

Appendice K - Modèle de synthèse critique de plusieurs textes (par thème)

Par Anne Plourde

Hobbes contre Locke : de l'état de nature à l'État

Le mythe de l'état de nature, étant compris comme l'état dans lequel auraient vécu les hommes avant l'avènement de la société civile ou politique, se retrouve ponctuellement chez différents penseurs ayant marqué le cours de la modernité. À l'origine de la plupart de nos conceptions politiques actuelles, ce mythe a eu de nombreux avatars pourtant souvent contradictoires. Il fut néanmoins pour ces philosophes un outil majeur leur permettant d'élaborer et d'illustrer leurs différentes conceptions de l'homme, de l'origine de la société civile et d'un modèle normatif de gouvernement. Plus généralement, le mythe de l'état de nature ouvre la porte à la révolution anthropocentrique, en ce sens qu'il permet d'expliquer par des facteurs humains l'avènement de la société politique, notamment à travers l'idée de pacte ou de contrat.

L'état de nature prendra son incarnation la plus connue d'abord chez Thomas Hobbes, puis chez John Locke¹. Partant d'une compréhension de la nature humaine pratiquement identique (ils seront parmi les premiers à considérer l'homme en tant qu'individu libre, égal et rationnel), leur conception différente de l'état de nature fera diverger presque radicalement le modèle d'État qu'ils préconisent. La comparaison de l'état de nature, de l'État et du passage de l'un à l'autre chez chacun de ces penseurs permettra de constater comment, à l'aide d'un mythe, ils arrivent à arrimer des conceptions de l'État aussi différentes à une conception de la nature humaine aussi semblable, conceptions qui sont au fondement de notre compréhension actuel de l'homme et de l'État.

I- L'état de nature

La nature de l'homme

Chez Hobbes comme chez Locke, l'homme est naturellement libre, égal et doté de raison. Malgré ce dernier attribut qui la distingue des animaux, Hobbes souligne que la bête humaine est cependant mue par ses passions. L'intensité de ces dernières et les objets sur lesquelles elles portent distinguent les individus, chez qui se retrouvent cependant sensiblement les mêmes passions. Ce sont les passions

¹ Rousseau a également exploité le mythe de l'état de nature, mais dans une optique très différente, que le cadre de ce travail ne permet malheureusement pas d'aborder.

primaires, telles l'espérance et la crainte, qui motivent les actions de l'homme : « C'est une chose évidente de soi-même, que toutes les actions que les hommes font, en tant qu'hommes, viennent de leur volonté et que cette volonté est gouvernée par l'espérance et la crainte.² » Ces passions primaires, que Jean-Marc Piotte traduit dans les termes de désir et d'aversion³, portent sur les mêmes objets que l'amour et la haine, avec comme différence que pour les premiers, ces objets sont absents. S'ajoutent enfin à ces quatre passions primaires les plaisirs mentaux, à savoir la joie et le chagrin, plaisirs que procure la raison par la capacité qu'elle donne à l'homme de prévoir les conséquences de ses actions. Toujours selon Hobbes, « le *bien* et le *mal* sont des noms imposés aux choses, afin de témoigner le désir ou l'aversion de ceux qui leur donne ce titre.⁴ » Ces valeurs traduisent donc une subjectivité certaine, puisque les hommes « mesurent diversement le bien et le mal, suivant la diversité des appétits qui dominant en eux⁵ ». Enfin, dans cette perspective, le bonheur, qui est mouvement, consiste à passer sans cesse d'un désir comblé à un autre dans la prospérité et est axé sur l'acquisition.

Pour sa part, Locke accorde une plus grande force à la raison face aux passions : « la raison [...] enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien⁶ ». Ainsi, les passions, qui guident des actions visant des fins égoïstes, peuvent être chez Locke potentiellement freinées par la raison, alors que chez Hobbes, la raison est clairement et uniquement un instrument soumis à l'assouvissement des passions. Cependant, chez Locke également, les passions peuvent dominer la raison puisque, l'homme étant mû par ses plaisirs et intérêts, ce sont toujours elles qui provoquent l'état de guerre, contraire à ce qu'enseigne la raison.

L'état de guerre

À ce niveau ressort l'une des principales contradictions entre Hobbes et Locke dans leur conception de l'état de nature. Alors que chez le premier l'état de nature est nécessairement un état de guerre, le second les distingue radicalement :

Ici paraît la différence qu'il y a entre l'état de nature, et l'état de guerre, lesquels quelques uns ont confondus, quoique ces deux sortes d'états soient aussi différents et aussi éloignés l'un de l'autre, que sont un état de paix, de

² Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, p. 139.

³ Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, Montréal, Fides, 1997, p. 170.

⁴ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 126.

⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁶ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1992, p. 145.

bienveillance, d'assistance et de conservation mutuelle, et un état d'inimitié, de malice, de violence et de mutuelle destruction.⁷

Ainsi, selon Hobbes, « l'état naturel des hommes, avant qu'ils eussent formé des sociétés, était une guerre perpétuelle, et non seulement cela, mais une guerre de tous contre tous⁸ ». Cela s'explique tout d'abord par « cette inclination naturelle que les hommes ont de se nuire les uns aux autres⁹ ». La passion la plus forte étant le pouvoir, les autres passions principales s'y rapportent : la passion des richesses vise l'obtention du pouvoir sur les moyens de satisfaire nos désirs, la passion de connaître (la curiosité) représente un instrument de pouvoir sur les êtres et sur les choses (elle distingue, tout comme la raison, l'homme des animaux), et enfin la passion de l'honneur constitue en fait la recherche d'une preuve de pouvoir¹⁰. Piotte définit le pouvoir chez Hobbes comme se trouvant « dans les instruments qui permettent d'acquérir quelque bien futur ou quelque instrument nouveau et supérieur d'accumulation¹¹ ». Et comme la passion d'acquisition de l'homme est sans limite (que ce soit au niveau des objets de désirs présents ou à venir ou des instruments aptes à favoriser l'obtention de ces objets), il naît forcément de ce fait une concurrence entre les hommes. Ce désir insatiable de pouvoir, et donc cette compétition, trouve sa cause davantage dans un besoin de sécurité que dans une insatisfaction chronique quelconque :

Plusieurs cherchant en même temps une même chose, il arrive fort souvent qu'ils ne peuvent pas la posséder en commun, et qu'elle ne peut pas être divisée. Alors il faut que le plus fort l'emporte, et c'est le sort du combat à décider la question de la vaillance. [Ainsi,] la cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle de tous les hommes, en partie de la réciproque volonté qu'ils ont de se nuire.¹²

C'est donc d'abord cette volonté naturelle de se nuire mutuellement, alimentée par l'égalité entre les hommes (parce que tous peuvent vaincre tous, même s'ils sont défavorisés physiquement, par exemple par la ruse ou les alliances, et que la sagesse, qui apprend la prudence à travers l'expérience, est assez bien partagée, chacun peut espérer obtenir ce qu'il désire), que l'état de guerre est identifié à l'état de nature. Nous verrons que le droit naturel, centré sur la liberté, favorise également un état de

⁷ *Ibid.*, p. 156; souligné par nous.

⁸ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 99.

⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 171.

¹¹ *Ibid.*, p. 172.

¹² Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 94 et 96; le terme de volonté est ici entendu au sens d'appétit et désir.

nature où la tranquillité n'est jamais assurée et où la paix, à savoir l'assurance que la violence d'autrui n'est pas à craindre¹³, est absente.

Locke définit l'état de guerre comme « un état d'inimitié et de destruction [qui ne peut se produire que] dans une circonstance où il n'y sur la terre nul supérieur commun, à qui l'on puisse appeler¹⁴ », à savoir dans l'état de nature; mais « quand la violence cesse, l'état de guerre cesse¹⁵ ». Ainsi, selon lui, même au sein de l'état de nature, et bien que les hommes soient animés par des passions, ces derniers, généralement, « vivent ensemble conformément à la raison¹⁶ ». L'état de guerre n'intervient que sporadiquement lorsqu'un homme, mû par la passion, « déclare à un autre, soit par paroles, soit par actions, qu'il en veut à sa vie¹⁷ ». Comme nous le verrons, cet état de guerre n'est donc pas conforme aux droits naturels (alors qu'il en découle chez Hobbes); de fait, ces derniers permettent plutôt à la victime d'une telle déclaration de se défendre légitimement.

Le(s) droit(s) naturel(s)

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, l'état de guerre, qui est chez Hobbes « la règle » au sein de l'état de nature, découle en partie du droit de nature. Comme l'état de nature précède la morale, seul ce droit y régit les actions des hommes, qui ne peuvent être jugées selon les critères du bien et du mal. Hobbes fonde le droit naturel sur la raison et justifie par lui l'ensemble de ces actions : « par le mot de juste et de *droit*, on ne signifie autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison. D'où je tire cette conséquence que le premier fondement du *droit* de la nature est que *chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie*¹⁸ ». Ce fondement, qui est aussi la fin du droit, s'accompagne de moyens : « puisque chacun a droit de travailler à sa conservation, il a pareillement droit d'*user de tous les moyens, et de faire toutes les choses sans lesquelles il ne se pourrait point conserver*¹⁹ ». Cette liberté qu'a chacun de poursuivre l'objet de ses passions (le bon), ajoutée à l'égalité de chacun devant la menace (le mauvais), entraîne l'état de guerre perpétuelle décrit plus haut.

Chez Locke se retrouve également dans l'état de nature des droits naturels, qui sont au nombre de deux; son premier droit est « de *faire tout ce qu'on juge à propos pour sa propre conservation et pour la conservation du reste des hommes*²⁰ », et ce

¹³ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 173.

¹⁴ John Locke, *op. cit.*, p. 156.

¹⁵ *Ibid.*, p. 157.

¹⁶ *Ibid.*, p. 156.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 96.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ John Locke, *op. cit.*, p. 239.

« par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien²¹ ». Nous verrons que ces droits, contrairement à Hobbes, sont pour Locke intimement liés aux lois de la nature, que l'on retrouve, encore au contraire de Hobbes, au sein de l'état de nature. Cela explique que Locke inclut dans les droits de nature la conservation du reste des hommes, alors que chez Hobbes, le droit naturel n'est centré que sur soi. Par ailleurs, et il s'agit du second droit naturel chez Locke :

La *nature* a mis chacun en droit [...] de punir la violation de ses lois, mais dans un degré qui puisse empêcher qu'on ne les viole plus [c'est-à-dire] de lui infliger des peines que la raison tranquille et la pure conscience dictent et ordonnent naturellement, peines proportionnées à sa faute, et qui ne tendent qu'à réparer le dommage qui a été causé, et qu'à empêcher qu'il n'en arrive un semblable à l'avenir.²²

C'est ainsi que selon Locke, les droits de nature permettent à chacun de se défendre légitimement face à toute déclaration de guerre plutôt que de favoriser, comme chez Hobbes, l'avènement de cette dernière : alors que tous deux comprennent les droits naturels comme portant sur la protection de la vie, des libertés et des biens, chez Hobbes cette protection génère une lutte entre les hommes tandis que, chez Locke, elle est au contraire le fruit de leur collaboration²³. Par ailleurs, Hobbes insiste davantage sur la protection de la vie, tandis que Locke accorde une grande importance à la protection des biens matériels. Il consacre ainsi tout un chapitre de son *Traité du gouvernement civil* à cette question et y explique comment la relation de l'homme avec la nature passe de la propriété commune à la propriété privée :

Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre. Tout ce qui a été tiré de l'*état de nature*, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul : car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie *propre et seule*, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout, s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes.²⁴

On comprend ici que le travail salarié, et donc les contrats entre maître et serviteur (qui reste un homme libre, au contraire de l'esclave) qui l'accompagnent, font partie de l'état de nature. Hobbes considère au contraire que, les hommes étant en constante lutte et ne pouvant jouir paisiblement de leurs biens dans l'état de nature, « la

²¹ *Ibid.*, p. 145.

²² Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 146.

²³ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 223.

²⁴ John Locke, *op. cit.*, p. 163.

propriété des choses a commencé lorsque les sociétés civiles ont été établies²⁵ ». Par ailleurs, on comprend également que l'appropriation privée n'a de limite chez Locke sinon de laisser aux autres les moyens de subsistance dont ils doivent disposer pour survivre. Cette limite ne sera cependant jamais atteinte si le gaspillage est évité, et l'introduction de la monnaie dans le processus du travail confirme cette éventualité²⁶ : ainsi, toute limite à l'accumulation de possessions est levée. Locke justifie donc jusqu'aux inégalités les plus disproportionnées, arguant que par ce passage de la production des biens d'usage à la production pour l'argent, l'augmentation de la productivité générale est favorisée et que de ce fait, « un journalier agricole vit, par exemple, mieux qu'un chef amérindien²⁷ ». Enfin, ce droit de propriété s'inscrit chez Locke dans la loi naturelle qui, comme nous l'avons mentionné et contrairement à Hobbes, est présente au sein de l'état de nature.

La loi naturelle chez Locke

Quoique l'état de *nature* soit un état de *liberté*, ce n'est nullement un état de *licence*. Certainement, un homme, en cet état, a une *liberté* incontestable, par laquelle il peut disposer comme il veut, de sa personne ou de ce qu'il possède : mais il n'a pas la liberté et le droit de se détruire lui-même, non plus que de faire du tort à aucune autre personne, ou de la troubler dans ce dont elle jouit, *il doit faire de sa liberté le meilleur et le plus noble usage, que sa propre conservation demande de lui.*²⁸

Ainsi Locke définit-il la loi de nature. Les droits naturels de l'individu s'exercent donc en l'état de nature, « *pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature*²⁹ ». Établie par Dieu qui dans l'état de nature tient lieu de législateur, mais accessible par l'homme qui peut la découvrir (elle n'est pas une idée innée) par la raison, elle détermine nos devoirs et les conséquences ultimes de nos actes, à savoir la béatitude ou la damnation éternelle. Elle donne également à chacun, comme nous l'avons mentionné plus haut, le droit de punir les transgressions à cette loi, puisque la crainte des conséquences dans l'au-delà n'est pas suffisante pour freiner les passions menant à l'état de guerre.

²⁵ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 159.

²⁶ John Locke, *op. cit.*, p. 180.

²⁷ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 225-226.

²⁸ John Locke, *op. cit.*, p. 144-145.

²⁹ *Ibid.*, p. 143.

II- Passage de l'état de nature à l'État

La loi naturelle chez Hobbes et Locke

La loi naturelle chez Hobbes est très semblable à celle de Locke : « la *loi de nature* est ce que nous dicte la droite raison touchant les choses que nous avons à faire, ou à omettre pour la conservation de notre vie, et des parties de notre corps.³⁰ » On y constate cependant la même différence majeure que pour les droits naturels, à savoir que cette loi n'oblige pas explicitement à la conservation de la vie des autres comme chez Locke. De plus, alors que pour ce dernier la loi naturelle fait partie intégrante de l'état de nature, elle constitue déjà pour Hobbes une étape du passage vers l'union des hommes en société civile, puisque son application ne peut être rendue possible que par un contrat, un pacte. Mû par le désir de sa propre conservation, par la crainte de la mort qu'entraîne l'état de guerre perpétuelle inhérent à l'état de nature, par le désir de jouissance des choses nécessaires à une vie agréable et l'espoir de les obtenir par leur industrie³¹, l'homme est tiraillé entre ses passions le poussant vers la paix et celles le poussant vers la guerre. La paix étant l'objectif de la première loi fondamentale de la nature, et comme « la guerre est mal propre à la conservation du genre humain, ou même de quelque homme que ce soit en particulier³² », les lois naturelles constituent « un système de règles que l'individu raisonnable devrait suivre pour préserver sa vie et en maximiser les avantages³³ ». Ainsi :

La première et fondamentale loi de la nature est qu'il faut chercher la paix, si l'on peut l'obtenir, et rechercher le secours de la guerre, si la paix est impossible à acquérir [et] une des lois naturelles qui dérivent de cette fondamentale, qu'il ne faut pas retenir le droit qu'on a sur toutes choses, mais qu'il en faut quitter une partie, et la transporter à autrui.³⁴

Ces lois (qui sont dans *Le Citoyen* au nombre de vingt) qui, tout comme chez Locke, peuvent être découvertes par la raison et sont ainsi accessibles à tous, représentent donc une obligation pour chacun qui s'impose lui-même une morale limitant sa liberté accordée par le droit naturel. Mais, contrairement à Locke, cette limite, cette morale, ne peut être présente au sein de l'état de nature puisque le renoncement de tous au droit naturel qu'elle implique suppose une confiance mutuelle impossible à acquérir dans cet état de guerre perpétuelle. C'est ici, comme nous le verrons, que la seconde étape vers le passage à l'État intervient, à savoir le pacte ou le contrat.

³⁰ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 102.

³¹ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 174.

³² Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 99.

³³ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 175.

³⁴ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 103.

Les différences majeures entre Hobbes et Locke au niveau de la loi naturelle peuvent se résumer de la façon suivante. Piotte précise que pour Locke, tout comme chez Hobbes, la naturalité de la loi a trois sens. Tout d'abord, étant le fait de Dieu, elle existe « avec la création de l'homme, avant toute société et loi positive³⁵ » et donc dans l'état de nature même. Par contre, et toujours selon Piotte, « Hobbes fait remonter la loi naturelle à Dieu, mais toute sa démonstration [...] est purement rationaliste et relève d'une logique déductive dont le point de départ est une vision de l'homme fondamentalement en guerre³⁶ ». Ensuite, « ces lois sont aussi intelligibles et aussi claires à une créature raisonnable, et à une personne qui les étudie, que peuvent être les lois positives des sociétés et des États³⁷ », et donc conformes aux facultés naturelles de l'homme, telle la raison; à ce niveau, les deux penseurs se rejoignent. Enfin, chez Locke, les lois naturelles sont conformes à la nature de l'homme, en ce sens qu'elle est basée sur l'égalité naturelle (« étant doués des mêmes facultés dans la communauté de *nature*, on ne peut supposer aucune subordination entre nous, qui puisse nous autoriser à nous détruire les uns les autres³⁸ ») et qu'elle lui permet de *réaliser* sa liberté (de propriété, de rechercher ses plaisirs et intérêts) en le mettant à l'abri de la violence d'autrui. Par contre, pour Hobbes, l'égalité des hommes est plutôt une des sources, comme nous l'avons vu, de l'état de guerre perpétuelle dans l'état de nature, et les lois naturelles viennent *limiter* la liberté pratiquement illimitée que le droit naturel accorde à chacun. Cependant, chez les deux penseurs, elle vise la sécurité de tous, qui ne pourra réellement être atteinte que par l'établissement d'un contrat, d'un pacte qui engagera tous les hommes.

Le contrat

Comme il l'a été mentionné précédemment, Hobbes considère que la confiance mutuelle essentielle au respect des lois naturelles est inexistante en dehors d'un pacte, d'un contrat, qu'il définit comme l'« action de deux, ou de plusieurs personnes, qui *transigent* mutuellement de leurs droits³⁹ ». Cependant, un tel contrat ne pourra être applicable que si « l'invasion du bien d'autrui soit rendue si dangereuse à celui qui la voudrait entreprendre, que chacun aime mieux se tenir dans l'ordre des lois, que de les enfreindre⁴⁰ ». Donc, pour que la domination des passions par cet acte rationnel soit possible, il faut la

Soumission de la volonté de tous les particuliers à celle d'un homme seul, ou d'une assemblée [...] [Ainsi] celui auquel on se soumet en acquiert de si grandes forces, qu'elles peuvent faire trembler tous ceux qui se voudraient

³⁵ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 226.

³⁶ *Ibid.*, p. 175.

³⁷ John Locke, *op. cit.*, p. 150.

³⁸ *Ibid.*, p. 145.

³⁹ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 141.

désunir et rompre les liens de la concorde; ce qui les retient dans le devoir et l'obéissance.⁴¹

C'est donc chez Hobbes par les lois naturelles et le pacte social, mais principalement motivés par la crainte, que les hommes passent de l'état de nature à l'État, à la république : « plusieurs personnes sont passées de l'état de nature en la société civile, et ont formé un corps de république pour leur conservation commune, et cela par une crainte mutuelle qu'ils ont eu les uns des autres.⁴² »

Comme Locke postule l'identité du bien commun et du bien privé au sein de l'état de nature, ce qui lui permet d'y concilier les droits naturels de l'homme aux lois de nature, on peut se demander pourquoi les hommes contractent pour former des sociétés politiques. Trois inconvénients⁴³ de l'état de nature expliquent cela : en effet, l'état de nature est surtout caractérisé selon Locke par l'absence d'une puissance supérieure apte à contraindre le respect des lois et à juger des différends. Le premier inconvénient de l'état de nature consiste donc dans le fait que « les hommes étant poussés par l'intérêt aussi bien qu'ignorants à l'égard de ces lois [de nature], faute de les étudier, ils ne sont guère disposés, lorsqu'il s'agit de quelque cas particulier qui les concerne, à considérer les lois de la *nature*, comme des choses qu'ils sont très étroitement obligés d'observer.⁴⁴ » Deuxièmement, « le Gouvernement civil est le remède propre aux inconvénients de l'*état de nature*, qui, sans doute, ne peuvent être que grands partout où les hommes sont juges [et bourreaux] dans leur propre cause.⁴⁵ » Enfin, certains individus n'auront pas dans l'état de nature le pouvoir d'appliquer une juste sentence aux coupables les ayant lésés. C'est ainsi que par le truchement d'un traité, d'un pacte, qui dépend du « *consentement de chaque particulier*, qui veut bien se joindre avec d'autres pour composer une *société*⁴⁶ », les hommes acceptent unanimement de se soumettre à la règle de la majorité (contrairement à Hobbes où, comme nous le verrons, chacun devra idéalement se soumettre à un seul) : « Ainsi, chaque particulier convenant avec les autres de faire un *corps politique*, sous un certain gouvernement, s'oblige envers chaque membre de cette *société*, de se soumettre à ce qui aura été déterminé par *le plus grand nombre*, et d'y consentir.⁴⁷ » Ce traité implique également que chacun transmettra, explicitement ou implicitement, et ce afin de « mieux conserver leurs personnes, leurs libertés, leurs

⁴¹ *Ibid.*, p. 144.

⁴² *Ibid.*, p. 146.

⁴³ John Locke, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 222-223.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 215-216.

propriétés⁴⁸ », ses droits naturels, à savoir ses pouvoirs législatif, exécutif et punitif, à l'État⁴⁹.

Ainsi, chez Locke comme chez Hobbes, le passage de l'état de nature à l'État suppose une entente unanime entre tous les individus qui acceptent de transmettre leurs droits naturels à une instance supérieure à travers une forme de contrat. Cependant, ce dernier est chez Hobbes le produit de la crainte tandis que chez Locke, il découle de certains inconvénients qui trouveront des solutions avantageuses pour tous en société politique. Cette différence s'explique surtout par le fait que le premier considère que la loi naturelle est absente de l'état de nature alors que pour le second, elle en est indissociable, et cette différence aura d'importantes conséquences, comme nous le verrons, pour leur conception respective de l'État.

III- L'État

Le pouvoir absolu opposé à la division des pouvoirs

Hobbes définit l'État comme : « une personne dont la volonté doit être tenue, suivant l'accord qui en a été fait, pour la volonté de tous les particuliers, et qui peut se servir de leurs forces et de leurs moyens, pour le bien de la paix, et pour la défense commune⁵⁰ ». Cette construction artificielle de l'homme n'a ainsi qu'une fonction utilitaire dont la fin est le respect des contrats et la protection de la vie et de la propriété de personnes « qui s'entre-craignent plus qu'elles ne s'entr'aiment »⁵¹. Compte tenu des raisons pour lesquelles l'homme entre en société civile, et parce que la division des pouvoirs est à l'origine des guerres civiles, « cet *homme* ou cette *assemblée*, à la volonté de laquelle tous les autres ont soumis la leur, a la puissance souveraine, exerce l'*empire* et a la suprême domination⁵² », et son pouvoir est donc absolu, indivisible et inaliénable. « Les marques de cette souveraineté sont le *pouvoir de faire et d'abroger des lois*, de déclarer la *guerre* et de conclure la *paix*, connaître et *juger* directement ou indirectement tous les *procès*; élire tous les *officiers, magistrats et conseillers*.⁵³ » Ainsi, la puissance souveraine réunit tous les pouvoirs judiciaires, militaires, législatifs, de succession et doctrinaux⁵⁴. Enfin, l'origine d'une république est selon Hobbes soit institutionnelle, soit acquise, c'est-à-dire qu'elle se forme soit volontairement, par le contrat, soit par la conquête : la crainte reste cependant à la base des deux formes de constitution des États. Pour Locke, l'origine de la société politique ne peut se trouver que dans le consentement du peuple et elle ne peut être

⁴⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 238-239.

⁵⁰ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 145.

⁵¹ *Ibid.*, p. 91.

⁵² *Ibid.*, p. 145.

⁵³ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 150-155; Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 177.

fondée par la force. C'est ainsi qu'une conquête, bien qu'elle puisse dissoudre la société politique et le gouvernement des conquies, ramène ces derniers dans l'état de nature puisqu'une conquête ne peut créer une nouvelle société politique : elle peut simplement en préparer la voie.

Pour sa part, et on peut considérer cela comme sa définition de la société politique, Locke affirme que « partout où il y a un certain nombre de gens unis de telle sorte en société, que chacun d'eux ait renoncé à son *pouvoir exécutif des lois de la nature* et l'ait remis au public, là et là seulement, se trouve une société politique ou *civile*⁵⁵ ». Parce qu'« [i]l n'est pas toujours nécessaire, ni à propos, que le *pouvoir législatif* soit toujours sur pied; mais [qu']il est absolument nécessaire que le *pouvoir exécutif* le soit, à cause qu'il n'est pas toujours nécessaire de faire des lois mais qu'il l'est toujours de faire exécuter celles qui ont été faites⁵⁶ », d'une part, et parce que la fusion de ces pouvoirs législatifs et exécutifs pourrait favoriser le despotisme, Locke prône leur séparation. Il se situe donc à ce niveau complètement à l'opposé de Hobbes : en effet, il considère « que la *domination absolue* est tellement loin d'être une espèce de société civile, qu'elle n'est pas moins incompatible avec une société civile, que l'esclave l'est avec des biens qui lui appartiennent en propre⁵⁷ ». Par ailleurs, le pouvoir souverain appartient au pouvoir législatif, détenu par le parlement, et le pouvoir exécutif, représenté par le roi, doit y être soumis, car « il n'y a qu'un pouvoir suprême, qui est le *pouvoir législatif*, auquel tous les autres doivent être subordonnés⁵⁸ ». Le pouvoir législatif repose sur le consentement des sujets et doit être guidé par sa fin qui est, tout comme chez Hobbes, le bien public, à savoir la protection de la vie, de la liberté et des biens des sujets. Cependant, alors que Locke identifie dans la société politique le bien public au bien privé, au point que ces notions deviennent interchangeable, Hobbes ne tente pas de réconcilier ces deux notions habituellement considérées contradictoires, comme le montre sa critique de la classification aristotélicienne des formes de gouvernement.

Hobbes⁵⁹ et Locke⁶⁰ établissent par ailleurs la même classification à ce niveau, classification dont le critère est uniquement numérique : la démocratie est le gouvernement de tous, l'aristocratie est le gouvernement de quelques uns et la monarchie est le gouvernement d'un seul. Hobbes réfute la classification éthique d'Aristote basée sur la justice, arguant que la nature humaine étant ce qu'elle est, et les dirigeants étant des hommes, ils vont toujours favoriser leur intérêt privé au détriment de l'intérêt public lorsqu'ils entrent en contradiction. Ceci, ajouté à la position de Hobbes concernant la nature du pouvoir de l'État, explique qu'il soit

⁵⁵ John Locke, *op. cit.*, p. 208.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 253.

⁵⁹ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 167.

⁶⁰ John Locke, *op. cit.*, p. 240-241.

royaliste : en effet, comme dans ce cas « les sujets sont du patrimoine et de l'héritage du souverain [...] [et comme] chacun est porté assez naturellement à bien garder ce dont il hérite⁶¹ », l'intérêt public et l'intérêt privé se confondent dans la personne du roi. De plus, le pouvoir devant être selon Hobbes absolu, indivisible et inaliénable, il doit être idéalement remis entre les mains d'un seul. Au contraire, Locke prônant la division des pouvoirs législatifs et exécutifs, ces derniers doivent idéalement être remis entre les mains de personnes différentes, à savoir respectivement à un parlement, qui réunit comme en Angleterre les nobles et les grands propriétaires terriens, et au roi. Cependant, bien que le pouvoir fédératif, qui concerne les relations entre individus d'États différents, constitue un pouvoir distinct du pouvoir exécutif, Locke admet tout de même qu'il doit être exercé par la même personne, et ce à des fins pratiques. Nous verrons que les relations que l'État entretient avec la loi, et donc la justice, se situent là encore chez Hobbes et Locke à des pôles diamétralement opposés.

L'État injusticiable opposé à l'État soumis aux lois

Alors que Hobbes trouve dans la fin assignée à l'État la limite de l'obéissance des individus au pouvoir absolu de cet État, Locke trouve dans cette même fin la limite du pouvoir de l'État sur ses sujets. Ainsi, l'État ayant comme fin la protection de la vie, de la liberté et des biens de chaque individu, et la protection de la vie étant pour Hobbes la raison principale pour laquelle les individus transmettent leurs droits à l'État, l'individu n'aura la possibilité de désobéir à l'État que si ce dernier menace sa vie ou n'est plus en mesure de la protéger, par exemple en situation de conquête. « Si vous me commandiez de me tuer, je ne serais pas tenu à vous obéir, quelque puissance que je vous aie donnée; et encore que je refuse, votre empire n'en est pas moins absolu.⁶² » Le pouvoir absolu demande donc à ses sujets une obéissance simple : l'individu peut désobéir dans la mesure où sa désobéissance ne remet pas en question le pouvoir absolu; et comme la puissance souveraine conserve son droit, par exemple, d'attenter à la vie de ses sujets même si ces derniers peuvent désobéir, le pouvoir absolu est sauvegardé. Le pouvoir de l'État n'est donc pas limité, alors que l'assujettissement des citoyens l'est. De la même façon, un individu sera-t-il excusé d'un acte illégal s'il y est contraint sous la menace de la mort.

Cet exemple nous amène à la question de la justice chez Hobbes. Il la définit comme suit : « La justice, c'est-à-dire le respect des conventions, est [...] une règle de cette raison qui nous interdit de faire quoi que ce soit qui puisse détruire notre vie : c'est donc une loi de nature⁶³ », et constitue ainsi une valeur naturelle de la morale. Cette dernière, accompagnant la loi de nature, ne peut exister dans l'état de nature et

⁶¹ Thomas Hobbes, *op. cit.*

⁶² *Ibid.*, p. 156.

⁶³ Thomas Hobbes, cité par Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 179.

ne s'impose réellement qu'avec l'avènement de l'État. Ainsi, « il est nécessaire pour la sûreté de chaque particulier et ainsi pour le bien de la paix publique que [l]e droit de se servir de l'épée [de justice], en l'imposition des peines, soit donné à un seul homme ou à une assemblée⁶⁴ » : la puissance souveraine définit les lois, et donc la justice. Cependant, Hobbes ajoute, et ce contrairement à Locke, comme nous le verrons, que l'instance souveraine, étant absolue, indivisible et inaliénable, étant au-dessus du pacte, est également au-dessus des lois qu'elle fait et de la justice qu'elle applique :

Le souverain n'est point attaché aux *lois civiles* (car il serait obligé à soi-même) ni ne peut point être obligé à aucun de ses concitoyens.⁶⁵ [...] Enfin, de ce que chaque particulier a soumis sa volonté à la volonté de celui qui possède la puissance souveraine dans l'État, en sorte qu'il ne peut pas employer contre lui ses propres forces; il s'ensuit manifestement que le souverain doit être injusticiable, quoi qu'il entreprenne.⁶⁶

Même s'il ne peut être considéré comme injuste, le pouvoir souverain est encadré par certains devoirs qui « sont compris dans cette seule maxime, *que le salut du peuple doit être la loi suprême*⁶⁷ », et même si ceux qui gouvernent ne peuvent être « soumis à autrui, c'est pourtant de leur devoir d'écouter la droite raison, et d'obéir toujours le plus qu'ils peuvent à la loi de nature⁶⁸ ». Le souverain peut donc être inéquitable s'il « [pèche] en diverses façons contre les lois de nature⁶⁹ », lesquelles sont cependant interprétées par lui-même dans une république...

Comme nous l'avons vu, Locke accorde le pouvoir souverain au pouvoir législatif, mais ce dernier repose sur le consentement des sujets, « [d]e sorte que le peuple doit être considéré, à cet égard, comme ayant toujours le *pouvoir souverain*, mais non toutefois comme exerçant toujours ce pouvoir⁷⁰ ». Le pouvoir législatif se trouve de ce fait limité par sa fin déterminée par le peuple :

Le *pouvoir législatif* ayant été confié, afin que ceux qui l'administrent agissent pour certaines *fins*, le peuple ne se réserve toujours le pouvoir souverain d'abolir le gouvernement ou de le changer, lorsqu'il voit que les conducteurs, en qui il avait mis tant de confiance, agissent d'une manière contraire à la *fin* pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité.⁷¹

⁶⁴ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 151.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁰ John Locke, *op. cit.*, p. 254.

⁷¹ *Ibid.*, p. 253.

Bien que le pouvoir législatif puisse devenir illégitime, Locke se méfie cependant surtout du pouvoir exécutif, qui peut tenter d'usurper le pouvoir législatif, par exemple en empêchant les représentants de ce pouvoir de s'assembler :

Ceux qui ont le *pouvoir exécutif*, agissant comme il vient d'être dit, sans en avoir reçu d'autorité, d'une manière contraire à la confiance qu'on a mise en eux, sont dans l'*état de guerre* avec le peuple, qui a droit de rétablir l'assemblée qui le représente, et de la remettre dans l'exercice du *pouvoir législatif*.⁷²

En dernier recours, le peuple est même habilité selon Locke à utiliser la force contre le pouvoir législatif et/ou exécutif, qui par son non respect de ses propres lois, des lois constitutives de l'État ou encore de la loi de nature, se met en guerre contre lui. La rébellion étant définie par Locke comme la violation de ces lois, le rebelle serait dans un tel cas le ou les pouvoirs incriminés dont l'autorité est donc dépendante et soumise à ces lois et à la justice. En ce sens, l'État et ses représentants sont soumis aux lois au même titre que le peuple, contrairement à Hobbes.

Cependant, ce droit du peuple à se soulever contre l'État est soumis au droit de la majorité, et une personne voulant déposer les représentants du pouvoir législatif et/ou exécutif devrait d'abord obtenir l'appui de la majorité du peuple pour être légitimé à le faire. Piotte précise que la notion de peuple n'est toutefois pas très claire chez Locke, et qu'elle n'inclut probablement que l'ensemble des propriétaires, le reste du peuple n'étant pas politiquement actif : en effet, bien que tous soit égaux à la naissance dans leurs potentialités rationnelles, très peu de personnes auront un environnement et une éducation propices à leur développement, essentiel à l'exercice rationnel de leur jugement et à leur participation active à la vie politique⁷³. Mais malgré ces quelques restrictions, on constate que Locke accorde beaucoup plus de pouvoir au peuple, limitant ainsi le pouvoir de l'État, alors que Hobbes ne laisse aucune place à la remise en question du pouvoir absolu de l'État, ne limitant que l'obéissance des sujets à une obéissance simple. Cette importante divergence se traduit également dans les rapports que l'individu, en tant qu'être naturellement libre et égal, entretient avec l'État.

L'individu libre et égal opposé à l'État

L'État, chez Locke et chez Hobbes, ne laisse pas la même place à la réalisation de la liberté naturelle de l'individu. Le premier définit la liberté comme suit : « la liberté consiste à être exempt de gêne et de violence, de la part d'autrui⁷⁴ »,

⁷² *Ibid.*, p. 258.

⁷³ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 232.

⁷⁴ John Locke, cité par Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 227.

alors qu'elle est pour le second « l'absence d'obstacle extérieur ou intérieur au pouvoir de se mouvoir⁷⁵ ». Compte tenu de l'ampleur du pouvoir accordé à l'État chez ce dernier, l'individu voit dans la république sa liberté grandement limitée à la simple sphère de ce que l'État ne réglemente pas, à savoir des domaines comme le commerce, les contrats entre individus, le choix de la nourriture, du métier, de la résidence, la pensée (cet aspect sera précisé un peu plus loin), etc⁷⁶. La liberté de l'homme étant selon Locke déjà encadrée par la loi naturelle au sein de l'état de nature, et l'État étant soumis à cette loi naturelle et à la fin qui lui a été assignée par le peuple (protection de la vie, de la liberté et des biens des sujets), l'individu conserve en fait dans la société civile le même degré de liberté que lui accordait la loi naturelle dans l'État de nature. C'est ainsi qu'alors que Hobbes ne reconnaît pas la tyrannie, qu'il ne considère que comme un jugement de valeur subjectif sur un roi⁷⁷, Locke la reconnaît et la condamne. Il lui donne sensiblement le même sens que Aristote, et un tyran se définit comme « celui qui exerce un pouvoir outré et usurpé ou [...] l'exerce à son avantage au détriment de la communauté⁷⁸ ».

Cohérent avec sa conception absolue de l'État, Hobbes considère le souverain comme le chef de l'Église, et ne sépare donc pas le pouvoir religieux du pouvoir civil : il est en effet évident que l'Église doit être subordonnée à l'État, mais Hobbes ne tolérerait aucune organisation ou institution entre l'État et la multitude. Au contraire, Locke prône la séparation de l'Église et de l'État car, ces deux institutions correspondent à deux réalités divergentes, et par leurs fins, et par leurs moyens. Ainsi, la fin de l'État est, comme nous l'avons vu, la préservation de la vie, de la liberté et des biens des sujets, alors que celle de l'Église est d'adorer publiquement Dieu pour obtenir le salut de ses membres. Leurs moyens sont, pour l'État, les pouvoirs législatifs et exécutifs et, pour l'Église, l'exhortation, les conseils et les admonestations. Locke précise cependant que les règlements et pouvoirs de cette dernière ne doivent pas s'étendre aux affaires civiles mais seulement s'exercer au sein de l'Église. Enfin, la foi concernant uniquement la réalité intérieure de chacun et étant ainsi hors de la portée des contraintes étatiques, aucun conflit ne devrait survenir entre l'État et l'Église si chacun respecte sa juridiction, à savoir la soumission extérieure aux lois pour l'État et les convictions internes pour l'Église. Hobbes rejoint partiellement Locke à ce niveau, en ce sens que pour lui aussi la république n'a de pouvoir que sur les actions extérieures, tant au niveau politique que religieux. C'est ainsi que, la religion n'étant pour lui qu'une superstition subjective qui trouve son origine dans la peur (bien qu'il reconnaisse l'existence de Dieu, Hobbes considère qu'il n'est pas à l'origine de la religion et de ses institutions), c'est le pouvoir souverain qui distingue la religion des sectes : « la religion est la crainte qui bénéficie

⁷⁵ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 182.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 169.

⁷⁸ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 234.

de la permission officielle de l'État⁷⁹. » Mais puisque ce dernier n'a de juridiction que sur les actions extérieures, chacun peut renier extérieurement sa foi sans la renier intérieurement, et on trouve de cette façon chez Hobbes une certaine forme de liberté religieuse pour chaque individu. Quant à Locke, bien qu'il prône la tolérance religieuse, il refuse de tolérer la religion catholique romaine, qui implique l'ingérence du Pape, et les athées, à qui l'on ne peut faire confiance puisque les lois naturelles sont fondées sur la croyance en Dieu : on peut donc parler d'une liberté religieuse partielle chez Locke⁸⁰.

Par ailleurs, Locke et Hobbes s'entendent tous deux sur le fait que tous devraient être égaux devant la loi, à savoir que tous y sont soumis sans distinction d'origine, de classe ou de fortune et que l'État devrait donc traiter également tous ses sujets. Toutefois, seul Locke inclut le roi et les législateurs dans cette obligation à se soumettre à la loi. Par ailleurs, Hobbes estime que ce traitement égal de tous par l'État doit s'étendre à l'imposition : le souverain doit donc « départir également sur leurs sujets les taxes et les impositions qu'il faut accorder aux nécessités publiques⁸¹ », en utilisant une taxe selon la consommation et non selon la richesse, pour ne pas défavoriser ceux qui épargnent davantage. Le pouvoir de l'État n'a en cette matière aucune entrave puisque comme c'est le pouvoir souverain qui produit la justice, c'est donc lui qui détermine par la loi la propriété : « ce qu'on nomme *propre* est ce que chaque particulier peut retenir à soi sans contrevenir aux lois, et avec la permission de [...] celui à qui on a commis la puissance souveraine⁸² ». L'État étant chez Locke au service de la protection de chacun, et surtout de la protection de sa propriété, il ne peut taxer les propriétaires sans leur consentement, qui s'acquiert par leur représentation au sein de l'assemblée législative. Enfin, tous deux estiment que l'État doit prendre en charge ceux qui ne peuvent subvenir à leurs besoins en travaillant et obliger les autres à travailler. Locke développe sur cette problématique tout un système que l'État devrait appliquer pour favoriser l'employabilité des pauvres, qui sont en fait paresseux⁸³.

Conclusion

Malgré des conceptions de l'État aussi divergentes, Hobbes et Locke se situent tout de même dans la même lignée : leur conception commune de l'individu, malgré que celle de Hobbes soit davantage cynique, sera à la base du libéralisme et de la démocratie modernes. Le mythe de l'état de nature permet à ces deux auteurs, comme à tant d'autres de cette période, d'illustrer la nature profonde de l'homme, en

⁷⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁸⁰ Pour toute la partie concernant la religion : *ibid.*, p. 181 et p. 234-235.

⁸¹ Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 235.

⁸² *Ibid.*, p. 159-160.

⁸³ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, p. 232-233.

dehors des artifices de la société et de l'État. Locke tente cependant d'adoucir cette nature si égoïste froidement dépeinte par Hobbes en accordant davantage de place à la raison, même si la primauté reste aux passions, et ne peut y parvenir qu'en ayant recours à Dieu et la loi naturelle. Cela permettra à Locke d'instaurer un État moins fort que l'État souverain et absolu de Hobbes, et même de le soumettre, en dernière analyse, à la souveraineté du peuple. Enfin, cet État étant pour les deux penseurs le résultat de la volonté des individus, sa fin devra être celle qui lui a été assignée, à savoir la protection de la vie, de la liberté et des biens des sujets.

Il est intéressant de constater, pour terminer, que les philosophies de ces deux penseurs ont souvent été comparées aux écoles réaliste (Hobbes), et idéaliste (Locke) actuelles en relations internationales : la première postule que les États sont menés par leurs intérêts au même titre que les individus, et la seconde qu'ils sont menés par des valeurs et des idéaux. En effet, comme tous deux considèrent que les relations entre États, n'étant pas réglementées par une instance supérieure, se trouvent en fait dans l'état de nature, ils comprennent les relations internationales en fonction de leur conception de l'état de nature. Ainsi, chez Hobbes, bien qu'il puisse se conclure des pactes de paix entre les États, ceux-ci se font et se défont au gré des intérêts de chaque république, qui ne respectera ses engagements que si cela correspond à son profit, puisqu'il n'y a pas de super-État pour les contraindre tous à respecter les pactes. Quant à Locke, il considère que les relations internationales sont régies par les lois naturelles, qui stipulent que tout, autant que possible, doit être conservé. Il distingue donc les guerres injustes des guerres justes, les premières étant des guerres d'agression et les secondes des guerres de défense.

Bibliographie

Hobbes, Thomas. *Le Citoyen*. Paris : Flammarion, 1982, 408 p.

Locke, John. *Traité du gouvernement civil*. Paris : Flammarion, 1992, 383 p.

Piotte, Jean-Marc. *Les grands penseurs du monde occidental*. Montréal : Fides, 1997, 622 p.