

Le premier devoir surveillé, qui interviendra rapidement après la rentrée, portera sur la philosophie politique. Il est nécessaire, pour le préparer, de travailler les pages qui suivent.

Philosophie politique

Intitulé officiel du programme : La politique – Le droit

Introduction

Les problèmes traités en philosophie politique tournent principalement deux grands thèmes : l'essence d'une communauté politique et le pouvoir. Dans certaines conceptions ces deux thèmes sont inséparables (c'est le cas par exemple si l'on considère qu'un peuple se définit par l'obéissance de ses membres à un même pouvoir).

Exemples de questions portant sur l'essence d'une communauté politique :

Qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple ? Une histoire commune ? Une langue commune ? Des points communs biologiques ? Une volonté commune ?...

Quel est le fondement du lien social ?

Toute société est-elle un corps politique ?

Qu'est-ce que le bien commun ? Qu'est-ce que l'intérêt général ?

Exemples de questions portant sur le pouvoir politique :

Quel est le fondement du pouvoir politique ?

Qu'est-ce qu'un pouvoir politique juste ?

Quelle est la relation entre le pouvoir politique et le droit ? Le pouvoir politique fait-il la loi comme bon lui semble, ou existe-t-il un droit supérieur au droit élaboré par le pouvoir politique, auquel celui-ci est censé se soumettre ? Si un tel droit existe, sans être déterminé par un pouvoir politique, d'où vient-il ? Quel est son fondement ?

Quelle forme le pouvoir politique doit-il avoir (question du meilleur régime) ?

NB : Quelle est la finalité du pouvoir politique ? Quel est le rôle de l'Etat ? NB : **Le droit**, pour une communauté donnée, est un ensemble des règles (interdictions, obligations, autorisations). Il définit ce qui doit être, par opposition à ce qui est, donc par opposition au fait.

I – Droit naturel et droit positif

1) Définitions et premiers éléments de réflexion

- Le **droit positif** est le droit qui est posé quelque part. « Positif » n'a rien à voir ici avec un jugement de valeur. C'est la notion de position qui importe : le droit positif est le droit qui n'existe que dans une certaine société, à une époque donnée. Il est culturellement déterminé, et varie donc selon les sociétés. Il est donc **particulier**.
- Le **droit naturel** est celui qui, s'il existe, transcende les différences culturelles : il est par essence **universel et intemporel**.
- **L'existence du droit positif est évidente** : en France, par exemple, il existe des lois qui ne sont pas les mêmes que celles d'autres pays – et les lois françaises d'aujourd'hui ne sont pas les mêmes que celles de la France d'une autre époque.
- **L'existence du droit naturel est en revanche problématique**. Deux références classiques au droit naturel le montrent bien :
 - a) Lorsque **Antigone** enterre son frère Polynice, elle désobéit au droit positif - représenté ici par Créon, son oncle, qui exerce le pouvoir politique à Thèbes et a interdit qu'on donne une sépulture à Polynice, qui a combattu contre sa propre Cité. Pour justifier cette désobéissance, elle se réfère à des lois universelles et intemporelles, qui prévalent selon elle sur le droit positif. Petit extrait de *l'Antigone* de Sophocle :

Créon — Connais-tu la défense que j'avais fait proclamer ?

Antigone — Oui, je la connaissais ; pouvais-je l'ignorer ? Elle était des plus claires.

Créon — Ainsi tu as osé passer outre à ma loi ?

Antigone — Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée ! Ce n'est pas la Justice, assise aux côtés des dieux infernaux ; non, ce ne sont pas là les lois qu'ils ont jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites,

inébranlables, des dieux ! Elles ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui ni d'hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru.

Selon Antigone, il existe une loi universelle qui commande d'ensevelir les morts, de traiter dignement leurs corps. Mais, comme elle prétend que cette loi est la volonté des dieux, son existence est douteuse : est-il certain que les dieux existent et, si c'est le cas, connaît-on avec certitude leurs volontés ?

- b) De nombreux pays, comme la France, se réfèrent aux **Droits de l'Homme**, qui sont censés valoir en tout temps et en tout lieu. C'est la version moderne du droit naturel. Mais on se réfère à ces règles à travers des Déclarations (par exemple la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, ou la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* de 1948. Or ces déclarations, comme toute déclaration humaine, sont datées, et émanent de cultures particulières. Celle de 1948 a l'avantage sur celle de 1789 d'être patronnée par l'ONU - elle a donc une base plus large que la *Déclaration* française de 1789 -, mais il n'est pas évident que la communauté internationale adopterait le même texte dans un ou deux siècles.

Concrètement, par exemple, la question est de savoir ce qu'il faut répondre au pouvoir chinois, quand il considère que les Droits de l'Homme sont une invention occidentale qui ne correspond pas à sa culture, et par laquelle il ne se sent pas tenu ? On peut certes lui rappeler que la Chine est membre de l'ONU, et donc lié à sa Charte, qui se réfère aux Droits de l'Homme. Mais n'est-ce pas alors renoncer à la notion de droit naturel, et considérer que les Droits de l'Homme ne sont rien d'autre qu'un droit positif, c'est-à-dire un ensemble de règles adoptés contractuellement par les États membres de l'ONU ?

NB : La notion de déclaration est très importante car elle renvoie à la question suivante : le **droit** peut-il exister sans être **dit** ? Et qui, à par des hommes, peut dire le droit ? Question qui amène à son tour celle-ci : les hommes, lorsqu'ils édictent des règles de droit, sont-ils capables d'échapper à tout conditionnement culturel particulier ?

- Le sens du mot **naturel**, dans la formule « droit naturel », ne va pas de soi. Le plus simple et le plus important est de revenir à l'opposition entre **naturel** et **culturel**. Naturel ne signifierait rien d'autre que : qui échappe au relativisme culturel. Mais il est tentant de se référer à d'autres connotations du mot naturel : derrière la référence à la nature, on peut voir une référence à **Dieu** – mais dans ce cas se pose la question des preuves de l'existence de Dieu et celle de la possibilité de connaître sa volonté - ou à la **raison** (comme par exemple dans la notion de religion naturelle, que les hommes sont censés retrouver par la seule raison, indépendamment de toute révélation). La question de l'existence d'un droit naturel devient alors celle de savoir si la raison peut, à elle seule, être prescriptive, indiquer ce qui doit être. Existe-t-il des règles de droit purement rationnelles, comme il existe des vérités

mathématiques purement rationnelles ? La découverte des vérités mathématiques est progressive, historique, culturellement conditionnée, mais les mathématiques valent universellement et intemporellement (le théorème de Pythagore était vrai avant sa découverte, et il restera vrai même si tout le monde l'oublie). En va-t-il de même pour le droit naturel ? Y a-t-il une vérité rationnelle concernant des règles de droit ?

Pour un complément possible, lire ce cours :

<https://www.philolog.fr/droit-naturel-et-droit-positif/>

2) Le positivisme juridique

- Le positivisme juridique est la thèse qui affirme l'inexistence du droit naturel. Il s'agit donc d'affirmer que le droit ne peut être que positif, c'est-à-dire posé par l'homme dans des conditions historiques et culturelles particulières. Le représentant le plus célèbre du positivisme juridique est le juriste Hans Kelsen, auteur de *La Théorie pure du droit*, dont voici un extrait :

« L'erreur caractéristique de la doctrine du droit naturel est d'ignorer cette différence entre la nature et le droit, ou plus exactement entre les lois causales formulées par les sciences de la nature et les propositions normatives formulées par la science du droit. Pour cette doctrine les lois de la nature ont un caractère normatif ; elle part de l'idée d'une nature législatrice, qui serait une création de Dieu, une manifestation de sa volonté. La relation entre la cause et l'effet, telle qu'elle est formulée dans les lois naturelles, serait établie par la volonté de Dieu de la même manière que la relation entre le comportement illicite et la sanction est établie par la volonté d'un législateur humain, auteur de normes juridiques positives. Prétendant trouver des normes juridiques dans la nature, la doctrine du droit naturel se fonde sur une interprétation religieuse ou socio-normative de la nature. Celle-ci aurait pris naissance sur ordre de Dieu (« que la lumière soit et la lumière fut ») et elle serait soumise à sa volonté comme l'homme est soumis aux normes juridiques. Il n'y aurait ainsi aucune différence entre la nature et la société, faute de savoir distinguer ce qui est et ce qui doit être ».

Kelsen, *Théorie pure du droit*

- L'argumentaire de Kelsen peut se présenter ainsi :

La nature ne parle pas, elle ne dit rien, donc ne peut édicter la moindre règle. La **nature**, conçue de façon athée, est de l'ordre du fait, pas du **droit**. Les lois de la nature concernent ce qui se passe nécessairement (exemple : deux corps chutent nécessairement dans le vide à la même vitesse), elles ne sont ni des obligations ni des interdictions (**nécessaire** et **impossible** ne sont pas du tout des synonymes d'**obligatoire** et **interdit**).

La seule façon de donner un sens à la notion de droit naturel est donc de la confondre avec celle de droit divin. Or cette notion n'est pas fondée puisque l'existence de Dieu n'est pas prouvée et que, même dans l'hypothèse où Dieu

existerait, ce sont en réalité toujours des hommes culturellement déterminés qui font parler Dieu et prétendent savoir ce qu'il veut.

- Pour Kelsen la notion de droit naturel est donc absurde.

3) Leo Strauss contre Kelsen ou : la nécessité d'une référence au droit naturel

- Leo Strauss est un philosophe qui s'est beaucoup opposé à Kelsen pour essayer de fonder la notion de droit naturel. Il le fait en particulier dans le texte suivant, extrait de *Droit naturel et histoire* :

« Le besoin du droit naturel est aussi manifeste aujourd'hui qu'il l'a été durant des siècles et même des millénaires. Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes. En posant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur : un étalon grâce auquel nous sommes capables de juger le droit positif. Bien des gens considèrent aujourd'hui que l'étalon en question n'est tout au plus que l'idéal adopté par notre société ou notre "civilisation" tel qu'il a pris corps dans ses façons de vivre ou ses institutions. Mais d'après cette même opinion, toutes les sociétés ont leur idéal, les sociétés cannibales pas moins que les sociétés policées. Si les principes tirent une justification suffisante du fait qu'ils sont reçus dans une société, les principes du cannibale sont aussi défendables et aussi sains que ceux de l'homme policé. De ce point de vue, les premiers ne peuvent être rejetés comme mauvais purement et simplement. Et puisque tout le monde est d'accord pour reconnaître que l'idéal de notre société est changeant, seule une triste et morne habitude nous empêcherait d'accepter en toute tranquillité une évolution vers l'état cannibale. S'il n'y a pas d'étalon plus élevé que l'idéal de notre société, nous sommes parfaitement incapables de prendre devant lui le recul nécessaire au jugement critique. Mais le simple fait que nous puissions nous demander ce que vaut l'idéal de notre société montre qu'il y a dans l'homme quelque chose qui n'est point asservi à sa société et par conséquent que nous sommes capables, et par là obligés, de rechercher un étalon qui nous permette de juger de l'idéal de notre société comme de toute autre ».

Leo Strauss, Droit naturel et histoire

- Dans ce texte, Leo Strauss ne prétend ni prouver l'existence d'un droit naturel, ni déterminer son contenu éventuel (c'est-à-dire indiquer ce qui serait « naturellement obligatoire ou interdit) : il cherche juste à montrer que nous avons **besoin de cette notion pour fonder la possibilité d'une critique du droit positif.**
- Bien comprendre ce texte implique que l'on fasse la distinction entre **trois types de règles** :
 - a) **Les lois positives écrites, institutionnalisées, « officielles ».** Nous sommes capables de les critiquer : il arrive souvent que nous trouvions injustes une loi édictée par le pouvoir législatif.

- b) La critique des lois institutionnelles peut se faire au nom **d'une certaine morale propre à une culture particulière** : indépendamment de la législation, il existe dans chaque société une certaine idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Par exemple, un Parlement français pourrait un jour voter une loi autorisant le cannibalisme, mais elle serait fortement critiquée par les Français, car le cannibalisme est réprouvé par la culture française.
- c) Mais il se trouve que nous sommes aussi capables de mettre en examen la morale dominante de notre société. Nous ne nous en contentons pas en considérant que, puisque c'est la nôtre, il n'y a qu'à s'y soumettre passivement : nous sommes capables de nous demander ce que valent nos normes, nos habitudes morales. Or cet examen critique ne peut se faire qu'en référence à des **critères du bien et du mal, du juste et de l'injuste qui transcenderaient les habitudes culturelles, et qui constitueraient donc le droit naturel**. Se référer au droit naturel est nécessaire dès lors qu'on refuse de céder à la tentation paresseuse du relativisme (qui dirait en l'occurrence que le cannibalisme est condamnable pour nous parce que nous sommes habitués à le condamner mais bon pour ceux qui sont habitués à le considérer comme bon, sans même se poser la question de savoir s'il pourrait être possible d'examiner ces deux opinions d'un point de vue objectif, neutre, impartial). Le refus de la notion de droit naturel revient donc aux yeux de Leo Strauss à rendre les armes de la raison avant d'avoir essayé de les utiliser pour combattre le relativisme.

On comprend ici que le droit naturel est ici conçu comme droit rationnel, comme une vérité sur laquelle tous les hommes devraient être capables de se mettre d'accord s'ils se libéraient des opinions culturellement déterminées.

4) La volonté de Dieu comme fondement le plus simple du droit naturel

- On l'a vu, l'existence du droit naturel est discutée. La question serait à peu près tranchée si l'existence de Dieu était démontrée. Dieu est en effet par essence un être qui a une volonté, qui est une autorité pour les hommes, et dont les règles doivent valoir pour les hommes de façon universelle et intemporelle. Si Dieu existe, le fondement du droit naturel n'est donc plus problématique.
- La connaissance de ce droit le resterait en revanche, car ce sont toujours les hommes qui font parler Dieu, de telle sorte qu'il n'est pas facile – peut-être pas possible – de s'assurer qu'il ordonne ceci ou cela (il y a bien des prophètes qui disent avoir reçu directement la parole divine, mais on manque nécessairement de preuves à ce sujet). Une autre façon de le dire est que Dieu est censé avoir une parole : à la différence de la nature, muette, il est capable de dire, d'édicter des règles. Mais il est rare que les hommes l'entendent parler.

- On trouve dans le texte suivant, de Thomas d'Aquin, un exemple d'assimilation du droit naturel au droit divin :

« En effet rien de ce qui est de droit humain ne saurait déroger à ce qui est de droit naturel ou de droit divin. Or selon l'ordre naturel institué par la divine providence, les réalités inférieures sont subordonnées à l'homme, afin qu'il les utilise pour subvenir à ses besoins. Il en résulte que le partage des biens et leur appropriation selon le droit humain ne suppriment pas la nécessité pour les hommes d'user de ces biens en vue des besoins de tous. Dès lors, les biens que certains possèdent en surabondance sont destinés, par le droit naturel, à secourir les pauvres. C'est pourquoi saint Ambroise écrit : « Le pain que tu gardes appartient à ceux qui ont faim, les vêtements que tu caches appartiennent à ceux qui sont nus et l'argent que tu enfouis est le rachat et la délivrance des malheureux. » Or le nombre de ceux qui sont dans le besoin est si grand qu'on ne peut pas les secourir tous avec les mêmes ressources, mais chacun a la libre disposition de ses biens pour secourir les malheureux. Et même, en cas de nécessité évidente et urgente où il faut manifestement prendre ce qui est sous la main pour subvenir à un besoin vital, par exemple quand on se trouve en danger et qu'on ne peut pas faire autrement, il est légitime d'utiliser le bien d'autrui pour subvenir à ses propres besoins ; on peut le prendre, ouvertement ou en cachette, sans pour autant commettre réellement un vol ou un larcin. »

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*

- Trois remarques à propos de ce texte :
 - a) La volonté de Dieu est bien présentée ici comme un ensemble de règles universelles et intemporelles qui prévalent sur le droit humain, c'est-à-dire le droit positif. Elle autorise par exemple dans certaines circonstances à « voler », même si c'est interdit par le droit positif – ce qui est du vol du point de vue des législations humaines ne l'est pas nécessairement aux yeux de Dieu.
 - b) Thomas d'Aquin, conformément à son projet de rationaliser la foi chrétienne, se réfère à deux types d'arguments : des références bibliques, d'une part, des raisonnements qui se veulent strictement logiques, d'autre part.
 - c) En termes de raisonnement, une phrase est particulièrement intéressante : « selon l'ordre naturel institué par la divine providence, les réalités inférieures sont subordonnées à l'homme, afin qu'il les utilise pour subvenir à ses besoins ». Thomas d'Aquin cherche ici à établir une sorte de propriété collective de l'humanité sur la nature (le but est de prouver que chaque homme a naturellement droit à la part des richesses terrestres nécessaire à son existence, que ce droit lui soit ou non reconnu par le droit positif). Il faut donc prouver que Dieu a donné le droit aux êtres humains de prélever dans la nature les biens dont il a besoin. Or l'argument de Thomas d'Aquin repose sur un fait : les hommes, grâce à leur intelligence, dominent les autres créatures (on peut employer ici le mot « créatures » dans la mesure où on se place dans l'hypothèse où Dieu existerait). De cette

domination factuelle, Thomas d'Aquin déduit qu'on a affaire ici à la volonté de Dieu : si les hommes dominent par exemple les animaux, c'est que Dieu le veut.

Cet argument est très problématique, comme à chaque fois que l'on cherche à déduire le droit du fait, donc ce qui doit être de ce qui est. Pris à la lettre, il signifierait en effet que toute domination est légitime : si cette domination existe, c'est qu'elle a été rendue possible par Dieu, donc qu'il la veut (c'est par exemple ainsi que les Européens justifiaient parfois le massacre ou l'exclavagisation des populations indigènes, au moment de la conquête des Amériques). Argument en tant que tel très dangereux, donc, puisqu'on pourrait en conclure qu'on a le droit de faire tout ce qu'on a les moyens de faire.

II – Droit naturel et fondement contractualiste de la légitimité du pouvoir politique

Dans cette partie du cours, il s'agit d'examiner différentes façons de justifier l'existence du pouvoir politique à partir d'une idée assez simple : le pouvoir politique est légitime s'il est préférable à son absence. On essaie donc d'imaginer ce qu'est l'état des hommes en l'absence d'un tel pouvoir : c'est ce qu'on appelle l'état de nature (par opposition à l'état civil : état lié à l'existence d'un pouvoir politique), et on cherche à montrer que l'état de nature est insatisfaisant et qu'il doit conduire les individus à se mettre d'accord sur l'existence d'un pouvoir politique.

Dans une théorie de ce genre, le pouvoir politique n'est donc légitime que s'il est voulu par ceux sur lequel il s'exerce. Et les individus ne peuvent se soumettre volontairement à un tel pouvoir que s'ils ont intérêt à le faire. Chaque théoricien du contrat social a donc une thèse sur ce que l'on perd et sur ce que l'on gagne en s'engageant à obéir au pouvoir politique.

Une théorie du contrat social fonde la légitimité du pouvoir politique, mais aussi ses limites : les individus sont censés se soumettre volontaire à un pouvoir d'un certain type, pas à n'importe quel pouvoir. Chaque philosophe contractualiste a donc sa conception du pouvoir acceptable (donc légitime).

Il est important de comprendre que les concepts d'état de nature et de contrat social n'ont pas besoin pour être efficaces, de correspondre à des réalités historiques. Il suffit de raisonner au conditionnel : que pensons-nous qu'il se passerait s'il n'y avait pas de pouvoir politique ? Que voudrions-nous alors ? Sur quoi pourrions-nous nous mettre d'accord ?

1) Le fondement du pouvoir politique selon John Locke (ou : un fondement possible du libéralisme)

1.1. L'état de nature selon Locke

- L'état de nature, selon Locke est un état dans lequel il existe déjà des règles, qui sont la volonté divine. Locke a donc, dans les grandes lignes, la même conception du droit naturel que Thomas d'Aquin. Ces règles sont connues des hommes par une sorte de conscience innée, que Locke rattache parfois à la raison, parfois au cœur. L'important est que ces règles sont, selon lui, universellement et intemporellement connues.
- Ces règles sont initialement au nombre de quatre, et constituent autant de droits naturels (on verra par la suite que seuls les trois premiers sont inaliénables). NB : Le mot « droit » plusieurs sens : ensemble de règles (c'est dans ce sens qu'on peut faire des « études de droit »), d'une part, autorisation ou créance, d'autre part (avoir le droit de faire ceci ou cela, ou avoir droit à ceci ou cela), d'autre part.
- Les hommes ont selon Locke, par volonté divine, naturellement droit :
 - a) à la vie (règle : il est interdit de tuer un être humain -mais aussi peut-être de le laisser mourir si on a les moyens de le sauver),

- b) à la liberté (règle : il est interdit d'asservir autrui),
- c) à la propriété privée fondée sur le travail (règle : il est interdit de voler),
- d) de punir lui-même quiconque bafouera ses trois droits précédents (pour le meurtre, ce sont les proches de la victime qui ont le droit de punir le coupable).

- Deux remarques à propos de ces droits naturels :

- a) L'interdiction de tuer un être humain vaut aussi selon Locke pour soi-même : interdiction du suicide, donc.
- b) Locke fonde le droit à la propriété privée sur les droits à la vie et à la liberté, ainsi qu'on le comprend dans ce texte :

« Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chacun garde la propriété de sa propre personne. Sur celle-ci, nul n'a droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, pouvons-nous dire sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son travail, il y joint quelque chose qui lui appartient et de ce fait il se l'approprie. Cet objet, soustrait par lui à l'état commun dans lequel la Nature l'avait placé, se voit adjoindre par ce travail quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes. Sans aucun doute, ce travail appartient à l'ouvrier ; nul autre que l'ouvrier ne saurait avoir de droit sur ce à quoi le travail s'attache, dès lors que ce qui reste suffit aux autres, en quantité et en qualité ».

Locke, Second Traité du Gouvernement Civil

On peut résumer ainsi la structure de l'argumentation :

- Dieu a donné la nature à l'humanité, sous forme de propriété collective. Chaque homme a donc droit aux ressources nécessaires à son existence (même idée que chez Thomas d'Aquin).
- Dieu a donné à chacun la liberté, c'est-à-dire un droit exclusif de propriété sur lui-même (personne n'a le droit de s'approprier un autre individu ; chacun n'appartient qu'à lui-même – et à Dieu, puisque le suicide est interdit).
- Le travail est une activité par laquelle un individu met quelque chose de lui-même dans un objet.
- Quand un individu travaille un objet qui appartenait précédemment à tous, cet objet acquiert quelque chose du travailleur ; par conséquent, comme le travailleur est propriétaire de lui-même, il devient propriétaire de l'objet, qui sort ainsi du régime de propriété collective.

La fin de la dernière phrase est beaucoup débattue, car elle ouvre la voie à une limitation de la propriété privée (elle laisse entendre que l'État, quand il existe, aurait le droit de

contraindre les riches à faire bénéficier les nécessiteux d'une partie de leur richesse. Cette idée gêne évidemment les ultralibéraux, qui se réfèrent par ailleurs souvent à Locke, notamment aux États-Unis. Certains libéraux (libéraux au sens français, car aux États-Unis le mot libéral a plutôt une connotation « de gauche ») considèrent que ce n'est pas à l'État d'opérer cette redistribution des richesses, mais que les « riches » ont malgré tout le devoir de faire profiter les autres de leur richesse (ce qui expliquerait notamment qu'il y ait aux États-Unis une forte hostilité aux impôts, mais beaucoup de fondations privées).

On peut aussi suggérer que ce n'est pas un hasard s'il est souvent difficile de faire une carrière politique aux États-Unis en se disant athée : l'opinion dominante dans ce pays est que les droits des individus, auxquels les Américains sont très attachés, sont fondés sur la volonté divine. Un athée est donc facilement soupçonné de ne pas sacrifier ces droits, donc d'être prêt à leur porter atteinte.

1.2. Les raisons de sortir de l'état de nature et d'accepter l'existence d'un gouvernement

- En vertu de ce qui précède, il existe donc selon Locke dans l'état de nature des règles émanant de la volonté de Dieu, connues des hommes. Mais il ne suffit pas de connaître une règle pour lui obéir. Les hommes sont naturellement doués de raison, aux yeux de Locke, mais aussi agités par des passions qui peuvent les conduire à transgresser les règles du droit naturel. Dans ce cas, on l'a vu, les victimes ont naturellement le droit de punir les coupables. Mais ces punitions, justement parce qu'elles sont l'œuvre des victimes, risquent fort d'être elles-mêmes passionnelles, donc peu raisonnables : une victime qui veut absolument trouver un coupable risque de se tromper de coupable et, même lorsqu'elle trouve le véritable coupable, elle risque de le punir de façon démesurée, éprouvant de la haine à son encontre. Il y a alors une escalade de la violence, ceux qui s'estiment injustement punis se vengeant à leur tour ...etc.
- L'état de nature n'est donc pas satisfaisant – non pas parce qu'il serait sans règles, mais parce que les transgressions de ces règles ne sont pas jugées et punies de façon raisonnable, dépassionnée : il manque une véritable justice pénale, et cette justice pénale ne peut exister tant que les punitions ne sont pas attribuées par un juge impartial. Lorsque c'est la victime ou ses proches qui punissent il s'agit de vengeance, plus que de justice, et il ne peut y avoir d'ordre social apaisé s'il n'y a pas de véritable justice.
- Conscients de ce grave problème, les hommes comprennent alors qu'il faut confier le droit de punir à un pouvoir neutre, qui sera donc chargé de faire appliquer les trois premières règles du droit naturel, les individus renonçant à la quatrième. C'est dans cette perspective, et seulement dans cette perspective, qu'ils se soumettent volontairement à l'autorité du pouvoir politique. Cette idée est notamment formulée par Locke dans ces lignes :

« Les inconvénients auxquels ils s'y trouvent exposés [Locke parle de l'état de nature], par l'exercice irrégulier et incertain du pouvoir que chacun a de punir les crimes des autres, les contraignent de chercher dans les lois établies d'un gouvernement, un asile et la conservation de leurs propriétés. C'est cela,

c'est cela précisément, qui porte chacun à se défaire de si bon cœur du pouvoir qu'il a de punir, à en confier l'exercice à celui qui a été élu et destiné pour l'exercer, et à se soumettre à ces règlements que la communauté ou ceux qui ont été autorisés par elle, auront trouvé bon de faire. Et voilà proprement le droit original et la source, et du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, aussi bien que des sociétés et des gouvernements mêmes ».

Locke, *Traité du gouvernement civil*

1.3. Les limites à la légitimité du pouvoir politique

- Le rôle essentiel de l'État est donc pour Locke essentiellement un rôle de gendarme et de juge. C'est ce qui est en général considéré comme une conception libérale de l'État. L'État est chargé de protéger les droits des individus, leurs libertés. Ce n'est pas vraiment à lui de décider de ce à qui les individus ont droit puisque des règles divines existent déjà à ce sujet. Dans cette optique, le pouvoir de l'État n'est pas du tout absolu (en ce sens il y a une opposition entre conception absolutiste et conception libérale de l'État). Le pouvoir politique a évidemment le droit de faire des lois (par exemple, en matière de justice pénale), mais ces lois doivent respecter le droit naturel des individus à la vie, à la liberté et à la propriété privée.
- Si le pouvoir politique porte lui-même atteinte à ces trois droits naturels inaliénables, ou se montre incapable de les protéger, les individus n'ont plus de raison de lui faire confiance, plus de raison de lui obéir, et Locke considère qu'ils ont alors un droit à l'insurrection, au nom de leurs droits naturels. Il faut comprendre ici que la légitimité du pouvoir politique est fondée, comme dans toute théorie contractualiste, sur l'idée que les individus ont de bonnes raisons de vouloir son existence. Si le pouvoir ne fait pas ce pour quoi il a été voulu, il perd sa légitimité.

Pour approfondir la question du droit à l'insurrection, ou la notion de désobéissance civile, je vous conseille de cliquer sur ces deux liens :

<https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-1997-2-page-27.htm>

<https://lewebpedagogique.com/philo-bac/lectures/la-desobeissance-textes/>

1.4. Remarques sur le sens général de la philosophie politique de Locke et sur une certaine conception des Droits de l'Homme

- Locke cherche à faire deux choses à la fois : d'une part justifier l'existence de l'État, d'autre part limiter son pouvoir – donc protéger les individus contre ce qu'il considérerait comme un usage abusif de ce pouvoir (est abusif, de ce point de vue, tout pouvoir politique qui ne respecte pas le droit à la vie, à la liberté et à la propriété privée des individus).

- Pour limiter le pouvoir de l'État, le plus simple est d'affirmer qu'il existe des règles qui ne viennent pas de lui et que lui-même doit respecter. Un droit naturel d'origine divine remplit parfaitement cette fonction.
- On a fait remarquer plus haut que Locke est un des inspirateurs de la pensée politique dominante, aux États-Unis. Il est intéressant à ce sujet de comparer le début de la *Déclaration d'indépendance* de 1776, rédigée principalement par Jefferson, et celui de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* adoptée en 1789 par l'Assemblée Constituante française. Dans le texte américain, les droits naturels viennent de Dieu. Dans le texte français, l'Être Suprême n'est que le témoin de la Déclaration. La position américaine est évidemment plus claire, quant à ses fondements – mais elle ne peut convaincre un athée.

Le texte américain a par ailleurs une fonction que le texte français n'a pas : fonder l'indépendance d'un nouveau pays, qui n'était jusqu'à présent qu'un ensemble de colonies soumis au pouvoir politique d'un autre pays. Mais, dans les deux cas, il s'agit de défendre les droits des individus contre un pouvoir politique considéré comme abusif et illégitime.

- Dans ces deux textes, considérés comme fondateurs en matière de déclaration des Droits de l'Homme, on a surtout affaire à des « droits de... », que l'on appelle aussi « droits - libertés ». C'est logique puisqu'il s'agit surtout de protéger les individus contre d'éventuelles interventions liberticides de l'État. C'est ce que l'on considère comme étant la première génération des Droits de l'Homme. La deuxième génération, qui s'institutionnalisera après la Seconde Guerre Mondiale avec la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, concerne aussi des « droits à... », ou « droits - créances » (droit à la santé, au travail, à l'éducation, à la culture...). Au XVIIIème siècle, il s'agissait avant tout d'exiger du pouvoir politique qu'il respecte la liberté des individus. Au milieu du XXème siècle, on demande à L'État d'intervenir pour que les individus puissent disposer de certaines ressources. Le concept d'État Providence vient concurrencer celui d'État libéral. Dans les deux cas, il est intéressant de souligner que l'idée que l'on se fait du rôle de l'État est liée à celle que l'on a des droits des individus.

Déclaration d'indépendance de 1776 :

« Tous les hommes sont créés égaux ; **ils sont doués par leur Créateur de certains droits inaliénables** ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. **Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés.** Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement, en le fondant sur les principes et en l'organisant en la forme qui lui paraîtront les plus propres à lui donner la sûreté et le bonheur [...].

En conséquence, nous, les représentants des États-Unis d'Amérique, assemblés en Congrès général, prenant à témoin le Juge suprême de l'Univers de la droiture de nos intentions, publions et déclarons solennellement au nom et par l'autorité du bon peuple de ces Colonies, que ces

Colonies unies sont et ont le droit d'être des États libres et indépendants ; qu'elles sont dégagées de toute obéissance envers la Couronne de la Grande-Bretagne ; que tout lien politique entre elles et l'État de la Grande-Bretagne est et doit être entièrement dissous. »

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen

« Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des **droits de l'Homme** sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que **les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique**, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen ».

2) Le fondement du pouvoir politique selon Hobbes

2.1.L'état de nature selon Hobbes : un état de violence généralisée

Avec Hobbes, nous rencontrons une philosophie qui essaie de fonder la légitimité du pouvoir politique indépendamment de la référence à un droit d'origine divine. Comme pour la philosophie de Locke, tout commence par une certaine conception de l'état de nature.

- Hobbes, c'est connu, conçoit l'état de nature comme un état de guerre de chacun contre tous. Cet état de violence généralisée est dû essentiellement à deux types de facteurs : l'absence d'interdits, d'une part, certaines passions belliqueuses, d'autre part. Ce sont ces caractéristiques de l'état de nature qui sont développées dans les paragraphes suivants.
- A l'état de nature, selon Hobbes, chacun a le droit de faire tout ce qu'il juge bon pour la défense de ses propres intérêts : comme l'état de nature est par définition caractérisé par l'absence d'autorité politique humaine, et que Hobbes cherche par ailleurs à fonder le droit sans référence à Dieu, il considère que, dans l'état de nature, chacun a le droit de faire tout ce qu'il ne s'interdit pas lui-même : il n'existe aucune autorité commune, l'individu n'est soumis qu'à sa seule autorité. Cette absence d'interdits est ce que Hobbes appelle le droit naturel. La notion de droit a ici un sens assez faible : d'une part il ne s'agit pas véritablement de règles, mais plutôt d'une absence de règles, d'autre part l'individu n'a pas le droit de faire ceci ou cela au sens où il aurait reçu la permission de le faire (il n'y a pas d'autorité - à part soi-même - chargée de dire ce qui est autorisé), mais seulement au sens où il ne lui est pas interdit de le faire. Voici la façon dont Hobbes conçoit le droit naturel (ou droit de nature), qui est indissociablement lié à la liberté naturelle :

« Le DROIT DE NATURE, que les auteurs nomment couramment *jus naturale*, est la liberté que chaque homme a d'user de son propre pouvoir pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire de sa propre vie; et, par conséquent, de faire tout ce qu'il concevra, selon son jugement et sa raison propres, être le meilleur moyen pour cela.

Par LIBERTÉ, j'entends, selon la signification propre du mot, l'absence d'obstacles extérieurs, lesquels obstacles peuvent souvent enlever une part du pouvoir d'un homme pour faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent pas l'empêcher d'user du pouvoir restant, selon ce que son jugement et sa raison lui dicteront ».

Hobbes, *Leviathan* (1651)

- Cette absence d'interdits ne poserait pas problème si les hommes étaient naturellement doux comme de agneaux. Mais Hobbes pense que ce n'est pas du tout le cas, et reprend à son compte la célèbre formule latine (que l'on trouve par exemple chez Plaute ou chez Pline l'ancien) : « Lupus est homo homini » - « L'homme est un loup pour l'homme », ce qui signifie que les hommes ont naturellement tendance à s'agresser les uns les autres. Cette attitude est principalement due selon Hobbes aux trois passions suivantes, qu'il considère donc comme naturelles, c'est-à-dire ici innées et universelles :
 - l'avidité : désir qui met les hommes en concurrence, cette rivalité poussant X à attaquer Y pour lui prendre ce qu'il possède, ou poussant X et Y à se battre pour conquérir ce que ni l'un ni l'autre ne possède encore ;
 - la peur : peur d'être attaqué par l'autre, qui incite à l'attaquer de façon préventive, selon l'idée que l'attaque est la meilleure défense ;
 - l'orgueil : désir de domination qui incite à s'imposer aux autres pour être reconnu comme le plus puissant.
- L'état de nature conçu par Hobbes est donc une situation très insatisfaisante, et il faut comprendre qu'elle ne peut convenir à personne : Hobbes insiste sur l'idée que, dans cet état de guerre, même le plus fort craint pour sa vie : rien ne l'assure qu'il restera durablement le plus fort, une coalition de plus faibles pourrait éventuellement s'organiser pour l'éliminer, ou il pourrait être tué par ruse. L'égalité fondamentale qui va conduire au contrat social est pour Hobbes l'égalité devant la peur de mourir de mort violente. C'est cette peur qui conduit les individus à accepter de se soumettre à une autorité commune.

2.2. Les lois de nature (ou lois naturelles) ou : vers la constitution de l'autorité politique

- On vient de le voir, les hommes ont une forte motivation pour sortir de l'état de nature : la peur de mourir. Ils ont aussi les moyens intellectuels de le faire : la raison leur donne une série de conseils, que Hobbes nomme « lois de nature ». Il faut bien comprendre que ces lois n'émanent pas d'une

autorité divine ou politique, mais de la seule raison de chacun : la raison est en chacun, individuellement, mais elle conseille la même chose à tous les individus (on retrouve ici l'idée partagée par de nombreux philosophes selon laquelle la raison serait la faculté des règles universelles). Définition de la notion de loi de nature, chez Hobbes (à ne pas confondre avec « droit de nature ») :

« Une LOI DE NATURE (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit à un homme de faire ce qui détruit sa vie, ou lui enlève les moyens de la préserver, et d'omettre ce par quoi il pense qu'elle peut être le mieux préservée. Car, quoique ceux qui parlent de ce sujet aient l'habitude de confondre *jus* et *lex*, *droit* et *loi*, il faut cependant les distinguer, parce que le DROIT consiste en la liberté de faire ou de s'abstenir, alors que la LOI détermine et contraint à l'un des deux. Si bien que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté qui, pour une seule et même chose, sont incompatibles ».

Hobbes, *Leviathan* (1651)

- La première loi de nature est simple ; elle recommande de chercher la paix, aussi longtemps qu'on l'espère de pouvoir la construire :

« C'est un précepte, une règle générale de la raison, *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a l'espérance de l'obtenir, et, que, quand il ne parvient pas à l'obtenir, il peut rechercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre*. La première partie de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui est *de rechercher la paix et de s'y conformer*. La seconde [contient] le résumé du droit de nature, qui est : *par tous les moyens, nous pouvons nous défendre* ».

Hobbes, *Leviathan* (1651)

- La deuxième loi de nature est le fondement rationnel du contrat social, donc de l'acceptation par les individus de l'autorité politique. Elle dit que, pour parvenir à la paix, il faut être prêt à renoncer à son droit naturel, si les autres le font aussi. Il s'agit donc - puisque le droit naturel est l'absence d'interdits - de promettre à tous les autres d'obéir à une autorité commune en échange de la même promesse de leur part :

« De cette fondamentale loi de nature qui ordonne aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : qu'un homme consente, quand les autres consentent aussi, à se démettre de ce droit sur toutes choses, aussi longtemps qu'il le jugera nécessaire pour la paix et sa propre défense ; et qu'il se contente d'autant de liberté à l'égard des autres hommes qu'il en accorderait aux hommes à son propre égard. Car aussi longtemps que chaque homme détient ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre. Mais si les autres hommes ne veulent pas se démettre de leur droit aussi bien que lui, alors il n'y a aucune raison pour quelqu'un de se dépouiller du sien, car ce serait s'exposer à être une proie, ce à quoi aucun homme n'est tenu, plutôt que de se disposer à la paix. C'est cette loi de l'Évangile : tout ce que vous demandez aux autres de vous faire, faites-le leur, et c'est cette loi de tous les hommes : *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* ».

Hobbes, *Leviathan* (1651)

- La troisième loi de nature demande qu'on tienne ses promesses tant que les autres tiennent les leurs :

« que les hommes exécutent les conventions qu'ils ont faites; sans quoi, les conventions sont [faites] en vain et ne sont que des paroles vides; et le droit de tous les hommes sur toutes choses demeurant, nous sommes toujours dans l'état de guerre ».

Hobbes, *Leviathan* (1651)

- Les autres lois de nature (vous pouvez les trouver au chapitre XV de la première partie du *Leviathan*) sont des règles de bon sens qui visent à préserver la paix en se conduisant correctement avec les autres (ne pas les insulter, savoir pardonner, témoigner de la reconnaissance envers ses bienfaits, se montrer modeste pour ne pas agacer les autres par des vantardises...).
- Les lois de nature constituent donc une morale rationnelle. Il ne faut toutefois pas la confondre avec ce que sera au siècle suivant la morale kantienne : les impératifs kantien sont catégoriques : ils valent indépendamment de leur utilité, ne visent aucune fin particulière, sont désintéressés, et l'individu doit s'y conformer sans se demander si les autres le font aussi. A l'inverse, les lois de nature présentées par Hobbes sont valorisées par la raison au nom de leur utilité (elles sont utiles à la paix, qui est elle-même utile à la sécurité et au bonheur), et le devoir que chacun se reconnaît de leur obéir dépend de l'attitude des autres :

« Les lois de nature obligent *in foro interno*, autrement dit, on se sent contraint de désirer qu'elles s'effectuent; mais pas toujours *in foro externo*, c'est-à-dire de les appliquer dans les faits. Car celui qui serait modeste et accommodant, et qui exécuterait toutes ses promesses en un temps et un lieu où aucun autre ferait de même, s'offrirait aux autres comme une proie, et provoquerait assurément sa propre perte, contrairement au fondement de toutes les lois de nature qui tend(ent) à la préservation de la nature. Et de même, celui qui, ayant une assurance suffisante que les autres observeront les mêmes lois envers lui, ne les observe pas lui-même, ne recherche pas la paix, mais recherche la guerre, et par conséquent la destruction de sa nature par la violence. [...]

Les lois de nature sont immuables et éternelles, car l'injustice, l'ingratitude, l'arrogance, l'orgueil, l'iniquité, l'acceptation de personnes, et le reste, ne peuvent jamais être rendues légitimes, car il n'est jamais possible que la guerre préserve la vie, et que la paix la détruise ».

Hobbes, *Leviathan* (1651)

2.3.Le contrat social selon Hobbes

- A propos d'une théorie du contrat social il faut se demander :
 - Qui contracte avec qui ?
 - Que cède-t-on (à quoi renonce-t-on) ? En échange de quoi ?

- Que produit ce contrat ? Qu'est-il censé fonder ?

- Dans le contrat social de Hobbes, les individus contractent entre eux (l'autorité politique, quant à elle, ne promet rien : elle ne prend pas part au contrat, mais est créée par lui). Chacun individu promet à chaque autre d'obéir à une autorité commune. Les individus renoncent à leur droit naturel (ou liberté naturelle) en échange de la paix et de la sécurité, conditions de la prospérité. Le contrat hobbesien crée deux choses à la fois : le peuple et le pouvoir politique, qui dans cette philosophie sont indissociables.
- Nous avons donc affaire entre autres ici à une conception spécifique du peuple : un peuple ne repose pas essentiellement selon Hobbes sur une culture commune, sur une histoire commune, ou sur un territoire commun : un peuple est un ensemble de personnes qui sont volontaires pour obéir à une autorité commune. La réponse de Hobbes à la question « Qu'est-ce qui fait l'unité d'un peuple ? » est : une multitude d'individus forme une réelle entité politique, un peuple uni, lorsque ces individus sont représentés par la même autorité. C'est l'unicité du pouvoir qui fonde l'unité du peuple.
- Le sens fondamental du contrat de Hobbes est en effet l'idée que chaque individu accepte, à condition que les autres l'acceptent aussi, d'être représenté par un représentant commun. La notion de représentation signifie ici que l'autorité politique est autorisée (elle tire son autorité de cette autorisation) par chaque individu à prendre des décisions à sa place, concernant ce qui est permis ou interdit (alors que, dans l'état de nature, chacun n'a pas d'autres interdits que ceux qu'il juge bon de se donner à lui-même). On peut ainsi lire ici :

« Le seul moyen d'établir pareille puissance commune, capable de défendre les humains contre les invasions des étrangers et les préjudices commis aux uns par les autres et, ainsi, les protéger de telle sorte que, par leur industrie propre et les fruits de la terre, ils puissent se suffire à eux-mêmes et vivre satisfaits, est de rassembler toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou sur une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté ; ce qui revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour porter leur personne ; et chacun fait sienne et reconnaît être lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne, et relevant de ces choses qui concernent la paix commune et la sécurité ; par là même, tous et chacun d'eux soumettent leurs volontés à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. C'est plus que le consentement ou la concorde ; il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude ainsi unie en une personne une, est appelée un ÉTAT, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le dieu immortel, notre paix et notre défense. En effet, en vertu du pouvoir conféré par chaque individu dans l'État, il dispose de tant de puissance et de force assemblées en lui que, par la terreur qu'elles inspirent, il peut conformer la volonté de tous en vue de la paix à l'intérieur et de l'entraide face aux ennemis de l'étranger. En lui réside l'essence de l'État qui

est (pour le définir) une personne une dont les actions ont pour auteur, à la suite de conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et à leur défense commune.

Celui qui est dépositaire de cette personne est appelé SOUVERAIN et l'on dit qu'il a la puissance souveraine ; en dehors de lui, tout un chacun est son SUJET ».

Hobbes, *Leviathan* (1651)

- On peut donc considérer qu'il y a quelques chose de hobbesien, de ce point de vue, chaque fois que l'unité d'un groupe tient à la soumission de ses membres à un même chef ou, plus symboliquement, quand ils considèrent qu'une personne unique incarne l'unité de tous (on peut comprendre ainsi, par exemple, le rôle joué par la reine dans l'Angleterre contemporaine – on a alors affaire à un représentant sans autorité autre que symbolique).

2.4.Le pouvoir politique selon Hobbes

- A propos d'un pouvoir politique on peut se demander :
 - Sur quoi sa légitimité est-elle fondée ?
 - Ce pouvoir est-il borné ? A-t-il le droit de décider n'importe quoi ? Est-il censé respecter certaines règles ?
 - Quelle est la forme de ce pouvoir ? Combien de personnes l'exercent-elles ? A-t-on affaire au pouvoir d'un seul ? De quelques individus ? De tous les individus ?
- La légitimité du pouvoir politique repose selon Hobbes sur un contrat. Comme on l'a déjà dit, cela implique qu'il n'est légitime que parce que les individus sont volontaires pour se soumettre à son autorité. L'important n'est pas que ce contrat ait effectivement existé (c'est une fiction), mais que le pouvoir agisse de telle sorte que l'existence de l'autorité politique soit rationnellement préférable à son absence. C'est pourquoi une théorie du contrat social présente toujours l'état civil - avec, donc, l'institution d'un pouvoir politique - comme avantageux, par rapport à l'état de nature. C'est ce que l'on voit parfaitement dans cet extrait du *Leviathan* :

« La cause finale, la fin, ou l'intention des hommes (qui aiment naturellement la liberté et la domination [exercée] sur les autres), quand ils établissent pour eux-mêmes cette restriction dans laquelle nous les voyons vivre dans les Républiques, est la prévision de leur propre préservation, et, par là, d'une vie plus satisfaisante; c'est-à-dire [qu'ils prévoient] de s'arracher de ce misérable état de guerre qui est la conséquence nécessaire, comme il a été montré, des passions naturelles des hommes quand n'existe aucun pouvoir visible pour les maintenir dans

la peur , et les lier , par crainte de la punition, à l'exécution des conventions qu'ils ont faites, et à l'observation de ces lois de nature exposées aux chapitres quatorze et quinze.

Car les lois de nature, comme la justice, l'équité, la modestie, la pitié, et, en résumé, faire aux autres comme nous voudrions qu'on nous fît, d'elles-mêmes, sans la terreur de quelque pouvoir qui les fasse observer, sont contraires à nos passions naturelles, qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance, et à des comportements du même type. Et les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et n'ont pas du tout de force pour mettre en sécurité un homme. C'est pourquoi, malgré les lois de nature (que chacun a alors observées, quand il le veut, quand il peut le faire sans danger), si aucun pouvoir n'est érigé, ou s'il n'est pas assez fort pour [assurer] notre sécurité, chacun se fiera - et pourra légitimement le faire - à sa propre force, à sa propre habileté, pour se garantir contre les autres hommes. »

Hobbes, *Leviathan* (1651)

La comparaison entre état de nature et état civil, à l'avantage du second, est encore plus directe dans cet extrait du *De Cive*, du même Hobbes :

« Hors de l'état civil, chacun jouit sans doute d'une liberté entière, mais stérile ; car, s'il a la liberté de faire tout ce qu'il lui plaît, il est en revanche, puisque les autres ont la même liberté, exposé à subir tout ce qu'il leur plaît. Mais, une fois la société civile constituée, chaque citoyen ne conserve qu'autant de liberté qu'il lui en faut pour vivre bien et vivre en paix, de même les autres perdent de leur liberté juste ce qu'il faut pour qu'ils ne soient plus à redouter. Hors de la société civile, chacun a un droit sur toutes choses, si bien qu'il ne peut néanmoins jouir d'aucune. Dans une société civile par contre, chacun jouit en toute sécurité d'un droit limité. Hors de la société civile, tout homme peut être dépouillé et tué par n'importe quel autre. Dans une société civile, il ne peut plus l'être que par un seul. Hors de la société civile, nous n'avons pour nous protéger que nos propres forces ; dans une société civile, nous avons celles de tous. Hors de la société civile, personne n'est assuré de jouir des fruits de son industrie ; dans une société civile, tous le sont. On ne trouve enfin hors de la société civile que l'empire des passions, la guerre, la crainte, la pauvreté, la laideur, la solitude, la barbarie, l'ignorance et la férocité ; dans une société civile, on voit, sous l'empire de la raison, régner la paix, la sécurité, l'abondance, la beauté, la sociabilité, la politesse, le savoir et la bienveillance » ;

Hobbes, *Le Citoyen*

- La forme du pouvoir politique n'est pas déterminante aux yeux de Hobbes : l'autorité commune peut être confiée à une personne (monarchie), à une petite élite (aristocratie) ou à tout le peuple (démocratie). Dans tous les cas, ce qui importe est que des décisions univoques soient prises, qui vaudront pour tous les citoyens. Dans le cas d'un pouvoir aristocratique ou démocratique, la règle de la majorité fera que des lois seront établies, même si tous les votants ne sont pas d'accord. Et, dans tous les cas, la loi sera légitime simplement du fait qu'elle émanera de l'autorité légitime.
- Ce dernier point correspond à l'essence du pouvoir absolu (Hobbes est en effet un des grands théoriciens de l'absolutisme) : est absolu un pouvoir dont toutes les décisions doivent être considérées comme légitimes, quel que soit leur contenu.

- A contrario, le pouvoir politique conçu par Locke n'est pas absolu : ses décisions ne sont pas légitimes, et les individus ont le droit de se rebeller contre elles, si elles sont incompatibles avec leur droit à la vie, à la liberté et à la propriété privée fondée sur le travail. De la même façon, le pouvoir législatif du Parlement, dans la France actuelle, n'est pas absolu : il a la légitimité de faire des lois, mais il ne suffit pas qu'il vote une loi pour qu'elle soit légitime : il faut de surcroît que le contenu de cette loi soit compatible avec la Constitution, notamment, donc par exemple avec les Droits de l'Homme, puisque la Constitution s'y réfère. Il n'est donc pas exceptionnel qu'une loi soit votée par le parlement et « retoquée » (c'est-à-dire invalidée) par le Conseil Constitutionnel.
- Hobbes, en revanche, considère que le pouvoir politique est habilité à faire la loi comme il l'entend. Cet absolutisme est lié en particulier au fait que, dans sa philosophie, la création du pouvoir politique coïncide avec le renoncement des individus à leurs droits naturels. Il n'est donc plus question de se référer au droit naturel pour contester le droit positif institué par l'État. Est juste ce qui est conforme à la loi choisie par l'autorité politique. Est injuste la désobéissance à cette autorité.
- Hobbes fait cependant remarquer que, dans le cas où les décisions de l'État menacent la vie d'un individu (par exemple en le condamnant à mort, ou en rendant obligatoire sa participation à une guerre), deux légitimités s'affrontent : l'État a le droit de prendre ces décisions, mais l'individu a alors le droit de faire tout ce qu'il peut pour se soustraire à ses obligations de citoyen (par des tentatives d'évasion ou de désertion, notamment). En effet, comme il est censé avoir accepté le contrat social pour préserver sa sécurité, il n'a plus de raison de le respecter si ce respect implique sa mort. Il rompt donc le contrat et se retrouve à l'état de nature. Rien ne lui est alors interdit, mais il se retrouve seul, sans la protection de la moindre institution, et l'État a de son côté toute légitimité pour s'opposer à lui par tous les moyens qu'il jugera nécessaires.

Petit bilan intermédiaire :

Avec Locke, nous avons affaire à une philosophie politique soucieuse des libertés individuelles, qui fonde un État dont les prérogatives et les marges de manœuvre sont assez nettement limitées. Hobbes tend au contraire à attribuer à l'État un pouvoir absolu, qui peut s'exercer au détriment des libertés individuelles (le législateur est seul juge de la liberté qu'il voudra bien laisser aux citoyens). Le contrat social de Rousseau, prochain objet du cours, cherche à fonder un pouvoir politique absolu sous l'autorité duquel le citoyen serait malgré tout parfaitement libre. Ce projet apparemment contradictoire suppose une définition particulière de la liberté, et implique, dans la perspective de Rousseau, que seul un pouvoir démocratique puisse être légitime.