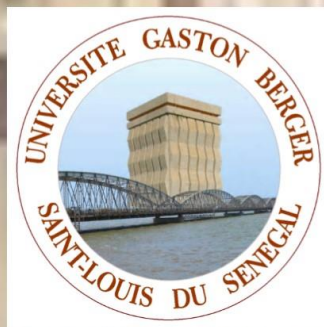




SAFARA
Revue internationale de langues, littératures et cultures

n°16
2017



ISSN: 0851 4119

SAFARA N° 16/2017

Revue internationale de langues, littératures et cultures

UFR Lettres et Sciences Humaines, Université Gaston Berger,
BP 234 Saint Louis, Sénégal
Tel +221 961 23 56 Fax +221 961 1884
E-mail : omar.sougou@ugb.edu.sn / mamadou.ba@ugb.edu.sn

Directeur de Publication

Omar SOUGOU, Université Gaston Berger (UGB)

COMITE SCIENTIFIQUE

Augustin	AINAMON (Bénin)	Maweja	MBAYA (Sénégal)
Mamadou	CAMARA (Sénégal)	Babacar	MBAYE (USA)
Simon	GIKANDI (USA)	Maki	SAMAKE (Mali)
Pierre	GOMEZ (Gambie)	Ndiawar	SARR (Sénégal)
Mamadou	KANDJI (Sénégal)	Aliko	SONGOLO (USA)
Baydallaye	KANE (Sénégal)	Marième	SY (Sénégal)
Edris	MAKWARD (USA)	Lifongo	VETINDE (USA)

COMITE DE RÉDACTION

Rédacteur en Chef :	Badara SALL, UGB
Corédacteur en Chef :	Babacar DIENG, UGB
Relations extérieures :	Moussa SOW, UGB
Secrétaire de rédaction :	Mamadou BA, UGB

MEMBRES

Abdoulaye	BARRY (UGB)	Maurice	GNING (UGB)
Khadidiatou	DIALLO (UGB)	Fallou	NGOM (USA)
Oumar	FALL (UGB)	Ousmane	NGOM (UGB)

© SAFARA, Université Gaston Berger de Saint Louis, 2017

ISSN 0851- 4119

Couverture : Dr. Mamadou BA, UGB Saint-Louis

Sommaire

1. L'appropriation linguistique dans le discours rapporté, une valorisation de l'acte locutionnaire (Kei Joachim & Kouassi Kouakou Roland).....1
2. L'immigration dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou DIOME : une alternative au chômage ou une croisière de tribulations ? (Christophe Sékène DIOUF)13
3. Fonctionnement syntaxique de quelque formes elliptiques sur des éléments de corpus : étude descriptive (Birahim DIAKHOUMPA)25
4. Onomástica literaria: el simbolismo de los nombres con los que se disfrazan los personajes en la *Guardña de Sevilla* (Djidiack FAYE)45
5. La doctrine spinoziste du droit naturel : un creuset des droits de l'homme (Berni Seni NAMAN)65
6. Étude morphologique d'un corpus de gentilés du Sénégal (Gustave Voltaire DIOUSSE)81
7. SISTEMA ECONÓMICO: LAS DOS FACETAS DE UNA MADRE EN *EL EXILIADO DE AQUÍ Y ALLÁ* DE JUAN GOYTISOLO (KANGA Akissi Agnès Danielle epse KOUAME)95
8. Éléments de socio-anthropologie linguistique : essai sur la dimension cognitive et magique du langage chez les *Seereer* du Sénégal (Dominique SÈNE)115
9. Le dynamisme du texte et de l'image dans *La Jalousie* (1957) d'Alain Robbe-Grillet (Jean Denis NASSALANG)145
10. Code mixing in Tunji Ogundimu's *The insiders* (Rissikatou MOUSTAPHA-BABALOLA & Marcel KAKPO)161
11. Modernité, postmodernité et impérialisme occidental (Maurice GNING)177
12. La réception productive face à l'autorité de la tradition ou la Refondation jaussienne de la philosophie herméneutique gadamérienne (Moctar GAYE)203

La doctrine spinoziste du droit naturel : un creuset des droits de l'homme (Berni Seni NAMAN)

Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)

Résumé

Pour Spinoza, le droit naturel qui procède des rapports de puissance réels entre les individus se confond avec la liberté. Cette dernière prend ainsi la figure de la liberté de pensée et d'expression et se rapporte à la liberté de croyance. Mais, l'exercice de cette liberté exige la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses. C'est à ce niveau que Spinoza est considéré comme un défenseur de la liberté et le précurseur de la laïcité. Or, la liberté et la laïcité constituent les indices de la consistance des droits naturels reconnus et promulgués par les instruments de protection des droits de l'homme. Cette reconnaissance de la liberté-laïcité est la preuve que les droits de l'homme portent en eux-mêmes la marque de Spinoza et sa doctrine du droit naturel constitue de ce fait, un creuset des droits de l'homme.

Mots-clés : Déclaration universelle, droit naturel, droits de l'homme, liberté de pensée et d'expression, liberté de croyance.

Summary

For Spinoza, the natural right which proceeds of the real reports of power between the individuals confuses with freedom. The latter thus takes the figure of freedom of thought and of expression and refers to the freedom of belief. But, the exercise of this freedom requires the separation of the public institutions and the religious organizations. It is at this level that Spinoza is considered as a defender of the freedom and the precursor of the secularism. Gold, the freedom and the secularism constitute the indications of the consistency of natural rights recognized and promulgated by the instruments of protection of human rights. This recognition of the freedom-secularism is the proof that human rights carry in themselves the mark of Spinoza and its doctrine of the natural law establishes therefore, a melting pot of human rights.

Keywords : freedom of faith, freedom of thought and expression, human rights, natural law, universal declaration.

Introduction

Dans la genèse de la pensée des droits de l'homme, Spinoza reste une référence incontournable. Sa philosophie politique ou sa doctrine du droit naturel de l'homme fait partie des pensées qui ont le plus contribué à la formalisation des droits de l'homme aujourd'hui. Mais, il s'agit là d'une démarche bien singulière et spécifique qui n'est ni celle des Lumières qui « supposent une nature éternelle et universelle caractérisée par la raison » (B. Kriegel, 1986, p.56), nature d'où on pourrait déduire a priori les droits de chacun, ni celle des théoriciens modernes du droit naturel à l'instar de D. Diderot (2000, p.3) qui reste « embarrassé » quant à la définition du droit naturel alors qu'il reconnaît à chacun sa connaissance dans la mesure où il en fait évidemment un usage si familier.

Toute autre est la démarche de Spinoza. Elle consiste entre autres, à renvoyer le droit naturel à la catégorie de l'*opinio* (opinion), laquelle à son tour ne peut être entièrement évacuée du champ du droit naturel, dès lors qu'il prend avant tout en considération, la liberté de pensée pour rendre manifeste le sens du passage du théologique au politique. Autrement dit, le droit naturel, pour ce qui relève de sa signification authentique chez Spinoza, se réduit à une opinion. Cette opinion doit être au préalable pensée avant d'être nécessairement exprimée, enseignée et servir pour juger. Mais, dans une société où la collusion du théologique et du politique cherche à automatiser les individus afin d'amener une grande partie à croire, la liberté de pensée et d'expression ne peut être effective qu'à condition de libérer la conscience et la croyance. Pour ce faire, Spinoza préconise une séparation nette et stricte de la religion et du politique. Telles sont les prérogatives que Spinoza revendique pour chaque individu du fait de sa nature humaine. En posant de tels principes, il inaugure un vaste champ de droits naturels qui constitue, de nos jours, le creuset des droits de l'homme, un laboratoire qui a servi à la formalisation des droits de l'homme.

La question qui se pose, dès lors, est de savoir quels sont les instruments théoriques de la doctrine spinoziste du droit naturel qui ont servi à l'émergence et à la culture des droits de l'homme dans nos sociétés actuelles. Autrement dit, quelle est la contribution théorique de Spinoza à l'élaboration des instruments de défense, de protection et de promotion des droits l'homme aujourd'hui ? Autour de cette question centrale, gravitent des questions secondaires. Si les droits de l'homme font la promotion de la liberté de pensée et d'expression considérée comme le centre d'intérêt du combat de Spinoza, ne sommes-nous pas en droit de déclarer Spinoza comme un précurseur des mouvements déclencheurs des droits de l'homme ? La

liberté de pensée et d'expression reste certes un trait distinctif de la philosophie politique de Spinoza, mais ne se nourrit-elle pas de la liberté de croyance ?

1. La redéfinition du droit naturel et sa réduction au droit d'opinion : la singularité du champ conceptuel de Spinoza

La philosophie du droit naturel n'est pas apparue avec Spinoza. Depuis l'Antiquité (Platon et Aristote) jusqu'à l'époque médiévale, (Cicéron, Saint Thomas D'Aquin), les philosophes ont reconnu l'existence d'un ordre universel dans la nature, qui fournit à l'homme la base d'un canon de règles lui permettant de conformer sa conduite à ce qui est objectivement bon et juste. Mais, cette loi naturelle n'investit pas l'individu de droits fondamentaux. Mieux, sa contemplation au moyen de la raison permet à l'individu de participer à l'harmonie sociale en disposant d'un étalon lui permettant de juger les lois instituées. On retrouve par exemple chez Platon, « la distinction entre ce qui est juste par nature et ce qui est juste par convention » (Platon, 1989, 44^{1d}-444^{c-e}, p.41). Ce qui est juste par nature est ce qui se rapporte à la loi de la nature, c'est-à-dire à la *phusis*. Quant à ce qui est juste par convention, il faut entendre les lois civiles dont les athéniens disaient qu'elles n'étaient pas justes naturellement parce qu'elles sont le produit de dispute et de changement. Cette manière de concevoir le droit naturel fait que les Anciens ne peuvent pas être tenus pour des ancêtres des droits de l'homme. Il a fallu donc attendre le XVIII^{ème} siècle pour voir émerger une conception moderne du droit qui formalisera clairement le concept de droit naturel.

La conception moderne du droit naturel naît avec Grotius et Pufendorf. Pour ce courant, il existe une règle de vie qui s'impose à l'individu en raison de sa nature et qui est fondée dans un ordre universel. Cette règle apparaît nécessairement supérieure à la volonté du législateur humain, qui, s'il agit légitimement, doit y conformer toutes ses prescriptions. On assiste ainsi à une innovation majeure avec les Modernes qui revendiquent désormais la reconnaissance du droit naturel comme des droits propres à l'individu. C'est à ce niveau qu'on pourrait parler d'orientation individualiste du droit naturel (nettement repérable dans les philosophies de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant) contrairement à l'orientation collective qu'inspirait la conception ancienne du droit naturel. Car, pour les Anciens, ce qui importe, c'est la liberté collective, celle de la cité et non la liberté individuelle. Mais, cette conception moderne ne pouvait offrir que les conditions théoriques d'une version standard du droit naturel moderne qu'il serait difficile de rapprocher du système spinoziste.

Chez B. Spinoza (1965, p. 261-262), le droit de nature désigne :

Autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière (...). Le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance, car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu.

Le droit naturel n'est rien d'autre que le droit qui dérive de la nature même d'un individu. Il est seulement l'étendue de la puissance déterminée de chacun, laquelle correspond à ce droit souverain dont dispose naturellement chacun sur tout ce qui est en son pouvoir de manière à persévérer dans son état selon ses désirs et sa puissance.

Le déploiement du droit naturel chez Spinoza est proche de celui de T. Hobbes (1999, p.128) :

Le droit de nature que les auteurs appellent *jus naturale*, est la liberté qu'à chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à sa fin.

La définition hobbesienne du droit naturel s'identifie à la puissance naturelle que chaque individu possède à s'emparer de tout ce qu'il désire. Cette approche fait du droit de nature une puissance canalisée par le désir.

C'est à ce niveau qu'il faut souligner l'originalité de la conception spinoziste du droit naturel et la révolution qu'il opère contrairement à Hobbes et Rousseau. En effet, selon Hobbes, le droit de nature ne vaut que dans l'état de nature dans la mesure où en passant à l'état civil, l'individu doit abandonner son droit naturel au profit d'un Léviathan : « C'est l'une des lois naturelles qui dérivent de cette loi fondamentale [rechercher la paix], qu'il ne faut pas retenir le droit qu'on a sur toutes choses, mais qu'il faut en quitter une partie, la transporter à autrui » (T. Hobbes, 1981, p.92). Dans le but de rechercher et de poursuivre la paix, les individus signent un contrat. Celui-ci désigne la convention par laquelle les individus, par un consentement mutuel, se dessaisissent réciproquement de leurs droits naturels sur toutes choses et confèrent leur pouvoir à un souverain, le Léviathan. Cette conception de l'origine de l'État est un refus de la sociabilité instinctive à l'origine des sociétés et, l'État ainsi créé ne saurait être comme chez Aristote, dans le prolongement de la nature humaine. Par conséquent, selon Hobbes, l'homme n'est pas un animal politique.

Contrairement à Hobbes, l'individu ne perd pas l'exercice de tous ses droits naturels dans l'état civil, chez Spinoza. En tout état de cause, ses droits restent en sa possession. Simplement, il peut choisir en fonction de la représentation qu'il se fait de son intérêt, de les mettre ou non au service de la communauté. En d'autres termes,

il doit composer sa puissance ou son droit naturel avec celle d'autrui, soit au contraire affronter la puissance de l'autre. Les motifs qui vont le pousser dans l'une des deux directions sont l'espérance d'un avantage qu'il peut en retirer ou l'inconvénient qu'il redoute. Dès lors, on constate bien que « le droit naturel est, pour Spinoza, indépassable » (A. Matheron, 1998, p.294) en ce sens qu'il est constitué par toutes les lois de la nature auxquelles l'homme ne peut se soustraire, sous prétexte qu'il entre dans la société civile. C'est ici l'une des différences entre Spinoza et Hobbes :

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit de nature et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux, c'est la continuation de l'état de nature. (B. Spinoza, 1966, Lettre 50, p.283).

Cette réponse laconique constitue un contrepoint à la philosophie du droit naturel de Hobbes. Contrairement à Hobbes qui considère la cité comme la sortie de l'état de nature, Spinoza considère qu'il s'agit de sa continuation.

Quant à Rousseau, il considère que l'homme s'est irréversiblement arraché à l'état de nature. Il ne pense pas davantage cette crise à partir de la mise en œuvre des dispositions que ce premier état comporterait déjà, mais comme l'effet de circonstances extérieures, contingentes et extrinsèques, sans lesquelles l'homme demeure « éternellement dans sa condition primitive » (J.-J. Rousseau, 1995, p.162). En lui-même, l'état de nature serait bien resté « indépassable » (A. Charrak, 2002, p.402). Il va de soi, cependant, que ces deux positions diffèrent radicalement : chez Spinoza, la description des hommes vivant sous l'emprise de la seule nature met en évidence des lois de fonctionnement passionnelles, qui doivent être reprises dans un ordre supérieur, tandis que Rousseau vise dans l'état de nature, une origine hypothétique et normative.

La leçon à retenir de la théorie du droit naturel spinoziste, c'est qu'il n'y a pas de contrat social à la base de l'État comme chez Hobbes. Le souverain n'a le droit de commander les sujets que s'il a la puissance de se faire obéir. La question du gouvernement ou de la souveraineté devient une question secondaire chez Spinoza dans la mesure où la souveraineté, le « Léviathan », apparaît comme une puissance conditionnée et non absolue comme chez Hobbes : le souverain ne sera effectivement puissant que s'il parvient à canaliser à son profit les forces individuelles, c'est-à-dire les droits naturels de chaque individu. Ainsi, contrairement à Hobbes qui compte sur la crainte, voire l'effroi que doit susciter le Léviathan, Spinoza préfère l'adhésion par intérêt qui profite à chacun. Sous cet angle, l'État le plus puissant est celui « où les individus s'acquittent librement de leurs droits naturels » (C. Fontaine, 1986, p.204), c'est-à-dire agissent par désir et

non par la peur. De ce qui précède, Spinoza apparaît, pour ainsi dire, comme l'un des premiers penseurs modernes à croire que la puissance de l'État ne se mesure pas à la terreur qu'il inspire mais à la confiance qu'il suscite. C'est pourquoi, Spinoza pense que l'État doit tolérer ce qu'il ne peut interdire, même, s'il s'agit d'actes répréhensibles ou condamnables. Cette règle s'applique en particulier à la liberté de penser et d'expression. Autrement dit, la liberté de pensée ou d'expression est le droit naturel que le texte de Spinoza entend défendre sur le plan politique.

2. La revendication de la liberté de pensée et d'expression et le déclenchement de mouvements d'attribution des droits de l'homme

L'on pense couramment que les droits de l'homme ont vu le jour dès la fin du XVIII^{ème} siècle avec la Déclaration américaine d'indépendance de 1776 et la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen d'Août 1789. À l'analyse, les droits de l'homme ne datent pas de cette période encore moins du développement des libertés civiles qui se sont épanouies au XIX^{ème} siècle. Les démocraties politiques antiques qui réservaient la majorité des droits à la minorité des hommes libres (les aristocrates) ne pouvaient-elles aussi constituer une source des droits de l'homme. Les droits de l'homme ne sont ni contemporains ni antiques, mais modernes.

L'inscription de la notion d'homme dans la droite relève de l'effort et de la réflexion des philosophes modernes qui ont revendiqué la reconnaissance de l'homme comme une réalité et promu comme une valeur. Spinoza apparaît comme une figure de proue de ce mouvement. Il a apporté une contribution claire et précise au débat. Le sous-titre de son ouvrage *Traité théologico-politique* où « *on établit que dans un État libre, chacun a le droit de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense* » constitue un emblème et un acte fondamental de revendication et de reconnaissance du droit inaliénable de l'homme.

Il faut remonter au contexte d'émergence de cette reconnaissance pour comprendre la portée ou l'importance de la révolution spinoziste dans l'éclosion de la doctrine des droits de l'homme. En effet, à l'époque de Spinoza, et d'ailleurs bien avant sa naissance, c'est-à-dire à partir de l'époque de Constantin, le christianisme obtint et exerça une autorité exclusive qu'aucune religion païenne n'avait jamais réclamée. La pratique d'autres religions était contestée vigoureusement par le christianisme qui avait le soutien de l'État. Cette situation a favorisé l'hégémonie du christianisme qui a fini par s'ériger en religion d'État. Dans un tel contexte, toutes les opinions nouvelles et contraires à celles de l'Église étaient considérées comme des crimes et sanctionnées. La crainte et la peur qu'inspire le pouvoir théologico-

politique entravaient toute expression de la pensée. Il était presque impossible pour l'individu de pratiquer la religion de son choix.

La situation devenant quasi intenable et insoutenable, elle a conduit Spinoza à revendiquer contre le pouvoir politique, la liberté de penser et d'expression : d'où la suggestion selon laquelle l'État, « s'il voulait se maintenir, ne devait exercer aucun contrôle sur les pensées et les idées de ses habitants » (C. Schapkow, 2002, p.193). L'exercice de la pensée ainsi que son expression doit être une activité libre dans l'État. Il ne doit être soumis à aucune contrainte, aucune limitation de la part d'un pouvoir quelconque. Car, l'individu, dans le cadre du pacte qu'il a conclu lui-même avec les autres, n'a pas renoncé à son droit de penser et de juger. Il n'a non plus abandonné le droit de réfléchir par lui-même, de donner son opinion et de dire ce qu'il pense. Par exemple : cette idée est mauvaise ou bonne, ce pouvoir ne règle pas les problèmes des citoyens, cette nourriture est mauvaise.

Cette recommandation a inspiré et orienté l'action des défenseurs des droits de l'homme. Ils reconnaissent ce droit à l'individu et l'ont formalisé dans divers Déclarations et Protocoles. L'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1948 est pointilleux sur cette question : « Tout individu a droit à la liberté de pensée et d'opinion » (J. Andriantsimbazovina et al. 2008, p.631). Le droit de penser et de dire ce que l'on pense est un droit imprescriptible de la nature de l'individu et qui fait de lui le maître de sa pensée. Ce droit connaît des formulations très diverses et concerne les cas, « la liberté de juger, la liberté d'exprimer et d'enseigner ses opinions, la liberté de la parole » (B. Spinoza, 1954, p.175). En d'autres mots, la liberté de penser et de dire ce que l'on pense n'est rien d'autre que la liberté d'expression. Dans son sens strict, la liberté d'expression a pour aspect fondamental, la liberté d'opinion. Cette dernière se rapporte au for interne des individus et contribue à préserver une autonomie de la pensée. Ce qui implique, en particulier, que l'État ne doit pas se permettre de forcer le secret que les individus désirent garder quant à leur opinion sur tel ou tel sujet ou fait.

La proclamation de la liberté d'opinion est diversement formulée dans la plupart des textes fondamentaux des États modernes. L'article 2 du chapitre 2 de la constitution de la Suède constitue un texte illustratif en la matière :

Tout citoyen, dans ses relations avec les autorités publiques, est protégé contre toute contrainte l'obligeant à exprimer son opinion en matière politique, religieuse, culturelle, ou autre. Il est également protégé dans ses relations avec l'autorité publique, contre l'obligation de prendre part à une réunion destinée à orienter l'opinion. (J. Andriantsimbazovina et al., 2008, p.631)

La liberté de penser et d'expression comprend également la liberté d'enseigner ses opinions. Celle-ci prend forme avec la liberté d'exprimer son opinion par la parole, l'écrit, l'image ou l'imprimé et implique le droit ou la liberté pour chaque individu de communiquer ses idées ou des informations. Autrement dit, la liberté d'enseigner ses opinions se comprend à la lumière de la liberté de communication et d'information. À ce niveau, la liberté d'enseigner prend une dimension sociale dans la mesure où la communication exige un locuteur qui s'adresse à un auditeur, un lecteur, un spectateur ou une pluralité de personnes se trouvant dans cette position ou leur faire partager le contenu de sa conscience. La liberté de l'information et la liberté des médias ne constituent qu'une facette de cette liberté d'expression ou de communication puisqu'il ne saurait être question de priver un individu du bénéfice de cette dernière, quel que soit le cadre dans lequel il s'exprime. Aujourd'hui, la grande majorité des États du monde ont adhéré à cette facette de la liberté d'expression en y consacrant des chapitres entiers comme l'exemple de la constitution égyptienne actuelle : « la liberté d'opinion est garantie. Toute personne a le droit, dans les limites de la loi, d'exprimer son opinion et de la propager par la parole, par l'écrit, par l'image ou par tout autre moyen d'expression dans les limites de la loi » (A. Sayf al-Islâm Hamad, 2016, p.3).

La convergence des systèmes juridiques libéraux pour proclamer l'importance essentielle de la liberté de pensée et d'expression est devenue totale. La liste des textes est fournie. De l'article 11 de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789, « La libre communication des pensées et des opinions est un des objets les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre des abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi » (J. Andriantsimbazovina et al., 2008, p.631) à l'article II-71 du Traité établissant une Constitution pour l'Europe qui consacre la liberté d'expression en des termes reprenant la plus grande partie de l'article 10 paragraphe 1 de la Convention européenne des droits de l'homme. La même remarque vaut pour la jurisprudence : Cour suprême des États-Unis d'Amérique, Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne, Tribunal fédéral suisse, Cour interaméricaine des droits de l'homme ne sont que quelques juridictions dont on peut citer les formules exaltant cette liberté. Grosso modo, tous ces textes expriment leur attachement au principe spinozien selon lequel « il est impossible de ravir aux hommes la liberté de penser et de dire ce qu'ils pensent » (B. Spinoza, 1954, p.179). De ce principe, l'article 19 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1948 déduit la règle suivante : la liberté de pensée et d'expression « implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen

d'expression que ce soit » (J. Andriantsimbazovina et al., 2008, p.632). Autrement dit, l'auteur de tout propos heurtant la *doxa* du politiquement correct ne doit pas être menacé, sanctionné ou être poursuivi pénalement. Aucune société ne doit s'acharner à traquer toute pensée un tant soit peu autonome ou à empêcher féroce sa circulation. Le faire, c'est nier la liberté d'opinion.

Pendant, Spinoza ne revendique pas une liberté de pensée et d'expression illimitée. La liberté qu'il revendique doit être limitée :

Il n'est toutefois pas question de nier que la Majesté puisse se trouver lésée par des paroles, aussi bien que par des actions. Par conséquent, bien qu'il soit impossible d'enlever complètement au sujet la liberté de s'exprimer, il ne serait pas moins pernicieux de la leur accorder en toute circonstance. (B. Spinoza, 1954, p.183).

La définition des limites entre le permis et l'interdit incombe à la loi de chaque État, sous les contraintes qu'imposent désormais les normes du droit international et l'impératif constitutionnel de la liberté d'expression. C'est dire que l'individu peut effectivement tout juger, tout discuter, à condition qu'il respecte dans ses actes les lois de l'État. Or, la première chose que tout État doit interdire, c'est le recours à la force (dont l'État est le seul dépositaire légitime). L'individu ne doit pas alors, quelle que soit son opinion, l'imposer de force à autrui. Tout est discutable, à condition que cette discussion respecte certaines règles, celle de la démonstration et de l'argumentation : essayer de convaincre par des preuves et non par des coups. Par conséquent, la liberté d'expression doit être limitée non dans son objet (ce dont je parle) mais dans la façon même de s'exprimer (il faut par exemple proscrire le recours à la violence). C'est cette clarté et précision que Spinoza apporte au débat :

Sans porter atteinte au droit et à l'autorité des souverains, cette liberté peut être accordée à chaque citoyen, pourvu qu'il n'en profite pas pour introduire quelque innovation dans l'État ou pour commettre quelque action contraire aux lois établies. (Spinoza, 1954, p.179).

L'individu ne peut abuser de la liberté d'expression pour affirmer des propos qui viendraient menacer le corps politique au risque d'être sanctionné par la loi. Sont ainsi sanctionnés par la loi, les propos racistes, négationnistes, diffamatoires ou qui portent atteinte directement aux croyances et pratiques religieuses. Ces dispositions existent dans les textes constitutionnels de certains pays comme les États-Unis, la France. Aux États-Unis, par exemple, la liberté d'expression est effectivement illimitée, précisément dans les limites que nous avons décrites : tout peut y être dit, sauf les propos qui incitent à la violence. En France également, certaines paroles sont sanctionnées par la loi : quiconque nie la réalité de l'extermination des juifs par les

nazis peut être accusé de négationnisme, ce qui est un délit au regard de la loi française. C'est dire que l'appel à la violence ou le discours de la haine constitue une limite non négociable à la liberté d'expression, précisément parce qu'il constitue une négation directe de l'idéal démocratique, lequel repose sur une discussion rationnelle des questions d'intérêt général. Cela signifie que la liberté d'expression participe même à la consolidation de la démocratie. Elle reste indispensable à la démocratie surtout quand elle s'étend à la liberté de conscience et de croyance.

3. L'étendue de la liberté de pensée et d'expression : la liberté de croyance

La liberté de croyance participe elle aussi de la manifestation de la liberté de pensée et d'expression. De même les pensées, les opinions, les idées, les informations sont désignées comme ce qui doit être communiqué librement, la croyance s'inscrit dans ce même registre. La liberté de croyance désigne « la liberté de croire ce que l'on veut » (P. Meyer Bisch, 2002, p.8), c'est-à-dire de pratiquer éventuellement la religion de son choix, de manifester cette pratique en actes et en paroles. Cette forme de liberté trouve sa formulation originale et originelle chez B. Spinoza (1954, p.355) quand il soutient que « tout homme jouit d'une pleine indépendance en matière de pensée et de croyance, jamais, fut-ce de bon gré, il ne saurait aliéner ce droit ». L'individu jouit d'une liberté dans le champ de la croyance. Il est libre d'avoir ou d'adopter une conviction ou une religion. Aucun pouvoir, fut-il politique ou religieux, ne peut exercer sur sa pensée ou lui inspirer des convictions ou des croyances religieuses.

Cela implique que l'État ne fasse des lois qui interdisent ou imposent des convictions ou des croyances aux individus. Autrement dit, la croyance échappe au contrôle de l'État puisqu' « aucune législation ne devra jamais être édictée concernant une croyance » (B. Spinoza, p.289). La croyance concerne la foi intérieure et la religion est une expression extérieure de cette foi. C'est dire que la croyance relève du privé et la religion du publique. Le risque totalitaire devient grand dès l'instant où ou une autorité prétend contrôler la croyance ou la religion. La liberté de croyance étant un droit qui respecte la dimension la plus intime de la pensée humaine, vouloir la contrôler, c'est chercher à pénétrer dans le for intérieur de l'individu.

Cependant, la liberté de croyance ne signifie pas la liberté de pratiquer une religion ou d'adopter une conviction au mépris des lois de l'État. L'individu ne doit pas user de la liberté que lui donne son droit naturel pour corrompre la société, introduire des règles ou des croyances qui sont des facteurs de désordre, d'incivisme,

de déstabilisation et de destruction de l'État. Les croyances qui font l'apologie de la guerre, de la violence, de la haine, de la terreur, du terrorisme ne rentrent pas dans le cadre de la liberté de croyance. Il s'agit de « croyance séditeuse qui sape les fondements sur lesquels repose la nation » (B. Spinoza, p. 289). De telle croyance doit être soumise au contrôle de l'État et interdite par la loi. La conceptualisation de la liberté de religion ainsi que l'orientation de sa manifestation dans la société, dans le philosophe de Spinoza, a fini par faire de lui un ancêtre des droits de l'homme et une référence en matière de la lutte pour la défense des droits de l'homme.

Aujourd'hui, cette lutte est reprise et inscrite au cœur des préoccupations politiques majeures de nos sociétés. Et sa thèse constitue une plateforme de revendications dont se servent les organismes et mouvements engagés dans la promotion et la protection des droits de l'homme. L'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme met ainsi un point d'honneur sur cette pensée de Spinoza :

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. (K. Adenauer Stiftung, 2003, p.11).

L'article 9 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme de 1950 énonce les conditions qui permettent de limiter ce droit :

La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui. (J. Murdoch, 2007, n°9, p.8).

Le texte de la convention européenne tout comme celui de la Déclaration des droits de l'homme constituent une disposition qui garantit à chaque individu la jouissance de la conscience et de la religion, c'est-à-dire la sphère des convictions privées ou personnelles, mais aussi la manifestation individuelle ou collective de cette conviction.

La liberté de manifester sa croyance apparaît ainsi comme indispensable à la société démocratique et sert également d'instrument d'évaluation et d'appréciation de la démocratie. Tous les efforts de la communauté internationale pour rendre effectivement réalisable cette liberté de croyance a conduit à la production, en complément à la Déclaration universelle, de plusieurs instruments de protection des droits de l'homme. Au nombre de ces instruments, se trouvent le Pacte

International relatif aux Droits civils et Politiques signé en 1966. L'article 18 de ce pacte garantit à chaque citoyen « le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ainsi qu'à la liberté de manifester sa religion » (V. Amirmokri, 2004, p.90). À cela s'ajoute la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondée sur la religion ou la conviction signée en 1981. Cette déclaration est l'acte international le plus détaillé sur le sujet. Les résolutions de cette déclaration insistent sur la nécessité du respect effectif des normes internationales en matière de liberté religieuse, tout en prenant en compte des situations factuelles affectant l'exercice de cette liberté partout dans le monde.

La liberté de croyance suppose un certain type de lien civil et surtout un dispositif théologico-politique : la séparation de l'Église et de l'État, la considération de la foi comme une affaire de droit privé, le droit sans restriction de connaître la nature. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza (1954, p.290) soutient qu'il faut :

Imposer une limitation étroite à leur activité (les clergés) de sorte qu'ils se bornent à répondre aux questions posées, en outre, ils devront se tenir à leur enseignement et leur pratique du culte, aux doctrines traditionnelles les plus courantes.

La position officielle de Spinoza est qu'il faut séparer l'une de l'autre, la théologie et la politique, c'est-à-dire l'Église et l'État afin d'éviter une hégémonie de l'un (e) ou de l'autre. L'Église ne doit pas servir l'État ni l'État servir la religion. Il se dégage donc une neutralité religieuse de l'État qui ne professe aucune religion et qui doit respecter les convictions de chacun en les traitant toutes de manière égale. Par sa manière de traiter la question politico-religieuse, la pensée de Spinoza apparaît ainsi comme « le fondement philosophique et politique de la laïcité » (P. Hayat, 1998, p.79).

Cela dit, il serait impossible de parler de la laïcité, c'est-à-dire « d'étudier la liberté politique ou le statut des religions dans l'État en omettant de se référer aux thèses développées dans le *Traité théologico-politique* » (A. Billecoq, 2009, p.15). Dès lors, l'on ne doit pas être surpris des redites, des répétitions et du réexamen en plusieurs endroits et sous différentes perspectives de la thèse spinoziste en matière de laïcité et qui constitue des indices de la consistance des idées analysées et développées par les instruments de protection des droits de l'homme. On retrouve cette lecture de la laïcité dans la doctrine du Conseil d'État dont l'avis du 29 novembre 1989 la définit en référence à la neutralité et à la liberté de conscience en soulignant que la laïcité « doit à tout de même se décliner en trois principes : ceux de la neutralité de l'État, de liberté religieuse et de respect du pluralisme » (J. Andriantsimbazovina et al., 2008, p.598). Qu'il s'agisse de la Déclaration universelle des droits de l'homme (articles 18 et 19) ou des autres instruments de

protection des droits de l'homme, la laïcité se trouve liée avec les droits de l'homme, c'est-à-dire la liberté de pensée et d'expression, la liberté de conscience et de croyance. Cette reconnaissance est la preuve que les droits de l'homme portent en eux-mêmes comme en filigrane l'idée de laïcité-liberté, c'est-à-dire la liberté de conscience et celle de manifester ses convictions dans le respect de l'ordre public. À cela s'ajoutent la laïcité-séparation qui exige la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses et la laïcité-neutralité ou l'égalité de tous devant la loi quelque que soient leurs croyances ou leurs convictions.

Conclusion

Se conformer au discours sur les droits de l'homme à partir de la doctrine spinoziste du droit naturel, est le but poursuivi par cette étude. Il s'agissait d'investir l'univers de la philosophie du droit de Spinoza afin d'y déceler les concepts de droits naturels qui fondent de nos jours, la doctrine des droits de l'homme. Au terme de notre analyse, il ressort que les droits de l'homme, plus particulièrement le droit à la liberté de pensée, d'expression, de conscience, de religion et la laïcité, qui sont défendus, protégés et promus aujourd'hui par les textes et instruments juridiques trouvent leur formalisation la plus authentique dans la doctrine spinoziste du droit naturel qui se réduit à la liberté d'expression ou d'opinion. Ce qui fait de la doctrine du droit naturel de Spinoza un creuset, c'est-à-dire un champ conceptuel où se mêlent et se fondent divers droits de l'homme.

Dans cette logique, la compréhension, l'explication, l'interprétation des droits de l'homme ou le décodage du discours des droits de l'homme nécessite une approche spinoziste. Dès lors, ne serait-il pas nécessaire de réfléchir avec Spinoza ou du moins d'actualiser sa doctrine du droit naturel afin de faire face au défi lié à la pénalisation des délits de presse même dans certains États africains qui ont déjà proclamé la loi sur la dépénalisation des délits de presse ?

Bibliographie

- AMIRMOKRI Vida, 2004, L'Islam et les droits de l'homme : l'Islamisme, le droit international et le modernisme islamique, Québec, Les presses de l'Université Laval.
- ANDRIANTSIMBAZOVINA Joël, GAUDIN Hélène RIALS Stéphane (...), 2008, Dictionnaire des Droits de l'Homme, Paris, PUF, Coll. « Quadrige ».

- Alain BILLECOQ Alain, 2009, *Spinoza : questions politique. Quatre études sur l'actualité du Traité politique*, Paris, Harmattan, coll. « ouverture Philosophique ».
- CHARRAK André, 2002, « Nature, Raison et moralité dans Spinoza et Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 35, p....
- FONTAINE Claude, 1986, « liberté de penser et soumission du politique selon Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 84, n°62, p...
- FORESTAL Chantal et BOUCHET Gérard, 2013, *La laïcité par les textes, documents fondamentaux et matériaux d'enseignement, Tome II : La laïcité aujourd'hui, enjeux et controverses, le débat éthique*, Paris, Harmattan, 2013.
- Gilles Deleuze, 1983, « Vie de Spinoza », *Spinoza, philosophie pratique, Paris, Minit.*
- HAYAT Pierre, 1998, *La laïcité et pouvoirs : pour une critique de la raison laïque*, Paris, Kimé.
- HOBBS Thomas, 1999, *Léviathan : traité de la matière de la forme de l'État ecclésiastique*, trad. François Tricaud, Paris, Dalloz.
- HOBBS Thomas, 1981, *De Cive*, trad. Sobrière, Paris, Sirey.
- MATHERON Alexandre, 1998, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minit.
- MEYER-BISCH Pierre, 2002, « Le droit à la liberté de conscience dans le champ religieux selon la logique des droits culturels », *La liberté de conscience dans le champ de la religion*, Fribourg, IIEDH.
- MURDOCH Jim, 2007, « liberté de pensée, de conscience et de religion », *Précis sur les droits de l'homme*, n°9.
- PLATON, 1989, *La République, Livre IV*, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- QUINN Gérard et DEGENER Theresia, 2002, *Droits de l'homme et invalidité : l'utilisation actuelle et l'usage potentiel des instruments des Nations Unies relatifs aux Droits de l'homme dans la perspective de l'invalidité*, New York et Genève, Nations Unies.
- RIGAUX François, 2007, « Les origines philosophiques des droits de l'homme », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°70.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1959-1995 « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », in *Œuvre complète*, vol. 5, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

- SAYF AL-ISLAM Ahmad, 2008, « L'intervention administrative dans la liberté d'expression », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 3 |2000, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 18 janvier 2016. URL : <http://ema.revues.org/785>.
- SCHAPKOW Carsten, 2002, « L'œuvre et la vie de Spinoza comme paradigme scientifique et fondement d'une identité juive sécularisée chez Heinrich Graetz et Jacob Freudenthal », *Revue germanique internationale*, trad. Laure Bermadi, n°17, 2002.
- SPINOZA Baruch de, 1654, *Traité théologico-politique*, trad. Madelaine de Fraise, Paris, Gallimard.
- SPINOZA Baruch de, 1966, *Traité politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF.
- STIFTUNG Konrad Adenauer, 2003, *La liberté de religion*, édité par Helmut Reifeld et Farid El Bacha, Rabat, (CMEJ) Centre marocain des études juridiques.