

## Justice et tolérance. La question du hobbisme du jeune Locke

Gabriela Ratulea  
Transylvania University of Brasov

### Abstract

#### Justice and Toleration: The Problem of Hobbism in Early Locke

This article treats about the influence of Hobbes on the early writings of John Locke, *Two Tracts on Government* (1660 and 1662). These Tracts don't have a particular importance in understanding Locke's work, but they are important for understanding the spirit of the time and the intellectual development of the author of the *Second Treatise* (1690). In the *Two Tracts*, Locke defends a conservative position in the matter of government's role in regulating the religious policy. Locke was a puritan, but he was part of that direction of Puritanism which remained attached to the Church of England and, therefore, he was critique of the anarchical spirit of radical and sectarian Protestants. Therefore, he defended the thesis that religious feelings should be subordinated to the reasons of State, as defined by the political authority. For a better understanding of the issues of the *Two Tracts*, we first analyze the political context in which they were written, and the main theories of that time in matter of politics and religion, especially Hobbes's. Then, we show that the main argument of Locke in *Two Tracts* could be considered as hobbist, the "hobbism" being, in that time, the use of a Hobbesian view even in the refutation of Hobbes.

**Keywords:** Locke, Hobbes, hobbism, politics, religion, toleration, justice, natural right, erastianism

### 1. Introduction

En 1660, l'année de la restauration de la monarchie des Stuarts, John Locke était au collège Christ Church de l'Université Oxford, en y étudiant la chimie, la médecine, et la

---

\* Traduction du Roumain par Elena Cojocariu.

philosophie de Descartes et de Bacon. A cette époque, rien n'annonce sa grande carrière philosophique, vu qu'il ne publiera rien d'important jusqu'en 1690, l'année de la parution de ses grands œuvres. Même si bientôt on pensera de lui comme d'un prochain savant, c'est surtout dans le domaine de la chimie et de la médecine, vu qu'il est le disciple des grands savants comme Richard Boyle. Pourtant, dès cette année de la Restauration, qui est aussi l'année du départ de John Wilkins de l'Université d'Oxford et de l'ascension de Richard Boyle, Locke fait apparaître les premiers indices que la politique l'intéresse au même titre que la science. La même année il est nommé lecteur de Grec et il rédige un *Premier tract sur le gouvernement*, suivie en 1662 d'un *Deuxième tract* (Locke 1997a ; 1997b), les deux restés non publiés jusqu'en 1967.<sup>1</sup> En 1663, lorsqu'il sera nommé lecteur de Rhétorique, il rédigera les *Essais sur la loi naturelle*, restés également inconnus au public, jusqu'en 1954. Aucun de ces écrits n'a pas été considéré digne d'être inclus dans l'édition des *Œuvres* de Locke de 1823, qui est jusqu'à présent la seule édition standard (Locke 1823)<sup>2</sup>. Il n'est pas difficile d'en comprendre la raison : Locke abandonne par la suite sa carrière à Oxford pour devenir docteur et secrétaire personnel de Shaftesbury et, lorsqu'il reviendra à la philosophie, ses écrits de jeunesse seront considérés pas dignes d'intérêt ou même nuisibles. Ce jugement pourrait aller pour les *Deux tracts* et expliquer l'absence de ces écrits de l'édition de 1823 ; il serait très difficile de leur assigner une place dans l'œuvre de cette *coherent mind* qui était John Locke (Dunn 1969, 203).

En ce qui concerne les *Essais sur la loi naturelle* de 1663, leur absence de ladite édition ne saurait être justifiée par une considération semblable, car ces essais ne sont pas en dissensus avec la position épistémologique ou idéologique de ce John Locke que nous connaissons. Si, dans le *Deuxième traité du gouvernement* (1690), Locke ne développe plus la question de la connaissance de la loi naturelle, c'est parce que la question de la connaissance avait déjà été clarifiée par [tous] les *Essais* antérieures. L'empirisme de Locke a ses racines à Oxford, où il avait lu Descartes, après avoir lu les écrits de Boyle et connu les expérimentations de celui-ci. C'est pourquoi il pensait, en

1663, que la connaissance morale doit être fondée sur l'expérience du genre humain. Un certain nombre d'interprétations de la politique de Locke, au XIX<sup>ème</sup> siècle, ont été faussées par la non-connaissance des *Essais sur la loi naturelle*, non publiés dans l'édition de 1823. Par exemple Charles Vaughan (1925, 163) pensait qu'il y a contradiction entre l'*Essai sur l'entendement*, où l'on affirme l'impossibilité des idées innées, et le *Deuxième traité*, où Locke laisse entendre que la loi naturelle serait le résultat des intuitions morales pures. De telles erreurs ne sont plus possibles une fois que les *Essais* de 1663 sont intégrés dans le corpus lockéen (Locke 2002). La valeur de ces écrits pour l'interprétation de l'œuvre est donc incontestable.

En revanche, Avec les *Deux Tracts* de 1660 et de 1662, on n'est pas dans la situation heureuse de dire qu'ils permettent de clarifier l'œuvre. Pourtant, ils ont leur importance dans l'effort de comprendre l'atmosphère intellectuelle de l'époque et de clarifier la question du rapport entre la pensée de Locke et celle de Hobbes. Dans les deux *Tracts*, Locke défend une position conservatrice à propos du rôle du gouvernement dans la réglementation de la politique religieuse. Locke était puritain, mais il faisait partie de cette direction du puritanisme qui était restée attachée à l'Église d'Angleterre et, par conséquent, il était soucieux de l'anarchie provoquée par l'esprit des protestants radicaux et sectaires. Par conséquent, il défendait la thèse que les sentiments religieux doivent être subordonnés à la raison d'État, telle qu'elle est définie par l'autorité politique. En même temps, il justifiait l'autorité politique par des arguments théologiques, en disant que cette autorité politique doit être absolue et limitée seulement par la volonté divine. En bon esprit puritain, Locke faisait la distinction entre la foi et la cérémonie. Si la première était considérée comme personnelle et non sujette à la loi publique, la deuxième était vue comme indifférente et, donc, pouvant être soumise à la réglementation.

Cette position est radicalement différente par rapport à celle que Locke soutiendra plus tard. Afin de saisir non seulement l'enjeu des *Deux tracts*, mais aussi le devenir de la philosophie politique de Locke, il convient de faire d'abord une courte présentation de la politique religieuse de l'époque, passer

ensuite à l'interprétation de cette politique par la théorie de Hobbes et montrer enfin quel rapport il y avait entre la pensée du jeune Locke et *Le Léviathan*, « la plus grande œuvre indépendante de la pensée politique en langue anglaise » (Rawls 2007, 23).

## 2. La politique religieuse de la Restauration

Le problème le plus grave auquel la Restauration s'est confrontée a été de trouver une solution aux conflits politico-religieux qui, vingt ans auparavant, avaient conduit à la guerre civile et à l'exécution de Charles I Stuart. En grandes lignes, ces conflits dérivait de l'incompatibilité entre le calvinisme et l'anglicanisme, surtout relativement à l'épiscopat et à la réglementation des cérémonies religieuses par le monarque. Cette incompatibilité avait été amplifiée par l'existence d'un mouvement radical au sein de chaque confession. Quand le calvinisme a pénétré en Angleterre, spécialement pendant le règne d'Élisabeth I, les pratiquants appelés « puritains » ont été obligés d'accepter *Common Prayer Book* et d'observer le rite dans le cadre de l'Église Anglicane. À l'époque des premiers rois Stuart, une partie d'entre les puritains ont refusé de respecter le rite anglicane, en devenant sectaires et « congrégationalistes ». Leur radicalisme était justifié par l'introduction de l'arminianisme au sein de l'Église Anglicane, une doctrine qui « reconnaît à nouveau la légitimité des évêques et de certains rites catholiques; l'on craint une évolution ultérieure vers un 'anglo-catholicisme' » (Nemo 2002, 256). En même temps, les calvinistes qui acceptent l'Église (les presbytériens) ont critiqué l'érastianisme, une doctrine qui remonte à l'époque élisabéthaine et dont la formulation systématique a été faite par Richard Hooker, dans son fameux écrit *Of the lawes of ecclesiasticall politie* (1593–1662). L'érastianisme soutenait la compétence exclusive du prince en matière de politique religieuse. Le nom d'« érastianisme » provient du théologien suisse Thomas Erastus, un adepte de Zwingli, qui a affirmé (seulement) que l'État a le droit de punir tant les crimes civils que ceux religieux. Dans le contexte de l'anglicanisme, cet aspect est devenu une marque distinctive de la souveraineté anglaise. Par conséquent, à partir de ce moment, il faut distinguer dans le clergé anglais trois

partis : un parti de *Haute Église*, le moins éloigné de l'Église Romane et qui accepte le rituel imposé par les rois Tudors ; un parti presbytérien, non conformiste, qui reste dans l'Église, mais en souhaitant la reformer ; et un groupe indépendant ou « congrégationaliste », qui condamne à la fois l'épiscopat anglican et le synode presbytérien (Maurois 1937, 395). La politique menée par les premiers rois Stuart n'a été pas du tout capable d'offrir des garanties que l'Angleterre ne reviendrait pas catholique : l'anglicanisme ressemblait de plus en plus à un catholicisme déguisé, les rois Stuart avaient adopté la doctrine de la monarchie de droit divin et, de plus, ils menaient une politique externe favorable à l'Espagne catholique et hostile aux Pays-Bas protestants. « Dès 1604, celui-ci [Jacques I] dut faire expulser de l'Église trois cents pasteurs puritains qui refusaient d'observer le rituel anglican », relate Maurois (1937, 394-395). De même, Jacques entra en conflit avec le parlement puritain à cause de sa tentative d'imposer la doctrine absolutiste de la monarchie de droit divin. Charles I est « moins original. Il est absolutiste parce que les rois le sont à son époque », mais sous son règne, l'Église est devenue arminienne. Pendant cette époque on a déployé une dure répression des puritains, orchestrée par l'Église Anglicane avec, en tête, l'archevêque William Laud, figure prééminente de l'arminianisme. Le moment culminant a été représenté par la tentative d'imposer aux Écossais presbytériens le rituel anglican, ce qui a déterminé une forte résistance de la part des presbytériens écossais et une radicalisation de la résistance des puritains anglais. Charles a essayé, en 1639, de vaincre la résistance des Écossais par la force armée, sans convoquer le Parlement, cela étant la première fois, après 1323, quand un monarque anglais n'a pas convoqué le Parlement en temps de guerre (Maurois 1937).

Après l'exécution du roi, Oliver Cromwell a pris le pouvoir, en dissolvant de force le Long Parlement et en formant un Parlement nouveau qu'il contrôlait en tant que Lord Protecteur. Les prérogatives accordées au Lord Protecteur surclassaient celles des monarques absolutistes sur le continent. Cromwell s'en est servi pour réprimer tout mouvement de protestation. Afin de gagner sur l'opposition il a transformé le Protectorat en une dictature militaire puritaine. Son autorité a

été acceptée surtout après les deux guerres conduisant à l'unification de la Grande Bretagne : une contre l'Irlande afin de rétablir l'ordre (protestant) par massacrer les catholiques, l'autre contre l'Écosse, pour punir le couronnement de Charles II roi de l'Écosse.

La monarchie a été restaurée en 1660 par l'avènement au trône de Charles II Stuart. Fils d'une mère française et catholique, réfugié en France après avoir quitté l'Écosse envahie par Cromwell, il était un sympathisant du catholicisme, auquel il n'a pas officiellement adhéré. Pendant son règne, il a essayé de maintenir un équilibre entre les divers religions et groupes politiques, mais il a fermement imposé le culte anglican, en nourrissant l'espoir de réintroduire le catholicisme en Angleterre. Par nommer comme ministre Edward Hyde, lord Clarendon, il s'est débarrassé avec intelligence de l'armée républicaine en ne punissant que les coupables pour génocide. Clarendon a imposé un code de principes qui « rendit en Angleterre le presbytérianisme à peu près impossible ; [mais] les sectes, moins organisées, survécurent » (Maurois 1937, 474).

### **3. L'érastianisme de Hobbes**

Selon Hobbes, la monarchie est la seule forme de gouvernement qui garantit l'interprétation unitaire de la loi naturelle. En revanche, le parlement serait divisé quant à l'interprétation, à cause de la diversité des opinions. Hobbes a également exclu la possibilité qu'une autorité humaine, comme par exemple l'Église, puisse juger les actes du souverain au nom de Dieu. À la conclusion du contrat, le souverain a aussi reçu « le droit de déterminer la manière en laquelle il faut honorer Dieu » (Hobbes 2013 [1649], XV, § 17), il a donc une autorité absolue, sans être responsable ni envers le peuple, ni envers ceux-là qui se considèrent eux-mêmes les représentants de Dieu sur la terre. Hobbes a ainsi voulu protéger les décisions du souverain contre la contestation venue de la part d'une autorité concurrente. Dans la dispute autour de la relation État-Église, Hobbes se situe donc du côté de l'anglicanisme, en rejetant à la fois le catholicisme et le calvinisme presbytérien ou puritain. L'anglicanisme est la seule confession qui admet la souveraineté indivisée et qui respecte l'essence de la religion publique. Aussi, dans le chapitre

XLII du *Léviathan*, Hobbes refuse-t-il la doctrine puritaine conformément à laquelle ce que l'homme fait contre sa conscience est un péché, en argumentant que cela pourrait être vrai dans l'ordre naturel, mais non dans l'état civil où le jugement individuel doit se soumettre à la « conscience publique » qu'est la loi. Malgré tout cela, *Leviathan* a été en égale mesure attaqué par les anglicans et les puritains, la raison étant que Hobbes a désapprouvé la doctrine protestante conformément à laquelle le Pape est l'Antichrist ; au contraire, il a affirmé que le Pape remplit un service légitime, par la délégation du service par les souverains qui le reconnaissent. Cette théorie a mis en colère tout le monde, y compris les catholiques, et on l'a qualifiée d'« athéisme ». En même temps, il est allé si loin dans l'affirmation de l'autorité royale que les clercs anglicans voyaient cela comme un danger. Hobbes contestait la révélation des évêques en les transformant en de simples serviteurs de la religion publique, et cela les rendait vulnérables aux arguments des puritains indépendants qui n'admettaient pas l'épiscopat. Mais Hobbes visait également les puritains, en affirmant que c'est de la part de l'autorité civile que les pasteurs reçoivent leur pouvoir sur les autres, et que seul le roi reçoit directement de Dieu son autorité spirituelle. « La thèse conformément à laquelle l'autorité des évêques et des autres clercs provient du souverain a comme corolaire la thèse affirmant que ce qu'un clerc peut faire, le souverain peut le faire lui aussi » (Sommerville 2007, 367, traduit par nous E.C.). La contestation de l'indépendance religieuse du clergé va, chez Hobbes, jusqu'au contrôle de l'interprétation de la Bible par l'autorité civile. Le matérialisme, le contractualisme et l'anticléricalisme ont apporté à Hobbes nombre de sévères critiques, tant de la part des royalistes et des anglicans (à noter ici les critiques formulées par Filmer et par l'évêque Bramhall), que de la part des parlementaires et des puritains (surtout les républicains radicaux tels Harrington et Lawson). Pour les premiers, *Léviathan* était un « catéchisme du rebelle », et pour les derniers un « abécédaire de l'absolutisme » (Parkin 2007, 202, traduit par nous E.C.).

Cet épisode n'a été point favorable à la réception de la doctrine contractualiste de Hobbes, bien que Hobbes ait soutenu l'absolutisme. La théorie du droit naturel était déjà utilisée par

les radicalistes parlementaires, et l'on pouvait considérer l'impeccable logique de Hobbes comme un « catéchisme du rebelle ». Cette expression a été utilisée par l'évêque John Bramhall dans son ouvrage *The serpent-salve* (1643) dans lequel il avait combattu l'écrit de Henry Parker *Observations upon some of His Majesties late answers* (1642).<sup>3</sup> Parker avait utilisé l'argument du droit naturel et soutenu que le peuple est la source du pouvoir, ayant donc le droit de choisir la forme du gouvernement. Dans *De cive* (1642), Hobbes avait utilisé l'argument du contrat pour soutenir le contraire. Pendant l'exil parisien, Bramhall a rencontré Hobbes et a engagé une dispute philosophique contre celui-ci au sujet de la liberté et de la nécessité, dispute commandée par les chefs du parti royaliste de l'exil. À cette occasion, Bramhall a attaqué l'ouvrage de Hobbes, *De cive* (1642), à partir de certains aspects théologiques révélateurs pour la question de la liberté et de la nécessité. Mais, dans peu de temps, Bramhall a également approché la question politique, car sa théorie scolastique sur la justice divine (Dieu est omnipotent, mais il se limite Lui-même en conformité avec les règles de la justice) avait pour conséquence la théorie politique de la souveraineté autolimitée. Cette théorie de la souveraineté autolimitée était soutenue aussi par le parti royaliste, conduit par Edward Hyde (prochain lord Clarendon, sous Charles II). Conformément à cette théorie, la souveraineté pourrait être absolue, mais le roi est obligé, dans sa conscience, tant par le serment fait que par sa fonction à observer les anciennes libertés et les droits accordés par les parchemins, et cette obligation n'est qu'une partie de l'obligation envers la loi et devant Dieu. Par conséquent, la théorie absolutiste de Hobbes est devenue indésirable pour les monarchistes. D'une part, elle ne correspondait pas à la stratégie des royalistes de conclure un accord avec le Parlement pour retourner en Angleterre. D'autre part, la théorie de Hobbes avait un caractère subversif relativement à la forme de légitimation de la monarchie et au rapport entre l'État et l'Église. Dans la vision de Bramhall, « l'erreur majeure de Hobbes consiste dans la thèse que le pouvoir régleme la justice, mais, en réalité, c'est la justice qui régleme le pouvoir. Cette thèse était importante pour contrecarrer la politique de Hobbes, et on va la développer sans



cesse comme réponse contre le volontarisme radical de Hobbes. [...] En transformant la justice en une conséquence du pouvoir, Hobbes semblait transposer la relation divine de tout contenu substantiel en termes de bien essentiel et de mal essentiel. C'est de là que semblaient résulter l'arbitraire et le monde désenchanté du pouvoir politique hobbesien et du relativisme moral » (Parkin 2002, 48, traduit par nous E.C.). La réplique donnée par Hobbes aux critiques de Bramhall sera incluse dans *Léviathan* (1651), mais la réception du livre sera fort influencée par le courant d'opinion défavorable créé par les royalistes mêmes.

En 1652 Filmer a fait publier en anonyme *Observations concerning the Originall of Government*, écrit dans lequel il a attaqué les théories contractualistes de Grotius, Milton et Hobbes. Filmer poursuivait dans ces *Observations* deux objectifs. D'une part, il montrait que toute doctrine du contrat et du droit naturel est une fiction, car l'humanité a depuis toujours pris naissance de la soumission familiale, en identifiant l'autorité paternelle à la source unique de l'autorité royale, par le commandement divin. D'autre part, il affirmait que les partisans du républicanisme tentent en vain d'exploiter l'ouvrage de Hobbes à leur propre intérêt, car Hobbes soutient la souveraineté indivisée et la monarchie. La contribution de Filmer à la réception du livre de Hobbes s'est avérée décisive à cause du premier argument, car celui-ci a orienté tant l'attitude négative des royalistes que la curiosité des républicains. Ce que Filmer et les royalistes considéraient comme subversif chez Hobbes c'était principalement l'idée que la loi première de la nature est l'autoconservation, d'où il résulte qu'il faut reconnaître le droit de résister face à la mort même au criminel justement puni. Bons rhétoriciens, les royalistes connaissaient la force de conviction des exemples, et c'étaient justement les exemples donnés par Hobbes dans *Léviathan*, dans le chapitre XXI surtout, qui constituaient des « ingrédients essentiels pour reconnaître dans Hobbes un théoricien de la résistance » (*ibidem*). En effet, bien que nombre de clercs et de savants presbytériens aient attaqué avec véhémence l'œuvre de Hobbes (Richard Baxter, Alexander Ross, John Wallis) en demandant qu'on le condamne comme étant « papiste » ou « athéiste »,

Hobbes a gagné la sympathie de certains républicains et presbytériens. En 1654 il a publié le traité *Of Liberty and Necessity* comme réponse à l'attitude de Bramhall, où il a inclus une « épître au 'lecteur sobre et discret', extrêmement anticléricale » (Jackson 2007, 194; traduit par nous E.C.). Celle-ci lui a fait gagner assez de sympathisants au rang des puritains. Et c'était une raison encore plus sérieuse pour Bramhall et pour les royalistes de prendre leur distance par rapport à Hobbes. « Hobbes représentait une menace terrible pour le maintien de l'unité entre Charles II et l'anglicanisme laudien (bramhallien) » (Jackson 2007, 196, traduit par nous E.C.). En 1655, Bramhall, encore en exil, a y répliqué par son traité *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsical Necessity*, dans la dédicace duquel il se présentait lui-même comme défenseur de la cause « de Dieu et de l'homme, de la religion et de la politique, de l'Église et de l'État » (Jackson 2007, 197, traduit par nous E.C.). La doctrine de Hobbes était ainsi étiquetée comme « destructive de toutes les relations humaines, entre le prince et le sujet, le père et le fils, le maître et le serviteur, l'homme et la femme. Quiconque soutiendrait de tels principes vaudrait mieux vivre parmi les bêtes que au sein d'une communauté chrétienne et civilisée » (Jackson 2007, 198, traduit par nous E.C.). Enfin, Hobbes a publié, en 1656, *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* où il exposait de manière plus systématique ses objections contre l'autorité des évêques, en considérant que c'était aussi la principale raison des attaques royalistes et patriarchalistes dirigées contre lui. Il précisait le fait que c'était l'autorité humaine des serviteurs de l'Église qu'il contestait, mais non la lettre des Écritures. De plus, il apportait un argument *ad hominem* contre Bramhall qui avait obtenu son rang d'évêque en servant non Dieu, mais au parti royaliste dont il avait été d'emblée l'agent. Par cela Hobbes illustrait la manière dont la hiérarchie ecclésiastique anglicane justifiait par *jure divino* une autorité qui n'était que civile et laïque. De plus, il attaquait l'arminianisme auquel Bramhall avait adhéré et qu'il considérait comme responsable de la guerre civile.

En 1658, Bramhall a publié *The Catching of Leviathan*, écrit qui a décisivement influencé l'attitude envers Hobbes, tout au long de la Restauration. Hobbes était ici accusé d'athéisme et

de l'hérésie appelée érastianisme. Bramhall s'est à son tour servi d'un argument *ad hominem*, en affirmant que le retour de Hobbes dans l'Angleterre cromwellienne (Bramhall était encore en exil) démontrait par lui-même l'esprit subversif et révolutionnaire de sa philosophie. La théorie de Hobbes sur la souveraineté par conquête suggérait qu'il est souverain celui qui détient la souveraineté *de facto*, et cela représentait le problème le plus grave pour la revendication de la souveraineté par le parti royaliste. Par conséquent, Hobbes a été considéré par les royalistes un agent de la révolte et un partisan de Cromwell<sup>4</sup>.

Au pôle opposé, les activistes républicains James Harrington et George Lawson associaient eux aussi l'absolutisme de *Léviathan* au Protectorat cromwellien et décrivaient Hobbes comme un absolutiste inacceptable. Peu après, le terme *hobbisme* allait désigner, tant pour les royalistes anglicans que pour les républicains puritains, toute doctrine inconvenante au plan politique et religieux. Après la restauration de la monarchie et l'adoption du code de Clarendon, les conflits idéologiques entre les deux partis ont cessé d'être directs. Par conséquent, jusqu'à la crise de l'Exclusion et la consolidation des idéologies tory et whig, chacune des parties combattait le « hobbisme », terme par lequel était désigné *l'Autre*.

#### 4. Le hobbisme de Locke

Un aspect important afin de comprendre le contexte intellectuel dans lequel Locke s'est formé est lié à la constitution de Royal Society et à l'importance gagnée par les sciences naturelles dans la cristallisation d'une vision sur le monde et sur la société. Hobbes n'avait pas été admis dans les cercles de cette société pour des raisons idéologiques et politiques, et non pour des raisons purement scientifiques. Il est vrai qu'il n'était pas l'adepte de la méthode expérimentale pratiquée par les membres de la Société Royale, fait prouvé par sa dispute avec Robert Boyle, au sujet de la pompe d'air. Néanmoins, son influence était immense au sein d'une génération de savants qui s'inspiraient de ses écrits sans le reconnaître ouvertement<sup>5</sup>. Son influence était d'autant plus grande sur ceux-là qui voulaient fonder la philosophie sociale sur la philosophie naturelle, et non sur des dogmes théologiques. La philosophie naturelle de Hobbes offrait

un modèle pour repenser la relation entre connaître la nature et connaître la société. C'est dans ce contexte intellectuel marqué par l'importance de la philosophie de Hobbes et par l'effort de combattre les hérésies de celui-ci que John Locke a écrit les deux *Tracts sur le gouvernement*<sup>6</sup>, restés non-publiés.

Ce qui a déterminé Locke de rédiger les deux traités a été la position publique adoptée par un groupe de Oxford, à propos de la liberté de la conscience. Ce groupe était dirigé par John Owen, un fameux théologien puritain et un intime de Cromwell ; en faisaient également partie Henry Stubble et Edward Bagshaw, deux admirateurs et défenseurs publics de la philosophie de Hobbes. Dans ce milieu, Locke s'est senti encouragé à approfondir la théorie de Hobbes, mais sans trop de zèle. Il faut également remarquer que, sans ce même milieu de Oxford, déroulait son activité le mathématicien et le théologien puritain John Wallis, qui était l'un des principaux critiques de Hobbes et qui allait devenir, tout comme Locke, un intime du comte de Shaftesbury<sup>7</sup>. Le problème que préoccupait les hobbistes de Oxford et à la fois Locke était si le magistrat civil est intitulé à régler les questions indifférentes relatives à la pratique religieuse (Locke 1997a, 10). Pour Owen, tout comme pour les puritains indépendants et congrégationalistes, c'était une question liée à la conscience ; ils disaient qu'il faudrait respecter les décisions des individus si elles ne représentent pas une menace pour le bien public, en se servant dans leur argumentation de l'idée du droit naturel. L'opinion de Locke était différente. Dans le *Premier tract* il argumentait, contre Edward Bagshaw, l'auteur du traité *The Great Question Concerning Things Indifferent in religious Worship* (1660), que, à cause du danger de nuire à l'ordre public, il était nécessaire que les questions indifférentes (*adiaphora*) soient déterminées par le magistrat civil. « Mais pour que la vérité soit évidente, il faut analyser le sujet un peu plus en profondeur. Il faut investiguer les sources du pouvoir civil et dévoiler les véritables fondements de l'autorité », notait Locke (1997, 69, traduit par nous E.C.) dans le *Second tract*.

Locke mentionnait qu'il y a deux modalités de concevoir le fondement du pouvoir civil : certains considèrent que les hommes sont nés esclaves, d'autres qu'ils sont nés libres. Les premiers

affirment qu'il y a un droit paternel sur les enfants et ils prétendent que c'est dans ce droit que réside l'origine du gouvernement. Conformément à cette conception, le magistrat reçoit son autorité par naissance et par institution divine, en vertu de son caractère et de sa nature, étant par conséquent le seul capable à détenir le pouvoir. Il peut donc décider arbitrairement sur les choses que Dieu n'a pas interdit explicitement, dans les messages des *Saintes Écritures*. On présuppose que Dieu a accordé au magistrat seulement la liberté de décider dans cette question, et que celui-ci n'est pas limité par nul accord ou contrat avec les sujets. Les derniers affirment, au contraire, que les hommes naissent égaux et « alors il est évident qu'aucune union ne pourrait apparaître entre les hommes, aucun style de vie commun ne serait-il possible, ni une loi, ni une constitution par laquelle les gens puissent se réunir, comme il conviendrait, dans un corps unique, que s'ils renoncent à leur liberté naturelle, en la transférant à un autre, à un prince ou à un sénat [...] où réside nécessairement le pouvoir suprême » (Locke 1997b, 70). Ce pouvoir, dit encore Locke, n'est sur terre en rien limité et on ne peut le constituer que si chaque individu rend toute sa liberté naturelle entre les mains du législateur qui, ainsi, concentre en sa personne l'autorité et le droit naturel de tout individu. Il va sans dire que Locke parle ici de la théorie de Hobbes, car « toutes les questions indifférents, sacrées aussi bien que profanes, sont entièrement soumises au pouvoir législatif et au gouvernement » (*ibidem*). Il existe également une troisième possibilité de constituer le pouvoir civil, quand « on présuppose que toute l'autorité provient de Dieu, mais l'on considère que la désignation et la nomination de la personne qui détient ce pouvoir revient aux hommes » (*ibidem*). Cette troisième modalité n'est pas détaillée et il ne résulte pas clairement par quoi exactement elle est différente par rapport à celle de Hobbes. On pourrait supposer que Locke interprète la doctrine de Hobbes comme étant *athéiste*, dans le sens que la source du pouvoir absolu est indifférent par rapport à Dieu, n'étant dérivée que de la loi naturelle dont la relation avec Lui reste indéterminée. C'était l'interprétation qu'on donnait à Hobbes dans les débats publics où l'on accusait le philosophe d'érasianisme. La troisième possibilité, mentionnée par Locke, correspondrait aux

théories contractualistes puritaines qui limitaient l'autorité par le droit naturel. Mais Locke n'offre pas de pareils détails. Il affirme seulement que celles-ci admettent à la fois l'origine divine et la limitation du pouvoir, car « du droit paternel il ne résulte pas aisément le droit de gouverner, tout comme le droit de vie et de mort ne résulte-t-il du droit populaire » (Locke 1997b, 71). De même, Locke ne décide pas laquelle des trois théories est vraie, car cela n'est pas pertinent pour le thème discuté. Il souligne que toutes ont en commun l'idée que Dieu a voulu qu'il existe un ordre civil, et que dans tout ordre civil il faut qu'il y ait un pouvoir suprême, le pouvoir de faire des lois et de les appliquer.

Malgré cette précaution, Locke n'aurait pas pu, à l'époque, se soustraire à l'accusation de hobbisme, pour ce qu'il affirmait dans les lignes suivantes. Si les *Deux tracts* avaient été publiés, Locke aurait dû répondre à l'objection des anglicans que seulement à l'aide de la logique du *Léviathan* il était possible d'obtenir une perspective neutre sur le papisme, sur l'hérésie (l'érastianisme hobbesien) ou sur la dissidence (puritaine). On disait à propos de la théorie de Hobbes qu'elle était contradictoire, alors on pouvait utiliser la logique même de Hobbes pour analyser de manière critique la doctrine de Hobbes (l'érastianisme). C'est en cela que consistait l'illusion du hobbisme, dont Locke n'est pas totalement étranger. Il affirme que, comme il résulte de toutes les trois doctrines, le magistrat civil possède l'autorité sur les questions indifférentes par rapport à la religion : « si la religion n'existait pas, toutes les questions indifférente seraient dans le pouvoir du magistrat » (Locke 1997b, 71). Mais, continue-t-il, notre religion est le christianisme, et il ne résulte pas de la religion chrétienne qu'une partie des questions indifférentes dépasseraient le pouvoir du magistrat, « par conséquent le pouvoir sur toutes les questions indifférentes a la même étendue que dans l'absence de toute religion, car on nie l'autorité du magistrat à propos de beaucoup de questions indifférentes seulement sous le prétexte d'une loi chrétienne de ce genre » » (Locke 1997b, 71). Ce paragraphe aurait été, lui seul, suffisant pour qu'on le suspecte de hobbisme. Car, pour les contemporains de Hobbes, présupposer qu'« il n'existerait pas aucune religion » équivalait à la présupposition que Dieu

n'existe pas ou, au mieux, qu'il existerait un Dieu créateur du monde qui n'interviendrait plus dans la création et ne se révélerait plus aux hommes.

Mais Locke va même encore plus loin à appliquer les concepts hobbesiens. Étant puritain, il admet que certaines actions dirigées contre la liberté de conscience sont illégitimes, comme par exemple quand le magistrat affirme qu'elle est fautive la liberté de conscience de ceux qui « se retirent en eux-mêmes et cherchent un abri là où ils peuvent se cacher en toute sûreté, aux profondeurs de leur propre conscience, que les lois et les cérémonies de l'église ne peuvent profaner d'aucune façon » » (Locke 1997b, 75). Cette liberté de conscience est divine et sous la juridiction de Dieu, et si le magistrat la déclare comme fautive pour des raisons politiques, alors il fait une injure à la majesté divine. Mais il existe également la situation inverse, quand un homme invoque la liberté de conscience pour justifier son insoumission envers une loi l'offensant, bien qu'elle ne vise que « la paix publique et la prospérité du peuple ». Dans ce cas, l'opinion privée et les scrupules du subordonné ne peuvent pas annuler la légitimité du supérieur, et la loi n'est pas injuste seulement parce que quelqu'un la considère ainsi.

Afin d'élucider cette question, Locke fait la distinction entre l'obligation matérielle et l'obligation formelle. La distinction de Locke correspond à la distinction que Hobbes avait fait entre l'obligation *in foro interno* et l'obligation *in foro externo*: les lois naturelles, affirmait Hobbes, obligent *in foro interno*, relativement à un désir qui se veut accomplir, mais non [toujours] *in foro externo* aussi, en ce qui concerne l'action. Souvent, l'on peut transgresser l'obligation *in foro interno* afin de respecter une obligation d'ordre supérieur dérivant de la loi positive et qui oblige *in foro externo* (Hobbes, *Léviathan*, XV, 105). « À certaines occasions, il présente la différence entre l'obligation *in foro interno* et l'obligation *in foro externo* en termes de différence entre 'une disposition de l'esprit' relative à la loi (ou la vertu et le vice) d'une part, et l'action spécifique en accord ou en opposition à la loi, d'autre part » (Warrender 1957, 54, traduit par nous E.C.). Pour Locke, l'obligation est « matérielle » dans le cas où la chose même visée par la loi humaine oblige la conscience. Une pareille obligation est

nécessaire en vertu de la loi, même avant qu'une loi humaine existe. L'obligation est formelle quand une question indifférente est imposée aux hommes par le pouvoir légitime des magistrats. D'où il résulte que la liberté est elle aussi de deux types : une liberté de la raison et une liberté de la volonté. La première existe quand on ne demande pas la confirmation de la raison pour établir si une chose ou une autre est nécessaire dans notre nature, « et c'est en cela que consiste la liberté entière de la conscience » » (Locke 1997b, 75). La deuxième se manifeste lorsqu'on n'exige pas le consentement de la volonté pour réaliser une action ou une autre, et on peut ne pas la respecter sans par cela violer la liberté de conscience ». Il en résulte que le magistrat peut imposer légitimement 1) des obligations à la fois formelles et matérielles, comme par exemple quand la chose imposée est demandée à la fois par la loi humaine et par la loi divine, ou 2) des obligations purement formelles, comme par exemple dans le cas où le magistrat impose des choses différentes par rapport à la loi divine en ne limitant que la liberté de volonté. Lorsque le magistrat impose 3) des obligations matérielles qui ne précèdent pas à la loi humaine, en forçant la liberté de conscience comme si ces obligations-là étaient éternelles, il agit injustement.

Ainsi, Locke révisé la position du hobbiste Edward Bagshaw et rejette les arguments des puritains indépendants qui invoquaient la liberté de conscience en des questions ne concernant que la liberté de la volonté. On a affirmé que cela signifiait assumer une « position qui reste à l'ombre de la compréhension profondément érastienne du contrôle par le magistrat des caractéristiques extérieures de l'église » (Parkin 2002, 210).

## 5. Conclusion

A l'époque où Locke rédigeait ses *petits traités* sur le gouvernement, la théorie de Hobbes était en Angleterre la seule théorie solide du droit naturel. La version du droit naturel proposée par Hugo Grotius n'est devenue influente en Angleterre qu'en 1660, lorsque Robert Sharrock, un ami de Robert Boyle, a publié à Oxford *Hypothesis ethike, De officiis secundum naturae jus*. Sharrock a reformulé la théorie du droit



naturel de telle manière que l'hypothèse de la loi naturelle rende possible une morale dans laquelle l'action humaine puisse avoir comme résultat d'autres considérations que la peur de mort et le calcul utilitariste. Mais la théorie de Grotius sur la sociabilité ne donnait pas une explication convenable de l'obligation morale et, pour cette raison, Sharrock empruntait à Cicero l'idée que l'honnêteté se définit par ce qui est utile. La sociabilité, par exemple, serait à la fois ce qui est utile et ce qui est honnête (Parkin 2002, 2013). Le livre de Sharrock a permis de faire sortir la théorie du droit naturel de l'impasse dans lequel l'avait conduite la théorie de Hobbes et le hobbisme. Sharrock a eu sans doute une certaine influence sur Locke, dont les *Essais* de 1663 vont reprendre l'idée que la sociabilité constitue le trait principal de l'homme dans l'état de nature. Dans les huit *Essais* la question de la loi naturelle est traitée à partir de trois problèmes, à savoir l'existence de la loi naturelle (le Ier essai), la connaissance de cette loi (les essais II, III, IV, V) et la manière dont elle est source d'obligation (les essais VI, VII, VIII). L'influence de Sharrock concerne surtout le rapport entre la loi naturelle et la société ; elle permet à Locke d'esquisser un premier dépassement du hobbisme par le présupposé que le principe de l'utilité doit être soumis au commandement de préserver non seulement sa vie, mais la vie de l'humanité entière. Ainsi la sociabilité est définie non par rapport aux mœurs conventionnelles qui sont la condition de la paix civile sous l'emprise du Léviathan, mais par rapport à la téléologie de l'espèce humaine dans son état naturel. Avant d'être citoyen d'un Etat et d'une société civile particulière, l'individu est « citoyen de l'humanité » (Polin 1960), selon la loi naturelle. Lorsque Locke développera ces idées plus tard, dans le *Deuxième traité*, il sera encore influencé par Sharrock, à travers les théories que *Hypothesis ethike* avait inspirées : celles de Richard Cumberland, de Samuel Parker, de Samuel Pufendorf et de James Tyrrell, l'ami whig de Locke.

Sur la base de la théorie politique développée dans le *Deuxième traité* de 1690, Locke donnera une toute autre interprétation du problème de la tolérance et du rapport entre Eglise et Etat, dans la *Lettre sur la tolérance* (1690). Mais, déjà dans son *Essai sur la tolérance* de 1667, Locke ne donnait plus

un crédit illimité à l'opinion du magistrat, bien qu'il lui ait reconnu le droit de réglementer sur les choses indifférentes, comme les cérémonies. « Cet essai marque un déplacement décisif de la position que Locke adoptait dans les *Deux tracts*, vers la perspective toléracionniste adoptée dans *Lettre sur la tolérance* » (Goldie 1997, 134). A cette époque Locke était dans le cercle de Shaftesbury dont la politique de limitation du pouvoir commençait à façonner la vision de Locke, surtout que les écrits de cette époque étaient faits pour servir dans les prises de position publiques de son patron. Ainsi, Locke pensait que le magistrat fait son devoir si les résolutions qu'il donne ont comme seul but la paix sociale. En revanche, si les actions publiques visent les questions qui touchent à la conviction, le magistrat a non seulement violé les règles de la justice, mais également commis une absurdité, car « le magistrat en tant que magistrat n'a rien à faire avec le bien des âmes des gens ou leurs concernements dans une autre vie » (Locke 1997c, 144). A l'âge de la maturité, le hobbisme sera complètement abandonné : dans la *Lettre sur la tolérance*, en guise de réponse à la révocation de l'Edit de Nantes et à l'impérialisme catholique de Louis XIV, Locke verra la question de la tolérance « de moins en moins comme un problème de politique d'Etat et de plus en plus comme un problème de droits de l'homme » (Dunn 2003, 15).

## NOTES

<sup>1</sup> Les *Deux Tracts* ont été publiés pour la première fois par Philip Abrams, dans *Locke's Two Tracts on Government*, chez Cambridge University Press, en 1967. L'édition que nous utilisons et celle de Goldie (1997) qui ressemble plusieurs essais de Locke, classés en « majeurs » et « mineurs ». Parmi les essais majeurs en font partie *Essays on the Law of Nature*, pour lesquels nous utilisons l'édition standard de Wolfgang von Leyden, publiée en 1954 et reprise en (Locke) 1997.

<sup>2</sup> Une nouvelle édition, complète, a été démarrée par Clarendon Press en 1975. Elle n'est pas encore « complète ».

<sup>3</sup> L'écrit de Parker était une réponse à la *Réponse* par laquelle le roi Charles Ier avait réfuté les *Dix-neuf propositions* du Parlement. Parker répondait aussi à la position modérée soutenue par un groupe de parlementaires en tête avec Edward Hyde qui avait critiqué la position absolutiste du Parlement, en soutenant la doctrine de la monarchie mixte. Cette doctrine s'opposait à l'argument du contrat, en le remplaçant par la thèse de l'autolimitation du pouvoir, basée sur l'argument

historique. Il convient de signaler que le sens historique de Clarendon (Edward Hyde) sera le point de départ de la controverse des historiens (*tory* versus *whig*) quant à la Guerre civile dont Clarendon sera le premier historien.

<sup>4</sup> « Il rend le pouvoir des rois tellement exorbitant, qu'aucun sujet doué de conscience ou de discrétion n'a pas pu ou ne peut pas l'endurer ; il fait donc que la monarchie soit odieuse pour l'humanité. » (Parkin 2002, 194, traduit par nous).

<sup>5</sup> « À Cambridge, le jeune Isaac Newton lisait *De Corpore* au milieu des années 1660. En 1669 le mathématicien William Neile a présenté à la Société Royale une théorie causale du mouvement, en se servant d'idée que, écrivait-il, 'Je reconnais de plein cœur les avoir pris dans les livres de Monsieur Hobbes'. D'autres ont été bien plus circonspects quand à l'utilisation des idées de Hobbes, après avoir eux-mêmes contribué [antérieurement] de façon publique à la critique contre Hobbes. Le collègue de Newton de Trinity, le mathématicien Isaac Barrow, avait été ouvertement hostile à la position politique et théologique de Hobbes, mais dans ses *Lectiones opticae* de 1668 il a proposé une description de la réfraction provenant d'une théorie mécanique du mouvement limité. Il a évité de mentionner que la théorie, complétée par les diagrammes en annexe (bien que renversés et un peu modifiés) étaient copiés directement de *Tractatus Opticus* de Hobbes » (Parkin 2002, 222, traduit par nous E.C.).

<sup>6</sup> A ne pas confondre *Two Tracts on Government*, écrits en 1660 et 1662, avec *Two Treatises of Government*, publiés en 1690.

<sup>7</sup> Voir Woolhouse (2009, 170).

## REFERENCES

Dunn, John. 1969. *The political thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dunn, John. 2003. *Locke: A Very Short Introduction*. Oxford and New York: Oxford University Press. (First published 1984).

Goldie, Mark. 1997. "[Note sur] An Essay on Toleration." In *Political Essays* de John Lockem edited by Mark Goldie, 134-135. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas. 1998. *The Leviathan*. Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.

Hobbes, Thomas. 2013 [1649]. *Le Citoyen (De Cive)*. Édition de 1647 dans la traduction de S. de Sorbière (1649). E-book: Les Échos du Maquis (<http://www.echosdumaquis.com>, novembre 2013).

- Jackson, Nicholas D. 2007. *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 1997a. "First Tract on Government (1660)." In *Political Essays of John Locke*, edited by Mark Goldie, 3-53. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 1997b. "Second Tract on Government (1662)." In *Political Essays of John Locke*, edited by Mark Goldie, 54-78. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 1997c. "An Essay on Toleration (1667)." In *Political Essays of John Locke*, edited by Mark Goldie, 79-133. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 2002. *Essays on the Law of Nature*. Edited by Wolfgang von Leyden. Oxford: Clarendon Press.
- Maurois, André. 1937. *Histoire d'Angleterre*. Paris, Librairie Artheme Fayard.
- Nemo, Philippe. 2002. *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Parkin, Jon. 2007. *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polin, Raymond. 1960. *La politique morale de John Locke*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rawls, John. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sommerville, Johann. 2007. „Leviathan and Its Anglican Context." In *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 358-374. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vaughan, Charles E. 1925. *Studies in the History of Political Philosophy, before and after Rousseau*. Volume 1. Manchester: Manchester University Press.

Warrender, Howard. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Oxford University Press.

Woolhouse, Roger. 2009. *Locke: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Gabriela Rățulea** est docteur en philosophie de l'Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iași. El est maître de conférences à l'Université « Transilvania » de Brasov, Roumanie, à la Faculté de Sciences Sociales et Communication. Ses domaines d'intérêt sont la philosophie politique, notamment les théories de la justice, la théorie sociale et les politiques sociales. El est autrice de deux livres : *La justice comme liberté. John Locke et le problème du droit naturel* (Institutul European, 2015) et *From the natural Man to the Political Machine: Sovereignty and power in the works of Thomas Hobbes* (Peter Lang, 2015). He also published *Moral and Political Obligation in "Possessive Individualism": The Problem of Manners* (Meta VI, 2014).

Address:

Gabriela Ratulea  
Transilvania University of Brasov  
Faculty of Sociology and Communication  
Bulevardul Eroilor no. 29  
500030 Brasov, Romania  
Tel.: +40 268 474017  
E-mail: [gratulea@unitbv.ro](mailto:gratulea@unitbv.ro)