

# L'interprétation économique du contrat social

## Interpretarea economică a contractului social

(Rezumat)

În studiul de față mă ocup de una dintre cele mai interesante interpretări care s-au dat conceptului de „stare naturală a umanității”, la Hobbes și la Locke. Gândirea politică modernă a dat în principal două semnificații acestei sintagme, considerând că ea desemnează fie starea premergătoare civilizației, în sens cronologic, fie o natură umană atemporală anterioară societății, în sens logic. Pentru a depăși această ambiguitate, C.B. Macpherson a propus să considerăm teoriile despre starea naturală ca fiind supradeterminate de structura societății engleze din secolul al XVII-lea, astfel încât să putem identifica la omul natural descris de Hobbes sau Locke anumite trăsături ce aparțin, de fapt, omului civilizat. Dacă prin “condiția naturală a umanității” s-ar avea în vedere comportamentul omului primitiv, atunci aceasta ar fi imposibil de cunoscut. După Macpherson, omul natural al lui Hobbes, caracterizat de dorința perpetuă de a dobândi și de a-și mări puterea, este văzut ca incarnare a “societății de piață generalizate”. De aici provine ideea că starea naturală se caracterizează prin concurența liberă dintre indivizi. Referindu-se la Locke, Macpherson pune în discuție teoria proprietății arătând că, dacă membrii societății civile sunt “proprietarii”, atunci apare următoarea dificultate: cum poate contractul social să constituie baza obligației politice pentru toți? După Macpherson, intenția lui Locke a fost de a deduce dreptul la proprietate din legea naturală și, în același timp, de a elibera teoria proprietății de limitele dreptului natural. Proprietatea și instituția muncii nu au fost create de societatea civilă, iar dreptul de proprietate nu este limitat: munca, în calitatea ei de proprietate a celui care o execută devine un obiect al schimbului. Concluzia care se desprinde de aici este că *Tratatul despre guvernare* este o justificare a liberalismului economic.

Selon C. B. Macpherson<sup>1</sup>, les interprètes traditionnels de Hobbes ont conclut à l'obligation politique à partir de deux thèses : a) la théorie hobbesienne de la physiologie humaine renvoie à l'homme

en dehors de tout rapport social ; b) cette théorie contient des éléments suffisants pour en déduire la nécessité d'un Etat souverain. Macpherson croit que ces deux thèses sont des « simplifications abusives », parce que la nécessité de l'ordre politique ne saurait être déduite à partir des considérations concernant les désirs, l'imagination, la mémoire ou les autres facultés,

---

<sup>1</sup> Macpherson, C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Editions Gallimard, Paris, 1971.

que si l'on introduit une série de considérations concernant les rapports entre les humains et les comportements des hommes les uns envers les autres. C'est pareille, remarque Macpherson, que la situation où Hobbes affirme que les hommes manifestent une tendance illimitée pour accroître son pouvoir en dépit des autres. Cet aspect concernant les rapports entre les hommes présuppose déjà que les individus dans l'état naturel possèdent de traits qui appartiennent plutôt aux gens civilisés qui vivent dans la société. Nous avons vu que cette difficulté a été saisie par Locke, qui croyait que la nécessité de penser l'être naturel inclut des caractéristiques propres, des droits, provenant de l'état naturel. C'est pourquoi, Locke définit l'individu naturel de façon à justifier le comportement du citoyen conçu comme *propriétaire* : l'institution de la propriété – en tant que possession des biens – est antérieure à l'état civile. La question est si Hobbes aurait procédé de la même manière, mais ajustant les prémisses de façon à ce que le citoyen soit dépourvu du droit de révolte.

Macpherson croit que lorsque Hobbes a conçu l'état naturel comme prémisses de l'Etat absolu, il a introduit en préalable, dans la définition de la nature humaine, une série d'éléments qui appartiennent plutôt au comportement social. La théorie de Hobbes sur la psychologie et la physiologie de l'homme n'est pas suffisante, selon Macpherson, pour expliquer le passage de l'état naturel de l'homme à la constitution de l'Etat ; pour cela, on aurait besoin du postulat de la sociabilité. S'il s'agissait des hommes qui vivent dans de petites communautés et qui manifestent le même type de comportement, la psychologie mécaniciste pourrait expliquer la constitution de l'Etat et légitimer la soumission au souverain. Locke, qui adhère à la sociabilité, résoudra

ce problème en deux étapes, comme nous l'avons déjà vu. Hobbes – qui n'adhère pas à la sociabilité comme principe du mouvement des corps humains vers une communauté de passions et de sensations – fera une série d'observations et de descriptions implicites qui renvoient à la même direction. De quoi s'agit-il ? Il s'agit d'un concept assez vague de l'état naturel qui a fait beaucoup de problèmes aux interprètes. Macpherson détruit le mythe du caractère systématique de *Léviathan* tout en démontrant que l'ambiguïté du concept d'état naturel présente chez Locke, est tout aussi présente chez Hobbes.

Avant de voir quels sont les arguments de Macpherson, nous analyserons au début et de manière indépendante la possibilité d'un sens double de l'état naturel chez Hobbes. C'est ainsi qu'on pourra placer l'interprétation de Macpherson dans un contexte plus vaste. Comme Léo Strauss a bien montré, il est le premier philosophe qui a donné à l'idée d'état naturel et de loi naturelle une signification tout à fait nouvelle. Nous avons montré au moment juste que l'état naturel a été conçu, d'une part, en concordance avec la nature atemporelle de l'homme chez les philosophes païens, et, d'autre part, en concordance avec la théologie chrétienne, chez les philosophes scolastiques ou chez ceux de l'école du droit naturel. Le renouveau de Hobbes consiste dans le renversement du problème de la philosophie morale par le fait que l'idée de l'état naturel conduit à la question du gouvernement légitime et non à celle du « bon » gouvernement. Pour la première fois, la théorie politique n'est pas précédée par une théorie de la vertu et de l'obligation morale. Si c'est ainsi c'est parce que Hobbes part d'une théorie de la nature humaine qui a été construite sur des observations de fait, ainsi que la guerre civile. Mais, quoique la théorie de la nature

humaine soit présente comme hypothèse logique, comme la plupart des interprètes la montrent, « l'observation de fait » présuppose l'idée que le fondement de la société est un *effet* de cette nature, comme on peut bien le constater pour la guerre civile lorsque les individus finissent par accepter toute forme de gouvernement en dépit de l'anarchie.

Le déterminisme nécessitariste de Hobbes, présent dans sa théorie de la nature humaine ainsi que dans la philosophie naturelle, présuppose l'idée d'enchaînement des causes et des effets, donc une succession temporelle. Voilà la raison pour laquelle, bien que la théorie de Hobbes de l'état naturel ne soit pas historique (Hobbes ne parle pas de l'homme originaire ou primitif), le philosophe anglais mentionne, dans *De cive*, « l'état naturel des hommes, avant qu'ils n'aient pas formé des sociétés [qui] étaient une de guerre continuelle et, qui plus est, de guerre de tous contre tous. Le reste du temps c'est ce qu'on appelle la paix »<sup>2</sup>. Cette acception historique de l'état naturel sera présente chez Locke et, d'autant plus, chez Rousseau, mais elle ne manque pas non plus chez Hobbes. Selon cette acception, le contrat social devrait marquer une coupure définitive envers le primitivisme et la barbarie. Même s'il arrivait que, de temps en temps, le lien social se rompt – ce qui arrive en effet assez souvent, comme le montre Hobbes – l'homme ne saurait pas revenir à l'état précédent, à cause des changements que la vie sociale a produit sur la vie spirituelle.

La deuxième signification – mais la première dans l'ordre de l'importance – est liée à la compréhension de la *nature humaine* comme essence<sup>3</sup> qui se répète avec chaque

individu humain puisqu'il est, par sa naissance, premièrement un animal dominé par ses affects et par ses instincts, tout en « devenant » social (non pas sociable) à l'aide de l'éducation et du calcul. Lorsqu'il rappelle la nature antisociale de l'homme et le besoin de le soumettre à la discipline, Hobbes semble tenir compte spécialement de cette situation. Nous pouvons constater que même les plus célèbres interprètes de Hobbes essaient d'« omettre » ce véritable *paralogisme de l'état naturel* tout en s'efforçant d'y trouver une solution, coûte que coûte, que ce soit avec les moyens de Hobbes ou que ce soit avec d'autres. Nous croyons que l'ambiguïté de cette question<sup>4</sup> ne peut être résolue qu'en réécrivant le *Léviathan*.

Dans l'interprétation de Macpherson à laquelle nous ferons référence par la suite nous trouverons un moyen originel de résoudre l'ambiguïté fondamentale de l'état naturel chez Hobbes. Cet auteur préfère une ambiguïté historique face à une autre logique ; selon lui, l'état naturel apparaît sous la forme de la présence, chez l'individu naturel de Hobbes, de quelques traits qui appartiennent en effet à l'être civilisé. C'est la même chose avec l'affirmation que Hobbes libère les principes de la nature humaine tout en partant de l'homme civilisé, mais que cette abstraction est imparfaite. Le philosophe

---

ou mauvaise de l'homme, nous signalons une autre différence d'une même importance, à savoir: Rousseau transforme l'ambiguïté du concept d'état naturel au profit de l'historicité de la nature humaine, tout en admettant que la vie dans la société a produit des modifications sur la structure originelle de l'âme humaine.

<sup>4</sup> Michaël Oakeshott (*Interprétation*, in Hobbes, *Léviathan*, Oxford, 1946) dénonce l'obsession des interprètes de résoudre une série d'obscurités de la philosophie de Hobbes. Ces obscurités sont aussi normales que possible pour un écrivain du XVII<sup>e</sup> siècle et elles devraient être acceptées comme telles, dépassées herméneutiquement, mais non résolues logiquement.

---

<sup>2</sup> Hobbes, Thomas, *De cive*, Oxford University Press, London, 1983, cap. I, § 12, p. 11.

<sup>3</sup> En dehors de la bien connue opposition entre Hobbes et Rousseau concernant la nature bonne

anglais serait ainsi forcé de garder quelques schémas de comportement pour pouvoir *réinventer* la société. « L'état naturel est chez lui un état hypothétique : il est la condition dans laquelle les êtres, ceux d'aujourd'hui, avec leur nature façonnée par la vie dans la société civilisée, se retrouveraient nécessairement s'il n'y avait aucun pouvoir commun qui les fassent avoir peur les uns des autres »<sup>5</sup>.

Selon Macpherson, le concept de condition naturelle de l'humanité chez Hobbes doit être compris de la perspective de la genèse, bien qu'il fonctionne comme hypothèse logique. Ce concept ne peut pas être compris en dehors de la méthode inductive par laquelle il s'est formé, et la méthode inductive conduit soit à une abstraction qui ne sert à rien, soit elle laisse un reste irrésolu. Bref, le problème de Macpherson est la suivante : si l'expression « l'état naturel de l'humanité » signifiait la psychologie et le comportement de l'individu primitif, les deux seraient en tout état de chose méconnaissables. Nous retrouverions chaque fois comme fondement de l'état civil le comportement et les désirs de l'être civilisé.

« L'état naturel chez Hobbes est l'état actuel, sans souverain »<sup>6</sup>, mais, puisque l'idée de cet état serait « une hypothèse logique et non historique »<sup>7</sup> on en déduit que l'hypothèse de l'homme primitif comme objet de la psychologie hobbesienne est un non-sens. Macpherson rejette aussi l'autre signification de l'état naturel ; celle-ci n'est pas l'essence découverte par la réduction, de la psychologie humaine, des traits accidentels que la société lui a transmis : « tout en appelant *l'état naturel* de l'homme cette condition hypothétique, il a la tendance de tromper : en effet, il est facile d'y voir un état historique antérieur à

la société civile ou un état hypothétique déduit à partir des caractères *naturels* de l'homme considéré indépendant de tous les traits qu'il a acquis dans la société »<sup>8</sup>. Selon Macpherson, il ne s'agirait pas seulement de la présence, dans le concept de l'état naturel, de quelques éléments qui appartiennent à la présence de l'homme dans la société (le première thèse), mais, qui plus est, l'homme chez Hobbes est le représentant d'un certain type de société que Macpherson appelle « société de marché généralisé » (la deuxième thèse).

Les arguments de Macpherson pour soutenir la première thèse sont les exemples mêmes apportés par Hobbes pour clarifier la peur naturelle des gens les uns contre les autres. En conséquence, c'est le cas où un individu part armé dans un voyage et se soucie de ses compagnons ou le cas où il se couche et ferme soucieusement la porte de la maison tout en verrouillant ces biens. Hobbes chercherait donc dans le comportement observable de ses contemporains, la confirmation de la tendance naturelle des gens de s'autodétruire. Un autre exemple en serait la guerre civile que Hobbes a vécue et a décrite et qui s'avère un bon moyen de voir dans les actions anarchiques et violentes des gens, la manifestation de la nature humaine : ce que la psychologie hobbesienne décrit ne sont pas des signes de la nature humaine, mais ces manifestations. Si Hobbes a empoisonné ses contemporains britanniques par une métaphore qui suggère la barbarie et le primitivisme, c'est parce que les violences de la guerre civile se déployaient dans le sein même du monde civilisé. La nature et la civilisation étaient donc forcées, dans le *Léviathan*, à entretenir une relation impossible pour attirer l'attention qu'il n'est pas nécessaire de voyager dans les

<sup>5</sup> Macpherson, *op.cit.*, , p. 28.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>8</sup> *Ibidem* p. 38

forêts de l'Amérique pour découvrir la barbarie<sup>9</sup>.

Macpherson remarque que tous les exemples que Hobbes apporte pour expliquer la cause de la division entre les gens sont liés à la vie en commun : la compétition pour gagner, le manque de confiance aux autres pour la sécurité personnelle, le désir de gloire ou de bonne réputation. « Ces trois causes de la discorde, Hobbes les voit travailler dans tous les types de société concevable. Mais elles n'acquiescent un caractère destructif que là où il n'y a pas de pouvoir commun capable de les dépasser »<sup>10</sup>. Le comportement des individus dans chacune de ces situations implique une évaluation d'ensemble des autres, de leurs buts qu'ils poursuivent et des moyens qu'ils utilisent, donc l'expression des principes généraux d'action. « Chacun veut que son voisin l'estime plus qu'il ne s'estime lui-même. Et devant la présence de tous les signes de mépris ou de mauvaise appréciation, il s'efforce de tout son coeur, puisqu'il ose (et parmi les gens qui n'ont aucun pouvoir commun qui les garde tranquilles, on y arrive assez loin, jusqu'à la destruction réciproque) retirer de ceux qui le méprisent, par le mal qu'il fait, la reconnaissance d'une valeur plus grande »<sup>11</sup>.

La conduite imposée par la lutte pour la reconnaissance ne peut donc pas être séparée de la représentation de quelques valeurs, ce qui équivaut à l'existence, chez Hobbes, de quelques éléments de société dans l'analyse de l'état naturel. L'individu naturel ne manque pas de raison, et la raison est un calcul, en conséquence les règles générales de la prudence sont

connues par l'homme naturel. On remarque brièvement que dans ce cas l'idée de Hobbes devient compréhensible, idée selon laquelle l'homme possède la mal par nature, bien qu'il ne soit pas un mal au sens moral : « quoique les gens possèdent [le mal] par nature, à savoir par leur naissance, parce que naissent des animaux qui veulent faire tout ce qu'ils désirent, qui courent par peur ou qui répondent par colère aux maux qui les menacent, cependant il ne faut pas les considérer comme mauvais, parce que les affections de l'esprit qui proviennent de la nature animale ne sont pas mauvaises par elles-mêmes, mais seulement les actions auxquelles elles conduisent parfois, c'est-à-dire lorsque celles-ci sont néfastes et contre le devoir (...) Donc, nous ne voulons pas dire que la nature produit de mauvais gens (...) il faut admettre qu'il en ont reçu le désir, la peur, la colère et d'autres passions de l'esprit sensitif, sans l'accuser pourtant d'être la cause des maux »<sup>12</sup>. La présence des règles de la prudence et des valeurs qui permettent l'appréciation des rapports entre les gens nous montrent donc, selon Macpherson, que l'état naturel de Hobbes ne décrit ni le comportement de l'homme primitif (bien que celui-ci soit un meilleur exemple que l'homme civilisé), ni celui de l'animal humain en général, dont le concept a été obtenu par l'abstraction. « La civilisation est toujours et partout présente chez Hobbes »<sup>13</sup>.

Les arguments utilisés en faveur de la deuxième thèse concernent surtout la définition que Hobbes donne au pouvoir « d'un homme », ainsi que les conclusions auxquelles le philosophe anglais arrive à partir de celle-ci. Hobbes définit d'abord le pouvoir comme ensemble de moyens dont quelqu'un dispose afin d'obtenir un bien

<sup>9</sup> C'est dans ce sens même que le concept de nature humaine est polémique chez Hobbes ; cf. Strauss, Leo, *La philosophie politique de Hobbes*, Edition Belin, Paris, 1991.

<sup>10</sup> Macpherson, *op.cit.*, p. 35

<sup>11</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge University Press, London, 1904, pp. 95-96.

<sup>12</sup> *De cive*, pp. 46-47.

<sup>13</sup> Macpherson, *op.cit.*, p. 40.

futur, puis il arrive à la conclusion que le penchant général de tous les hommes est le désir permanent de gagner et d'accroître le pouvoir qu'ils détiennent, désir qui ne cesse jusqu'à la mort<sup>14</sup>. Selon Macpherson, afin de comprendre le passage de la définition du pouvoir à sa conséquence généralisée il faut quelques postulats supplémentaires concernant le problème du pouvoir. À savoir, Hobbes ne comprend pas par « le pouvoir d'un homme » la quantité de moyens à l'état absolu, mais leur « éminence », c'est-à-dire la supériorité de ces moyens ou capacités par rapport à celles utilisées par les autres.

Cette acception du pouvoir, en tant que « quantité relative qu'on établit par comparaison » mène à la conclusion qu'au pouvoir d'un homme on oppose le pouvoir de « tous les autres », selon Macpherson. „Et puisque le pouvoir d'un homme contrecarre les effets du pouvoir d'un autre et qu'il s'oppose à ceux-ci, on pourrait tout simplement affirmer que le pouvoir n'est rien d'autre que l'excédent de pouvoir de l'un sur l'autre. Car, en s'opposant, les pouvoirs égaux s'annulent réciproquement”<sup>15</sup>. À ce qu'on voit, le texte de Hobbes nous montre plutôt qu'il s'agit de l'opposition de tous les autres *qui poursuivent le même but*, et non de tous les autres membres de la société, mais cela ne modifie pas radicalement notre problème. L'opposition entre les gens qui poursuivent le même but – on préfère de ne pas oublier le détail – peut désormais être appelée « concurrence » au sens du libéralisme économique, car c'est de la confrontation des moyens dont disposent les hommes qui poursuivent le même but que prend naissance l'idée de *valeur*: « la valeur d'un homme, comme celle de tout autre objet,

est son prix, c'est-à-dire ce qu'on offrirait pour disposer de son pouvoir. Cette valeur n'est donc absolue, mais elle dépend des besoins et du jugement de l'autre. [...] Et comme dans tout domaine, ce n'est pas celui qui vend qui établit le prix, mais celui qui achète.

Enfin, quoiqu'un homme (ainsi que tous les autres) accorde à soi-même la plus grande valeur que possible, sa valeur réelle ne dépasse de rien ce qu'on a établi par l'estimation de l'autre »<sup>16</sup>. L'énumération, dans *Leviathan*, des plus importantes formes de pouvoir dont les hommes peuvent disposer, de ce qui est « honorable », dans les termes de Hobbes, n'est rien d'autre qu'un inventaire des traits caractéristiques de la concurrence dans l'économie de marché; le pouvoir dont chacun dispose n'est qu'une marchandise offerte<sup>17</sup>, comme toute autre chose, à l'évaluation et à l'échange sur le marché concurrentiel. Chacun est en même temps vendeur et acheteur, il participe au système général d'évaluation de la marchandise. Ce type d'analyse du pouvoir et de la valeur suppose la présence, chez Hobbes, d'un postulat d'ordre social; la simple définition psychologique ou physiologique du pouvoir ne suffirait pas pour définir la valeur. La psychologie de l'individu de Hobbes est *sociale*: la tendance de tout individu de perpétuer son mouvement constitue un point de départ pour le problème de la domination.

À ce point, la subtile interprétation de Macpherson se heurte contre la lecture classique de Léo Strauss. Voici comment Macpherson lui-même présente le

<sup>16</sup> *Leviathan*, chap. 10, p. 66

<sup>17</sup> On constate que l'interprétation de Macpherson vérifie notre interprétation conformément à laquelle « le pouvoir d'un homme » de Hobbes est le synonyme de la propriété de Locke, en incluant tous les moyens (y compris ou surtout *le travail*) dont dispose, que *possède* l'individu pour atteindre à ses buts.

<sup>14</sup> Cf *Leviathan*, chap. 11, p. 75.

<sup>15</sup> Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, Oxford University Press, N. Y., 1994., chap. 8, § 4, p. 26.

problème : « tout dépend de l'interprétation qu'on donne à quelques déclarations de Hobbes. [...] L'autre interprétation met l'accent [...] sur l'incohérence de Hobbes. Car, dit-on, il déduit le conflit de pouvoir parfois du postulat conformément auquel certains hommes, mais pas tous, ont le désir inné d'augmenter incessamment leur pouvoir, autrefois du seul postulat physiologique qui attribue à tous les hommes, sans exception, ce désir inné. Les adeptes de cette interprétation ne nient pas le fait que Hobbes a affirmé que seulement certains hommes ressentent ce désir démesuré ; ils [les interprètes – n.n.] se contentent de remarquer que, en procédant ainsi, il arrive à se contredire. [...] L'interprétation qui nous semble mieux fondée est celle qui met en évidence la cohérence de Hobbes ; celui-là déduit très logiquement le conflit de pouvoir, d'un côté à partir d'un postulat physiologique (certains, mais pas tous ont un désir inné etc.) et de l'autre côté d'un postulat implicite qui transforme la société dans un ensemble tellement fluide, tellement émiétté, que le simple comportement des hommes à désir démesuré oblige les autres de participer à la lutte pour la domination de l'autre ».<sup>18</sup> Le passage de Hobbes qui fait l'objet de l'interprétation est le XI-ème chapitre<sup>19</sup>, où l'auteur affirme même que tous les hommes ne sont pas fous du pouvoir, mais que les modérés arrivent à se conduire de la même façon que les autres à cause de l'insécurité. Cette affirmation contredit vraiment l'image générale de l'homme naturel qui serait « méchant » et vaniteux, et met en difficulté l'hypothèse physiologiste qui déduit la société civile seulement de la mécanique des passions. L'interprétation de Léo Strauss semble avoir à souffrir à cause de cela, mais

l'auteur mentionné a résolu cette difficulté en montrant que Hobbes attribue aux individus un appétit de pouvoir rationnel et un autre irrationnel.

En revanche, Macpherson n'admet pas que cet argument puisse solutionner le problème : « Il est vrai que Hobbes fait la distinction entre ce qu'on peut appeler appétit rationnel et appétit irrationnel : mais il n'en résulte point qu'il attribue à tous les hommes un appétit inné ou irrationnel. Strauss attire aussi l'attention sur le fait que, pour Hobbes, le désir d'honneur ou de supériorité et de reconnaissance de cette supériorité est un caractère universel de l'homme. C'est vrai, mais Hobbes ne dit pas qu'il s'agit d'un caractère inné chez tous les hommes »<sup>20</sup>. Si l'on a bien compris, Macpherson introduit dans l'examen de la philosophie politique hobbesienne la fameuse dilemme si les caractères ou les facultés humaines sont innées ou acquises. Si elles sont innées, la théorie politique de Hobbes se trouve dépourvue d'une base solide parce qu'on ne peut pas dériver le besoin du contrat social et les rapports sociaux de la simple physique des passions. Si elles sont acquises, dans la mesure où tous les hommes ont un comportement similaire, des besoins et des moyens communs, un système d'évaluation des rapports entre eux et ils se trouvent en concurrence permanente et universelle, alors la description de l'état naturel chez Hobbes ne peut avoir d'autre modèle que « la société de marché généralisée ».

Après avoir renversé les interprétations classiques de Hobbes, Macpherson traite aussi Locke. Les interprètes de celui-ci n'ont pas résisté à la tentation de le comprendre « dans la lumière de certains postulats modernes de la démocratie libérale »<sup>21</sup>, erreur qu'on peut expliquer par

<sup>18</sup> Macpherson, *op.cit.*, p. 51. Nous avons renversé l'ordre de présentation des deux interprétations.

<sup>19</sup> *Leviathan*, p. 75. Cf. et p. 95.

<sup>20</sup> Macpherson, *op.cit.*, p. 54

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 214

le fait que les oeuvres de Locke satisfont la plupart des exigences d'une démocratie libérale actuelle. Macpherson se propose donc de remettre la pensée de Locke dans son contexte historique original. Comme dans le cas de Hobbes, cela revient à mettre en évidence le contenu social de la théorie politique, puisque la plupart des spécialistes ont conclu que la théorie du pouvoir limité constitue au fond une défense de la propriété. Et, toujours comme dans le cas de Hobbes, Macpherson montre que, si la théorie de Locke est purifiée de son origine sociale et de son contenu historique, elle souffre d'une contradiction majeure. Tous les interprètes de Locke se sont mis d'accord sur le fait que « l'État tel que Locke le conçoit n'est, au fond, qu'une société par actions dont les actionnaires sont les propriétaires »<sup>22</sup>. Il lui semble naturel à Macpherson de se demander : « quels sont, selon Locke, les membres de la société civile ? » S'il est question seulement des propriétaires, au sens de possesseurs, la difficulté est la suivante : comment peut-il le contrat social être le fondement d'une obligation politique pour tous ? Et ce n'est pas la seule contradiction : Locke affirme que les hommes sont tous raisonnables, mais de sa théorie il résulte en fait que certains (la majorité) ne le sont pas, et l'état naturel tantôt il est, tantôt il n'est pas un état de sociabilité et de paix. La thèse de Macpherson est d'une clarté sans égal, anglo-saxonne : « les contradictions et les ambiguïtés de la théorie de Locke dérivent du fait qu'il a repris des idées préconçues qui n'ont pas de valeur que pour la société de son temps et pour les gens du XVII-e siècle. Il a ensuite généralisé ces idées en mettant entre parenthèses toutes les données historiques »<sup>23</sup>. La théorie sur la propriété serait la première qui contienne

les présuppositions d'ordre social de la pensée de Locke. Son intention majeure serait, d'un côté, de déduire le droit à la propriété de la loi naturelle (selon laquelle l'individu est l'unique maître de sa vie et de son travail), et de l'autre côté de dégager la théorie de la propriété des limites du droit naturel.

À ce qu'on a montré dans le chapitre consacré au droit naturel chez Locke, les restrictions du droit naturel sur la propriété concernent plusieurs aspects. Premièrement, l'homme n'a pas le droit de prendre en possession des biens naturels que s'il laisse aux autres des moyens suffisants d'existence. Deuxièmement, l'excès de biens altérables qui se perdrait à cause de ne pas être utilisés – car ils dépassent les besoins propres – ne peut pas constituer l'objet de la propriété. Troisièmement, les biens inaltérables également, comme la terre, ne pourraient entrer dans la propriété de quelqu'un que dans la mesure où ils pourraient faire l'objet du travail de l'individu. « La terre qu'un homme travaille, ensemence, améliore, cultive et dont il consomme les produits, voilà sa propriété ». Macpherson montre que par la théorie sur la monnaie Locke révoque l'idée de limitation de la propriété, car l'argent offre la possibilité d'obtenir et de garder des propriétés plus grandes, à condition qu'il n'y ait pas l'excès de nourriture qui serait détruit. Ce qui est important pour nous, ce n'est pas la théorie de la propriété proprement dite, mais son importance dans la présentation du droit naturel et, par conséquent, du rapport entre la politique et la morale. L'invention de la monnaie permet donc l'acquisition d'une quantité de produits sans que ceux-ci s'altèrent avant d'être consommés, parce qu'ils peuvent faire l'objet d'un échange contre des produits inaltérables.

<sup>22</sup> *Ibidem* p. 125

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 217



Donc, la monnaie est une marchandise qui circule entre les individus, et sa valeur est donnée par sa rareté et par l'inégalité de sa répartition. Le fonctionnement de la monnaie et sa valeur d'échange font l'objet d'un accord tacite entre des catégories inégales. D'où la conclusion que, pour Locke, le commerce existe également dans l'état naturel. Comme dans le cas de la théorie de Hobbes, il y aurait, chez Locke, un concept de l'état naturel qui constitue « un mélange d'imagination historique et d'abstractions logiques opérées à partir des données de la société civile ». Enfin, selon Locke, les gens dans l'état naturel sont doués de raison et donc du sens de l'honneur et de la vérité ; ils ont la possibilité d'établir des conventions en dehors de et avant la société civile, qu'ils peuvent vraiment respecter. Nous avons montré ci-dessus que, chez Locke, l'association des gens se réalise en deux étapes : en premier lieu surviennent les conventions commerciales de l'état naturel, ensuite les conventions qui conduisent au fondement de la société civile par la reconnaissance d'un pouvoir commun.

Cette vision historique de l'état naturel ne peut pourtant nous conduire à l'homme primitif, car on ne trouve chez Locke rien qui se ressemble à la description d'un aspect de l'économie primitive. Au contraire, l'homme naturel de Locke est un propriétaire rangé, s'il possède des biens immobiliers ou seulement du main d'oeuvre. Ainsi, Locke ne parle plus de la (non)limitation de la propriété par le droit naturel, il a supposé que les rapports de l'état naturel fonctionnent selon le modèle des relations sociales basées sur le salaire, c'est-à-dire sur la vente du travail qui deviendra la propriété d'un autre. La limitation du droit de propriété sur la terre en raison du fait qu'elle ne pourrait pas être travaillée est annulée par

la possibilité que le propriétaire a d'acheter, en tant que possession à terme limité, le travail d'un autre qui est disposé de le vendre. Il est évident donc que, pour Locke, une économie de marché où il n'y a plus des terres disponibles implique nécessairement l'existence du travail rétribué<sup>24</sup>. Si le modèle « naturel » du travail rémunéré n'est pas accepté par tous les commentateurs, il est hors de doute que le modèle de l'économie de marché a été utilisé par Locke pour décrire l'état naturel.

Mais, finalement, ce modèle revient à affirmer que la propriété et l'institution du travail n'ont pas été créées par la société civile<sup>25</sup>. Elles s'appuient toutes les deux sur l'harmonie entre les hommes dans l'état naturel. La nouveauté de la théorie de Locke par rapport à celle de Hobbes consiste dans l'idée que le travail de l'homme lui appartient totalement ; pour Hobbes, les valeurs de l'économie de marché étaient mises en pratique sans discerner la vie et le travail. Quant à Locke, il admet comme allant de soi le fait que le travail est par sa nature une marchandise et que la rétribution – qui offre le droit de devenir propriétaire des fruits du travail d'un autre – appartient à l'ordre naturel. Le droit de propriété n'est donc limité, à ce que considèrent nombre d'auteurs qui donnent au *Traité sur le gouvernement* une interprétation collectiviste. À cette époque-là, l'enjeu du *Traité* était celui de justifier « le mode de production capitaliste ». La théorie concernant le travail est une abrogation des limitations naturelles de la propriété, car le travail appartient à celui qui l'effectue et celui-ci a le droit d'en faire l'objet d'un échange. La signification de la théorie de Locke est que la possession et le travail – qui appartiennent à l'ordre naturel – n'obligent de rien l'individu envers l'ordre social : le fait d'être propriétaire

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 239

<sup>25</sup> *Ibidem*

n'implique aucune obligation sociale. L'individu qui ne possède pas des propriétés « immobilières » est encore maître de la force de travail dont il dispose selon son bon plaisir.

Cela met en évidence le fait que, à ce que nous avons nous-mêmes montré à partir de l'interprétation de Léo Strauss, il y a, chez Locke, deux états naturels, ou deux étapes de l'état naturel : celle où l'on applique la limitation naturelle du droit de propriété et celle où la limitation du droit de propriété est annulée par la vente de la force de travail et de la propriété qui en dérive. La deuxième crée la condition préalable pour définir ce que la cession d'un droit signifie. La conséquence directe en est la naissance de l'inégalité, parce que l'aliénation du travail conduit à l'accumulation des possessions et au déséquilibre, de sorte qu'on aura, à partir de ce moment, d'un côté la classe des propriétaires, et de l'autre côté la classe des non-propriétaires. L'égalité naturelle *de iure* disparaît simultanément avec l'inégalité *de facto* de la propriété : les hommes perdent « la propriété exclusive sur eux-mêmes », et la société civile va consacrer cette inégalité. Les interprétations collectivistes de Locke sont possibles à partir de la prémisse que la vente de la force de travail ne signifie seulement l'aliénation d'une possession, mais aussi de la propriété sur sa propre personne. Ces interprétations ne représentent pas nécessairement des éclaircissements des intentions de Locke, mais des analyses des conséquences auxquelles sa théorie sur la propriété pourrait conduire. *Le Traité sur le gouvernement* pourrait justifier non seulement la révolution contre la tyrannie politique, mais aussi celle contre la tyrannie économique. L'ambiguïté essentielle de la théorie de Locke consiste dans le fait que, en offrant une justification à l'ordre capitaliste, elle peut aussi bien offrir un point de départ et une justification pour

le renversement de celui-ci. On ne considère en tant que possible argument que le fait que sa théorie sur l'état naturel pourrait fort bien conduire à la perspective de Rousseau ou donner un bon point de départ à Marx.

À notre avis, ce qui est pourtant plus important que cela, c'est la relation entre l'idée de l'accumulation illimitée de la propriété, chez Locke, et le désir des individus d'accroître incessamment leur pouvoir, chez Hobbes. Locke fait la distinction entre les gens raisonnables et les vicieux qui transgressent à l'infini la loi naturelle ; c'est sous-entendu que « raisonnable » équivaut à vivre en accord à la loi naturelle. Au premier stade de l'état naturel, une conduite raisonnable serait de s'approprier la terre et d'en faire l'objet du travail. (cred că lipsește ceva de aici...) travailler est synonyme de devenir propriétaire. Une conduite irraisonnable serait, à ce qu'on a vu, s'approprier plus que le nécessaire à l'existence ou plus que ce qu'on peut transformer par le travail dans des biens de consommation ou d'échange. L'invention de la monnaie modifie non seulement la limitation du droit de propriété, mais aussi la définition du comportement raisonnable. En conséquence, l'acquisition illimitée de la propriété apparaît comme étant absolument raisonnable.

Selon Macpherson, « une fois réalisée la distinction entre le le travail et l'appropriation, la plus grande partie de la raison s'attache à cette dernière, plutôt qu'au travail »<sup>26</sup>. Locke n'explique pas les raisons pour lesquelles les hommes veulent toujours obtenir des propriétés ; il se contente d'expliquer pourquoi ils ne le voulaient pas auparavant<sup>27</sup>. Locke attribue donc retrospectivement à la nature originelle de l'homme une tendance rationnelle

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 257

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 258

de possession illimitée. En l'absence de cette hypothèse qui présente les rapports sociaux typiquement bourgeois comme étant naturels, l'idée de l'état naturel commercial cesse d'être compréhensible. Cet aspect pourrait être à même de modifier les postulats de l'égalité énoncés au début par Locke. Mais Locke ne les abandonne pourtant, et c'est de là que résulte l'ambiguïté de sa théorie, considère Macpherson. On peut répliquer à cette observation que l'égalité effective de l'état naturel est devenue égalité formelle par rapport à la loi, dans l'état civile. L'argument ne vérifie quand même la structure sociale de la société anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle. De plus, l'idée même de l'égalité des facultés est mise en question. D'un côté, tous les hommes sont raisonnables, mais de l'autre côté on peut découvrir deux types de rationalité. D'un côté, tous ont les mêmes droits naturels, mais il y a deux manières d'en profiter.

Les différences entre Hobbes et Locke consistent donc dans le rapport de la rationalité avec la sociabilité. Pour

Locke, les hommes sont raisonnables – parce que capables de vivre ensemble en se conformant à la même loi naturelle qui est synonyme de la raison, et ils sont sociables – parce qu'ils peuvent obéir à la loi naturelle sans être obligés envers un souverain. Les deux auteurs admettent que les hommes sont poussés par le jeu du désir et de l'aversion ; Locke affirme que s'ils lâchaient la bride à leurs désirs ils renverseraient toutes les lois morales. Ils sont capables de respecter ces lois pour la seule raison qu'elles sont utiles. Chez Locke, le rapport nature – état de guerre n'est pas très évident, parfois ils s'opposent, autrefois ils se confondent. L'analyse des présupposés d'ordre social qui apparaît chez Locke semble en fournir une solution. Les deux thèses sur l'état naturel ont pour origine commune une conception bourgeoise sur la société. Selon Macpherson, Locke a suivi Hobbes jusqu'au bout : il a réduit la justice à la définition que les parties contractantes lui donnent sur le marché.