Les théories du contrat social

Sommaire *(Cliquer sur le titre pour accéder au paragraphe)*

****

I. Introduction. Présentation générale des théories du contrat social 2
I.1. Le contexte historique de l'élaboration de la théorie contractualiste .. 2
I.2. Sens et enjeux de la théorie contractualiste 4
I.3. La théorie contractualiste dans la tradition du droit naturel 5
I.4. Présentation schématique de la théorie du contrat social..... 6
I.5. Deux contresens à éviter 7
II. Thomas Hobbes 8
II.1. La méthode de Hobbes : la recherche d'un fondement indestructible de l'ordre politique 9
II.2. L'hypothèse méthodologique de l'état de nature 10
II.3. La guerre perpétuelle de tous contre tous 11
II.4. Le pacte social : l'institution théorique de la souveraineté 13
II.5. Le libéralisme paradoxal de Hobbes..... 15
III. John Locke 18
III.1. L'ambiguïté de l'anthropologie lockienne 19
III.2. La critique de l'arbitraire despotique 21
III.3. Locke, inspirateur des démocraties constitutionnelles modernes. 24
IV. Jean-Jacques Rousseau 27
IV.1. La remise en cause des conceptions traditionnelles de l'état de nature 27
IV.2. La critique de la conception traditionnelle du pacte social 29
IV.3. La nécessité de repenser le contrat social..... 32
IV.4. La réappropriation de la théorie du pacte social : l'exigence d'une démocratie véritable..... 34
IV.5. La signification d'une réappropriation de la souveraineté par le peuple 36
V. Que reste-t-il aujourd'hui des théories du contrat social ? 38
V.1. Les démocraties modernes sont-elles contractualistes ?..... 38
V.2. Contractualisme et communautarisme 39

****

© EduKlub SARL
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

I. Introduction. Présentation générale des théories du contrat social

On associe le plus souvent la théorie du contrat social (ou théorie contractualiste) à J.-J. Rousseau (1712-1778) : c'est à travers son ouvrage intitulé *Du Contrat social* (publié en 1762) que l'on découvre en général cette théorie, du moins dans la sphère culturelle francophone. Or ce serait une erreur de croire que Rousseau est l'inventeur de cette théorie, ou même son principal représentant dans l'histoire de la philosophie politique. Lorsque Rousseau publie son ouvrage, la théorie du contrat social appartient à une tradition déjà ancienne d'au moins un siècle. Rousseau est certes le seul auteur à intituler un ouvrage en se référant explicitement à cette notion, mais on peut voir dans cet ouvrage (et plus largement dans son œuvre politique) une réflexion *sur* la théorie du contrat social, un dialogue en grande partie critique avec d'illustres devanciers, qui sont les véritables pères de cette théorie, et auxquels il faut se référer pour la comprendre de façon complète et adéquate.

C'est au XVII^{e} siècle, particulièrement chez des auteurs anglais, Thomas Hobbes (1588-1679) et John Locke (1632-1704), que la théorie du contrat social est formulée de la façon la plus systématique et qu'elle se présente comme une *solution* théorique satisfaisante pour résoudre les *problèmes* qui se posent alors à la philosophie politique. Quels sont ces problèmes, et pourquoi la théorie du contrat social apparaît-elle comme une solution satisfaisante ? Il faut, pour le comprendre, situer cette théorie dans un contexte historique très particulier.

I.1. Le contexte historique de l'élaboration de la théorie contractualiste

Le premier élément historique à prendre en compte est l'avènement progressif, à partir du XIII^{e} siècle, de l'*État* au sens moderne du terme, c'est-à-dire d'une communauté politique régie par un pouvoir défini comme *souveraineté* (le théoricien français Jean Bodin est le premier à donner une définition rigoureuse de la souveraineté, dans son ouvrage *La République*, en 1576). Sans qu'il soit possible de détailler ici tout ce qu'impliquent ces notions d'État et de souveraineté, on peut souligner que la souveraineté se caractérise essentiellement par les éléments suivants. 1) Un haut degré de centralisation du pouvoir politique. 2) Une autonomisation de ce pouvoir, qui se place en position d'arbitre ultime au-dessus de tous les autres pouvoirs sociaux et qui, notamment, s'affranchit progressivement de toute subordination à l'égard des autorités religieuses. 3) Le recours à des techniques administratives et juridiques et à des moyens de contrainte physique (armée et police) comme instruments privilégiés de l'exercice du pouvoir politique – ce qui marque nettement la différence entre la souveraineté moderne et les *autorités* traditionnelles, patriarcales, féodales ou religieuses.
[Sur ces points, cf. notamment J. R. Strayer, *Les origines médiévales de l'État moderne* (1970), trad. M. Clément, Payot, 1979, p. 53, 130, 156 ; Max Weber, *Le Savant et le politique* (1919), I^{re} partie, trad. J. Freund, Plon, 1959 ; H. Arendt, « Qu'est-ce que

© EduKlub SARL
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

l'autorité ? », in *La Crise de la culture* (1954-1968), trad. P. Lévy, rééd. Gallimard-Folio, 1989, p. 120-185.]

L'apparition de ce nouveau type de pouvoir politique, qui naît en France et en Angleterre avant de s'étendre peu à peu à toute l'Europe, ne va évidemment pas sans susciter des résistances nombreuses et multiformes. Aussi certains théoriciens ressentent-ils la nécessité de le *fonder* philosophiquement, c'est-à-dire d'en démontrer la raison d'être et la légitimité, mais aussi d'en définir de façon rigoureuse les fonctions et les limites.
À ce nouveau type d'organisation politique des sociétés s'ajoutent, dans l'Europe moderne (entre la Renaissance et le XVIII^{e} siècle), de nouvelles formes de tension et même de violence sociale que ne connaissaient pas, ou beaucoup moins, les époques précédentes. On peut distinguer quatre grands aspects de cette tension sociale.

Premièrement, l'Europe de la Renaissance est le théâtre de guerres incessantes entre des États qui tentent d'étendre leur domination sur de nouveaux territoires et de nouvelles populations. Ces guerres peuvent mettre aux prises des monarchies impérialistes qui s'allient ou s'affrontent au gré de leurs intérêts, mais elles prennent aussi la forme d'une lutte des grands États constitués pour dominer des populations qui ne se sont pas encore unies sous la forme d'États. Les descriptions faites par Machiavel, dans le chapitre XXVI du *Prince* (1513), de la situation de l'Italie, divisée en cités et en principautés rivales, ravagée par les ambitions concurrentes de la France et de la maison d'Autriche (guerres d'Italie), mise à sac par des armées de mercenaires, donne une assez bonne idée de la situation de désarroi et de misère qui frappe les populations lorsqu'elles sont la proie d'ambitions impérialistes et ne parviennent pas à s'organiser politiquement pour se protéger.

Deuxièmement, l'Europe de la renaissance est déchirée par la violence extrême des guerres de religion. À la suite de la critique des dérives de l'Église romaine émises par Luther et de l'excommunication de celui-ci (1521), l'Europe se scinde en deux camps irréductibles et également fanatiques. Soit que les monarques prennent parti pour l'un ou pour l'autre camp et se fassent la guerre pour soutenir leur parti, soit qu'au sein de chaque État les populations se divisent, les guerres de religion ensanglantent l'Europe de façon plus ou moins permanente pendant plus de deux siècles – ces conflits religieux ne sont d'ailleurs pas entièrement réglés aujourd'hui, si l'on considère que les luttes entre protestants et catholiques irlandais en perpétuent le sinistre souvenir.

Troisièmement, l'évolution des mentalités et des structures socio-économiques dans l'Europe moderne a pour conséquence l'affirmation d'aspirations nouvelles, portées notamment par une classe sociale émergente, la bourgeoisie. Cette classe sociale, qui acquiert un pouvoir social et économique grandissant mais reste privée de l'essentiel du pouvoir politique, exprime à travers certains de ses représentants des revendications d'autonomie et une critique des privilèges jusqu'alors réservés aux castes féodales. Elle est donc à l'origine d'une remise en cause des pouvoirs hérités. Elle commence à exiger du pouvoir politique qu'il prenne en compte les aspirations des populations sur lesquelles il s'exerce, et même qu'il fasse participer des représentants de ces populations à l'exercice du pouvoir. Le « scandale » que constitue, aux yeux de certains philosophes humanistes, la confiscation du pouvoir politique par un seul ou par une minorité est exprimé de façon particulièrement radicale par La Boétie dans son *Discours de la servitude volontaire* (écrit

© EduKlub SARL
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

vers 1548). On notera d'ailleurs que cette critique du despotisme politique est souvent liée à la revendication d'un droit à l'exercice de la liberté religieuse, comme en témoigne l'usage qu'ont fait les théoriciens protestants du *Discours* de La Boétie, alors que lui-même n'était pas protestant.
[Sur ce point, cf. notamment S. Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, éd. de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 119-135.]

Enfin, ces importantes évolutions économiques que connaît l'Europe de la Renaissance, évolutions désignées par le terme de « proto-capitalisme », sont également à l'origine de nouvelles inégalités sociales et d'une déstabilisation des anciennes structures sociales de production, allant parfois jusqu'à une expropriation et un déracinement de populations entières (essentiellement des agriculteurs non propriétaires de leurs terres), privées des ressources qui leur permettaient de vivre depuis des siècles. La situation de l'Angleterre au début du XVI^{e} siècle, telle que la dépeint l'*Utopie* de Thomas More (1516), en donne une assez bonne illustration. Mais on peut également se référer à la « guerre des paysans » en Allemagne quelques années plus tard.
[Sur ces points, cf. notamment H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, rééd. Calmann-Lévy-Agora, 1995, p. 320 ; J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la réforme*, PUF, 1973, p. 97 *sq.*]

I.2. Sens et enjeux de la théorie contractualiste

Il faut avoir à l'esprit cet arrière-fond historique pour comprendre le sens et les enjeux du renouvellement de la philosophie politique que constitue la théorie du contrat social. Si l'on voulait schématiser la problématique qui aboutit à cette théorie, on pourrait dire que les auteurs qui l'ont élaborée poursuivent le but suivant : définir rigoureusement la raison d'être d'un pouvoir politique souverain, en montrant dans quelle mesure un tel pouvoir est nécessaire pour empêcher les divisions et la violence endémique dont souffrent les peuples.

Il faut, selon ces auteurs, donner des fondements à l'existence d'un *pouvoir politique souverain*, parce que, comme l'avait déjà montré Machiavel (qui est antérieur aux théories contractualistes, mais qui a influencé les pères de cette théorie, notamment Hobbes), l'existence d'un pouvoir politique souverain est nécessaire aux peuples pour se protéger de leurs ennemis extérieurs et intérieurs (guerres pour le pouvoir, guerres religieuses, luttes entre riches et pauvres, etc.).

Et il faut fonder *en raison* ce pouvoir politique, car les anciens fondements du pouvoir, ceux qui paraissaient suffisamment solides et incontestables jusqu'à la fin du Moyen Age – c'est-à-dire les fondements religieux, la sacralisation du pouvoir, le soutien mutuel des autorités temporelles et spirituelles – ne paraissent plus suffire à assurer la pérennité de la paix civile. Lorsque l'on se bat au nom de la foi, lorsque la foi n'est plus une source de concorde et de paix – comme elle l'était lorsque l'unité de la foi fondait l'unité culturelle, sociale et politique des peuples européens – mais une source de haine et de violence, c'est hors de toute référence au surnaturel, dans des principes échappant aux querelles théologiques, que doivent être trouvés les fondements du droit et du pouvoir.

Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

Le contrat social comme fondement rationnel des institutions politiques et juridiques est supposé, pour les auteurs qui en ont élaboré la théorie, constituer une solution grâce à laquelle les peuples d'Europe pourraient échapper à la violence multiforme dont elle est accablée ou menacée et retrouver les conditions d'une paix civile durable.

I.3. La théorie contractualiste dans la tradition du droit naturel

On ajoutera enfin, pour achever de situer la problématique du contrat social, que cette ambition d'une refondation de la communauté politique – et donc des pouvoirs et des règles qui la régissent – prend également sa source dans une tradition philosophique à la fois plus large et plus ancienne. La théorie du contrat social peut en effet être rattachée à la réflexion sur le droit naturel, dont elle ne constitue qu'une des dernières grandes expressions philosophiques. On appelle « loi naturelle » ou « droit naturel », dans la tradition philosophique, une norme ou un ensemble de normes que l'on suppose être universelles, donc valables indépendamment des lieux, des temps et des vicissitudes de la volonté humaine. De telles normes, si elles pouvaient être définies et reconnues universellement, donneraient un critère pour critiquer, corriger ou fonder le « droit positif », c'est-à-dire le droit tel qu'il est effectivement édicté et appliqué dans tel ou tel pays à telle ou telle époque.

Cette recherche de normes « naturelles » au sens d'« universelles » n'est en elle-même pas propre à l'époque moderne. On la trouve déjà dans l'Antiquité, explicitement chez les philosophes stoïciens ou influencés par le stoïcisme – notamment Cicéron –, mais également, plus implicitement, dans la pensée de Platon ou dans celle d'Aristote.
Par ailleurs, à l'intérieur de cette problématique du droit naturel, il convient de distinguer de grandes catégories et de grands courants de pensée, selon les critères qui servent à donner un contenu et une origine aux normes que l'on suppose universelles. Il peut être utile, par exemple, d'emprunter les catégories du philosophe américain contemporain Leo Strauss qui distingue le « droit naturel classique » du « droit naturel moderne »
[Cf. notamment *Droit naturel et histoire*, 1953, trad. M. Nathan et E. Dampierre, rééd. Champs-Flammarion, 1986.]

On peut ainsi rattacher au *droit naturel classique* Platon, Aristote et les stoïciens, mais aussi les théologiens chrétiens qui ont fait des emprunts aux auteurs précédents pour élaborer la théorie du droit divin. Le droit naturel classique, au-delà des différences majeures qui séparent ses représentants, se caractérise par sa référence à une *transcendance*, conçue selon des catégories métaphysiques ou religieuses (l'Idée du Bien pour Platon, la nature conçue comme *cosmos* finalisé pour Aristote et les stoïciens, le Dieu créateur pour les théologiens médiévaux). Cette instance transcendante est ce qui donne à la fois son origine et sa valeur aux normes universelles : elle définit un devoir-être, une perfection objective vers laquelle doit tendre l'humanité pour accomplir son essence ou pour faire son salut.

Le *droit naturel moderne*, en revanche, se caractérise précisément par son refus de fonder les normes universelles dans une transcendance. Parmi les représentants du droit naturel moderne, outre les philosophes contractualistes déjà cités, on peut notamment

© EduKlub SARL
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

mentionner les juristes Hugo Grotius (hollandais, 1583-1645) et Samuel von Pufendorf (allemand, 1632-1694) ou encore le philosophe Spinoza (1632-1677).
Grotius écrit que le droit est un « établissement humain » qui

> « aurait lieu en quelque manière quand bien même on admettrait (ce qui ne se peut sans un crime horrible) qu'il n'y a pas de Dieu ou, s'il y en a un, qu'il ne s'intéresse point aux choses humaines »
>
> *Le Droit de la guerre et de la paix* (1625), Prolégomènes, § 11.
> Trad. J. Barbeyrac, rééd. PUF, 1999.

La précaution oratoire de Grotius concernant le « crime » que constituerait l'athéisme ne change rien au fond de la thèse, laquelle est sinon athée, du moins laïque : le droit naturel moderne cherche à donner au droit un fondement purement humain et « immanent » (c'est-à-dire non transcendant, sans référence à une réalité surnaturelle ou métaphysique). Robert Derathé écrit, dans un important ouvrage sur les influences philosophiques de Rousseau :

> « Dans l'esprit de ceux qui l'ont formulée, la théorie du contrat social était destinée à combattre et à remplacer la doctrine du droit divin, ou théorie de l'origine divine du pouvoir civil. Dans le *Droit de la nature et des gens*, c'est au Livre VII, chap. III que Pufendorf traite "de l'origine et des fondements de la souveraineté". Or il est significatif que ce chapitre soit presque entièrement consacré à la réfutation de la doctrine du droit divin […]. La théorie de l'origine divine du pouvoir civil […] a été soutenue au Moyen Age par les disciples de saint Augustin. Au XVII^{e} siècle on la retrouve chez Suarez, Bossuet et maint théologien de moindre envergure. Elle n'est en réalité que le commentaire ou le développement de la parole de l'apôtre saint Paul : *Non est potestas nisi a Deo*, il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu. »
>
> *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps* (1950).
> Réed. Vrin, 1988, p. 33 *sq*.

I.4. Présentation schématique de la théorie du contrat social

La question est alors de savoir ce qui peut servir de fondement et de critère universel au droit et au pouvoir politique, dès lors que l'on refuse de se référer à une transcendance. La théorie du contrat social est une tentative de réponse à cette question, elle constitue donc l'expression la plus systématique et la plus conséquente du droit naturel moderne (même si, il faut le noter, tous les auteurs appartenant à l'école du droit naturel moderne n'adoptent pas nécessairement la théorie du contrat social).

On peut présenter à très grands traits le contenu de la solution contractualiste dans les termes suivants. Le droit et l'État doivent être conçus comme s'ils étaient le résultat d'un accord passé volontairement entre les membres d'une société à l'issue d'un calcul utilitaire, calcul comparant les gains et les pertes qui résultent de l'existence ou de la non existence de l'État. La représentation théorique de ce que serait l'existence humaine si

Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

l'État et le droit positif n'existaient pas est ce que les théoriciens contractualistes nomment « l'état de nature », qu'ils opposent à l'« état civil ». La référence à cet hypothétique « état de nature » permet de comparer de façon méthodique la situation où nous serions si nous vivions dans une société non-politique, par rapport à celle dans laquelle nous sommes lorsque nous vivons dans une société politique.

Le calcul utilitaire permettant de comparer l'hypothèse théorique de l'état de nature à la réalité des sociétés politiques se fait par un travail de la raison et prend pour critères essentiels des exigences de sécurité et de bien-être matériel. Il permet donc de concevoir une justification du droit positif et de l'État (ou d'*un certain type* de droit positif et d'*un certain type* d'État) sans aucune référence à une instance transcendante – tout en conservant la prétention à l'universalité qui caractérise toutes les théories du droit naturel.

I.5. Deux contresens à éviter

Avant d'entrer dans le détail des thèses contractualistes, il est nécessaire de faire deux dernières précisions.

Premièrement, il n'existe pas à proprement parler *une* théorie contractualiste (même si nous avons utilisé jusqu'ici le singulier par commodité), mais *des* théories contractualistes qui, partant de certaines prémisses communes, en tirent des conclusions très différentes. C'est pourquoi nous serons amenés à étudier séparément les thèses de Hobbes, de Locke et de Rousseau, qui représentent trois conceptions du contrat social qu'il convient de ne surtout pas confondre, tant elles diffèrent sur certains points essentiels.

Deuxièmement, chez aucun de ces trois auteurs, la théorie du contrat social ne prétend décrire une *origine réelle* des sociétés. Cette théorie ne prétend pas décrire ce qui a pu se passer dans une hypothétique histoire ou préhistoire de l'humanité. Elle ne traite ni de ce que la paléoanthropologie contemporaine nomme « l'hominisation » (le passage du primate à l'homme socialisé et civilisé), ni de la transformation historique des sociétés tribales en sociétés urbanisées et dotées d'institutions politiques et juridiques. Elle vise à concevoir le modèle d'une *fondation rationnelle* et éventuellement d'une *refondation* ou d'une *réforme par la raison* des sociétés politiques. Il est donc toujours illégitime de prétendre la juger et la critiquer en se référant à l'origine historique réelle des sociétés : cette question n'est en aucune façon sa préoccupation.

Ces deux remarques sont importantes, car il est très courant de trouver, chez des étudiants ayant une connaissance partielle des théories contractualistes, pareilles confusions, qui font obstacle à une compréhension rigoureuse de cette tradition philosophique.

© EduKlub SARL
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

II. Thomas Hobbes

Thomas Hobbes est né à Westport en 1588 et mort à Hardwick en 1679. Son génie précoce lui ayant permis d'étudier à Oxford malgré ses origines modestes, il devient ensuite précepteur dans une riche famille et entretient des liens avec les membres les plus éminents de la communauté savante européenne (notamment Gassendi, Mersenne, Galilée et Descartes). Il est l'auteur d'une œuvre majeure, traitant de l'origine de la connaissance, des mathématiques, de la physique, du langage, de la psychologie, de la morale et de la politique. Il est l'un des premiers représentants modernes de la pensée matérialiste et empiriste.
Si l'aspect le plus important de son œuvre est sa philosophie politique, c'est qu'il a été fortement influencé par le contexte historique dans lequel il a vécu, à savoir les sanglantes guerres civiles anglaises. On peut considérer que ses descriptions de l'hypothétique « état de nature » doivent beaucoup à cette expérience concrète de la guerre civile. Dans le violent conflit entre Charles I^{er} et les parlementaires, il prend parti pour le pouvoir royal, ce qui l'oblige à s'exiler pendant onze ans en France, où il écrit *Le Citoyen* (ou *de Cive*) et le *Léviathan.* Suite à la prise du pouvoir par Cromwell, il se rallie à ce nouveau souverain et rentre en Angleterre, mettant ainsi en application ses principes politiques. Il n'est cependant pas inquiété après la restauration de la monarchie par Charles II. Celui-ci lui verse une pension, mais lui interdit de publier la plupart de ses œuvres en raison des thèses qu'elles contiennent sur les questions religieuses.

Hobbes peut être considéré comme le fondateur de la théorie du contrat social, d'abord parce qu'il est le premier à la formuler de façon systématique, mais surtout parce qu'il est celui qui en formule les *prémisses* de la façon la plus explicite.
Hobbes récuse la tradition aristotélicienne, dominante jusqu'alors dans la réflexion politique. Selon Aristote, l'homme est, par nature un « animal politique » Ce qu'Aristote entend par la « nature » de l'homme est son *télos*, sa finalité propre, son devoir-être, ce qu'il doit chercher à atteindre pour accomplir son essence. Ce qui signifie que, selon Aristote, l'homme, par essence, vise la concorde politique et tend à conserver la communauté dans laquelle il vit – un peu à la façon dont une partie d'un corps vivant travaille à la conservation de ce corps, puisqu'il n'existe que pour lui et par lui.
[Cf. Aristote, *La Politique* (ou *Les Politiques*, selon la nouvelle traduction de P. Pellegrin), livre I^{er}, chap. 2, 1252 *b* 27 – 1253 *a* 30.]
Or c'est précisément à cet aspect de l'anthropologie aristotélicienne que Hobbes s'oppose, d'abord parce qu'il *constate* qu'elle ne rend pas (ou plus) compte de la réalité des sociétés humaines qu'il peut observer. Constatant que les avis et les aspirations des hommes divergent constamment sur les questions politiques, constatant que les hommes privilégient le souci de leur singularité, de leur conservation propre ou de leur appartenance partisane au détriment du souci de la conservation de la communauté, il se propose de redéfinir les principes fondateurs des communautés politiques.

© EduKlub SARL
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

II.1. La méthode de Hobbes : la recherche d'un fondement indestructible de l'ordre politique

L'entreprise de Hobbes dans le domaine politique est comparable à celle de Descartes dans le domaine de la connaissance – même si les deux philosophes, qui sont contemporains et ont correspondu, défendent par ailleurs des thèses philosophiques très différentes, concernant notamment les questions métaphysiques. Ce qui permet de rapprocher Hobbes de Descartes est une *méthode* identique. Hobbes cherche à découvrir, au fondement de l'ordre politique, un principe possédant une telle évidence immédiate que tout être humain devrait le reconnaître pour vrai. Il écrit, dans son traité *De la Nature humaine* :

> « L'unique moyen de ramener la doctrine politique aux règles infaillibles de la raison, c'est de commencer par établir des principes que la passion ne puisse attaquer, d'élever par degrés sur ces fondements solides et de rendre inébranlables des vérités puisées dans les lois de la nature, qui jusqu'ici ont été bâties en l'air. »
>
> *De la Nature humaine* (1651), Épître dédicatoire.
> Trad. Baron d'Holbach, rééd. Vrin, 1999, p. 20.

Cependant, alors que le fondement indiscutable est pour Descartes une intuition intellectuelle (la certitude que j'ai de mon existence comme sujet pensant), elle est pour Hobbes une certitude affective, elle est une *passion* fondamentale. Par « passion », il faut entendre une inclination de notre sensibilité, un mouvement spontané qui s'explique par notre nature d'être vivant et sentant. Si Hobbes cherche à donner à la théorie politique un fondement qui se situe dans la *sensibilité*, et non dans l'*intuition intellectuelle*, c'est que l'édifice qu'il cherche à rebâtir n'est pas, à la différence de celui de Descartes, un édifice purement théorique. Il s'agit de l'ordre politique, c'est-à-dire d'une réalité *pratique*, d'une réalité produite par les actions humaines et qui sert de cadre aux actions humaines. Aussi le fondement premier et universel de cet ordre doit-il être un *mobile fondamental des actions humaines* :

> « 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 par la crainte. »
>
> *Le Citoyen* (1642), section II^{e}, chap. V, § I.
> Trad. S. Sorbière, rééd. G.F., 1982, p. 139.

Puisque nos passions déterminent en dernière analyse nos actions, seule une passion universellement partagée peut donner à l'ordre politique un fondement inattaquable, car identique chez tous les hommes. Leo Strauss commente dans les termes suivants cette démarche méthodologique :

> « La tradition dominante [du droit naturel classique] avait défini la loi naturelle par rapport à la fin ou à la perfection de l'homme, en tant

Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

> qu'animal rationnel et social. Ce que Hobbes tenta […], ce fut […] de conserver l'idée de loi naturelle tout en la dissociant de celle de perfection humaine : ce n'est que si l'on peut déduire la loi naturelle du comportement de fait des hommes, du mobile le plus puissant qui les fait tous agir – ou du moins la plupart d'entre eux la plupart du temps – que celle-ci peut être efficace ou avoir une valeur pratique. Il faut rechercher le fondement de la loi naturelle, non pas dans la fin de l'homme mais dans ses origines […]. Ce qui a le plus d'emprise, chez la plupart des hommes, ce n'est pas la raison mais la passion. La loi naturelle ne sera pas efficace si ses principes sont contestés par la passion ou lui déplaisent. »
>
> *Droit naturel et histoire*, chap. V.
> *Op. cit.*, p. 164.

Quelle passion peut alors être considérée comme fondamentale et universelle ? Quels sont les mobiles qui déterminent tous les hommes de la même façon ?
Sur ce point, la réponse de Hobbes se présente en deux temps. Dans un premier temps, il souligne la diversité des passions humaines, liées à la diversité des imaginations et des constitutions subjectives. Mais derrière cette diversité apparente, il identifie une passion plus fondamentale que toutes les autres : le désir de se maintenir en vie. En effet, toute passion est une certaine façon d'aspirer à la satisfaction. Or la satisfaction elle-même suppose, comme condition préalable, le fait de se maintenir en vie. La crainte de mourir peut donc être considérée comme la passion fondamentale, évidente par soi-même, identique en tous les hommes – donc comparable dans l'ordre politique au *cogito* cartésien dans l'ordre de la connaissance.

II.2. L'hypothèse méthodologique de l'état de nature

Reste à savoir en quoi cette passion fondamentale peut servir de fondement à l'ordre politique. Ici encore, Hobbes adopte une méthode comparable à celle de Descartes. Après avoir, par la pensée, détruit un édifice ancien bâti sur des fondements caducs, après avoir découvert une vérité absolument première et indubitable pouvant servir de nouveau fondement, il cherche à rebâtir, par le seul raisonnement, tout l'édifice. Dans le cas de Descartes, l'édifice détruit – au moyen du doute hyperbolique – puis reconstruit sur de nouvelles bases est celui de la science. L'édifice que veut reconstruire Hobbes est l'ordre politique, c'est-à-dire l'ensemble des règles politico-juridiques qui régissent la vie sociale.

Le point de départ est donc la destruction (fictive) de l'ordre politique. De même que Descartes pousse le scepticisme jusqu'à son terme extrême, pour mieux le réfuter ensuite, de même Hobbes, d'une certaine façon, mène jusqu'à leur terme extrême les critiques et les remises en causes modernes de l'ordre politique, jusqu'au point où apparaît quelque chose d'absolument indestructible, pouvant donc servir de fondement à un nouvel édifice sinon indestructible, du moins plus solide que l'ancien.

Hobbes procède de la façon suivante. Imaginons, écrit-il, que les hommes ne soient soumis à aucune règle, à aucune obligation, sinon à celles qu'ils se donnent librement à eux-mêmes, en fonction de leurs exigences et de leurs aspirations personnelles.

Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

Imaginons donc que tout ce qui, habituellement, limite concrètement leur liberté et les oblige, de bon ou de mauvais gré, à restreindre leurs désirs, disparaisse. Les hommes jouiraient alors de l'intégralité de ce que Hobbes nomme leur « liberté naturelle » ou leur « droit naturel » : ils seraient dans l'« état de nature ». (On notera que, si cette hypothèse de l'état de nature implique la suppression fictive de toutes les institutions politiques et juridiques, elle ne suppose pas la suppression de toute vie sociale, ni de tout acquis culturel. La réduction de l'homme à ses passions fondamentales n'implique en aucune façon, pour Hobbes, de l'imaginer comme un être entièrement différent de ce à quoi ressemblent les hommes tels que nous les connaissons, les hommes réels, puisque c'est précisément une théorie politique *réaliste* qu'il entend élaborer. La plupart de nos passions, Hobbes ne l'ignore pas, sont liées à notre existence sociale et à notre culture et n'ont de sens que par rapport à celles-ci. La fiction de l'état de nature est donc celle d'une existence sociale non-politique, mais non pas d'une existence asociale.)

La fiction de l'état de nature comme état social non-politique est alors l'instrument méthodologique d'une sorte de « démonstration par l'absurde » tendant à démontrer rationnellement que l'existence des institutions politiques et juridiques est *une nécessité dérivée de nos passions fondamentales*.

II.3. La guerre perpétuelle de tous contre tous

Hobbes souligne d'abord que, s'il n'existait plus d'institutions politico-juridiques, le premier mouvement du désir serait de chercher la satisfaction maximale. Chacun aurait le sentiment d'une plus grande liberté pour vivre et pour jouir. Cependant ce premier mouvement de la sensibilité serait immédiatement contrecarré par un autre : comme tous les hommes chercheraient spontanément la jouissance maximale, et que cette recherche universelle de la jouissance créerait des rivalités et des conflits, l'absence d'institutions politico-juridiques aurait pour conséquence nécessaire une lutte perpétuelle de tous contre tous, de laquelle résulterait une peur souveraine de chacun à l'égard de chacun.

> « Parce qu'[…] on a, et on fait par droit de nature tout ce qui contribue à sa défense, et à la conservation de ses membres […], en l'état de nature, chacun a droit de faire et de posséder tout ce qui lui plaît. D'où vient ce commun dire, que la *nature a donné toutes choses à tous* : et d'où il [découle], qu'en l'état de nature, l'utilité est la règle du droit.
> […] Mais il n'a pas été expédient [= utile, bénéfique] pour le bien des hommes, qu'ils eussent en commun ce *droit sur toutes choses*. Car il leur fût demeuré inutile […]. À la vérité, chacun eût bien pu dire de toutes choses, *cela m'appartient* ; mais la possession n'en eût pas été si aisée, à cause que le premier venu, jouissant du même droit, et avec une force égale, y eût eu de pareilles prétentions, et se la fût appropriée avec une autorité semblable.
> Si vous ajoutez à cette inclination naturelle que les hommes ont de se nuire les uns aux autres, et qui dérive peut-être de cette vaine opinion qu'ils ont d'eux-mêmes, ce droit de chacun sur toutes choses, […] vous m'avouerez sans doute que l'état naturel des hommes, avant qu'ils

Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

> eussent formé des sociétés, était une guerre perpétuelle, et non seulement cela, mais une guerre de tous contre tous.
> […] Or il est aisé de juger combien la guerre est mal propre à la conservation du genre humain, ou même de quelque homme que ce soit en particulier. Mais cette guerre doit être naturellement d'une éternelle durée en laquelle il n'y a pas à espérer, à cause de l'égalité des combattants, qu'aucune victoire la finisse : car les vainqueurs se trouvent toujours enveloppés dans de nouveaux dangers, et c'est merveille de voir mourir un vaillant homme chargé d'années et accablé de vieillesse. »
>
> *Le Citoyen*, section I^re^, chap. I^er^, § X-XIV.
> *Op. cit.*, p. 97-99.

L'état de nature, s'il existait, serait le théâtre d'une « *guerre de tous contre tous* », car nul ne trouverait jamais la garantie du secours d'un autre, dans la mesure où les passions les plus fondamentales sont des passions égoïstes et non des passions altruistes. Ce qui n'empêche que des passions altruistes soient possibles, selon Hobbes, que l'on caricature trop souvent en lui attribuant une conception monstrueuse de la psychologie humaine ; simplement, selon lui, les passions altruistes sont toujours secondes et dérivées, elles ne peuvent s'exprimer que pour autant que les passions égoïstes sont satisfaites.
Hobbes précise d'ailleurs qu'il suffit qu'il y ait une minorité d'hommes animés de mauvaises intentions pour que tout l'ordre social soit menacé dans l'hypothétique « état de nature ». Ces quelques individus suffiraient à faire que chacun ait peur de chacun, étant donné que, comme le souligne Hobbes, *nous ne savons jamais* a priori *quelles sont les intentions secrètes d'autrui*. Or, dès lors que chacun a peur de chacun et que l'enjeu de cette peur n'est autre que la peur de mourir (peur souveraine, qui prévaut sur toute autre préoccupation), chacun serait, dans l'état de nature, spontanément enclin à prévenir le danger en s'armant et en adoptant une attitude agressive à l'égard de tous les autres hommes. L'expérience de la méchanceté d'autrui rend craintif, surtout lorsque nous ne pouvons compter que sur nous-mêmes pour nous en garantir ; et la peur rend méchant. Dans l'état de nature s'instaurerait le cercle vicieux d'une violence exponentielle.
Par ailleurs, cette lutte de tous contre tous serait *perpétuelle*, car aucune victoire ne serait jamais définitive. C'est là un point essentiel de la démonstration : aucun homme, réduit à ses seuls moyens naturels (intellectuels et physiques) n'est suffisamment puissant pour être assuré de demeurer victorieux ni même de se maintenir en vie dans une telle situation de lutte perpétuelle. Si les hommes sont égaux, c'est d'abord dans leur commune fragilité :

> « 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 nuire. Ce qui fait que ni nous ne pouvons attendre des autres, ni nous procurer à nous-mêmes quelque sûreté. Car si nous considérons des hommes faits, et prenons garde à la fragilité de la structure du corps humain (sous les ruines duquel toutes les facultés, les forces, et la sagesse, qui nous accompagnent demeurent accablées) et combien aisé il est au plus faible de tuer l'homme du monde le plus robuste, il ne nous restera point de sujet de nous fier à nos forces, comme si la nature nous avait donné par-là quelque supériorité sur les autres.

SARL
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.
Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

> Ceux-là sont égaux, qui peuvent choses égales. Or ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales. »
>
> *Le Citoyen*, section I^re^, chap. I^er^, § III.
> *Op. cit.*, p. 94-95.

Cette égalité face à la crainte suprême, celle de la mort violente, placerait tous les hommes, sans exception, dans une même condition insupportable si l'état de nature était une réalité. C'est pourquoi on doit supposer que tous les hommes, sans exception – tous ceux du moins qui sont suffisamment doués de raison pour apercevoir leur intérêt véritable –, devraient se représenter, en vertu même de leur intérêt égoïste, la nécessité de l'existence de l'État et du droit positif.
Voilà comment on peut, selon Hobbes, montrer que le droit positif est directement dérivé du droit naturel, pris au sens moderne d'une revendication, par chacun, du droit à jouir et à se maintenir en vie :

> « Celui qui estimerait qu'il faut demeurer en cet état auquel toutes choses sont permises à tous, se contredirait soi-même : car chacun désire par une nécessité naturelle ce qui lui est bon, et il n'y a personne qui puisse estimer que cette guerre de tous contre tous, attachée nécessairement à l'état naturel, soit une bonne chose. Ce qui fait que, par une crainte mutuelle, nous désirons de sortir d'un état si incommode, et recherchons la société ; en laquelle s'il faut avoir de guerre, du moins elle n'est pas sans secours, ni de tous contre tous. »
>
> *Le Citoyen*, section I^re^, chap. I^er^, § XIV.
> *Op. cit.*, p. 99.

II.4. Le pacte social : l'institution théorique de la souveraineté

C'est à ce point du raisonnement que se situe le schéma théorique du *contrat social*, ou du *pacte social* (les deux expressions sont équivalentes). Selon Hobbes, si l'État et le droit n'existaient pas, donc si nous étions dans la situation de l'état de nature, chacun serait nécessairement amené à souhaiter, dans son propre intérêt égoïste, l'établissement d'une instance capable de mettre fin à tout conflit. On doit supposer que chacun, de son propre mouvement, proposerait à tous les autres de renoncer à la plénitude de son droit naturel pour le transmettre à un pouvoir placé en position d'arbitre, à condition que tous les autres en fassent de même :

> « La seule façon d'ériger un […] pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés […] en une seule volonté. Cela revient à dire […] que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement de cet homme ou de cette

Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

> assemblée. Cela va plus loin que le consensus ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière.* »
>
> *Le Léviathan* (1651), II^e^ partie, chap. XVII.
> Trad. Fr. Tricaud, rééd. Sirey, 1971, p. 177.

Ce pacte de chacun avec chacun n'est certes pas, comme nous l'avons déjà souligné, une description de l'origine réelle des États. Chacun sait qu'aucun pacte de cette nature n'a jamais été passé entre les membres d'aucun État. Cette construction théorique fournit seulement un *modèle* pour penser la raison d'être et les prérogatives du pouvoir politique.
Lorsqu'il définit les prérogatives du pouvoir politique en se fondant sur sa *raison d'être théorique*, Hobbes rejoint en grande partie les thèses que Bodin avait développées, quelques décennies plus tôt, en définissant le concept de *souveraineté*. Ce que doit être le pouvoir politique pour être conforme à son essence, selon Hobbes comme selon Bodin, c'est d'abord une instance possédant le droit absolu de définir le licite et l'illicite ; c'est ensuite une instance possédant les moyens concrets d'imposer sa volonté, si nécessaire par la violence, à la population sur laquelle s'exerce son pouvoir. Le pacte social consiste, notamment, dans le fait que chacun renonce au « droit de glaive privé » et transmet au souverain le droit exclusif à user de la contrainte physique.
Ces prérogatives du pouvoir souverain ont pour principale conséquence de faire de l'État l'instrument d'une limitation des libertés individuelles. Hobbes définit de la façon la plus rigoureuse et la plus radicale les droits inaliénables du pouvoir souverain, pouvoir qui, selon lui, doit être « illimité ». Ces droits, précise-t-il, vont jusqu'au droit de vie et de mort sur les particuliers, mais aussi jusqu'au droit de déterminer la religion de l'État.
Par ailleurs il insiste sur le fait que le pouvoir souverain ne peut se soumettre à aucune instance indépendante qui le contrôlerait et qui limiterait son pouvoir : cette instance, si elle existait, serait soit le véritable pouvoir souverain (et les problèmes que pose l'existence d'un pouvoir souverain ne seraient que repoussés, et non pas réglés), soit un pouvoir concurrent, qui reproduirait à la tête de l'État la guerre entre particuliers qui prévaut dans l'état de nature.
Ces prérogatives reconnues au pouvoir souverain justifient l'accusation d'« absolutisme » formulée contre la théorie de Hobbes par ses détracteurs. Cependant il ne faut pas confondre la notion d'« absolutisme » avec celles de « dictature », de « despotisme », de « tyrannie » et encore moins de « totalitarisme » (terme qui serait non seulement inadéquat, mais totalement anachronique). Le caractère « absolu » du pouvoir souverain doit être compris en un sens technique, non comme pouvoir « infini » (au sens positif d'« absolu », comme on dirait que Dieu est infiniment puissant), mais comme pouvoir « non limité » (au sens négatif d'« absolu » : *ab-solutus* signifie en latin non-lié, non-soumis, affranchi de toute obligation et de toute contrainte). La souveraineté est un pouvoir se donnant les *moyens* concrets d'imposer sa volonté à toute puissance particulière qui, dans l'État, prétendrait lui résister et lui disputer ses prérogatives.
Si le pouvoir souverain est « absolu » en un sens technique, c'est parce que la souveraineté est essentiellement un *instrument* ou un *mécanisme*, mis au service d'une finalité sociale. Les prérogatives de la souveraineté sont, selon Hobbes, *nécessaires* à

Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.

l'accomplissement de la fonction qui justifie son existence : empêcher les conflits entre particuliers de dégénérer en guerre perpétuelle.

II.5. Le libéralisme paradoxal de Hobbes

Comme l'a noté Leo Strauss, Hobbes peut être considéré, paradoxalement, comme le premier théoricien du libéralisme politique :

> « S'il nous est permis d'appeler libéralisme la doctrine politique pour laquelle le fait fondamental réside dans les droits naturels de l'homme, par opposition à ses devoirs, et pour laquelle la mission de l'État consiste à protéger ou à sauvegarder ces mêmes droits, il nous faut dire que le fondateur du libéralisme fut Hobbes. »
>
> *Droit naturel et histoire*, chap. V.
> *Op. cit*, p. 165-166.

Ce rapprochement entre Hobbes et la tradition libérale peut certes à première vue paraître paradoxal – et, de fait, tous les commentateurs ne partagent pas cette analyse de Strauss. Elle est cependant fondée si l'on prend en compte l'ensemble du raisonnement de Hobbes. En effet, celui-ci ne se soucie guère (pas plus que Machiavel, que l'on réduit trop souvent à cette caricature) de donner aux monarques les moyens d'assouvir leur désir de pouvoir. Il est d'ailleurs révélateur que Hobbes ne confonde en aucune façon les termes « souverain » et « monarque ». Il n'exclut pas que la souveraineté, comme modalité d'exercice du pouvoir politique, puisse être réalisée dans un régime de type oligarchique ou même démocratique (cf. *Léviathan*, II^{e} partie, chap. XIX, *op. cit.*, p. 192 *sq.*) Si sa préférence va vers un régime monarchique, c'est essentiellement pour des raisons d'efficacité : le régime monarchique a plus de chance, selon lui, de satisfaire aux exigences d'unité et de continuité de la volonté politique, qui sont nécessaires à l'exercice d'un pouvoir réellement souverain.

Surtout Hobbes, tournant le dos à la tradition qui accordait aux autorités politiques une légitimité absolument indiscutable, car tirée du passé ou de la participation à la transcendance, souligne que la seule raison d'être rationnelle de l'État est d'assurer la sécurité, et par conséquent le bien-être, des individus qui se soumettent à ses lois. Il ne faut jamais oublier que, même si les conséquences du raisonnement de Hobbes sont absolutistes, son contenu (notamment la théorie du contrat) repose sur le postulat selon lequel *l'État n'existe que pour autant que les individus en reconnaissent librement la raison d'être*. C'est d'ailleurs cela que signifient les fictions de l'état de nature et du contrat social . On ne peut exclure entièrement, au moins dans la théorie, la possibilité que tous les individus – ou la plupart d'entre eux – rentrent en possession de leur « liberté naturelle » en refusant de reconnaître la légitimité de l'État et du droit positif ; et on doit supposer que si l'État existe, c'est parce que tous les individus – ou la plupart – en reconnaissent la nécessité.

Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Extrait gratuit de document, le document original comporte 39 pages.