dépend du *contenu* que la loi prend en charge. On ne saurait ici aller plus loin du point de vue des techniques constitutionnelles, objet possible d'autres études. Cependant, dans une perspective philosophique, mais également historique, il faut ajouter une donnée capitale : contrairement au rêve parfois exprimé dans l'Histoire, et que le despote (considéré ci-dessus) exprime toujours, il n'y a pas de liberté illimitée, ni de droit à l'illimité. La liberté dans l'exercice du pouvoir politique et la liberté dans la vie sociale ou civique se nourrit des *limites décidées* et non pas contre ces limites.

Pour revenir au fascisme historique (en Italie), est caractéristique un discours qui était tenu par les idéologues ou philosophes œuvrant pour le régime : *l'illimité* est la marque du chef dans sa volonté (« Le Duce a toujours raison »), mais aussi du peuple italien, qui est incorporé à l'État totalitaire et impérialiste[16]. Il est donc logique de revendiquer des villes comme Trieste ou Fiume (après la Grande Guerre), de créer par le fer et le feu un Empire d'Afrique (l'Éthiopie), d'envahir la Tunisie, la Corse, le littoral adriatique, etc. Ces actes de guerre (dont certains bien antérieurs à la Deuxième Guerre mondiale) devaient symboliquement rendre compte de la *volonté illimitée* du fascisme institutionnel ; ni dans le temps ni dans l'espace, l'idée d'une limitation du pouvoir n'était acceptable.

Certes, ce sens du *no limit* n'est pas spécifique du fascisme, mais il a été essentiel à l'esprit du fascisme. C'est pourquoi le dictateur pouvait prétendre que la liberté selon la conception des libéraux et des démocrates n'avait aucun sens, et il a repris la formule de Mazzini, « La liberté ne construit rien » ; mais ensuite, Mussolini affirma que la liberté existait et vivait réellement : dans l'État totalitaire (*Stato*

totalitario). La liberté totalitaire consiste à exécuter, à réaliser, ce que la conscience collective, installée dans l'État, ordonne de faire pour la puissance du peuple italien. Cette conscience collective parle par la bouche du « conducteur », du *Duce* (du latin *ducere*, conduire).

L'*impérialisme* est la traduction de la volonté et de la liberté illimitées que s'attribuent une nation et son chef, comme le montre encore notre actualité géopolitique de 2026.

6. Quelques déductions

Il apparaît donc que la formule de Lacordaire ne peut en fait être validée dans l'absolu : il faut des conditions d'élucidation quant à ce qui est désigné comme liberté et aussi s'entendre sur la qualité attendue de la loi. Comme l'écrivait Benjamin Constant, « le despotisme fait aussi des lois ».

Peut-être, pour l'opinion commune portée aujourd'hui à un relativisme confortable, ces considérations pourront paraître pinailler en vain ? En fait, un débat est apparu dès la pensée grecque et se renforce aujourd'hui -, débat qui traduit le conflit entre une certaine loi et une certaine obligation : l'Antigone de Sophocle l'a incarné de façon mémorable. Antigone affirme qu'elle ne peut obéir à la loi de la Cité. Elle doit enterrer son frère (traître à Athènes sur le champ de bataille) car la loi du *genos*, les dieux qui protègent la famille, lui disent que c'est là « ce que l'on doit vouloir », pour reprendre la formule de Montesquieu. Elle se met donc en conflit total avec la loi politique, celle qui interdit de pardonner aux citoyens collaborant avec l'ennemi, et, enterrée vivante et désespérée, elle en portera les conséquences.

La loi religieuse suppléant à la loi politique ou, en tout cas, primant sur elle ? C'est un autre débat que celui évoqué par Lacordaire. Il redevient présent dans notre actualité après la période terrible des guerres de religion. À nos yeux de Modernes, il engage encore, après Antigone ce que nous appelons libre arbitre, qui n'était pas une notion grecque^[17].

Lucien JAUME,

Directeur de recherche émérite, CNRS-CEVIPOF

[1] Il faut inviter à relire aujourd'hui ces textes, magnifiques non seulement par le grand art oratoire qui est déployé, mais surtout par l'originalité du traitement des questions : la condition humaine, la vie politique des sociétés modernes, le sens du civisme, les ambitions intellectuelles de l'époque, la question sociale, la place nouvelle que l'Eglise doit occuper, etc.

[2] Lacordaire, « Conférences de Notre-Dame de Paris », t. 2, in *Œuvres de Lacordaire*, Paris, Poussielgue-Busand, 1861, T. III, p. 643.

[3] Sur cette période et sur le catholicisme libéral de Lacordaire (qui va se prononcer en chaire, en province, contre Louis-Napoléon Bonaparte), voir notre ouvrage *L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997. Elu député de la Deuxième République, à l'Assemblée constituante, Lacordaire siègera à Gauche (on disait sur la Montagne), en froc blanc de dominicain, ce qui suscite l'ironie de Tocqueville dans ses *Souvenirs*.

[4] Ces pages remarquables d'Aristote expliquent comment se construit et reste vivant un *intérêt général*. Car cette notion que Jean-Jacques Rousseau va mettre à l'honneur dans le *Contrat social* (à travers son concept de « volonté générale » opposée à la « volonté de tous » empirique et erratique), a trouvé son moment d'exposition chez Aristote. Dans la mesure où le concept d'intérêt général est devenu l'idée cardinale de la République à la française et du droit administratif, il est intéressant de voir comment Aristote définissait la rencontre féconde entre la vertu du gouvernant démocratique (*sophrosunè*, sagesse) et la vertu du citoyen gouverné (*doxa aléthès*, opinion vraie). Des deux côtés et alternativement, le *jugement* est requis, pour celui qui ordonne en démocratie, pour celui qui applique et examine les conditions d'application et de succès. Voir *La Politique*, tome II, Livre III et IV, Paris, Les Belles Lettres, 1999, notamment p. 61-62, avec cette formule : « On ne peut bien commander, si on n'a pas soi-même obéi ». Pour Aristote, les gouvernants et les gouvernés devraient être capables d'échanger leur place, selon certaines modalités.

[5] L'arbitraire est valorisé sous l'Ancien régime dans la sphère judiciaire, pour le choix des peines. Le terme n'est pas péjoratif avant le XVIIIème siècle : comme le montre Jean-Marie Carbasse, à l'« arbitraire du juge » a succédé le « juge automate » qui doit appliquer mécaniquement la peine prévue par la loi. J.-M. Carbasse, *Introduction historique au droit*, Paris, PUF, 1998, p.309, § 184.

[6] *Le Fédéraliste*, Par A. Hamilton, J. Jay et G. Madison, Paris, LGDJ, 1957.

[7] Voir Elisabeth Zoller, *Grands arrêts de la Cour suprême des Etats-Unis*, Paris, PUF, 2000.

[8] Formulation qui rebat les cartes de notre première partie de texte, puisque ce n'est pas la loi qui peut contraindre, mais la « liberté » ; ou encore : « la liberté ou la mort », selon une antithèse radicale. La liberté à défendre, la mort à risquer sont vues comme les deux contraintes absolues, une alternative sans nuance.

[9] Voir nos développements dans L. Jaume, *Le Discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

[10] Nous avons pu montrer que l'imaginaire même de l'Etat change dans cette période, jusqu'à revenir aux images « hobbesiennes » d'incorporation organiciste, sous la forme de l'Hercule révolutionnaire, du Géant contenant en lui « tout le corps du peuple » (circulaires Billaud-Varenne, Comité de salut public,

décembre 1793). Cf. *Le Discours jacobin et la démocratie*, p. 341-346.

[11] La portée exacte des deux textes de Sieyès est encore l'objet d'une intense discussion, qui ne peut être exposée ici. Signalons notre contribution : « Sieyès et le sens du jury constitutionnaire : une réinterprétation », *Historia Constitucional*, n. 3, 2002, <http://hc.rediris.es/03/index.html>. Egalement : *Droits*, n° 36, 2002, pp. 115-134.

[12] Article 61-1 de la Constitution et ajout à l'article 62 cité plus haut.

[13] On laisse de côté les critiques de la rationalité cartésienne et kantienne, par exemple chez Nietzsche.

[14] Chez John Locke, l'homme est défini comme un être « capable of laws », ce qui lui donne une certaine ressemblance avec Dieu.

[15] En effet, Socrate raconte l'enquête qu'il a menée auprès des personnages importants de la Cité (artisans, poètes, politiques) pour savoir comment ils se définissaient dans leur activité et dans leur « responsabilité » de citoyens (pour employer un terme plus moderne). Ce qui a déplu à tous. Socrate s'est engagé dans cette enquête parce que le prestigieux oracle de Delphes avait dit de lui qu'il était « le plus sage (*sophotatos*) des hommes ». Des traductions erronées disent : « le plus savant », ce qui est un contresens. Précisément, Socrate veut savoir auprès des « importants » de la Cité ce qu'est la (ou leur) sagesse, que lui ne s'attribue pas de façon *a priori*, même si le dieu de Delphes a dit cela. Condamné à boire la ciguë pour impiété, mais en fait pour son esprit de liberté, pour son besoin d'interrogation, Socrate fut ensuite réhabilité par les Athéniens.

[16] En effet, « Tout est dans l'Etat, rien hors de l'Etat, rien contre l'Etat », selon l'axiome imposé par Mussolini.

[17] Dans *Qu'est-ce que l'esprit européen ?* (Paris, Champs Essais, Flammarion, p. 115-119), j'ai essayé de montrer que les ambiguïtés exprimées par Antigone, telles que Sophocle les met en scène, trouvent des traductions dans la conscience des Modernes et l'Europe d'aujourd'hui.