

UDK 1:32:2-21:27-428
Primljeno: 29. 7. 2016.
Prihvaćeno: 22. 2. 2017.
Izvorni znanstveni rad

LE PARADOXE DE LA RÉINVENTION MODERNE DU POLITIQUE

Peter ROŽIČ

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta
Poljanska cesta 4, SI – 1 000 Ljubljana
peter.rozic@teof.uni-lj.si

Résumé

Si la philosophie moderne se méfie de la religion et de la tradition, pourquoi Hobbes et Locke fondent-ils le politique sur la loi de nature, qui pour eux-mêmes reste incompréhensible sans les notions de Dieu et de raison ? En réinventant le principe de la loi de nature, Hobbes et Locke utilisent les notions de Dieu et de raison pour deux développements qui leur permettent de penser le politique. Le concept hobbesien de Dieu assure une autorité ultime à l'État à travers la loi de nature, une fois que la raison a montré, en construisant cet État, la nécessité de son existence. Pour Locke, la raison découvre la loi de nature et dans cette découverte elle se découvre elle-même. Puisque la loi de nature lockéenne est donnée par Dieu et est intelligible, elle permet la relativisation des lois positives et justifie les droits de l'homme. La raison s'autonomise à l'égard de la tradition catholique de la loi de nature pour décider de se donner la notion de Dieu et de l'utiliser à ses propres fins : garantir à travers la loi de nature réinventée le lien politique moderne entre l'individu et la société.

Mots-clé : loi de nature, Hobbes, Locke, politique, Dieu, raison, invention.

1. Le paradoxe du politique moderne

Basée sur une conception sublimement révolutionnaire de la loi de nature, la philosophie moderne réinvente la conception du politique. Si pour Aristote « l'État est un fait de nature » (*Les Politiques*, I/1), les Modernes rejettent la construction d'un ordre politique à partir de l'ordre collectif. Ce qui relève de l'exercice du pouvoir dans l'État n'est plus fondé sur des liens naturellement acquis ou

donnés.¹ Au contraire, le politique moderne est artificiel. Depuis Thomas Hobbes et John Locke, l'intelligence du lien social est établie sur la prise en compte de l'autonomie de l'individu² qui a tendance à se méfier d'une légitimité à la fois religieuse et traditionnelle.³ Malgré une certaine méfiance vis-à-vis de la religion et de la tradition⁴, la philosophie moderne fonde la conception du politique sur la loi de nature qui, selon eux, reste elle-même, fondée sur les notions de Dieu et de la raison. Il s'agit là d'un paradoxe, sans lequel, pourtant, les notions de souveraineté et d'État seraient incompréhensibles. Pourquoi, et comment donc la philosophie politique moderne fonde-t-elle le politique sur la loi de nature, si cette dernière s'articule à celles de la raison et de Dieu et, en même temps, considère le domaine politique comme une réalité seulement humaine ?

Comme nous le montrerons, la compréhension hobbesienne et lockéenne du politique ne peut pas tenir sans l'articulation entre raison, loi de nature et Dieu. Pour Hobbes, la souveraineté, qui par l'acte de soumission et d'autorisation de chacun mène de l'état de nature à la personne unifiante des volontés, n'est fondée que sur la raison. Celle-ci n'est autre qu'un présent immédiat de Dieu.⁵ De même, Locke demande d' « examiner la condition naturelle des hommes » pour comprendre correctement le pouvoir politique (*Traité II*, ch. II/4, p. 5). La loi de nature lockéenne, donnée par Dieu, ne peut qu'être conforme à ce que la raison dicte : celle-ci est elle-même un don divin. Cette notion de la loi de nature dépend, comme chez Hobbes, de Dieu et de la raison.⁶ Selon Hobbes et

¹ En ce sens, c'est Machiavel qui invente la notion moderne de *lo stato*. L'État machiavélien, et désormais moderne, n'est pas la *politieia* dans le sens d'Aristote ou Platon. Il est une construction artificielle imposée sur le peuple. Rien n'existe au-dessus de l'État sinon le principe de l'État lui-même.

² Cf. Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, et les débats entre Villey et Tuck sur l'idée d'une rupture moderne dans l'histoire de la loi naturelle et du droit naturel.

³ Cf. Peter ROŽIČ, The illiberal founding of modern political science and its implications for the contemporary study of politics, in : *Theoria*, 56 (2013) 2, 23–36 ; Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne : Zwölf Vorlesungen*, Cambridge, 1987, 7 ; Marcel GAUCHET, *L'avènement de la démocratie, I. La révolution moderne*, Paris, 2007.

⁴ Cf. David BERMAN, *A History of Atheism in Britain : From Hobbes to Russell*, Londres, 1987 ; Richard TUCK, The « Christian Atheism » of Thomas Hobbes, in : Michael HUNTER – David WOOTTON (ed.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, 1992, 102–120, et Jeremy WALDRON, *God, Locke, and Equality : Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, 2002.

⁵ La compréhension de la souveraineté chez Hobbes reste liée à Dieu. Déjà pour Francis Bacon, précurseur et ami de Hobbes, Dieu reste le fondement de la conception de l'ordre politique. Pour Bacon, le respect des sujets est le don que Dieu a fait aux rois comme la base de leur puissance (*Essai XV*, 8G). Cf. Eldon J. EISENACH, *Two World of Liberalism : Religion & Politics in Hobbes, Locke and Mill*, Chicago, 1981.

⁶ Bien évidemment, l'articulation de ces trois notions ne va pas de soi. Il s'agit de trois instances capables de guider les hommes, mais qui ne sont pas, *a priori*, compatibles

Locke Dieu donne la loi de nature, qui est, pour eux, la raison, et ainsi le fondement de l'intérêt qui produit le lien social.⁷

L'enjeu, pour l'histoire de la philosophie, c'est que ces penseurs modernes sont souvent placés sous le signe de la rupture avec l'Antiquité ou le Christianisme. Cependant, leur pensée est structurée par l'héritage qu'ils prétendent rejeter.

Pour fonder le pouvoir humain, qui en Modernité entre en concurrence avec Dieu, Dieu doit être relégué à un rôle subalterne comme garant de la société. Il y a derrière cet artifice une imitation de la création divine, dans le but d'unifier les hommes, et de faire qu'ils finissent par se passer de Dieu. Le Dieu hobbesien et lockéen devient un instrument par lequel la raison entend consolider le lien social afin de considérer, paradoxalement, le politique comme une réalité strictement humaine.

Si pour Hobbes et Locke, Dieu et la raison restent les fondements de la loi de nature, la réinvention moderne de cette dernière permet deux développements majeurs pour penser le politique. Le système du Dieu hobbesien assure à l'État une autorité ultime, une fois que la raison a montré, en la construisant, la nécessité de son existence. Pour Locke, la raison découvre la loi de nature et dans cette découverte elle se découvre elle-même. La loi de nature lockéenne, donnée par Dieu, tout en étant intelligible, permet la relativisation des lois positives et justifie les droits de l'homme. Chez Hobbes et Locke, la réinvention de la loi de nature permet de penser le lien entre l'individu et la société comme voulu, construit, et de ce fait plus fragile. C'est cette fragilité qui fait qu'une autorité forte du souverain est nécessaire.

Pour montrer comment Dieu et la raison restent les fondements de la loi de nature, et donc du politique, cet article propose la démarche suivante. Chez Hobbes, la réflexion progresse de la loi de nature, qui s'identifie à la raison

entre elles. S'il y a donc une concurrence entre elles, qu'est-ce qui conduit les hommes à vouloir le lien social, à se défaire de l'état de nature, et à entrer dans l'ordre civil ? En premier lieu, c'est la loi de nature qui commande la conservation de soi-même et de l'espèce puisque l'état de nature est conçu comme étant violent. Forts de cette loi, obéissant à leur propre raison, qui n'est pas autre chose qu'un calcul de leurs chances de survie, les hommes finissent par adhérer à la nécessité de construire le lien social, en se soumettant à l'autorité. Ainsi, l'articulation entre loi de nature et raison est réelle : la raison des hommes ne fait que suivre une pente naturelle, celle de la conservation.

⁷ Pour comprendre cette notion de don dans une réflexion sur l'intérêt d'unir les hommes entre eux, on voit chez Hobbes une insistance sur la loi comme invention. Ce don est artificiel, un moyen pour garantir le lien social et l'autorité du souverain. Chez Locke, l'accent est mis sur la nature, dans la mesure où l'état de nature lui-même comporte des règles. Même la liberté ne s'oppose pas à la nature, puisqu'elle consiste à obéir aux lois de nature : l'homme est conduit par ce don divin à faire ce qui est conforme à sa nature et à ses intérêts.

comme présent immédiat de Dieu, à la souveraineté, puis de la souveraineté à la personne unifiante des volontés, parce que les volontés s'unissent à elle en s'y soumettant – l'État. Apparaîtra donc la distinction entre l'État, le Léviathan, personne civile ou politique, et le souverain, dépositaire de la souveraineté de l'État, dans une première partie. Deuxièmement, dans la philosophie politique de Locke, seront articulées la raison raisonnable, la notion de Dieu, les différents types de lois, et la loi de nature. Finalement, puisque les philosophes de Hobbes et de Locke posent la nécessité de la notion de Dieu, une comparaison devra s'établir entre ces doctrines et les données philosophiques de la doctrine chrétienne dont ils ont hérité. À travers cette comparaison pourra apparaître plus clairement la réinvention moderne de la loi de nature et du politique. Cette réinvention consiste dans le renversement, premièrement, de la notion de raison qui sert les intérêts et les droits des individus seuls, et deuxièmement, de la notion de Dieu qui se trouve autonomisée. La notion de loi de nature permettra ensuite aux philosophes du politique moderne de réfléchir sur le lien entre l'individu et la société.

2. La conception hobbesienne de la loi de nature

Pour Thomas Hobbes la loi de nature est la loi fondamentale et elle consiste à obéir aux lois. Dans *Béhémoth* il écrit : « Obéir aux lois est justice et équité, ce qui est la loi de nature » (p. 12G). Mais également, la loi de nature est d' « obéir à celui [...] à qui nous avons promis, légitimement et pour notre propre sécurité, d'obéir » (p. 18D) où celui qui doit être obéi est le « souverain ». En faisant appel au contrat d'obéissance à un souverain, Hobbes justifie les arrangements politiques comme ceux de la légitimité politique, de l'obligation politique et de l'État. Cet appel concerne les personnes rationnelles. En effet, bien que pour Hobbes les hommes agissent davantage à partir de leurs passions que de la raison, ces passions peuvent être apprivoisées par la raison en vue d'assouvir l'instinct de conservation.⁸

L'insistance sur l'idée de conservation est essentielle du point de vue de la loi de nature parce que la conservation de soi est ambivalente : tantôt elle appelle la guerre pour se protéger,⁹ tantôt la paix pour avoir la vie sau-

⁸ Cf. Bernard GERT, *The Law of Nature as the Moral Law*, in : *Hobbes Studies*, 1 (1988) 1, 26–44 et aussi du même auteur *Hobbes : Prince of Peace*, Cambridge, 2010.

⁹ Cf. Robert PETKOVŠEK, *Paradokšno razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji : Girardova interpretacija Clausewitzvega dela O vojni*, in : *Bogoslovni vestnik*, 74 (2014) 2, 215–234.

ve. L'articulation entre la conservation de soi et la paix vient de la définition hobbesienne de la loi de nature comme diktat de la droite raison pour la paix (*De Cive*, II, p. 1 ; *Léviathan*, XIV, p. 3) et comme une loi morale (*De Cive*, III, p. 31 ; *Léviathan*, XV, p. 40). Tous profitent de la paix de manière impartiale et l'impartialité est essentielle à la moralité. Dans ce sens, dans le *Dialogue des Common-Laws d'Angleterre (premier dialogue)* Hobbes indique que la « loi de la nature humaine [...] est la loi de la raison [...] la raison est l'âme [et] la vie de la loi » (p. 1G).

Cette insistance de Hobbes sur les possibilités étendues de la raison révèle une approche distinctivement moderne. Selon Leo Strauss, Hobbes réagit à une domination de la Révélation dans la société médiévale, en promouvant plutôt la raison et en séparant le droit naturel de la théologie pour souligner le désir individuel de la conservation de la vie (en premier lieu de sa propre vie).¹⁰ En effet, Hobbes réoriente la pensée politique, auparavant basée sur les liens sociaux naturels et orientée téléologiquement vers le bien commun, vers ce qui est le plus solide mais aussi le plus bas en l'homme : ses espoirs et ses craintes physiques. Ainsi, même dans l'état de simple nature, la loi de nature n'est pas un jugement personnel entièrement privé – c'est-à-dire dans un état où le pouvoir incluant une dimension d'une autorité reconnue pour arbitrer les litiges n'existe pas.¹¹ Au contraire, puisque pour Hobbes « c'est l'autorité qui fait une loi » (*premier dialogue*, p. 1D) – et qu'en outre – « c'est la raison du roi... qui est *l'anima legis* » (*seconde dialogue*, p. 5G), la raison demande la conservation de soi en s'imposant de reconnaître une autorité plus haute (dans le cas de l'état de nature, l'autorité divine du règne naturel de Dieu).¹² Comment donc compren-

¹⁰ Cf. Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, 164.

¹¹ Cf. Sharon A. LLOYD – Susanne SREEDHAR, Hobbes's Moral and Political Philosophy, in : Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2013.

¹² La séparation hobbesienne entre droit naturel et Dieu personnifié ne signifie pas nécessairement le déni de Dieu. En distinguant entre règne divin naturel et règne divin prophétique, Hobbes définit trois modes par lesquels Dieu exprime ses lois – à travers la Parole « rationnelle, sensible et prophétique » (*Léviathan*, XXXI/1), c'est-à-dire par les prescriptions de la raison naturelle, par une révélation intérieure surnaturelle, et par l'intermédiaire d'un homme aidé par des miracles. Hobbes dit clairement qu'au niveau ontologique, « en niant l'existence de Dieu, les hommes peuvent bien rejeter leur tranquillité, mais non leur joug » (*Idem*) mais la structure hobbesienne de la royauté naturelle est politique et non ontologique. L'entrée à ce royaume naturel nécessite un acte de croyance, d'où la soumission, et cette croyance ne procède pas de la raison, mais transforme les préceptes de la raison en commandements divins. Comme souligne Malherbe, la « conversion de la raison droite en volonté divine, cette transmutation du théorème en une loi naturelle exprimant le commandement d'un Dieu Monarque, établit la raison naturelle en principe moral [...] d'où] la soumission consentie est de nature

dre qu'il s'agisse d'une loi, alors que, dans l'état de nature, le pouvoir décidant des lois n'existe pas, et, en même temps, présuppose l'importance de la raison ?

La loi de nature est « un précepte ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie » (*Léviathan*, XIV, p. 20C). Dans *De Cive* Hobbes écrit que la « loi de nature est ce que nous dicte la droite raison touchant les choses que nous avons à faire, ou à omettre pour la conservation de notre vie » (II, p. 5C). Pour conserver cette vie et sortir de l'état naturel d'une guerre perpétuelle, il faut chercher la paix. Mais comment arrive-t-on à la paix ? C'est un point philosophique fondamental car il articule non seulement la paix et la conservation de soi, mais aussi la sécurité. Or, la paix n'est pas la simple sécurité : cette dernière est empirique, quand la paix est davantage une idée, un idéal posé et voulu par la raison. C'est précisément la loi de nature qui « ordonne, comme une chose nécessaire à procurer la paix, qu'on se fasse transport de certains droits les uns aux autres, ce qui se nomme un pacte » (*De Cive*, III, p. 9G).¹³

À travers la loi de nature, la notion de raison est la notion de don de Dieu. « La raison, qui n'est autre chose que la loi de nature, est un présent que Dieu a fait immédiatement aux hommes, pour servir de règle à leurs actions » (IV, p. 14C). Pour cela, c'est une loi universelle. Il est donc possible de déduire la notion de Dieu à partir de ce constat. En outre, la fondation de la souveraineté nécessite la notion de Dieu. Dieu est à l'origine de la raison. La raison, donnée, ordonne tout. Tout comme Dieu, la raison construit tout.

De ce constat surgit le paradoxe hobbesien : comment comprendre que la raison soit donnée et se définisse en même temps comme un calcul intéressé qui cherche la paix ? Plus largement, le choix des hommes au moment où ils posent ensemble le pacte social n'est pas réel : le pacte est plutôt le résultat d'un calcul intéressé, celui des chances que les hommes ont de survivre dans l'état de nature violent. La raison raisonne, calcule et ainsi découvre les lois de nature qui sont des conclusions tirées par raisonnement. Ces conclusions doivent ensuite devenir des lois pour garantir la paix. Mais elles ne le deviennent

religieuse » (Michel MALHERBE, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, 2000, 180–181). Cependant, bien que Hobbes envisage le règne divin naturel qui s'exprime dans les lois de nature, le droit de nature, par lequel Dieu règne, découle de la puissance divine irrésistible (Cf. *Léviathan*, II/31), c'est-à-dire que, selon Boss, « la puissance brute de la nature ou le cours même de la nature tel qu'il s'impose en deçà de tout pacte. Ce règne ne produit rien d'autre par lui-même que l'état de nature » (Gilbert BOSS, *Lectures philosophiques [Abélard, Descartes, Hobbes, Spinoza]*, Zurich, 2004, 148).

¹³ Le droit de nature, en ce sens, « est la liberté que chacun a d'utiliser de sa propre puissance ... pour la préservation de sa propre nature ... [et de] faire selon son jugement et sa raison propres » pour parvenir à cette fin (*Léviathan*, XIV, p. 20C).

lorsqu'elles sont promulguées par une autorité qui, selon Hobbes, se trouve dans les Écritures Saintes au travers d'une puissance divine. Partant de la loi de nature et des lois de nature, et ainsi à travers Dieu et la raison, Hobbes en arrive à la souveraineté.

L'essence d'une société publique, paisible et donc contraire à l'état de nature consiste en *union* et en *sujétion* à un souverain. Pour assurer la paix il faut d'une part le consentement et d'autre part la sujétion des volontés. Une promesse de mettre en œuvre les lois de nature ne suffit pas. Hobbes soutient dans *De Cive* que la sûreté publique, de même que la paix ou la préservation, est la fin pour laquelle les hommes se soumettent les uns aux autres (V, p. 4D). La crainte et le désir de paix expliquent le besoin de sécurité. Mais le contraire aussi c'est vrai : le désir de paix explique la crainte de l'autre, qui a le pouvoir de détruire cette paix. La crainte, le désir de paix et le besoin de sécurité sont les moteurs, les causes majeures du pacte social. De cette conception découle l'autorité du souverain : le besoin de sécurité nécessite une « garantie » (V, p. 1C). C'est pour cela que Hobbes introduit les notions d'*épée de justice* et d'*épée de guerre* (V, p. 5GC). Sans l'épée, les lois, la sujétion et les accords sont des mots vides (*Léviathan*, XVII §2). Le droit de se servir de cette double épée appartient à une « personne » qui possède une puissance suprême, la plus haute que les hommes puissent raisonnablement lui conférer (*De Cive*, V, p. 6C).

La fin désirée consiste en la « conservation de soi et ainsi une vie plus satisfaite » (*Léviathan*, XVII §1). Il s'agit donc de soumettre la volonté de tous à un autre par le moyen de la raison ratiocinante donnée par Dieu. Cette volonté est un calcul intéressé de survie. Le droit qu'un particulier a sur ses forces et sur ses facultés est transféré par la ratiocination à un autre (*De Cive*, V, p. 2D). L'union qui se fait de cette sorte forme le corps de l'État. Les volontés de tous n'en forment plus qu'une seule. Le soi s'abandonne au souverain et l'autorise à le gouverner pour qu'il protège la vie.

Nous pouvons ici poser la question de la difficile synthèse hobbesienne entre Dieu et la raison universelle, c'est-à-dire entre commandements divins et préceptes rationnels universels – une synthèse philosophique que S. A. State appellera théiste.¹⁴ Il n'existe pas chez les hommes de raison universelle sinon la raison de celui qui possède le pouvoir souverain. La raison d'un seul homme tient lieu et place de la raison universelle qui est semblable à Dieu (*Dialogue [second] des Common-Laws*, p. 7D). Hobbes propose une articulation de

¹⁴ Cf. Stephen A. STATE, *Thomas Hobbes and the Debate over Natural Law and Religion*, New York, 1991, 148.

la relation entre Dieu et la raison grâce à une essence universelle, tout comme la loi de nature est universelle. D'où un nouveau paradoxe : comment un seul homme peut-il incarner la raison universelle, si la raison n'est qu'un calcul animé par l'intérêt des particuliers qui visent à satisfaire en premier lieu leur propre intérêt ? Il faut que cet homme soit semblable à un dieu, tout en étant mortel. L'intention de Hobbes est bien de penser une imitation de la création, avec l'artifice de Dieu, avec ce dieu mortel qu'est le souverain et avec le pacte qui unifie les hommes. Mais que vaut une telle imitation ? Elle part du principe que tout, en politique, repose sur l'apparence, ou l'image. En politique, l'apparence a valeur de réalité : il suffit de croire en ce dieu mortel pour qu'il devienne ce dieu, pour qu'il soit même obéi.¹⁵ Il suffit de calculer ses chances de réussite pour passer ensemble un contrat.

La souveraineté tire son origine de l'acte de soumission et d'autorisation. Nous arrivons ainsi à une multitude unie en une seule personne appelée un État, Léviathan, un dieu mortel. Celui qui est dépositaire de cette personne est appelé souverain et a la puissance souveraine. Ainsi, le souverain représente l'ensemble des individus et devient le garant de leur unité (à travers son pouvoir de promulguer et d'abroger les lois, de déclarer la guerre, etc. – cf. *De Cive*, V, p. 9C).

À l'issue de ce parcours sur la loi de nature chez Hobbes, il apparaît que l'hypothèse de départ se vérifie. La souveraineté tire son fondement de la loi de nature qui conduit les hommes à se soumettre et à autoriser le souverain. La souveraineté est un objet construit par la droite raison, la raison ratiocinante. On peut le comparer à un objet artificiel, une imitation de la réalité qui n'est pas naturelle, mais construite. Elle se construit elle-même, sans Dieu, en même temps qu'elle construit tout. Puisque cette raison est un présent fait aux hommes, on trouve ici Dieu en position clef du système. Dieu, cependant, n'est pas nécessairement le Dieu chrétien d'aparavant. Le sens de l'artifice, qui ne

¹⁵ Dans *De Cive* cette personne qui est source de l'unité n'est autre que l'État. Dans le *Léviathan*, c'est le souverain. Expliquons cette similarité. Pour la préservation de leur vie, et leur satisfaction, les hommes s'imposent eux-mêmes une restriction. Leurs opinions, en effet, les divisent, au nom de leurs propres intérêts. Il faut donc une puissance commune qui « les tienne tous en respect » (*Léviathan*, XVII, p. 1D). Le seul moyen pour établir pareille puissance est de « rassembler toute leur puissance et toute leur force sur un homme (ou une assemblée) qui peut ramener toutes leurs volontés à une seule volonté » (XVII, p. 2D). Il s'agit, alors, plus que d'une concorde. C'est une unité réelle fondée sur le respect et réalisée par convention de chacun avec chacun. C'est l'abandon de son droit à se gouverner soi-même. Le mot clé qui se trouve dans le chapitre XVII est « J'autorise »cet homme« » (XVII, p. 3G). L'autorisation d'un homme revient à en faire son représentant.

s'oppose pas véritablement au naturel, appartient à la nature de l'homme de construire des artifices. Le Dieu redimensionné, obtenu par le calcul de la raison, est nécessaire : il permet d'assurer au souverain une autorité ultime grâce à la raison qui montre, en la construisant, la nécessité de son existence.

3. La loi de nature lockéenne

Pour faire le lien entre l'individu au politique, John Locke utilise le même vocabulaire sur les fondements de la loi de nature que son précurseur Thomas Hobbes; comme principe politique unifiant, la loi de nature est basée sur la raison et sur Dieu. Cependant, malgré leur ressemblance, les notions de loi de nature chez Hobbes et chez Locke ont peu en commun. Plus précisément, les deux philosophes ne parlent pas de la même loi de nature parce que les deux ne la fondent pas sur la même raison, et ne la comprennent pas dans une même relation entre la raison et Dieu.

Commençons par la notion lockéenne de raison. La raison est « la découverte de la certitude ou de la probabilité de propositions auxquelles parvient l'esprit par déductions » où la déduction est possible à partir des idées que l'esprit obtient par l'emploi de ses facultés naturelles de sensation et réflexion.¹⁶ Si chez Hobbes cette faculté est rationnelle, chez Locke la raison est « le juge pertinent » (EEH, XVIII, p. 17D), c'est-à-dire, une faculté raisonnable. Pour cela, la raison lockéenne est pertinente seulement dans son propre domaine, et non pas nécessairement dans le domaine de la foi et de la révélation (EEH, XVIII, §§2–3). Néanmoins, la raison est donnée par Dieu, qui n'est pas seulement à l'origine de la raison mais aussi à l'origine d'une certaine loi qui ne peut qu'être conforme à ce que la raison lui dicte (Cf. *Que la religion Chrétienne est très raisonnable*, p. 3). Cette loi, qui est la loi de nature, est découverte par la raison. Finalement, pour que la loi de nature soit naturelle et non révélée, la raison non-assistée par Dieu est autonome, capable de découvrir les « vrais fondements de la morale » à partir d'une théologie correcte (EEH, p. 1, 3, 6).¹⁷

¹⁶ Cf. John LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (EEH), XVIII, §2, 14G. Selon Locke, les notions que « les hommes ont de Dieu, en effet, n'ont pas été imprimées, mais acquises par la pensée ». Locke répète sans cesse qu'il n'y a pas de principes pratiques ou moraux innés car ils doivent être connus (Cf. EEH, IV, 9D et III, 1C, D). Locke ne nie pas toute loi innée (contre les lois positives). Cependant, il y a une énorme différence entre une loi innée et une loi naturelle dont nous sommes ignorants ; la raison ne peut pas embrasser toute l'étendue de nos idées (Cf. EEH, III, 8G).

¹⁷ Comme Locke n'avait pas offert — ou bien ne pouvait pas offrir — une telle preuve, certains concluent que selon Locke il n'y a pas de loi de nature. Cf. Steven FORDE, *Natural Law, Theology, and Morality in Locke*, in : *American Journal of Political Science*, 45 (2001)

Ici il faut préciser ce qu'est le raisonnable pour Locke. La raison, donnée par Dieu, bien exercée et bien engagée, découvre la loi de nature qu'elle est. La raison se découvre dans l'acte même où elle découvre la loi de nature : elle est cette loi. C'est à ce titre qu'elle est raisonnable. Mais pour y parvenir, et parce que la loi de nature est impuissante du fait même de l'absence d'un pouvoir contraignant tous les hommes à l'exécuter, et parce que les hommes, tous juges et parties à l'état de nature, contribuent, en quelque sorte, à sa déficience, la loi civile et la loi de l'opinion sont nécessaires. Ce sont ces deux dernières qui, dans une dynamique de la morale, tracent le chemin à la raison vers la loi de nature. Dans le cadre des lois civiles et de l'opinion, se font sentir des peines, des châtiments (loi civile), des blâmes (loi de l'opinion), autant de maux donc s'imprimant sur l'esprit humain par la sensation, provoquant du déplaisir sur lequel l'esprit se met à réfléchir, donc à s'exercer comme esprit raisonnant. La raison, conduite à la loi de nature, la découvre alors et se découvre elle-même. Cette loi de nature est universelle, et c'est en vertu de cette découverte de l'universalité de la loi que la raison se découvre elle-même.

Dans *l'Essai*, Locke passe des axiomes à l'anthropologie par la notion de relation aux lois. Selon Locke, il y a trois lois fondamentales : la loi de Dieu, celle des sociétés politiques et la loi de la coutume. La loi sert comme règle pour agir et cela vaut surtout pour les deux derniers types de loi. Mais le passage de la raison à la loi de nature dans *l'Essai* est rapide et difficile, car on ne voit pas comment, ni pourquoi, la raison progresse vers la loi de nature, si elle est elle-même cette loi, si cette loi est une donnée que l'on peut déduire de l'expérience. D'où la nécessité d'étudier sur ce point le *Second Traité* (ST)¹⁸ :

L'état de nature est régi par un droit de nature qui s'impose à tous et, rien qu'en se référant à la raison, qui est ce droit [...] tous étant égaux et indépendants, nul ne doit léser autrui dans sa vie, sa santé, sa liberté, ni ses biens [...] Dotés [par Dieu] de facultés semblables, partageant tout dans une seule communauté de la nature (p. 6).

C'est la raison qui enseigne dans l'état de nature ce qu'est une loi édictée par Dieu. Dans l'état de nature, il incombe à chacun d'assurer l'exécution de la

396–409; Michael S. RABIEH, *The Reasonableness of Locke, Or the Questionableness of Christianity*, in : *Journal of Politics*, 53 (1991), 933–957.

¹⁸ Ici l'espace nous ne permet pas d'entrer dans le débat sur la question de l'accès rationnel à Dieu chez Locke. En effet, chez Locke se pose une difficulté particulière à intégrer la définition apparemment innéiste de la loi de nature dans le *Second Traité du gouvernement civil*, avec l'épistémologie de *l'Essai*.

loi de la nature (ST, p. 6D). Sinon elle serait vaine. En vue de la sécurité mutuelle, la raison assure une mesure des actions. Ainsi, par exemple, on devient criminel en abjurant la raison (p. 7D). Comme, dans l'état de nature, chacun détient le pouvoir exécutif du droit naturel, il n'est pas raisonnable que les hommes soient à la fois juges et parties. C'est pour cela que Dieu a institué les gouvernements : pour mettre fin à la partialité des hommes et à leur violence (p. 8G).

Dès lors, pour assurer leur conservation, et pour résister non seulement à l'état de guerre mais aussi au pouvoir absolu,¹⁹ les hommes se mettent en société et quittent l'état de nature (ST, p. 10G). Dans l'état de nature les hommes vivent ensemble selon la raison, mais il n'y a pas de supérieur ou de juge qui soit compétent pour statuer sur leurs litiges. Dans la société politique les hommes se défont de leurs droits découlant de la loi de nature (p. 11D), dont le principe fondamental est la préservation et le bonheur de l'humanité autant que possible.²⁰ De cette façon, Locke accepte la théorie hobbesienne du contrat. Cependant, la loi de nature chez Locke (et non chez Hobbes) permet la relativisation des lois positives, et d'initier une doctrine des droits de l'homme face à la menace possible de la volonté arbitraire du souverain.

C'est alors de la loi de nature que l'homme tient le pouvoir de préserver ce qui lui appartient : sa liberté et ses biens. La liberté est la conséquence de l'égalité. Si tous les hommes ont les mêmes facultés, données par Dieu, aucune distinction ne peut avoir lieu, ni aucun rapport naturel de sujétion. « Égaux et indépendants » (cf. passage plus haut) signifie ainsi : égaux *donc* indépendants. La liberté lockéenne des hommes dans l'état de nature consiste à être gouvernés par la loi de nature (ST, p. 2, 22). C'est également de cette loi que vient le pouvoir de juger et de punir les autres. Mais une fois dans la société, l'homme renonce à ce pouvoir et autorise la société (pour punir les autres, par exemple). A son tour, la liberté dans la société consiste à avoir une règle de standard [*standing rule*] selon laquelle on vit. Voilà l'origine du pouvoir législatif et exécutif de la société civile. De la même manière, Dieu devient le garant de la propriété, puisqu'il donne la loi de nature qui commande de se conserver soi-même, sa vie et ses biens.

En résumé, pour Locke, la loi de nature, donnée par Dieu et découverte par la raison, oblige tous les hommes. Elle est, en quelque sorte, la raison. La loi de nature impose premièrement la préservation de soi-même. Deuxièmement,

¹⁹ Cf. James FARR, Locke, Natural Law, and New World Slavery, in : *Political Theory*, 36 (2008), 495–522.

²⁰ Cf. Steven FORDE, Natural Law, Theology, and Morality in Locke, 399.

la loi de nature impose la préservation des autres, par exemple, par le droit de punir pour prévenir. Ensuite, elle est « naturelle » en tant que conforme à la raison et à la nature humaine. La loi de nature tient dans l'état de nature, précède la loi positive et la relativise. Enfin, Dieu, qui a donné aux hommes la raison et cette loi, les pousse à construire la société. Dans l'état de nature les hommes, en effet, n'ont pas de garantie que cette loi soit effective. Ici nous nous apercevons que le système politique de Locke repose sur des bases anthropologiques et théologiques.²¹ La loi de nature est liée à la société car c'est elle qui oblige, par exemple, à l'obéissance au magistrat. Ce qui lui manque, si l'on ose dire, c'est un juge suprême. C'est donc le pouvoir politique, à travers un gouvernement limité, qui permet la préservation de l'humanité et avec celle-ci la préservation de la loi de nature (Cf. ST, §42, 229 et *First Treatise*, §33, 41).

4. La loi de nature réinventée

Quels sont donc les enjeux de la réinvention de la loi de nature ? Apparemment, il s'agit de mettre cette réinvention en concurrence avec la révélation divine. Pour comprendre la loi de nature du point de vue de la chrétienté, nous prenons comme point de référence la doctrine catholique fondée sur Thomas d'Aquin et développée par des philosophes liés à cette doctrine.²² L'enjeu avec la doctrine catholique, comme nous le laissons entendre, est le suivant : sur quelle raison l'Église fonde-t-elle la loi de nature?²³ Nous avons vu des ressemblances entre les vocabulaires des deux philosophes concernant la loi de nature, et le vocabulaire catholique ne s'en distingue pas beaucoup. C'est la question de leurs fondements qui nous met sous les yeux leurs différences.

Pour comprendre comment la doctrine catholique définit la loi de nature,²⁴ il est nécessaire de passer par sa compréhension de la loi morale, car la loi de

²¹ Cf. Robert HORWITZ, Introduction, in : John LOCKE, *Questions Concerning the Law of Nature*, Robert Horwitz – Jenny S. Clay – Diskin Clay (ed.), Ithaca, 1990.

²² Principalement Luigi TAPARELLI – Daniel GARBER, Kevin. L. FLANNERY – Thomas C. BEHR.

²³ Au lieu de « la loi de nature » la tradition catholique parle plutôt de « la loi naturelle ». La « loi de nature » remonte à un état situé fictivement avant l'établissement de la société. La « loi naturelle » est une loi commune à tous les hommes et ne supposant pas la Révélation. Les deux sont basées sur la raison humaine et sur un pouvoir juridique non positif. En anglais la « loi naturelle » ou « natural law », est un terme fréquemment utilisé comme équivalent à « loi de nature ».

²⁴ Cette loi, dite naturelle, ne l'est pas en référence à la nature des êtres irrationnels, mais parce que la raison qui l'édicte appartient en propre à la nature humaine (Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV 15 §21).

nature vient de la loi morale.²⁵ Taparelli, éminent jésuite du 19^{ème} siècle, souligne et éclaircit ce point, héritage de Thomas d'Aquin²⁶ : la morale reconnaît aux hommes une dimension sociale innée de vouloir faire du bien et souhaiter le bien aux autres.²⁷ C'est une liaison directe avec le *Catéchisme de l'Église Catholique*²⁸ où la loi morale est « une pédagogie de Dieu » et prescrit à l'homme « les voies, les règles de conduite qui mènent vers la béatitude promise » (CEC, 1950). L'homme participe à cette sagesse du Créateur qui lui « confère la maîtrise de ses actes et la capacité de se gouverner en vue de la vérité et du bien » (CEC, 1954). Dès lors, la loi naturelle devient l'une des expressions de la loi morale. Elle exprime le sens moral originel qui permet à l'homme de discerner par la raison : elle est « écrite et gravée dans l'âme [...] parce qu'elle est la raison humaine ordonnant de bien faire [...] Mais cette prescription de la raison humaine ne saurait avoir force de loi, si elle n'était la voix et l'interprète d'une raison plus haute » (Léon XIII, encyclique *Libertas præstantissimum*, §8).

Taparelli avait identifié ce qu'il considérait un danger de son époque : la disparition progressive de l'aspect moral de la loi de nature. À sa place, les modernes y avaient retenu et développé le seul aspect positif. Le contrat hobbesien en est un exemple.²⁹ En fait, Taparelli définit cette logique du calcul d'intérêt personnel hobbesien « une caractéristique animale, que ne tient pas compte de la correcte compréhension du bonheur collectif des hommes, fondé sur la nécessité de souhaiter le bien aux autres »³⁰. Il y a donc une fracture des composants de la loi de nature des catholiques. Le point principal ici est la raison. Si selon la doctrine catholique, la notion de la raison est liée à d'autres notions comme celles de morale ou foi, chez Hobbes, la raison est rendue autonome vis-à-vis de ces autres notions. La pensée politique hobbesienne qui en ressort et que Taparelli appelle utilitaire, c'est un politique d'omission de la morale.³¹

²⁵ Dans *De Cive* Hobbes écrit que la loi de nature est identique à la loi morale (p. 13C).

²⁶ Cf. Kevin FLANNERY, Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory on the Object of the Human Act, in : *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 2013, 91.

²⁷ Cf. Thomas C. BEHR, Luigi Taparelli on the Dignity of Man, in : *Proceedings of the International congress on Christian humanism in the Third Millennium : the perspective of Thomas Aquinas*, 21–25 september 2003, Pontificia Accademia di San Tommaso, Vatican City, 2003, 4–5.

²⁸ Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, in : www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM (CEC).

²⁹ Cf. Thomas C. BEHR, Luigi Taparelli D'Azeglio, SJ (1793–1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought as a Science of Society and Politics, in : *Journal of Markets and Morality*, (2003), 102.

³⁰ Cf. Thomas C. BEHR, Luigi Taparelli on the Dignity of Man, 106.

³¹ Cf. *Idem*, 5.

Dans les trois cas, chez Hobbes, Locke et dans la doctrine catholique, la raison est donnée par Dieu. Elle sert de base pour la loi de nature, elle est parfois même identifiée à cette loi de nature. Selon la doctrine catholique, la loi naturelle pose la base morale indispensable pour l'édification de la communauté des hommes [et] la base nécessaire à la loi civile. Même si elle n'est pas née dans le cadre moral chrétien, la reprise chrétienne de la morale païenne permet la fondation de la morale de l'homme dans son être même tout en préservant la transcendance de Dieu et l'affirmation du lien intrinsèque entre l'homme et Dieu et entre les hommes.

Bien que les philosophies de Hobbes et Locke dépendent de la notion de Dieu, leur conception de la loi de nature subvertit la notion traditionnelle développée dans le stoïcisme et surtout dans la doctrine catholique. Le rôle de Dieu a une place de plus en plus étroite dans cet univers philosophique. Mais peut-on l'appeler « athéisme » ? Daniel Gerber en est convaincu, pour ce qui concerne Hobbes : la substitution presque totale de la théorie de la géométrie à Dieu qui naît d'une volonté humaine d'effacer Dieu complètement.³² D'autre côté, paraît que Dieu soit encore là, à cause de la difficulté théorique de construire un monde sans Dieu : la re-conceptualisation de la religion hobbesienne et lockéenne n'est pas un athéisme « sans Dieu », mais plutôt un athéisme propre à son époque,³³ tout en gardant la conception, divinement fondée, de la loi de nature.

Hobbes, Locke et la philosophie catholique comprennent tous, d'une certaine façon, la loi de nature comme la base d'une société politique. Selon Hobbes, la loi de nature pousse à chercher la paix. On n'y arrive pas sans une souveraineté qui tire son origine de l'acte de soumission et d'autorisation, c'est-à-dire, sans un pacte. Selon Locke, les hommes se mettent en société et quittent l'état de nature pour assurer leur conservation. Dans la société politique les hommes se défont de leurs droits qui découlent de la loi de la nature. Mais c'est justement par la loi de nature qu'un homme, en cherchant la paix et la liberté, renonce dans la société à ce pouvoir dont il dispose.

Ce qui finalement distingue la réinvention de la loi de la nature chez Hobbes et Locke de ce qu'elle est dans la tradition catholique est son autonomisation, sa fracture avec l'ingrédient moral. Dans l'évolution de cette pensée chrétienne chez les modernes, Dieu apparaîtra avec une autre conception –

³² Cf. Daniel GARBER, *God, Laws, and the Order of Nature*. Descartes and Leibniz, Hobbes and Spinoza, in : Eric WATKINS, *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature*, Oxford, 2013, 52.

³³ Cf. Aloysius P. MARTINICH, *A Hobbes Dictionary*, Cambridge, 1995, 31.

comme le garant de la pérennité de la société, de sa sécurité, de sa paix. Donc, plus la réflexion progresse, plus la notion de Dieu se réduit à une fonction sociale. Et ça, c'est un paradoxe : la raison s'autonomise progressivement de l'ordre religieux, mais garde en elle la notion de Dieu.

Ainsi, il y a dans la philosophie moderne de la loi de nature une forme de concurrence entre Dieu et la raison – une concurrence, cependant, qui n'est pas irréversiblement exclusive. Si, pour Rousseau, l'homme est totalement autonome, Hobbes et Locke ne semblent pas avoir franchi le pas de l'autonomisation radicale de l'homme. Si Dieu doit encore se porter garant de l'homme, il y a bien, à ce sujet, le poids de l'héritage des Anciens. Pourtant la conception réinventée de Dieu se dessine déjà, évoluant selon la conception humaine de la raison et de la loi de nature. D'une certaine manière, il ne suffit pas de dire, comme Locke, que Dieu donne la raison et la loi de nature. En appui à la thèse de cet article, la notion de Dieu est nécessaire, ne serait-ce que par incapacité³⁴ de se détacher de la tradition.

Conclusion : le paradoxe du lien réinventé

Le paradoxe de la réinvention du politique par les modernes est que en voulant s'affranchir de la religion, ils ont recours à une notion de la loi de nature et une conception de la raison pour lesquelles ils continuent d'avoir besoin de Dieu. Cependant, la comparaison avec la loi naturelle telle qu'elle se présente dans la philosophie chrétienne traditionnelle démontre qui s'agit d'une notion de Dieu et du rôle du divin considérablement remanié.

Chez Hobbes, Locke, et dans la doctrine catholique, la loi de nature, et donc le politique, dépendent de notions spécifiques (mais différentes) de Dieu et de la raison. Hobbes et Locke, fils de leur époque, redéfinissent la loi naturelle en s'opposant à la tradition et à la religion, alors même que leurs projets, paradoxalement, font usage de références à Dieu et à la raison. Ces projets dépendent à la fois d'une raison de plus en plus autonome et, seulement en apparence, de Dieu. C'est une tendance qui augmente dans plusieurs domaines : Garber déclare que « aujourd'hui, mêler Dieu à la physique est terriblement démodé »³⁵. Par conséquence, Dieu est de plus en plus évincé aussi du monde politique.

Est-ce pour maintenir les hommes dans l'obéissance au souverain, que la philosophie politique moderne garde comme nécessaire la notion de Di-

³⁴ Cf. Daniel GARBER, *God, Laws, and the Order of Nature*, 55.

³⁵ Cf. *Idem*, 66.

eu, tout en la vidant progressivement de sa substance ? Dieu, en ce sens, n'a que la réalité d'une idée, capable de fédérer tous les hommes autour du pacte, du souverain. Cette idée, cet idéal, ne se réalise qu'autant que l'on y croit : et c'est en ce sens qu'elle a une valeur politique. Plus les hommes croient en cette idée, plus ils sont amenés de se soumettre en obéissant, plus ils consentent à vivre ensemble. Mais la substance morale, celle qui est définie par Taparelli comme « le but des hommes qui veulent le bien »³⁶, s'évanouit. Et cette substance qui manque représente la différence dans notre comparaison de Hobbes et Locke vis-à-vis de la philosophie catholique : une nouvelle indépendance est accordée à la raison.

Les hommes (représentés ici par Hobbes et Locke) veulent devenir comme Dieu, et se libérer du joug divin qui pesait sur eux au Moyen-Age. C'est une liberté qui peut vouloir le bien, comme le mal, qui peut vouloir faire ce qu'elle veut, se soumettre aux passions les plus dangereuses (Hobbes), ou à la loi de nature comme expression de la nature même de l'homme (Locke).

Le but, pour l'homme, dans l'entreprise humaine moderne, c'est, au fond, de n'obéir qu'à lui-même. Si le Léviathan est encore un dieu mortel, c'est bien parce qu'il faut garder ce Dieu symbolique qui continue de parler à tous les hommes, et qui suscite une obéissance presque spontanée. Il y a donc bien un renversement essentiel nécessaire pour comprendre comment le politique, à travers le changement de la compréhension de la loi de nature, devient une réalité proprement humaine.

Deux thèses sont donc à maintenir et à penser ensemble : la première est celle de l'autonomisation de la raison, en tant qu'elle s'identifie à la loi de nature, et la seconde, celle de la nécessité de garder la notion de Dieu qui parle à tous les hommes (loi de l'opinion) et qui permet de garantir la loi civile, la vie en société. Car, c'est précisément parce que la raison s'autonomise de plus en plus, à l'égard de la tradition et de Dieu, qu'elle peut décider de se donner la notion de Dieu, et de l'utiliser à ses propres fins c'est à dire, garantir la vie des hommes en société. Ainsi, la notion de Dieu, comprenant la loi morale, se voit petit à petit vidée de sa substance. Le politique peut dès lors apparaître pour ce qu'il apparaît aujourd'hui : une entreprise humaine de libération de l'homme à l'égard du joug divin, d'affirmation de l'homme en tant qu'il devient autonome. En un mot, le politique est la seule réalité humaine où il n'est question que d'une chose : faire le pari de l'homme.

³⁶ Cf. Thomas C. BEHR, Luigi Taparelli on the Dignity of Man, 4. Voir aussi Ivan PLATOV-NJAK, Žrtvovanje v krščanski duhovnosti, in : *Bogoslovni vestnik*, 76 (2016) 2, 245–263.

Summary

THE PARADOX OF THE MODERN REINVENTION OF POLITICS

Peter ROŽIČ

University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska cesta 4, SI – 1 000 Ljubljana
peter.rozic@teof.uni-lj.si

If modern philosophy is wary of religion and tradition, why did Hobbes and Locke find natural law politics incomprehensible without concepts of God and reason? Reinventing the principle of natural law, Hobbes and Locke use God and reason to allow two developments concerning politics. The system of the Hobbesian God ensures the ultimate authority of the state through the natural, once reason, by constructing the state, has shown the need for its existence. For Locke, reason discovers the law of nature and in this discovery reason discovers itself. Since Locke's law of nature is both given by God and intelligible, it allows the relativisation of positive laws and the justification of human rights. Since reason becomes more autonomous from tradition and (catholic) religion, it gives itself the notion of God and uses it for its own purpose: to ensure the life of individuals in society. The reinvention of natural law makes it possible to uncover the modern link between the individual and the society.

Keywords: *Natural Law, Hobbes, Locke, politics, political, God, reason, reinvention.*