

philosophia | 01

philosophia

Justine Roulin

Autorité, sociabilité et passions

La philosophie de la famille
de Thomas Hobbes à John Millar

SCHWABE VERLAG



Philosophia

**Dirigée par Claus Beisbart, Christoph Halbig,
Carole Maigné et Simone Zurbuchen**

Vol. 1

Justine Roulin

Autorité, sociabilité et passions

**La philosophie de la famille
de Thomas Hobbes à John Millar**

Schwabe Verlag

L'étape de la préresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Paru en 2022 chez Schwabe Verlag, Basel

Information bibliographique de la Deutsche Nationalbibliothek

La Deutsche Nationalbibliothek a répertorié cette publication dans la Deutsche Nationalbibliografie; les données bibliographiques détaillées peuvent être consultées sur Internet à l'adresse <http://dnb.dnb.de>.



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Couverture: icona basel gmbh, Basel

Conception graphique: icona basel gmbh, Basel

Composition: 3w+p, Rimpär

Impression: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Livre imprimé 978-3-7965-4370-8

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4371-5

DOI 10.24894/978-3-7965-4371-5

L'e-book est identique à la version imprimée et permet la recherche plein texte. En outre, la table des matières et les titres sont reliés par des hyperliens.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

Table des matières

Liste des abréviations par auteurs	9
1. Introduction	13
1.1. Les liens institutionnels entre la tradition du droit naturel moderne et la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle	15
1.2. Les discours sur la famille à l'époque moderne	23
1.2.1. La famille, lieu de relations : égalité, domination, autorité et passion	23
1.2.2. Pouvoir familial et pouvoir politique	29
1.2.3. Les enjeux de cette recherche	32
2. La philosophie de la famille avant Thomas Hobbes	35
2.1. La famille dans l'Antiquité	35
2.1.1. Aristote : l' <i>oikos</i>	35
2.1.2. Le droit romain : <i>pater familias</i> et origine de l'esclavage ...	39
2.2. L'influence du christianisme sur la conception du mariage	42
2.2.1. Droit canon et Réforme	42
2.2.2. Permanence du mariage monogame et indissoluble	45
2.3. Réception à l'époque moderne	48
2.3.1. Jean Bodin (1529-1596) : la famille dans les <i>Six Livres de la République</i> (1576)	48
2.3.2. Hugo Grotius (1583-1645) : droits subjectifs, sociabilité et famille	55
2.4. Conclusion	65

3. Famille, état de nature et contrat social	69
3.1. Etat de nature et sociabilité	71
3.1.1. Thomas Hobbes (1588-1679) : l'identification de la famille et de l'Etat	72
3.1.2. Samuel Pufendorf (1632-1694) : la singularité de chaque relation d'autorité	111
3.1.3. Synthèse : philosophies de la famille de Hobbes et de Pufendorf	158
3.2. Patriarcalisme et contractualisme	161
3.2.1. Robert Filmer (1588-1653) : l'identification du père et du souverain	164
3.2.2. John Locke (1632-1704) : la critique de <i>Patriarcha</i>	181
3.2.3. La différence de nature entre famille et politique chez Locke	192
3.2.4. Comparaison de Hobbes, Pufendorf et Locke sur la famille.	210
3.3. Conclusion	213
4. Réception critique du droit naturel moderne dans la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle	223
4.1. Gershom Carmichael (1672-1729) et Francis Hutcheson (1694-1746) : introduction du droit naturel moderne en Ecosse ..	228
4.1.1. L'état de nature, la sociabilité, la bienveillance et les droits ..	230
4.1.2. Les liens familiaux : affections calmes particulières ou rapports d'autorité	243
4.1.3. L'origine du gouvernement : la conquête et la royauté patrimoniale	263
4.1.4. Synthèse : la progression de l'égalité	268
4.2. David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790) et John Millar (1735-1801) : repenser les fondements de l'autorité ..	271
4.2.1. La critique du contrat social	273
4.2.2. Les principes, l'origine historique et la légitimité de l'autorité chez Hume	277
4.2.3. Les principes d' <i>autorité</i> et d' <i>utilité</i>	289

4.2.4. Prises de position sur le droit de résistance	304
4.3. Conclusion	306
5. Famille, histoire conjecturale et théorie des stades	311
5.1. L'histoire conjecturale : l'origine et l'évolution des gouvernements	313
5.1.1. L'histoire naturelle, conjecturale et empirique	314
5.1.2. Le récit des origines du gouvernement	330
5.2. Les relations familiales en tant que relations sociales	352
5.2.1. La famille comme objet de la théorie des passions	352
5.2.2. L'analyse juridique des relations familiales	369
5.3. Synthèse : la philosophie de la famille dans la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle	407
6. Conclusion	409
7. Bibliographie	427
Documents d'archives : notes de cours dispensés par John Millar	427
Littérature primaire	429
Littérature secondaire	432
Remerciements	447

Liste des abréviations par auteurs

Thomas Hobbes

- Léviathan* : Hobbes, Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de l'anglais de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- De Cive* : Hobbes, Thomas, *Du Citoyen*, traduction de P. Crignon, Paris, Flammarion, 2010.
- Eléments* : Hobbes, Thomas, *Eléments du droit naturel et politique*, traduction de D. Thivet, Paris, Vrin, 2010.

Samuel Pufendorf

- DNG : Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, traduction de J. Barbeyrac (Bâle, 1732), Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, 1987.
- DHC : Pufendorf, Samuel, *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la Loi Naturelle*, traduction de J. Barbeyrac (Londres, 1741), Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, 1984.

Robert Filmer

- Patriarcha* : Filmer, Robert, *Patriarcha, Défense de la puissance naturelle des rois contre la liberté contre nature du peuple*, in : Lessay, Franck, *Le débat qui oppose Locke – Filmer*, Paris, PUF, 1998, p. 143-257.

John Locke

- Premier Traité* : Locke, John, *Premier Traité du gouvernement civil, où la fausseté des principes et des raisons de Sir Robert Filmer et de ses disciples est découverte et où l'on en fait justice*, in : Lessay, Franck, *Le débat qui oppose Locke – Filmer*, Paris, PUF, 1998, p. 259-387.
- Second Traité* : Locke, John, *Le second traité du gouvernement, Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, traduction et notes de J.-F. Spitz avec la collaboration de C. Lazzeri, Paris, PUF, 1994.

Gershom Carmichael

- Supplements* : Carmichael, Gershom, *Supplements and Observations upon Samuel Pufendorf's on the Duty of Man and Citizen according to the Law of Nature, Composed for the Use of Students in the Universities*, in : J. Moore et M. Silverthorne (éd.), *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment*, Indianapolis, Liberty Fund, 2002.

Francis Hutcheson

- Système* : Hutcheson, Francis, *Système de philosophie morale*, traduction de J. Szpirglas, Paris, Vrin, 2016.
- Inaugural Oration* : Hutcheson, Francis, *On the Natural Sociability of Mankind. Inaugural Oration*, in : Hutcheson, *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, J. Moore et M. Silverthorne (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2006, p. 135-149.

David Hume

- Traité II* : Hume, David, *Traité de la nature humaine II*, in : *Les passions*, traduction et notes de J.-P. Cléro, Paris, Flammarion, 1991, p. 100-314.
- Traité III* : Hume, David, *La Morale, Traité de la nature humaine III*, traduction de P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1993.
- EPM : Hume, David, *Enquête sur les principes de la morale*, traduction de P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1991.

Adam Smith

- TSM : Smith, Adam, *Théorie des sentiments moraux*, traduction de M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1999.
- RN : Smith, Adam, *La richesse des nations*, traduction de G. Garnier, revue par A. Blanqui, D. Diatkine (éd.), Paris, Flammarion, 1991.
- LJ(a) : Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence*, R. Meek, D. Raphael et P. Stein (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 1982 (Il s'agit de la première série de notes 1762-3).
- LJ(b) : Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence*, R. Meek, D. Raphael et P. Stein (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 1982 (Il s'agit de la deuxième série de notes 1763-4).
- Jurisprudence* : Smith, Adam, *Leçons sur la jurisprudence*, traduction de H. Commetti, Paris, Dalloz, 2009.

John Millar

- Ranks* : Millar, John, *The Origin of the Distinction of Ranks; or, an Inquiry into the Circumstances which give rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*, A. Garrett (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2006.
- Rangs* : Millar, John, *L'origine de la distinction des rangs*, traduction de M. Faure, in : *John Millar à la recherche d'une anthropologie sociale*, Thèse d'Etat, Université de Paris X, 1995.
- Historical View* : Millar, John, *An Historical View of the English Government*, M. Phillips et D. Smith (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2006.

1. Introduction

De l'Antiquité à la fin du dix-huitième siècle, la famille est considérée comme une unité sociale composée de trois relations simples : mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur. Mais la manière de concevoir ces trois relations évolue considérablement : à une représentation de la famille où l'accent principal est mis sur l'autorité succède, d'abord, une conception plus sociale – qui distingue chaque relation en fonction de sa finalité –, puis c'est l'affection unissant ses membres qui devient centrale dans sa définition. Cette évolution en trois temps préfigure le changement structurel qui s'opère à l'aube du dix-neuvième siècle : la relation maître-serviteur sort de la sphère familiale, car elle ne cadre plus avec la dimension affective désormais attribuée à la famille. Par sa stabilité structurelle et par l'évolution qui la traverse, la famille constitue donc un excellent objet de comparaison, puisqu'elle garantit la cohérence d'une analyse qui porte sur des auteurs appartenant à des contextes historiques distincts et en relève certaines différences significatives.

La présente étude porte sur le moment crucial de l'histoire des idées où le paradigme familial qui a été accepté durant des siècles est sur le point de changer.¹ En s'intéressant aux considérations sur la famille de Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, Robert Filmer, John Locke, Gershom Carmichael, Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith et John Millar, elle s'inscrit

¹ Dans la *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit* (1795), Kant énumère encore le droit conjugal, le droit des parents et le droit du maître de maison, et mentionne les domestiques dans le troisième (cité dans Radica, *Philosophie de la famille*, 2013, p. 173-182). Dans les *Principes de la philosophie du droit* (1821) en revanche, Hegel ne traite déjà plus de la relation de servitude dans sa conception de la famille (voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1999) et dans *De la démocratie en Amérique* (1840), Tocqueville aborde la relation de servitude mais hors du cadre familial (voir Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, 1961).

dans le champ des recherches qui ont souligné des rapports de continuité entre la tradition du droit naturel moderne du dix-septième siècle et la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle. Son originalité consiste à montrer qu'une attention marquée pour la famille permet de mieux cerner les concepts d'autorité et d'égalité constitutifs du lien social dans son ensemble et, ce faisant, de mieux saisir l'origine, la construction et la légitimation de l'autorité politique, défendues par ces auteurs.

En effet, dans le récit des origines de la société, aussi bien chez les penseurs appartenant à la tradition du droit naturel moderne que chez les principaux représentants de la philosophie morale écossaise, l'émergence de l'Etat passe par le jalon intermédiaire de la famille et par la fonction pré-politique du chef (*head*). Dans les deux cas, ce récit des origines repose à la fois sur des éléments hypothétiques et sur des preuves empiriques. L'examen de la famille permet ainsi d'éclairer les principes méthodologiques que les auteurs modernes appliquent à leur propre manière d'écrire l'histoire, en particulier dans leur description de l'état de nature ou du stade primitif de la société dans l'histoire conjecturale écossaise.

De plus, l'existence de relations sociales hiérarchisées avant la formation du gouvernement politique indique un rapport de complémentarité entre la famille et l'Etat, même chez les auteurs qui rejettent toute forme d'analogie entre le pouvoir du père et celui du souverain. Replacer les trois relations mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur dans le cadre plus général de la famille considérée comme une unité sociale, puis dans la perspective plus large de l'argument politique dans lequel elles s'insèrent, en offre une meilleure compréhension. En effet, les principes qu'un auteur avance pour fonder l'autorité politique se reflètent généralement dans sa description des relations familiales, et inversement. De plus, l'importance donnée à l'une ou l'autre relation familiale au détriment des autres s'explique, le plus souvent, par l'argument politique visé. L'examen du contexte dans lequel chaque relation familiale est abordée par un auteur contribue ainsi à une compréhension plus exacte du statut de la femme, de l'enfant et du serviteur dans sa pensée.

Par sa thématique et par le choix du corpus analysé, cette recherche entre en dialogue avec plusieurs publications récentes en histoire de la philosophie. Dans *The Opinion of Mankind, Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith*, publié en 2018, Paul Sagar se penche sur le récit

des origines de la société en soulignant des rapports de continuité entre certains partisans du contrat social et certains philosophes écossais du dix-huitième siècle ; le deuxième chapitre de son livre s'intitule d'ailleurs « History and the Family ». Dans *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain : God, Self and Other*, également paru en 2018, Colin Heydt s'intéresse quant à lui à la réception de l'éthique pratique de Pufendorf, centrée sur la notion de « devoirs », dans la philosophie morale britannique du dix-huitième siècle. Il souligne que les devoirs entre membres de la famille appartiennent au groupe des devoirs envers autrui et, dans ce contexte, il consacre un chapitre de son livre à la question de la polygamie. Enfin, la place que cette recherche accorde à John Millar, un auteur souvent considéré comme « mineur » dans la philosophie morale écossaise, rejoint l'intérêt que lui porte Nicholas Miller dans sa thèse publiée en 2017, *John Millar and the Scottish Enlightenment : Family Life and World History*. Preuves s'il en faut que la famille constitue un thème actuellement débattu en histoire de la philosophie.

1.1. Les liens institutionnels entre la tradition du droit naturel moderne et la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle

Le choix des auteurs qui composent le corpus de cette recherche a été dicté par les liens institutionnels qui unissent le droit naturel moderne et la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle. Le droit *naturel*, distinct du droit *positif*, repose sur l'idée qu'il existe, dans la nature et indépendamment de quelque gouvernement que ce soit, des lois universelles, dont la fonction est de justifier et de légitimer le droit positif. Concevoir la Nature comme une norme est une caractéristique de la pensée antique déjà, et ce sont les Stoïciens qui adoptent les premiers l'idée d'une « loi naturelle ».² Cicéron constitue un jalon essentiel dans la transmission de cette idée et souligne la distinction des devoirs (*officia*) en fonction de la personnalité morale (*persona*). Dès le douzième siècle, deux conceptions du droit naturel

2 Voir Haakonssen et Seidler, « Natural Law : Law, Rights, and Duties », 2015. Les principales informations de ce paragraphe sont tirées de cet article.

se dessinent : la première se concentre sur la loi (*lex*) et la seconde insiste sur les droits individuels (*iura*) compris comme des qualités morales. Les recherches menées entre autres par Haakonssen ont montré que la prépondérance du paradigme thomiste (qui se focalise sur la *loi* plutôt que sur les *droits*) a longtemps biaisé notre compréhension du droit naturel post-scolastique, en nous amenant à minimiser l'importance du droit naturel *moderne* dans le cursus académique des universités de l'Europe protestante.³ En effet, les œuvres de Grotius et de Pufendorf, qui appartiennent à cette veine du droit naturel, connaissent un rayonnement majeur au dix-huitième siècle : elles sont abondamment traduites et commentées.⁴ A ces deux penseurs succèdent Christian Thomasius (1655-1728) et Christian Wolff (1679-1754). De nombreux auteurs s'inscrivent dans leur sillage en rédigeant des commentaires de Grotius ou de Pufendorf, comme c'est le cas notamment de Heinrich Cocceji (1644-1719), de son fils Samuel Cocceji (1679-1755), de Johann Gottlieb Heineccius (1681-1741) ou encore de Gottlieb Gerhard Titius (1661-1714). Jean Barbeyrac (1674-1744), qui a traduit en français les œuvres de Pufendorf et de Grotius, Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) et Emer de Vattel (1714-1767) témoignent de la présence de ce courant de pensée en Suisse romande.⁵ Les traductions de Barbeyrac ont d'ailleurs connu un tel succès, qu'elles sont elles-mêmes devenues textes sources.

Un débat important oppose les principaux représentants du droit naturel moderne en ce qui concerne l'obligation. Pour Pufendorf et Thomasius, les lois naturelles sont imposées aux hommes par la volonté de Dieu, ce qui explique leur caractère obligatoire à l'état de nature déjà. Mais Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), dans un texte intitulé *Monita quaedam ad Samuelis Puffendorffii Principia* (1706), attaque la position de Pufendorf. Selon lui, l'obligation de la loi naturelle ne provient pas de la volonté de

3 Voir Haakonssen, « German Natural Law », 2006.

4 Haakonssen remarque à ce propos : « The point I want to emphasize here, however, is that Pufendorf, like Grotius, very quickly became a *European* phenomenon » (Haakonssen, « Natural Law and the Scottish Enlightenment », 1985, p. 49).

5 Voir Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle*, 1971 et Dufour, *Le mariage dans l'école romande du droit naturel au XVIIIe siècle*, 1976.

Dieu, mais s'inscrit dans la nature des choses et de la raison. Wolff défend la position de Leibniz contre Pufendorf et Thomasius.⁶ Le débat sera introduit en Ecosse par Gershom Carmichael.

Au dix-huitième siècle, l'Ecosse connaît une intense activité intellectuelle. A certains égards, ce phénomène culturel est surprenant : la pauvreté du pays est aggravée à la fin du dix-septième siècle par l'échec de l'établissement d'une colonie sur l'isthme de Panama, et l'Union de l'Ecosse avec l'Angleterre en 1707 implique la perte de l'indépendance du parlement écossais.⁷ Mais l'Union est suivie d'une prospérité économique, qui comprend le développement de l'industrie du textile, ainsi que celui du commerce de bestiaux et de tabac, et d'une amélioration générale du niveau de vie.⁸ Elle s'accompagne de réformes dans de nombreux domaines et d'un élan de modernisation qui touchent plus spécifiquement les zones urbaines. A ce développement correspond un épanouissement culturel fulgurant. Si l'expression « Scottish Enlightenment » est controversée – à juste titre, pour son imprécision et son caractère rétrospectif –, il ne fait toutefois aucun doute que l'Ecosse connaît, durant tout le dix-huitième siècle, une activité intellectuelle majeure dans différents domaines.⁹ Ce phénomène se distingue de celui qui prend place en Angleterre à la même époque, et dont il ne saurait être qu'une extension, en raison des contacts accrus des intellectuels d'Ecosse avec ceux d'Europe continentale.¹⁰ Les représentants les plus célèbres de ce mouvement intellectuel sont Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume

6 Voir Zurbuchen, « Protestant Natural Law », 2020.

7 Voir Broadie, *The Scottish Enlightenment*, 2007, p. 6-7.

8 Voir Waszeck, *L'Ecosse des Lumières*, 2003, p. 20 et suivantes.

9 Dans l'introduction de *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, Harris et Garrett soulignent qu'on ne saurait appliquer à l'Ecosse les étiquettes de « Lumières » et de « contre-Lumières », qu'on utilise généralement pour le contexte parisien du dix-huitième siècle. De plus, l'expression « Lumières » sous-entend que la période ainsi définie s'oppose à une période précédente caractérisée par l'obscurité ou l'ignorance, ce que l'état des recherches sur le dix-septième siècle écossais ne permet en aucun cas d'affirmer (voir Harris et Garrett, « Introduction », in : *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, 2015, p. 3).

10 C'est la thèse que défend Emerson après avoir décrit la formation des intellectuels écossais à l'étranger (voir Emerson, « The World in Which the Scottish Enlightenment Took Shape », 2015).

(1711-1776), Adam Smith (1723-1790), Adam Ferguson (1723-1816), James Steuart (1713-1780), Lord Kames (Henry Home, 1696-1782), John Millar (1735-1801) et William Robertson (1721-1793).

Dans deux articles (le premier publié en 1983 et le second en 1984),¹¹ Moore et Silverthorne montrent pourquoi et comment le droit naturel moderne a été introduit dans la philosophie morale écossaise. Ils soulignent l'importance de l'œuvre et de l'enseignement de Gershom Carmichael (1672-1729) à l'Université de Glasgow pour comprendre cette réception, et en particulier son annotation du *De officio hominis et civis* de Pufendorf. En s'inspirant de la critique de Leibniz et de la théorie de la propriété de Locke, Carmichael réinterprète certaines thèses de Pufendorf afin de les adapter au contexte historique et politique qui est le sien – il s'agit avant tout d'éviter les implications absolutistes de l'approche de Pufendorf. Selon Moore, l'importance de l'enseignement du droit naturel en Ecosse s'explique par deux facteurs : le contexte politique et le renouvellement du cursus académique. La menace – renforcée par les rébellions jacobites – d'un retour aux principes d'avant la Révolution constitue un véritable défi pour les moralistes écossais, qui trouvent dans la tradition du droit naturel un moyen de dénoncer l'injustice des institutions féodales et de justifier le changement social qui s'opère à leur époque. De plus, l'enseignement du droit naturel offre une alternative à l'enseignement de la scolastique aristotélicienne, dont la méthode est alors considérée comme désuète.¹²

A partir de Carmichael, le droit naturel moderne se transmet sans discontinuité jusqu'à la fin du dix-huitième siècle dans l'enseignement dispensé à l'Université de Glasgow. En effet, Francis Hutcheson (1694-1746) succède à Carmichael à la chaire de philosophie morale en 1730. La structure et le contenu de la *Short Introduction to Moral Philosophy* – manuel de référence pour son enseignement – et du *System of Moral Philosophy* témoignent de l'influence prépondérante du droit naturel moderne dans sa pensée et, comme il le reconnaît volontiers, de l'œuvre de Carmichael.¹³ Dans

11 Moore et Silverthorne, « Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence », 1983, p. 73-87 ; Moore et Silverthorne, « Natural Sociability and Natural Rights », 1984, p. 1-12.

12 Moore, « Natural Rights in the Scottish Enlightenment », 2013, p. 291-292.

13 *Ibid.*, p. 301.

sa biographie de Smith parue en 2010, Phillipson souligne que la nomination de Hutcheson à la chaire de philosophie morale a été vécue comme un événement à l'époque, parce que ce dernier donne une nouvelle orientation au curriculum de philosophie.¹⁴ Ainsi, l'introduction du droit naturel moderne dans l'enseignement universitaire écossais coïncide avec une réforme du cursus : la philosophie morale dans laquelle il s'insère devient un vaste domaine d'étude, prépondérant dans la formation de ceux qui seront appelés à jouer un rôle actif dans la société.¹⁵

Après Hutcheson, c'est son étudiant Adam Smith (1723-1790) qui occupe la chaire de philosophie morale de Glasgow. Ce dernier enseigne la jurisprudence dans une forme adaptée de Pufendorf par Carmichael et Hutcheson.¹⁶ La redécouverte des notes de cours prises par ses étudiants, ainsi que sa volonté de publier une œuvre sur cette thématique témoignent de l'importance qu'il accorde à cette matière.¹⁷ Smith conclut en effet la *Théorie des sentiments moraux* en affirmant :

Je tenterai dans un autre discours d'établir les principes généraux du droit et du gouvernement, ainsi que les différentes révolutions par lesquelles ils sont passés dans les différentes époques de la société, non seulement en ce qui concerne la justice, mais encore en ce qui concerne la police, les revenus, les armes, et toute autre chose qui est l'objet du droit. (TSM, p. 454)

Smith n'aura malheureusement pas le temps de réaliser ce projet et il n'en reste aucune trace écrite de la main de Smith.¹⁸ Ces circonstances historiques

¹⁴ Voir Phillipson, *Adam Smith, An Enlightened Life*, 2010, p. 34.

¹⁵ Voir Harris et Garrett, « Introduction », in : *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, 2015.

¹⁶ « The first five of the six volumes of student notes that comprise the 1762-1763 lectures (LJA) may be seen to follow the agenda of the early modern natural rights tradition, adapted from Pufendorf's work by Carmichael and Hutcheson » (Moore, « Natural Rights in the Scottish Enlightenment », 2013, p. 308).

¹⁷ Deux séries de notes de cours sur la jurisprudence de Smith ont été publiées par Meek, Raphael et Stein. Les cours ont été donnés en 1762-1763 et en 1763-1764 (voir l'introduction des éditeurs dans Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Fund, 1982).

¹⁸ Voir Hont, « Adam Smith's History of Law and Government as Political Theory », 2009, p. 146-147.

justifient la référence aux sources indirectes que constituent les notes prises par ses étudiants durant ses cours.

L'enseignement de Smith est ensuite relayé par l'un de ses étudiants les plus brillants, John Millar (1735-1801). Contrairement à ses prédécesseurs, Millar n'occupe pas la chaire de philosophie morale, mais celle de droit civil, à partir de 1761 et jusqu'à sa mort en 1801. Comme l'indique son neveu et biographe, John Craig, Millar a partagé en deux son cours sur les *Institutes*.¹⁹ Dans la première partie, il traite en détail du droit romain, alors que dans la deuxième partie, il développe les principes généraux du droit, reprenant la méthode de la jurisprudence naturelle. John Cairns a montré que le commencement de ce cours coïncide avec l'arrêt de l'enseignement de la philosophie morale dispensé par Adam Smith en 1764, auquel succède Thomas Reid (1710-1796).²⁰ Cet aspect souligne la place particulière qu'occupe Millar : il se positionne lui-même dans le prolongement d'Adam Smith, dont il transmet la pensée à des générations d'étudiants destinés aux fonctions publiques. Cela est d'autant plus important si l'on rappelle que les cours de Millar ont rencontré un énorme succès : alors que son prédécesseur ne recevait guère plus de trois ou quatre étudiants par semestre, Millar en multiplie le nombre par dix peu après son entrée en fonction et Glasgow devient rapidement une école de droit réputée.²¹

En parallèle de son enseignement, Millar a publié deux œuvres majeures, *The Origin of the Distinction of Ranks* et *An Historical View of the English Government*. Le *Ranks* a connu, du vivant de son auteur, un succès fulgurant, en témoignent ses nombreuses éditions : publiée pour la première fois en 1771, sous le titre *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society*, l'œuvre a été rééditée en 1773, 1779 et 1806. La première et la troisième édition ont été traduites en allemand (en 1772 ainsi qu'en 1798) et la deuxième édition a fait l'objet d'une traduction française en 1773. Il s'agit d'une des seules – voire la seule – œuvres publiées à l'époque moderne qui porte presque exclusivement sur la famille. *An Historical View of the English*

¹⁹ Voir *Ranks*, p. 17.

²⁰ Cairns, « 'Famous as a school for Law, as Edinburgh... for medicine' », 1995, p. 136-7.

²¹ Haakonssen et Cairns, « Millar, John », in : *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004.

Government a été publiée pour la première fois en 1787 ; l'édition comprend les deux premières parties du texte. En 1803, John Craig le réédite en y ajoutant la troisième partie, trouvée dans les papiers de Millar après sa mort, ainsi que la quatrième partie, reconstruite à partir d'une série de dissertations et d'essais. Dédiée à Charles James Fox, l'œuvre témoigne de certaines conceptions politiques de Millar, notamment sa position en faveur de l'indépendance américaine, de l'abolition de l'esclavage et contre toute intervention britannique en France suite à la Révolution française.²²

Le droit naturel moderne trouve aussi un terreau fertile en dehors du monde académique. Ainsi, bien que David Hume (1711-1776) se soit rapidement détourné de la carrière d'avocat à laquelle il était destiné, par manque d'intérêt pour la matière, et que l'échec de sa candidature à la chaire de philosophie morale d'Edimbourg l'ait dispensé d'enseigner la jurisprudence et de commenter les jusnaturalistes, Forbes a montré combien sa pensée politique était redevable à la tradition du droit naturel moderne.²³ Depuis, un grand nombre de contributions ont souligné l'importance de ce courant dans la pensée de Hume, qu'elles insistent avant tout sur la démarche critique du

22 Voir Salber, « Introduction », in : Millar, *An Historical View*, 2006, p. XII.

23 Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, 1975. Hume écrit dans son essai autobiographique : « Ma disposition studieuse, ma sobriété et mon application donnèrent à ma famille l'idée que le Droit était une carrière qui devait me convenir. Mais je me découvris une aversion insurmontable pour tout ce qui me détournait des enquêtes philosophiques et de la recherche de la connaissance ; et tandis qu'on me croyait plongé dans Voet et Vinnius, Cicéron et Virgile étaient les auteurs que je devrais en secret » (« La vie de David Hume, écrite par lui-même », p. 90-91). En 1745, Hume voit sa candidature à la chaire de philosophie morale d'Edimbourg rejetée ; c'est William Cleghorn qui est retenu pour le poste. Moore relève l'influence qu'a joué le désaccord entre Hume et Hutcheson sur la philosophie morale dans la candidature malheureuse de Hume (voir Moore, « Utility and Humanity », 2002, p. 232-233). A propos de l'enseignement du droit naturel moderne, Harris attire l'attention sur une lettre dans laquelle Hume loue la matière exposée dans le *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* de Hutcheson, œuvre dont la structure et le contenu sont proches de son enseignement du droit naturel ; à propos du commentaire positif de Hume, Harris précise : « There is no particular reason to imagine this to have been insincerity on Hume's part, but he would, no doubt, have found it a 'restraint' to have had to teach the Pufendorfian system himself, without indulging in the kind of 'anatomical' analysis developed in the Treatise » (Harris, *Hume, An Intellectual Biography*, 2015, p. 209).

philosophe écossais,²⁴ qu'elles défendent la nécessité d'interpréter sa théorie de la justice dans le cadre de cette tradition,²⁵ ou encore qu'elles soulignent son utilisation du concept de « société civile » comme intermédiaire entre un état naturel – qu'il appelle plutôt « inculte » – et une société politique.²⁶ On peut conclure avec Moore que les théories du droit naturel ont inspiré la manière dont Hume traite de la justice dans le *Traité*, quoiqu'il se montre par ailleurs sceptique envers cette tradition.²⁷ Henry Home, Lord Kames (1696-1782), est un autre exemple de l'usage du droit naturel moderne en dehors de l'enseignement académique. Ce dernier s'en sert comme d'un argument pour prévenir tout retour à un droit héréditaire et féodal en Ecosse, qui serait contraire aux droits naturels.

Nonobstant ces deux exemples, il n'en demeure pas moins que l'enseignement de la philosophie morale à Glasgow de 1727 à 1801 constitue le terreau le plus fertile pour comprendre la réception du droit naturel moderne en Ecosse, puisque l'enseignement de la jurisprudence naturelle inspirée du manuel de Pufendorf perdure sans discontinuité entre Carmichael, Hutcheson, Smith et Millar. Ce dernier représente le point d'aboutissement de cette transmission, puisqu'il diffuse l'enseignement de la jurisprudence de Smith, dont il reprend la méthode dans la deuxième partie de son cours sur les *Institutes* et que son œuvre publiée, *The Origin of the Distinction of Ranks*, constitue l'analyse la plus aboutie de la famille, aussi bien du point de vue du

24 Voir notamment Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, 1997, p. 30-39 ; Buckle et Castiglione, « Hume's Critique of the Contract Theory », 1991 ; Moore, « Hume's Theory of Justice and Property », 1976.

25 Voir notamment Haakonssen, *L'art du législateur*, 1998 (1981) ; Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996 ; Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, 1993 ; Bijlsma, « Spinoza, Hume, and the Fate of the Natural Law Tradition », 2015 ; Harris, « Hume on the Moral Obligation to Justice », 2010.

26 Voir notamment Gautier (éd.), *Hume et le concept de société civile*, 2001 ; Finlay, « Hume's Theory of Civil Society », 2004.

27 « Natural rights theories clearly provided the intellectual agenda for Hume's treatment of justice in the *Treatise*. But the manner in which he responded to the questions posed in the natural rights tradition reveals his scepticism concerning the answers typically provided by natural jurists » (Moore, « Natural Rights in the Scottish Enlightenment », 2013, p. 302).

récit des origines que de l'analyse détaillée de chaque relation familiale particulière.

1.2. Les discours sur la famille à l'époque moderne

1.2.1. La famille, lieu de relations : égalité, domination, autorité et passion

Polysémique, le terme « famille » peut désigner aussi bien l'ensemble des personnes qui ont un lien de parenté (biologique ou par alliance) qu'un groupe d'individus vivant au même endroit. C'est à la deuxième acception que se réfèrent la plupart des penseurs politiques modernes, puisqu'ils ne s'intéressent qu'accessoirement aux liens de parenté étendue et qu'ils incluent la relation de servitude au sein de la famille. Leur conception de la famille se rapproche donc de celle du « foyer » ou du « ménage ». Le terme « foyer » désigne plus spécifiquement le lieu où vit la famille et celui de « ménage » dénote l'ensemble des activités domestiques liées à sa gestion. En anglais, des nuances similaires sont véhiculées par les termes *family* (plus général), *home* (le lieu) et *household* (la gestion et les activités familiales). L'utilisation du terme « famille » se justifie, malgré son ambiguïté, à la fois par l'usage qu'en font les auteurs modernes eux-mêmes et par la prépondérance donnée aux *relations* entre les individus – plutôt qu'au *lieu* ou aux *activités* propres à la famille.

Depuis l'étude pionnière de Frédéric Le Play (1806-1882), il est courant de distinguer trois grands modèles familiaux : la famille *nucléaire* (un couple vit avec ses enfants qui, en devenant adultes, fondent leur propre foyer indépendant et se répartissent l'héritage lors du décès des parents), la famille *souche* (un seul enfant – souvent le fils aîné – hérite de tous les biens de ses parents et réside avec eux jusqu'à leur mort) et la famille *patriarcale* ou *communautaire* (la famille de chaque fils est intégrée à celle de ses parents alors que les filles rejoignent la famille de leur époux).²⁸ La famille compte un seul couple dans le premier cas, jusqu'à deux dans le second et davantage dans le troisième. Dans les années 1960, l'historien et anthropologue anglais Peter Laslett a remis en question la thèse de Le Play selon laquelle la famille

28 Voir Todd, *L'origine des systèmes familiaux*, 2011, p. 46-47.

aurait évolué vers sa forme nucléaire sous l'effet des révolutions industrielles. Laslett soutient, au contraire, la prédominance de la famille nucléaire en Angleterre dès le seizième siècle.²⁹ En effet, si certaines familles aisées de l'époque se composent d'un grand nombre de personnes, elles le doivent à la présence de leurs domestiques sur leur lieu d'habitation, et non à celui de leur parenté. Cette nuance souligne que la famille dite « nucléaire » ne correspond pas forcément à un nombre restreint de personnes vivant sous le même toit, mais à une organisation familiale structurée autour d'un seul noyau conjugal. Les auteurs modernes abordent la famille sous deux angles distincts : la famille nucléaire et la famille communautaire.

Tout discours sur la famille est forcément lié à la réalité familiale de l'époque où il a été émis. A titre d'exemple, le phénomène des « life-cycle servants », mis en lumière par Laslett, décrit le fait que les jeunes enfants issus des classes sociales inférieures étaient fréquemment placés, pour une durée temporaire, comme apprentis ou domestiques dans une autre famille que la leur.³⁰ Cette réalité sociale permet de mieux comprendre pourquoi les auteurs modernes continuent d'intégrer la relation de servitude au sein de la famille et explique certaines analogies entre l'enfant et le serviteur. Néanmoins, considérer la famille comme objet du discours philosophique et politique induit forcément un décalage par rapport à la manière dont la famille était vécue. D'une part, la pensée de la famille se construit en partie sur l'héritage de conceptions antérieures, qui ont émergé dans des contextes historiques différents. D'autre part, elle s'inscrit dans un argument dont l'objectif principal n'est pas forcément de décrire la réalité telle qu'elle est.³¹

29 Voir Burguière, « Pour une typologie des formes d'organisation domestique de l'Europe moderne (XIVe-XIXe siècles) », 1986 et Beauvalet, « Chapitre X. Le cadre familial : entre autorité et individu », 2006.

30 Laslett utilise l'expression « life-cycle servants » pour les opposer aux serviteurs professionnels (voir Burguière, « Pour une typologie des formes d'organisation domestique de l'Europe moderne », 1986, p. 642).

31 A titre d'exemple, à l'étude de Stone qui souligne que la famille, dans le contexte britannique du dix-huitième siècle, évolue vers un accroissement de l'affection au sein du couple et vers une plus grande souplesse de la structure familiale, Barclay répond que la famille reste patriarcale à cette époque (voir Stone, *The Family, Sex and Marriage*, 1977 et Barclay, *Love, Intimacy and Power : Marriage and Patriarchy in Scotland, 1650-1850*, 2011). Notre recherche ne prend pas position dans ce débat, mais explique autrement

Dans « Meaning and Understanding in the History of Ideas », Quentin Skinner relève les écueils qui menacent toute recherche en histoire des idées ; l'un d'entre eux consiste à partir d'une hypothèse fixe au risque d'appliquer aux sources un paradigme peu pertinent.³² Ce danger guette l'étude de la famille dans les textes de l'époque moderne pour deux raisons : premièrement, la famille en tant que telle ne constitue pas *a priori* une thématique primordiale pour les auteurs eux-mêmes – la plupart des penseurs politiques consacrent seulement un court chapitre à la famille dans leurs œuvres de philosophie politique – et, deuxièmement, les relations familiales sont liées aux questions d'autorité et d'égalité qui ont considérablement changé. Le risque est donc grand de vouloir reprocher aux auteurs modernes de ne pas trouver ce que l'on souhaiterait, ou au contraire, de vouloir absolument les voir comme des précurseurs. La prise de conscience de ce risque explique l'un des principes méthodologiques qui a guidé l'ensemble de cette recherche : ne jamais séparer ce que dit un auteur sur la famille de l'argument politique plus général dans lequel entre son analyse.

Une question simple a donné l'impulsion à l'ensemble de cette recherche : pourquoi et comment des penseurs qui ont été parmi les premiers à soutenir une égalité naturelle entre tous les individus continuent de défendre et de légitimer les inégalités au sein de la famille ? La réponse à cette question passe par une clarification du concept d'égalité et de son évolution, ainsi que par une explication de la manière dont une personne se trouve légitimée d'exercer le pouvoir sur une autre. Dans le langage courant, la *domination* se réfère à l'*exercice* d'un pouvoir sur autrui, alors que l'*autorité* désigne le *droit* d'exercer un tel pouvoir. Pour les auteurs modernes, ce droit dépend étroitement de son origine et, à une époque où l'origine *naturelle* de la domination ne va plus de soi, des arguments originaux sont déployés pour justifier certaines inégalités sociales : en parallèle d'un droit de domination acquis par la *force*, une place prépondérante est donnée au droit concédé par *consentement*, y compris au fondement des relations familiales.

l'insistance de certains auteurs sur la dimension affective de la famille, à savoir par leur intérêt philosophique pour les passions.

³² Voir Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », 2012. Whatmore qualifie l'article de Skinner de manifeste de l'École de Cambridge (voir Whatmore, *What is Intellectual History ?*, 2016, p. 45).

Or intégrer les notions de contrat et de *consentement* au sein de la famille témoigne d'un profond changement conceptuel par rapport au droit romain, structuré par la distinction entre le droit des *personnes* et le droit des *choses*. Le droit des *personnes* repose sur l'idée de « statut », à savoir la condition morale d'un individu qui implique des droits et des devoirs et qui établit des relations hiérarchiques entre des personnes – un même individu peut d'ailleurs occuper différents états moraux, il peut être père et magistrat par exemple, ce qui implique certains chevauchements de droits et de devoirs. Le droit des *choses*, en revanche, comprend l'ensemble des droits *réels* (l'exercice d'un droit sur une chose) et des droits *personnels* (l'exercice d'un droit sur une personne qui oblige cette dernière à fournir certaines prestations en vertu d'un contrat par lequel elle s'est engagée). Le contrat qui légitime une relation hiérarchique entre deux individus appartient conséquemment au droit des *choses* ; il présuppose l'égalité des deux parties avant la conclusion du contrat. Le droit naturel moderne, s'inspirant du droit romain, différencie le statut de l'homme *en tant qu'homme, en tant que membre de la famille* et *en tant que membre de la société civile*, mais en intégrant la notion de contrat à l'origine des relations familiales. Ainsi se trouvent juxtaposées les deux grandes distinctions du droit romain : d'un côté, la famille est comprise sur le modèle du statut (droit des *personnes*), mais de l'autre, ses relations sont décrites sur un mode contractuel (droit des *choses*). Cette interprétation contractuelle des relations familiales marque un véritable tournant : l'exigence du contrat, même s'il doit aboutir à la soumission totale d'une des deux personnes dans la relation, implique du moins une égalité transitoire qui s'étend à l'ensemble des membres de la famille. Ce chevauchement entre *statut* et *contrat* constitue aujourd'hui encore une particularité du mariage : bien que le consentement volontaire des époux soit requis et qu'un contrat en atteste, le mariage demeure une institution qui confère un état civil, en d'autres termes un statut, aux époux.

Cette manière de concevoir les rapports hiérarchiques au sein de la famille éclaire, par la négative, le concept d'égalité. L'inégalité *sociale*, qui se réfère aujourd'hui principalement aux différences de richesse entre des individus, possède une signification polysémique à l'époque moderne. Considéré comme l'antonyme de « naturel », l'adjectif « social » désigne toute forme d'inégalité qui n'est pas inscrite dans la nature, et plus précisément dans la nature humaine. A cet égard, c'est l'*origine* de l'inégalité qui est

soulignée. Mais à cette première distinction s'en ajoute une seconde : l'inégalité, qu'elle soit d'origine naturelle ou sociale, peut s'exercer dans différentes sphères ; elle sera alors dite « sociale », « juridique » ou « politique ». Dans ce contexte, l'inégalité *sociale* désigne cette fois-ci une répartition inégale des richesses et des privilèges, qui induit une différence de prestige et de pouvoir entre les individus. Comprendre la source de ces inégalités, que ce soit dans une visée critique ou, au contraire, dans une démarche de légitimation, occupe une place importante dans la réflexion philosophique du dix-huitième siècle, comme en témoignent le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau et son équivalent écossais, *L'origine de la distinction des rangs* de John Millar. L'inégalité *juridique* (ou la discrimination) se définit quant à elle par le fait que la loi s'applique de manière différenciée, en fonction de particularités individuelles non pertinentes dans le contexte donné – ou dont la pertinence n'est pas évidente. Enfin, l'inégalité *politique* désigne un accès différencié à l'exercice des droits politiques. Interroger l'égalité en fonction de son origine (naturelle ou sociale) et de ses champs d'application (social, juridique ou politique) permet de mieux cerner son évolution conceptuelle. A titre d'exemple, bien que les auteurs étudiés ici n'accordent pas l'égalité politique aux femmes, certains d'entre eux revendiquent une égalité juridique stricte entre les époux au moment du mariage, ce qui marque déjà une progression vers un rapport plus égalitaire entre hommes et femmes, à une époque où la domination masculine n'avait encore rien de choquant.

Dans chaque relation simple qui compose la famille (mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur) se retrouvent les enjeux d'égalité et de domination, mais avec des spécificités propres à chacune. A l'époque moderne, le mariage est encore unanimement défini comme l'union monogame et indissoluble d'un homme et d'une femme en vue de la procréation. L'influence de la religion chrétienne explique la stabilité de cette définition, malgré la sécularisation du mariage à cette époque. Mais de nouveaux arguments sont avancés à propos de la forme du mariage (monogame ou polygame) et de sa dissolution (possibilité du divorce). De plus, la question d'une égalité (même transitoire) entre les époux se pose à propos de la formation du mariage et de ses effets. En ce qui concerne sa formation, la discussion porte principalement sur la liberté de se marier (ou non) et sur le libre choix du partenaire. En ce qui concerne ses effets, il est question de

savoir qui commande à l'intérieur du couple marié (à quel sujet et pour quelles raisons) et de la réciprocité du devoir de fidélité. Si les auteurs modernes ne revendiquent jamais une égalité absolue entre hommes et femmes sur tous les aspects du mariage, la confrontation de leur position et de leurs arguments sur chacun de ces points témoigne des changements significatifs qui ont cours à cette époque.

La relation parent-enfant est marquée par le fait qu'elle constitue, à l'époque moderne encore, l'exemple typique de l'autorité naturelle, raison pour laquelle les rapports d'analogie et d'opposition dans lesquels elle entre relativement à l'autorité politique sont souvent instrumentalisés. À côté de la procréation, l'éducation est désormais avancée comme une source plus légitime de l'autorité parentale. En ce qui concerne sa forme, la question principale est celle du statut de la mère : alors que certains auteurs insistent sur le rôle de la mère dans l'autorité parentale – parfois jusqu'à dire que la femme détient cette autorité la première –, d'autres au contraire ne la mentionnent même pas et traitent exclusivement de l'autorité du père sur ses enfants. La mise en perspective de l'analyse de cette relation avec l'argument politique montre que la mention de la mère sert, dans la plupart des cas, à invalider l'autorité naturelle et absolue du père dont se revendique le souverain. Il ne s'agit donc pas toujours d'un réel intérêt pour la place qu'occupe la femme dans la parentalité. En ce qui concerne l'étendue de cette autorité enfin, certains auteurs la décrivent comme une autorité absolue et illimitée du père, alors que d'autres soulignent son évolution en fonction de l'âge de l'enfant : lorsque l'enfant est encore mineur, le père exerce une autorité parentale sur lui ; lorsqu'il est majeur mais demeure dans la famille de son père, ce dernier est investi d'une autorité politique (il devient chef de famille) et l'autorité parentale prend fin naturellement lorsque l'enfant s'émancipe de la famille de son père.

La relation maître-serviteur comprend une analyse du degré d'autorité distinct qui s'y exerce en fonction de son origine. Partant de l'idée d'une égalité naturelle entre les hommes, les auteurs modernes soutiennent que la servitude vient soit de la soumission volontaire (selon le droit naturel), soit de la captivité à l'issue d'une guerre (selon le droit des gens) ; la première donne lieu à la condition du serviteur, la seconde à celle de l'esclave. Cette distinction permet généralement de souligner les limites de l'autorité qui s'exerce sur le serviteur : le statut de l'esclave, souvent assimilé à l'esclave

romain, sert en effet d'élément comparatif. L'étendue de l'autorité du maître se distingue par trois éléments : le droit de vie et de mort sur l'esclave, le droit sur les propriétés de la personne asservie et le droit de la transférer sans son consentement.

Jamais encore les discours des auteurs modernes sur les trois relations qui composent la famille n'ont été analysés conjointement. La plupart des recherches qui se penchent sur le statut des femmes ou sur les arguments émis contre l'esclavage, par exemple, comparent des auteurs les uns avec les autres sur ces questions, mais s'intéressent rarement aux autres relations familiales. Pourtant, le procédé explicatif de l'autorité qui se répète à la base de chaque relation familiale, en fait un outil de comparaison idéal, non seulement des auteurs entre eux, mais également des thèses défendues par un même auteur. De plus, considérer les relations familiales ensemble, plutôt qu'isolément, constitue le meilleur moyen de comprendre la visée de l'auteur lorsqu'il les aborde. Cette recherche montre ainsi qu'en fonction du principe général qui sous-tend l'autorité ou la sociabilité, ce n'est pas la même relation familiale qui prend davantage d'importance. Jamais neutres, les considérations d'un auteur sur la famille entrent dans un cadre qu'il importe de comprendre pour en donner l'interprétation la plus adéquate possible.

1.2.2. Pouvoir familial et pouvoir politique

Le rapport entre pouvoirs familial et politique constitue l'un des enjeux majeurs du discours sur la famille à l'époque moderne. A première vue évident, ce rapport s'avère pourtant difficile à saisir. Dans *Philosophie de la famille*, Gabriella Radica propose de l'analyser en fonction de quatre catégories : *génétique* (la famille se trouve à l'origine de la politique), *téléologique* (la finalité de la famille se réalise pleinement à l'intérieur de l'Etat), *analogique* (les rapports familiaux servent de comparaison à la structure politique) ou *d'opposition* (autorités familiale et politique sont de différentes natures).³³ Utiles à un premier stade d'analyse, ces catégories rendent toutefois difficilement compte de la nuance avec laquelle la plupart des penseurs politiques modernes abordent cette problématique. A titre d'exemple, il n'est pas rare

33 Voir Radica (éd.), *Philosophie de la famille*, 2013, p. 74.

qu'un même auteur conçoive un rapport aussi bien génétique qu'analogique entre famille et politique.

Autre outil conceptuel, la distinction entre sphère privée et sphère publique s'adapte difficilement à l'époque moderne. Comme le souligne Catherine Moran dans *From Rudeness to Refinement*, les représentants de l'histoire conjecturale écossaise affichent une volonté de dépasser la dichotomie entre privé et public en s'intéressant aussi bien aux mœurs et aux coutumes qu'aux lois et aux institutions. Moran définit la « société polie » comme une sphère spécifique de la société civile, où la conversation est le médium d'échanges culturels entre hommes et femmes, égaux socialement, mais pas politiquement.³⁴ Dans cet exemple précis, se référer à une simple *distinction* entre le privé et le public voilerait les nuances qui peuvent se révéler pertinentes à l'analyse du rapport entre famille et politique.³⁵

En mettant l'accent sur la légitimation de l'autorité, cette recherche montre que les auteurs modernes usent souvent des mêmes arguments ou principes philosophiques aussi bien dans le cadre de la famille que dans celui de la politique. Ainsi, le rapport entre famille et Etat se traduit moins en termes d'opposition que de complémentarité : ce sont des instances particulières d'une même forme de sociabilité et le fait que la famille structure la société favorise la stabilité politique. Ce constat montre que les auteurs modernes s'intéressent en fait davantage à la famille que ne le laissent présager les courts chapitres qui lui sont consacrés dans leurs œuvres, puisque des considérations sur la famille sont disséminées aussi bien dans l'analyse des principes qui fondent l'autorité ou qui expliquent la sociabilité, que dans l'argument politique général qu'ils défendent.³⁶

³⁴ « [...] a specific sphere found only in civil society, where conversation is the medium of cultural exchange between men and women who are social, but not political, equals » (Moran, *From Rudeness to Refinement*, 1999, p. 34).

³⁵ Dans *Private and Public*, Gobetti montre que, chez Locke, tout individu adulte possède une sphère privée (comprenant des droits définis), mais que certaines personnes sont exclues de la participation active à la sphère publique. Néanmoins, le fait que chacun possède une sphère privée minimale influence la sphère publique. Le rapport entre les deux sphères n'est donc jamais dichotomique. Voir Gobetti, *Private and Public*, 1992, p. 66-105.

³⁶ Cette observation rejoint celle de Becker, qui remarque à la fin de son analyse de la famille chez Bodin : « The household was an important part of early modern political

Assurant la transition entre la famille et l'Etat, la fonction de *chef* se retrouve sous la plume de tous les auteurs abordés dans cette recherche. Dans la plupart des cas, le père de famille endosse la fonction de *chef* (*head*) lorsqu'il continue d'exercer une autorité sur ses enfants qui, devenus adultes, demeurent dans son foyer. L'autorité du chef peut être considérée comme *politique*, dans la mesure où elle comprend l'exercice de la justice à l'intérieur du groupe et la protection de ce même groupe contre les attaques extérieures. Mais le chef se distingue néanmoins du souverain : son pouvoir s'exerce sur un relativement petit nombre de personnes, son autorité repose en principe sur ses qualités personnelles et il n'a pas les moyens dont dispose l'Etat pour faire appliquer et respecter ses décisions. Le fait que tous les auteurs mentionnés dans cette étude se réfèrent à la fonction de *chef* montre que la société est hiérarchiquement structurée à un niveau infra-politique et que cette hiérarchie précède la formation de l'Etat. C'est la raison pour laquelle les autres membres du foyer, comme les femmes mariées ou les serviteurs, ne participent pas à la sphère politique. La manière dont les auteurs définissent la fonction de *chef* diffère eu égard à l'argument politique qu'ils défendent.

Autre aspect essentiel du rapport entre famille et Etat, l'héritage, qui se transmet au sein de la famille, joue un rôle prépondérant dans l'accès à la propriété privée, dans le rang social occupé par une personne, et souvent même dans les fonctions politiques que cette dernière exerce, ou peut prétendre exercer. A cet égard, la distinction qu'établit le droit romain entre l'*imperium* et le *dominium*, pour désigner le pouvoir montre une intrication intéressante entre le pouvoir familial et le pouvoir politique. L'*imperium*, qui est un terme plus ancien, désigne le commandement militaire de portée politique, alors que le *dominium* consiste en « une maîtrise de l'homme sur les choses (*res*), qui s'exerce dans le cadre domestique (*domus*) ».³⁷ L'utilisation du terme *dominium* pour désigner un pouvoir politique se généralise toutefois, ce qui induit un glissement de sens : si le roi possède un *dominium* sur son royaume, ce dernier est considéré comme sa propriété privée. Cet

enquiry; it was used to emphasise complex ideas and therefore needs to be studied in its nuances and intricacies in order to achieve a historically accurate understanding of what the notion meant in early modern Europe » (Becker, « Jean Bodin on Oeconomics and Politics », 2014, p. 154).

37 Voir Gaudemet, « *Dominium – Imperium* », 1995, p. 6-14.

aspect est particulièrement intéressant, car les jusnaturalistes reconnaissent généralement, en sus du modèle de l'autorité politique qu'ils défendent, l'existence de « royautés patrimoniales », dont l'origine et l'étendue diffèrent du modèle qu'ils préconisent. La royauté patrimoniale se rapproche de la famille, puisque l'Etat est perçu comme un patrimoine, ce qui complexifie la question du rapport entre famille et Etat chez ces auteurs. De plus, cette distinction deviendra essentielle dans la réponse que Locke adresse à *Patriarcha* de Filmer, mais elle figure également dans la réinterprétation que donne Hobbes du contrat social dans le *Léviathan*, où il oppose l'autorité (comprise comme une autorisation) à la domination (comprise comme un droit de propriété).

1.2.3. Les enjeux de cette recherche

La contribution de cette recherche aux questions actuelles en matière de famille est double. Premièrement, interroger le *rapport* entre famille et politique à l'époque moderne nous invite à reconsidérer notre propre manière d'envisager ce rapport. Considère-t-on encore les deux institutions comme complémentaires ou fondées sur le même procédé ? Et si la famille n'est plus perçue comme la structure de base de la société qui offre une stabilité à l'autorité politique, sur quel fondement cette dernière repose-t-elle ? Deuxièmement, l'intérêt pour le concept d'égalité au sein des relations familiales rejoint certains enjeux éthiques contemporains. En effet, en parallèle d'une conception de l'égalité liée à la justice, qui implique que les personnes devraient être traitées de la même manière ou avoir accès aux mêmes opportunités, a émergé un intérêt pour l'égalité dite « relationnelle », qui repose sur l'idée que les individus devraient entrer en relation les uns avec les autres en tant qu'égaux, et ainsi jouir d'une égalité de statut. Au centre de cette conception de l'égalité se trouve la notion de reconnaissance, qui a l'avantage de prendre en compte l'ensemble des relations interpersonnelles possibles dans une société donnée. Dans ce cadre, l'examen de la famille souligne combien les concepts d'autorité et d'égalité ont changé ; il met en lumière certaines distinctions significatives qui ont aujourd'hui disparu, et ce faisant, il enrichit la compréhension que nous en avons. Par exemple, l'idée que la finalité de l'autorité est le bien-être de la personne sur

laquelle elle s'exerce n'est plus acceptée : le paternalisme est aujourd'hui considéré à juste titre comme une légitimation bienveillante donnée à une relation injustement hiérarchique. Mais cette finalité a pourtant réellement permis de circonscrire l'autorité à une époque où son caractère absolu n'avait rien de choquant. L'étude du contexte montre ainsi qu'une même affirmation peut être positivement ou négativement évaluée en fonction de l'intention qu'elle porte et de son impact dans une situation donnée.

Le premier chapitre, consacré à la famille avant Thomas Hobbes, présente certains arguments qui ont durablement marqué les analyses ultérieures de la famille. Il distingue les modèles familiaux de l'*oikos* aristotélicien et du *pater familias* romain, avant d'indiquer comment ces deux modèles se retrouvent à l'époque moderne, en particulier chez Jean Bodin et Hugo Grotius. Le chapitre suivant souligne la présence de familles avant la formation de l'Etat chez les partisans du contrat social, ce qui complexifie la manière dont ces derniers conçoivent l'état de nature. Ce chapitre montre également un rapprochement entre Pufendorf et Locke quant à la manière de circonscrire l'autorité. Le troisième chapitre est consacré à la réception critique du droit naturel moderne dans la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle. Dans un premier temps, il se concentre sur la réception de cette problématique chez Carmichael et Hutcheson, qui reprennent tous les deux la structure des jusnaturalistes en se servant des concepts d'état de nature et de contrat social, mais qui les réinterprètent en profondeur. Dans un second temps, ce chapitre s'intéresse à la rupture que représente la critique du contrat social de Hume et de Smith dans le fondement de l'autorité politique. Etant donné que les deux penseurs s'attaquent au procédé de légitimation de l'autorité tel qu'il est défendu par Hobbes, Pufendorf et Locke, il s'agira de voir par quel procédé ils la remplacent. De plus, étant donné que les relations familiales et l'autorité politique sont généralement comprises comme deux instances du même concept d'autorité, il faudra voir si cela se vérifie dans leur cas et s'ils appliquent les changements qu'ils introduisent dans la formation du gouvernement à l'analyse des trois relations qui composent la famille. Or leur manière de fonder l'autorité politique comprend deux niveaux distincts : l'un porte sur les principes et l'autre sur l'histoire. La deuxième section de ce chapitre expose ainsi les considérations de Hume, Smith et Millar sur les *principes* de l'autorité politique. Le dernier chapitre de cette recherche

approfondit leurs considérations sur *l'histoire*, en se penchant sur la place qu'occupe la famille dans l'histoire conjecturale écossaise et dans la théorie des stades, aussi bien du point de vue du récit des origines que de celui des trois relations qui la composent.

2. La philosophie de la famille avant Thomas Hobbes

Le discours sur la famille a été marqué par l'influence de la pensée antique et du christianisme. Sans prétendre à l'exhaustivité, ce chapitre revient sur les traits saillants de cette double influence. Il montre ensuite comment Jean Bodin (1529-1596), l'un des premiers théoriciens de la souveraineté, se réfère à la structure aristotélicienne de la famille et comment Hugo Grotius (1583-1645) la développe dans le cadre du droit naturel moderne.

2.1. La famille dans l'Antiquité

Deux conceptions de la famille issues de l'Antiquité ont durablement influencé les penseurs politiques modernes : l'*oikos* d'Aristote, d'une part, et d'autre part la famille organisée autour de la figure du *pater familias*, telle qu'on la trouve dans le droit romain. L'*oikos* est conçu sur le modèle d'une pluralité d'autorités distinctes en fonction de chaque relation qui compose le foyer, alors que la conception romaine de la famille implique une insistance marquée sur l'unité du pouvoir absolu détenu par l'aïeul. Dans le premier cas, l'accent est mis sur la maison ou le foyer, compris comme lieu de production, alors que dans le second, c'est avant tout le pouvoir du père ou du maître de famille qui est souligné.

2.1.1. Aristote : l'*oikos*

Dans un passage des *Politiques* devenu célèbre, Aristote affirme que « l'homme est par nature un animal politique »,¹ puisque seuls les êtres

1 Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252-b, p. 90.

dégradés ou les dieux sont capables de vivre en dehors d'une communauté. Il en veut pour preuve le langage, qui permet aux hommes d'établir les notions du juste et de l'injuste, du bien et du mal, de l'avantageux et du nuisible ; « or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait la famille et une cité »². Il définit l'*oïkos* par les trois relations qui le constituent : « un maître et un esclave, un époux et une épouse, un père et ses enfants », à quoi s'ajoutent encore « l'administration familiale » et « l'acquisition des biens ».³ Plus étendu que le noyau familial, caractérisé par les liens d'affection qui unissent les parents entre eux et à leurs enfants, l'*oïkos* comprend encore la maison – le lieu de production des biens nécessaires à la vie –, la propriété privée et le travail domestique, organisés en communauté avec la présence d'esclaves. Ces derniers occupent d'ailleurs leur fonction « par nature »⁴. Relevons encore que la conception aristotélicienne de l'*oïkos* s'oppose à la critique de la famille qui figure dans la *République* de Platon, où ce dernier argumente pour une « communauté des femmes et des enfants »⁵ afin d'assurer l'excellence aux gardiens de la Cité.

Lorsqu'il soutient que la politique est *naturelle* à l'homme, Aristote retrace l'origine de la Cité en partant de l'instinct sexuel et montre comment, à partir de la famille, se forme le village, puis comment du village émerge la Cité. Néanmoins, la famille ne peut subsister à l'extérieur de la Cité, car elle en dépend, tout comme un membre dépend du corps. La conception aristotélicienne de la famille se veut ainsi téléologique : la finalité de la famille ne se réalise pleinement que dans la Cité. De plus, la manière dont Aristote pense le rapport entre famille et politique exclut explicitement de les identifier l'une à l'autre : « Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclaves, c'est la même chose, ils

2 Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1253-a, p. 92. La question de l'origine du langage deviendra en outre particulièrement importante pour comprendre la sociabilité humaine, que l'on songe par exemple à l'*Essai sur l'origine des langues* de Rousseau ou aux *Considerations concerning the first formation of Languages* de Smith.

3 *Ibid.*, I, 3, 1253-b, p. 94-95.

4 *Ibid.*, I, 5, 1254-a, p. 99. Aristote répond à ceux qui disent que « c'est par convention que l'un est l'esclave et l'autre libre » (I, 3, 1253-b, p. 95).

5 Platon, *La République*, V, 461-e, p. 281.

n'ont pas raison ».⁶ Liée à la satisfaction des besoins, l'*oïkos* est à la fois subordonné et inférieur à la sphère politique.⁷

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, les relations familiales sont discutées dans le cadre de l'examen du sentiment d'amitié (*philia*), qu'Aristote définit comme une forme de bienveillance réciproque impliquant une certaine égalité entre les amis. Mais le sentiment d'amitié qui prend place dans la famille est un cas particulier qui se rapproche plutôt de la « concorde »⁸. Aristote en donne la description suivante :

Ces amitiés, au demeurant, diffèrent aussi les unes des autres. Ce n'est pas la même en effet que l'on trouve chez des parents à l'égard de leurs enfants et chez des gouvernants à l'égard des gouvernés. Mieux : ce n'est pas non plus la même chez un père à l'égard de son fils et chez un fils à l'égard de son père, ni chez un homme à l'égard de sa femme et chez une femme à l'égard de son mari. Car chacune de ces personnes possède une vertu différente, à l'instar de leur fonction, et aussi des motifs différents d'aimer. Différentes sont donc également leurs formes d'amour et d'amitié.⁹

L'amitié conjugale est naturelle : l'homme partage avec les autres animaux la nécessité de se reproduire. Néanmoins, les êtres humains « constituent des familles, non seulement pour se reproduire, mais aussi pour se ménager tout ce qui est utile à l'existence »¹⁰. Les rôles de l'homme et de la femme sont conçus comme étant complémentaires, puisque leur fonction et leurs vertus

6 Aristote, *Les Politiques*, I, 1, 1252-a, p. 85. On peut toutefois remarquer que, bien qu'il rejette l'identification entre famille et Etat dans les *Politiques*, Aristote expose plusieurs rapports analogiques entre les deux dans l'*Ethique à Nicomaque*. La relation conjugale correspond à l'aristocratie, car elle attribue à chacun ce qui lui revient en fonction de ses mérites. Elle peut néanmoins se transformer en oligarchie si le mari décide de tout arbitrairement et sans tenir compte des mérites de son épouse. La relation père-enfant correspond à la royauté, mais elle peut dégénérer en tyrannie si le père perd de vue l'intérêt de ses enfants au profit des siens. La relation entre frères correspond, elle, à la république, car les membres d'une fratrie sont égaux entre eux, alors que la démocratie se trouve dans les maisons où il n'y a pas de maître (voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1160-b, p. 437 et suivantes).

7 Voir Radica, *Philosophie de la famille*, 2013, p. 64 et suivantes.

8 Aristote, *Les Politiques*, VIII, 1155 a, p. 408.

9 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1158-b, p. 427.

10 *Ibid.*, VIII, 1162-a, p. 445.

respectives ne se recourent pas.¹¹ Une particularité distingue la relation conjugale des autres rapports qui régissent le foyer : la justice distributive s'y applique, selon laquelle chacun doit recevoir proportionnellement à ses mérites. Cette règle ne s'applique pas à la relation aux enfants ni aux esclaves, car ces derniers sont considérés comme une partie de soi.¹² Les enfants sont en effet perçus, par leurs parents, « comme d'autres soi-même, à l'état séparé » et, inversement, les enfants aiment leurs parents « dans le sentiment qu'ils viennent naturellement d'eux »¹³. Mais la relation est asymétrique : le parent aime davantage son enfant qu'il n'est aimé de lui, car « le sentiment d'intime affinité qui unit l'être d'origine à celui qu'il a engendré est plus fort que le sentiment qui unit celui-ci à son auteur »¹⁴. En compensation, l'enfant, dès qu'il en a la capacité, éprouve de la piété filiale pour ses parents, c'est-à-dire une amitié qui « est de celles qui s'adressent à un être bon et supérieur, car ceux qu'on aime ainsi sont les auteurs des plus grands bienfaits »¹⁵. L'amour maternel fait figure d'exception, car c'est, selon Aristote, un amour qui ne nécessite aucune réciprocité : voir prospérer leurs enfants suffit aux mères pour les aimer et « elles leur donnent leur amour même si eux ne leur rendent aucune des marques qui conviennent à une mère, en raison de leur ignorance »¹⁶.

L'amitié entre un maître et un esclave est très brièvement mentionnée. Elle n'est possible que « dans la mesure où il [l'esclave] est un homme »¹⁷. Considéré dans sa fonction d'esclave, il a le statut d'une chose et entre, avec son maître, dans un rapport similaire à celui de l'artisan avec son outil ; et il n'y a alors pas d'amitié possible entre maître et esclave. L'analyse que dresse Aristote des relations familiales comme étant à la fois inégalitaires et fondées sur un sentiment d'amitié (*philia*) trouvera un écho chez de nombreux

11 « D'emblée, en effet, les fonctions sont chez eux séparées et celles du mari sont différentes de celles de la femme. Les partenaires suppléent donc aux besoins l'un de l'autre, en mettant en commun les ressources qui sont propres à chacun » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1162-a, p. 445).

12 Voir *Ibid.*, V, 1134-b, p. 258-259.

13 *Ibid.*, VIII, 1161-b, p. 442.

14 *Ibid.*, VIII, 1161-b, p. 442.

15 *Ibid.*, VIII, 1161-b, p. 443.

16 *Ibid.*, VIII, 1159-a, p. 430.

17 *Ibid.*, VIII, 1161-b, p. 441.

auteurs modernes, en particulier dans leur description de la relation conjugale, souvent décrite comme une relation amicale. En revanche, la manière dont ils conçoivent la relation de servitude s'éloigne d'Aristote et emprunte plutôt au droit romain.

2.1.2. Le droit romain : *pater familias* et origine de l'esclavage

Dans un article introductif sur la famille dans le droit romain, Dixon rappelle que les manuels destinés aux étudiants en droit, qui résument la matière de façon synthétique et systématique, ne sont pas représentatifs de la profonde complexité des recherches en histoire du droit. Dans la même veine, elle précise d'emblée qu'il est impossible de définir « la » famille romaine, non seulement parce que les concepts de « famille » et de « parenté » évoluent à l'intérieur de la tradition romaine, mais aussi parce qu'ils dénotent des réalités sociales distinctes de celles que nous connaissons.¹⁸ Vuolanto remarque d'ailleurs que la catégorie « parent-enfant » n'existe pas dans la juridiction romaine.¹⁹ Ainsi, sans entrer dans les détails du droit romain sur les liens familiaux, relevons que deux aspects retiennent l'attention en lien avec la problématique de la famille : le pouvoir du *pater familias* et le cadre juridique dans lequel l'esclavage est légitimé.

Le *pater familias* désigne un citoyen romain mâle, légalement indépendant, qui détient des droits suprêmes sur la propriété et sur la personne des autres membres de la famille dans un cercle défini, en vertu de son pouvoir paternel (*patria potestas*).²⁰ L'une des particularités les plus frappantes de ce pouvoir est le droit de vie et de mort (*ius vitae necisque*) sur toutes les personnes soumises à son pouvoir. Même adulte et lui-même père de famille, un homme reste soumis à l'autorité paternelle tant que son père est encore

¹⁸ Dixon, « Family », 2018, p. 462-463.

¹⁹ Vuolanto, « Child and Parent in Roman Law », 2018, p. 487.

²⁰ Nous reprenons la définition de Dixon : « The term signified a legally independent Roman male citizen holding supreme – indeed, sole – rights of property ownership within a defined circle [...] as well as extreme powers over the persons of others within that unit by virtue of his paternal power (*patria potestas*) » (Dixon, « Family », 2018, p. 464).

en vie, à moins que ce dernier ne l'émancipe.²¹ Toutefois, le droit que détient le *pater familias* sur la vie de ceux qui lui sont soumis ainsi que la reconnaissance légale du droit qu'il a de vendre ses enfants doivent être replacés dans le contexte des pratiques sociales de l'époque. Le principe de *pietas* requiert que les parents se comportent consciencieusement envers leurs enfants.²² La pratique de l'exposition, qui consiste à abandonner un enfant qui sera soit recueilli par quelqu'un d'autre, soit voué à une mort certaine, révèle une distinction entre le nouveau-né et l'enfant plus âgé : le premier peut légitimement être tué, exposé ou vendu dès la naissance par ses parents, mais pas le second.²³

Les auteurs modernes prennent généralement position sur l'*étendue* et la *durée* du pouvoir paternel en se référant au *pater familias*. La question de l'*étendue* comprend trois aspects : le droit de vie et de mort que le père peut détenir sur les autres membres de la famille, le droit de les vendre et le droit de disposer de leurs propriétés. Quant à la *durée* de cette autorité, les auteurs modernes s'interrogent sur le moment où un enfant adulte s'émancipe de l'autorité paternelle, et se demandent si cette émancipation provient d'une décision de son père, résulte de son âge ou de sa sortie de la famille paternelle pour fonder sa propre famille ailleurs. Relevons enfin qu'en ce qui concerne le mariage, les auteurs modernes mentionnent parfois les trois manières de contracter le mariage chez les Romains : la *confarreatio* (cérémonie religieuse avec la présence de témoins), la *coemptio* (qui s'inscrit dans une logique de la transaction financière et qui symbolise l'achat de la femme par l'homme) et l'*usus* (où le mariage est déclaré après une année de cohabitation).²⁴ Ces considérations entrent en principe dans une réflexion plus générale sur ce qui constitue exactement le mariage (la nécessité de témoins, le consentement, l'acte sexuel) et sur les droits de la femme mariée.

21 Vuolanto, « Child and Parent in Roman Law », 2018, p. 488.

22 « [...] *pietas* required parents to behave dutifully towards their children » (*Ibid.*, p. 493).

23 *Ibid.*, p. 492.

24 Cantarella, « Women and Patriarchy in Roman Law », 2018, p. 421. Nous n'entrons pas davantage dans les détails, mais il faut remarquer que ces trois manières de conclure le mariage n'ont pas toutes la même importance dans la société romaine et qu'elles ne sont pas toutes accessibles à l'ensemble de la population.

Dans le droit romain, le statut légal dépend de la personnalité juridique (*caput*), qui comprend trois éléments : la liberté (*libertas*), la citoyenneté (*civitas*) et la famille (*familia*). Le citoyen romain possède les trois ; le provincial (*peregrinus*) possède seulement la liberté et l'esclave n'en possède aucune.²⁵ Le statut d'esclave est le plus bas sur l'échelle sociale et légale, mais il comporte encore des degrés variables en lui-même : par exemple, le statut des laboureurs est considéré comme plus précaire que celui des esclaves des maisons urbaines.²⁶ Sans entrer dans le détail de ces distinctions, précisons que l'esclave perd toutes ses affiliations sociales ou familiales et devient une chose (une *res Mancipi*), passible d'être possédée, vendue, louée ou hypothéquée.²⁷ Selon Gaius, le maître a droit de vie et de mort sur son esclave ainsi que le droit de s'approprier tout ce que possède ce dernier.²⁸

Mais contrairement à Aristote, les juristes romains rejettent l'idée selon laquelle certains hommes sont esclaves de nature, et reconnaissent que l'esclavage viole l'égalité naturelle.²⁹ Pour légitimer malgré tout la pratique de l'esclavage, ils expliquent que son institution provient du *ius gentium* (le droit des gens) : c'est à l'issue d'une guerre qu'ils ont perdue que les vaincus deviennent esclaves des vainqueurs. Cette explication introduit néanmoins une contradiction inhabituelle entre le *ius naturale* et le *ius gentium*. Comme on le verra, la distinction entre le *ius naturale* et le *ius gentium* sera réinterprétée dans la tradition du droit naturel moderne, et notamment chez Grotius, mais pour distinguer deux formes différentes de servitude : celle de l'esclave et celle du serviteur.³⁰ Le statut d'esclave servira alors d'élément comparatif pour souligner les limites du pouvoir qu'un maître exerce sur son serviteur.

²⁵ Nous suivons l'explication de Taylor, « Social Status, Legal Status and Legal Privilege », 2018, p. 350.

²⁶ Taylor, « Social Status, Legal Status and Legal Privilege », 2018, p. 355.

²⁷ « The enslaved person lost social or familial affiliations, became a thing – a *res Mancipi* – and could be owned, sold, rented, mortgaged, etc. » (Gamauf, « Slavery », 2018, p. 386).

²⁸ *Ibid.*, p. 388.

²⁹ Nous reprenons les termes de Gamauf : « [...] acknowledged that slavery violated natural law » (*Ibid.*, p. 386).

³⁰ Voir Cairns, « Stoicism, Slavery », 2001 et Nifterik, « Hugo Grotius on 'slavery' », 2001.

Ainsi, la conception aristotélicienne de la famille comme *oikos* et le concept de *pater familias* dans le droit romain représentent deux manières différentes de penser la famille : d'un côté, comme une pluralité de relations distinctes, et de l'autre comme une entité régie par une seule et même autorité absolue. Les auteurs modernes se prononcent en faveur de l'un ou l'autre modèle familial, en fonction de l'argument politique plus général qu'ils défendent. Mais parfois, comme c'est le cas de Bodin, ils s'inspirent des deux modèles en soulignant à la fois la pluralité des relations familiales et en argumentant pour un pouvoir unifié et absolu au sein de la famille.

Par ailleurs, bien que la plupart des auteurs modernes considèrent que la famille est composée de trois relations simples – les relations mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur –, ils substituent le serviteur à l'esclave aristotélicien. En effet, étant donné qu'ils reconnaissent l'égalité naturelle entre les hommes, ils doivent rendre compte de la servitude autrement qu'en recourant à la nature.

Enfin, dans le questionnement des origines de la société, le « modèle aristotélicien », selon lequel le gouvernement politique émerge graduellement de la famille, puis de l'association de plusieurs familles en village, et enfin de plusieurs villages en Cité, est abondamment repris après lui. Cette explication a l'avantage de rendre compte de l'origine graduelle du gouvernement politique en partant de la famille, sans toutefois en déduire un argument normatif, puisque l'autorité politique et l'autorité qui s'exerce au sein de la famille sont distinctes, tout comme le sont leurs finalités respectives.

2.2. L'influence du christianisme sur la conception du mariage

2.2.1. Droit canon et Réforme

Dès le quatrième siècle, la christianisation de l'Empire romain induit certains changements dans la manière de concevoir la famille : les chrétiens se distinguent essentiellement par le rejet du divorce, par la condamnation de la pratique qui consiste à exposer les nouveau-nés, et par la supériorité attribuée au célibat sur le mariage.³¹ Les Pères de l'Eglise discutent déjà du mariage et

31 Voir Grubbs, « Emperor Constantine », 2017.

de la famille, notamment Jean Chrysostome (env. 345-407) et Saint Augustin (354-430), mais c'est surtout aux douzième et treizième siècles, avec la codification du droit canon (le droit ecclésiastique catholique), que la religion chrétienne, par l'entremise du pouvoir légal et politique acquis par l'Eglise catholique romaine à cette époque, prend une influence prépondérante sur l'institution du mariage et sur la famille. Les lois édictées sont unifiées dans l'imposante compilation des *Décrets* de Gratien et elles sont discutées en détail par d'éminents théologiens, parmi lesquels Hugues de Saint Victor (1096-1141), Pierre Lombard (env. 1100-1160) et Thomas d'Aquin (env. 1224-1274).³²

Le mariage est alors défini comme une association naturelle qui unit un homme et une femme, en vue de la procréation et de l'éducation des enfants ; il prend la forme d'un contrat indissoluble qui implique une relation d'amour et de services mutuels entre les époux ; enfin, c'est un sacrement qui symbolise l'union du Christ à son Eglise. En ce sens, il relève des droits naturel, civil et divin.³³ La dimension sacramentelle du mariage, qui s'affirme à cette époque, donne le plein pouvoir à la juridiction ecclésiastique sur cette institution.³⁴ Les conséquences sont importantes : le mariage devient indissoluble et la possibilité d'un remariage est rendue plus difficile. Ainsi, le mariage est « l'une des institutions juridiques les plus marquées par l'influence de la théologie »³⁵.

Au seizième siècle, la Réforme remet en question la dimension sacramentelle du mariage et la compétence exclusive du clergé en la matière. Comme l'explique Lebrun, « pour les protestants, le mariage est d'institution divine, mais n'est pas un sacrement : c'est un état qui n'a ni plus ni moins de valeur que le célibat et c'est un contrat fondé sur le consentement mutuel. »³⁶ Dans un article synthétique, Witte expose les principales différences sur le mariage dans les traditions luthérienne, calviniste et anglicane. Il y explique

32 Voir Winroth, « Gratien », 2017 ; Witte, *From Sacrament to Contract*, 2012, p. 23 et « The Nature of Family », 2015, p. 599 et suivantes.

33 Witte, « Church, State and Marriage », 2012, p. 153.

34 Voir Lebrun, « Le contrôle de la famille par les Eglises et par les Etats », 2005.

35 Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne*, 1971, p. 3-4. Witte exprime un point de vue similaire (voir Witte, *From Sacrament to Contract*, 2012, p. 23).

36 Lebrun, « Le contrôle de la famille par les Eglises et par les Etats », 2005, p. 22.

que, selon le modèle luthérien, le mariage est considéré comme un état social qui appartient au royaume terrestre et non comme un état sacré qui relève du royaume des cieux. L'autorité légale du mariage revient ainsi à l'Etat et non à l'Eglise. La réforme calviniste reprend une grande partie des réformes luthériennes, mais insiste davantage sur la dimension consensuelle du mariage. L'union conjugale symbolise l'alliance de Dieu avec le peuple d'Israël et le consentement des époux est échangé devant Dieu et des témoins. Le prérequis de ce consentement ne fait toutefois pas du mariage un contrat privé : on choisit de s'engager, mais on ne choisit ni la forme, ni la fonction du mariage, qui reste donc une institution régie aussi bien par l'Etat que par l'Eglise. La réforme anglicane, enfin, met l'accent sur la dimension communautaire du mariage, qui est considéré comme un petit Etat. L'autorité en revient à l'Eglise, elle-même soumise à l'Etat.³⁷ Pourtant qu'elles soient d'inspirations luthérienne, calviniste ou anglicane, les réformes qui touchent le mariage reprennent à leur compte une grande partie du droit canon sur le mariage, et ce malgré leur veine anticatholique.³⁸

L'influence du droit romain et du droit canon dans les législations européennes explique leur relative uniformité. D'ailleurs, au dix-huitième siècle, le droit romain est encore considéré comme du droit positif, qu'il soit systématiquement ou partiellement appliqué. L'Angleterre fait exception, parce que les rois, qui craignent un renforcement du pouvoir du pape, préfèrent se référer à la coutume, ce qui donne lieu à la « Common Law ». En Ecosse toutefois, le droit romain est utilisé de manière subsidiaire, ce qui explique que le droit privé écossais (et notamment le droit de la famille) se distingue en partie du droit anglais malgré les Actes d'Union de 1707. Le mariage, quant à lui, n'est plus considéré comme un sacrement en Angleterre depuis 1563. C'est un contrat « pour lequel suffit l'échange de consentement

37 L'ensemble de ce paragraphe se fonde sur Witte, « Church, State and Marriage », 2012, p. 155-159. Witte soutient que l'analogie entre famille et Etat impliquerait une évolution des conceptions de la famille sous la Révolution anglaise : à l'ancienne hiérarchie se substitue l'idée que chaque membre du foyer possède des droits naturels. Tout comme le roi peut être destitué s'il abuse de son pouvoir, le père peut l'être aussi s'il abuse du sien. Cette conception du mariage marquerait, selon Witte, une étape essentielle vers le développement du mariage contractuel.

38 Witte, *From Sacrament to Contract*, 2012, p. 43-44.

des deux parties »³⁹. En 1753, le *Hardwicke's Marriage Act*, qui vise à éviter les mariages clandestins, stipule que la cérémonie doit avoir lieu devant un ministre de l'Église anglicane et en présence de témoins. Mais l'Écosse fait exception : il est toujours possible au dix-huitième siècle de s'y marier sans aucune célébration ni cérémonie publique.⁴⁰

2.2.2. Permanence du mariage monogame et indissoluble

Comme le relève Witte dans l'article « The Nature of Family, and the Family of Nature », il est surprenant que la plupart des représentants des Lumières, malgré l'accent libéral de leur pensée et bien que certains d'entre eux soient ouvertement anticléricaux, reprennent à leur compte la définition traditionnelle du mariage et les normes qui lui sont liées en matière de sexualité et de vie de famille. Le mariage demeure l'union d'un homme et d'une femme en vue de la procréation et du soin de leurs enfants. Les changements concernent les arguments qui sous-tendent cette conception traditionnelle du mariage : on se détourne de l'autorité de la Bible pour invoquer la nature humaine, le droit naturel, l'égalité, ou encore l'utilité. L'argument principal pour défendre la forme traditionnelle du mariage porte sur la nécessité de garantir à l'homme sa paternité, pour qu'il s'investisse dans la protection et dans l'éducation de ses enfants. Le mariage monogame et durable est perçu comme le meilleur moyen de garantir cette finalité, et l'on considère que le droit positif doit s'ériger contre la polygamie, la fornication, l'adultère et la facilité de divorcer.⁴¹

Trois aspects essentiels de la discussion sur le mariage au cours des dix-septième et dix-huitième siècles proviennent de la tradition catholique et s'éclairent par les considérations de Thomas d'Aquin en la matière : l'origine naturelle du mariage, la polygamie et le divorce. En se référant au commentaire qu'a rédigé Albert le Grand sur Aristote, Thomas d'Aquin observe que les êtres humains se distinguent des autres animaux par le fait qu'ils mettent au monde une progéniture extrêmement faible et dépendante. La comparaison de l'homme et de l'animal sert à souligner le caractère naturel du

39 Lebrun, « Le contrôle de la famille par les Eglises et par les Etats », 2005, p. 42.

40 *Ibid.*, p. 42-43.

41 Voir Witte, « The Nature of Family, and the Family of Nature », 2015, p. 596-598.

mariage durable entre homme et femme. Chez certains animaux, on constate en effet qu'un couple demeure uni tant que les petits ont besoin de la coopération des deux parents pour acquérir leur autonomie, et tant que la mère ne peut y parvenir seule. Le couple d'oiseaux constitue l'exemple typique de cette situation dans le règne animal.⁴² Il est remarquable que le même argument, accompagné du même exemple (celui des oiseaux), se retrouve sous la plume de John Millar dans la seconde moitié du dix-huitième siècle.⁴³

De cette comparaison avec le règne animal, Thomas d'Aquin déduit la nécessité d'un mariage monogame, exclusif et durable entre homme et femme. Il explique en effet que le père ne reste avec la mère pour prendre soin de leur progéniture que s'il est certain que ses enfants sont bien les siens ; or, la seule garantie qu'il puisse en avoir provient de l'exclusivité sexuelle que la femme lui a accordée. En effet, selon Thomas d'Aquin, le père s'investit auprès de son enfant car il le considère comme une extension de lui-même ; cette propension est donc d'abord dérivée de l'instinct de préservation de soi. Ensuite, l'attachement à l'enfant s'intensifie à mesure que le père s'en occupe. Sur la base de cette explication, Thomas d'Aquin soutient que la polygamie est interdite par la loi naturelle : la polyandrie (une femme avec plusieurs hommes) est injuste envers l'enfant, car elle le prive du soutien nécessaire de son père, et la polygynie (un homme avec plusieurs femmes) est injuste envers la femme, car elle la réduit à un état d'esclave.⁴⁴ Ce dernier aspect est particulièrement important, car il sera ultérieurement remis en question par de nombreux penseurs, et notamment par Grotius. L'enjeu est de taille pour la tradition chrétienne : l'Ancien Testament contient de nombreux exemples de polygamie. Soutenir que cette pratique est contraire à la loi naturelle revient à la condamner, indépendamment du contexte dans lequel elle a pris place.⁴⁵

Le divorce et le remariage sont perçus par Thomas d'Aquin comme une forme de polygamie. Le penseur dominicain s'érige avant tout contre le divorce volontaire, unilatéral et sans faute de l'autre partie, avec trois

42 Witte, « The Nature of Family, and the Family of Nature », 2015, p. 605-606.

43 Voir Ranks, p. 96-97.

44 Voir Witte, « The Nature of Family, and the Family of Nature », 2015, p. 608-610.

45 Voir Witte, *The Western Case for Monogamy over Polygamy*, 2015.

arguments. Premièrement, donner la possibilité à l'homme de divorcer quand il le souhaite constitue une injustice envers la femme, qui se retrouve par la suite privée de toute protection et de tout soutien, à une époque où ses chances de devenir indépendante en dehors d'une famille sont faibles. Deuxièmement, la facilité de divorcer affaiblit l'engagement des époux dans leur couple et dans la construction d'une amitié solide entre eux. Enfin, le divorce volontaire est injuste pour les enfants : même adultes, ces derniers doivent rester la préoccupation commune et conjointe de leurs parents.⁴⁶

Aux dix-septième et dix-huitième siècles, l'intérêt pour la polygamie et le divorce ne tarit pas. La discussion sur la polygamie s'explique en partie par les récits de voyage et la découverte d'autres mœurs culturelles que celles qui prévalent en Europe occidentale à cette époque, mais pas seulement. Witte relève que, dans les années 1640 et 1650, des pamphlets publiés en Angleterre soutiennent l'introduction de la polygamie pour résoudre certains problèmes sociaux, notamment la pauvreté des femmes qui ne sont pas mariées.⁴⁷ Dans son analyse de la polygamie au dix-huitième siècle, Miller relève le cas intéressant de Martin Madan (1726-1790) qui, dans *Thelyphthora, or A Treatise on Female Ruin, in its Causes, Effects, Consequences, Prevention and Remedy*, argumente en faveur de la polygamie, qu'il conçoit comme une réponse à l'adultère et à la prostitution féminine.⁴⁸ En ce qui concerne le divorce, la problématique est remise sur le devant de la scène intellectuelle par les quatre essais que John Milton publie entre 1643 et 1645 : *The Doctrine and Discipline of Divorce*, *The Judgment of Martin Bucer*, *Tetrachordon* et *Colasterion*. Le poète y soutient la possibilité de divorcer pour incompatibilité d'humeur entre les époux. Preuve de leur importance majeure, ses arguments sont par la suite discutés dans l'analyse du mariage que livre Pufendorf.⁴⁹

L'un des arguments que les auteurs modernes soulignent pour défendre le mariage monogame et indissoluble réside dans l'égalité que cette institution confère aux époux. Cet argument entre dans le cadre plus général d'une évaluation culturelle : la supériorité du mariage monogame sur la polygamie

46 Voir Witte, « The Nature of Family, and the Family of Nature », 2015, p. 610-611.

47 Witte, *The Western Case for Monogamy over Polygamy*, 2015, p. 326.

48 Miller, *John Millar and the Scottish Enlightenment*, 2017, p. 31 et suivantes.

49 Voir DNG, II, p. 168 et suivantes (cet aspect est développé au chapitre 3.1.2).

prouve la supériorité des mœurs occidentales, considérées par les penseurs européens eux-mêmes comme étant les plus civilisées.⁵⁰ Selon cet argument, la polygamie conduit à l'esclavage des femmes – auquel l'esclavage romain sert souvent de comparatif – ce qui choque dans une nation civilisée. Il sera toutefois intéressant d'approfondir ces questions pour examiner précisément quelle sorte d'égalité entre mari et femme les penseurs modernes défendent dans leur conception du mariage, et ce afin de mieux évaluer leurs arguments en faveur du mariage monogame.

2.3. Réception à l'époque moderne

Si la structure de la famille établie par Aristote a été reprise dans la plupart des philosophies politiques jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, cet héritage n'a toutefois été possible que moyennant de substantielles adaptations. Cette partie expose cette réception chez deux auteurs : Jean Bodin et Hugo Grotius. Leurs conceptions du rapport entre famille et politique et leurs descriptions de la famille permettent en effet de dégager certains aspects essentiels pour comprendre les auteurs qui leur succéderont. De surcroît, leurs horizons politiques respectifs – la souveraineté absolue de Bodin et la conception du droit naturel de Grotius – introduisent la pensée des auteurs qui seront étudiés dans la suite de cette recherche, en particulier Hobbes, Pufendorf, Locke et Filmer.

2.3.1. Jean Bodin (1529-1596) : la famille dans les *Six Livres de la République* (1576)

Homme de la Renaissance et contemporain de Montaigne, Jean Bodin est souvent considéré comme le premier théoricien de la souveraineté, à une époque où le pouvoir politique se trouve fragilisé par les guerres de religion. La manière dont il conçoit le rapport entre famille et politique est particulièrement intéressante pour comprendre la réception nuancée de la *Politique* d'Aristote à la Renaissance, et la subtilité avec laquelle les partisans d'une

⁵⁰ Miller l'explique dans le premier chapitre de son livre. Voir Miller, *John Millar and the Scottish Enlightenment*, 2017, p. 29 et suivantes.

souveraineté absolue différent les uns des autres. Deux aspects de sa pensée méritent une attention particulière : premièrement, sa conception du rapport entre famille et Etat, et deuxièmement, la distinction qu'il établit entre la monarchie royale et la monarchie seigneuriale.

Dans les *Six Livres de la République*, Bodin traite du « ménage » dès le deuxième chapitre, juste après s'être penché sur la finalité de la République.⁵¹ Il défend l'idée d'un pouvoir exercé de manière unifiée au sein de la famille, qu'il conçoit à la fois comme un reflet et comme un pilier du pouvoir politique, sans toutefois identifier le pouvoir du souverain à celui du chef de famille.⁵² Héritier critique d'Aristote, il distingue les trois relations qui composent le ménage et évoque successivement « la puissance maritale », « la puissance paternelle » et « la puissance seigneuriale »,⁵³ tout en arguant pour l'indivisibilité du pouvoir au sein de la famille.

Les définitions de la République et du ménage que donne Bodin montrent qu'il conçoit le pouvoir politique comme étant fondé sur les familles et non sur les individus, et qu'il distingue ce qui est commun ou public (et qui relève de la République) de ce qui est propre ou privé (et qui relève du ménage). La République est en effet définie comme « un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine »⁵⁴, alors que la famille, qui est la « source et origine de toute République » se définit comme « un droit gouvernement de plusieurs subjects, sous l'obéissance d'un chef de famille, et ce qui luy est propre »⁵⁵. Il en résulte que ce n'est ni la taille ni le nombre de personnes qui distingue la République du ménage – « il se pourra faire qu'une famille sera plus grande qu'une République, et mieux peuplée »⁵⁶ – mais l'organisation du pouvoir, puisque la République est nécessairement composée d'une pluralité de familles.

51 Bodin, *Les Six Livre de la République*, 2013, chapitre I, p. 156.

52 La famille est décrite comme le modèle de la République à la p. 182 et comme son pilier à la p. 238.

53 Ces trois expressions sont reprises des titres des chapitres trois, quatre et cinq (Bodin, *Les Six Livre de la République*, 2013, p. 200, p. 226 et p. 266).

54 *Ibid.*, p. 182.

55 *Ibid.*, p. 180.

56 *Ibid.*, p. 186.

La relation conjugale est essentiellement hiérarchique, puisqu'elle se définit comme « la puissance du mari par dessus la femme »⁵⁷ puissance qui est « generale à tous les peuples »⁵⁸ et qui est considérée comme « la source et origine de toute société humaine »⁵⁹. Le pouvoir du père ne disparaît pas avec le mariage des enfants, selon Bodin. Au contraire, ces derniers « demeurent toujours sous la puissance de l'ayeul », ce qu'il justifie par le fait que « le mesnage ne souffre qu'un chef, qu'un maistre, qu'un seigneur ».⁶⁰ Le modèle familial de Bodin correspond donc à celui du *pater familias* dans le droit romain, bien qu'il s'inspire de la structure aristotélicienne de la famille – ce qui concorde avec sa conception de la souveraineté absolue.

Le pouvoir du père sur ses enfants est absolu : « il est besoin, en la République bien ordonnée, rendre aux peres la puissance de la vie et de la mort que la loy de Dieu et de nature leur donne »⁶¹. Ce pouvoir se justifie par le fait que « si le pere n'est point insensé, jamais il ne luy adviendra de tuer son enfant sans cause »⁶², car « l'amour naturel des pere et mere envers leurs enfans est impossible et incompatible avec la cruauté »⁶³. Le devoir qui incombe au père consiste à nourrir et élever ses enfants, et inversement, les enfants doivent aimer leur père et lui obéir. Bodin ne thématise jamais la distinction entre puissance *paternelle* et autorité *parentale* : il traite de la puissance paternelle, mais il évoque parfois la mère conjointement au père.⁶⁴

Dans sa discussion sur la relation de servitude, Bodin introduit une distinction entre le serviteur (qui est dirigé par un maître) et l'esclave (qui est sous la domination d'un seigneur). Cette distinction est fondamentale, car elle montre comment les auteurs modernes adaptent à leur contexte social les catégories qu'ils empruntent à l'Antiquité. Elle sera d'ailleurs reprise jusqu'à la fin du dix-huitième siècle dans la discussion sur la famille. Les serviteurs, dont Bodin traite brièvement, « doivent service, honneur et obeissance au maistre tant qu'ils sont en sa maison, et les peut chastier et

57 Bodin, *Les Six Livre de la République*, 2013, chapitre I, p. 202.

58 *Ibid.*, p. 208.

59 *Ibid.*, p. 202.

60 *Ibid.*, p. 204.

61 *Ibid.*, p. 232.

62 *Ibid.*, p. 248.

63 *Ibid.*, p. 250.

64 *Ibid.*, p. 228 et p. 230.

corriger avec discrétion et modération »⁶⁵, mais ils restent libres dans tous les autres domaines de leur vie. Plus intéressant est pour lui de savoir si la « servitude des esclaves est naturelle, et utile, ou contre nature » et « quelle puissance doit avoir le seigneur sur l'esclave »⁶⁶. Dans sa réponse à ces questions, Bodin commence par exposer les arguments des défenseurs de l'esclavage, puis les arguments de leurs opposants, avant de donner sa propre position en la matière.

Premièrement, il y a « beaucoup d'apparence pour soutenir que la servitude est utile aux républiques, et qu'elle est naturelle ».⁶⁷ L'argument repose sur le constat que ce qui est contraire à la nature ne peut durer longtemps et que la servitude a commencé dès les premières Républiques et qu'elle a, depuis lors, « toujours continué »⁶⁸. De plus, dans la plupart des exemples, « le seigneur a eu puissance des biens, de la vie et de la mort sur l'esclave »⁶⁹. Si une telle puissance était contre nature, alors « il n'y auroit ni royaumes ni seigneuries qui ne fussent contre nature »⁷⁰, puisque le monarque, en usant de la loi, peut prononcer la peine capitale à l'encontre de ses sujets. Un autre argument porte sur le sort des prisonniers de guerre qui deviennent esclaves : c'est un acte « honneste et charitable de garder un prisonnier de bonne guerre, le loger, coucher, vestir, nourrir, en faisant le service qu'il pourra, s'il n'a de quoy payer sa rançon, au lieu de le massacrer de sang froid »⁷¹. En réponse à ces arguments, souligne Bodin, les opposants à l'esclavage le jugent contre nature, et dénoncent les cruautés commises sur les esclaves et la crainte perpétuelle des seigneurs que leurs esclaves ne se vengent en les tuant : « Ainsi void on que la vie des maistres n'estoit point assurée, et des esclaves encore moins »⁷².

A l'issue de cet exposé des arguments *pour* et *contre* l'esclavage, Bodin livre sa propre position en faveur de l'abolition de l'esclavage, mais non sans certaines précautions préalables. En effet, à ceux qui soutiennent que

65 Bodin, *Les Six Livre de la République*, 2013, chapitre I, p. 272.

66 *Ibid.*, p. 272.

67 *Ibid.*, p. 272.

68 *Ibid.*, p. 272.

69 *Ibid.*, p. 274.

70 *Ibid.*, p. 274.

71 *Ibid.*, p. 274.

72 *Ibid.*, p. 286.

l'affranchissement des esclaves augmente inévitablement le nombre de mendiants, il répond :

Aussi je ne suis pas d'avis que tout à coup on affranchisse les esclaves, comme l'Empereur fit au Peru : car n'ayans point de biens pour vivre ni de mestier pour gagner, et mesmes estans affriandés de la douceur d'oisiveté et de liberté, ne vouloyent travailler, de sorte que la pluspart mourut de faim ; mais le moyen c'est, devant les affranchir, leur enseigner quelque mestier.⁷³

La libération des esclaves devrait donc s'accompagner selon Bodin de mesures visant à leur permettre de gagner leur vie honnêtement. Les positions antagonistes que Bodin décrit sur la question de l'esclavage sont particulièrement éclairantes, car on en trouve encore des traces sous la plume des principaux représentants du droit naturel moderne et de l'école historique écossaise. Considérer la servitude, même perpétuelle, comme une manière de garantir la subsistance à ceux qui ne possèdent rien constitue en effet un argument « classique » qui se retrouve souvent dans les écrits postérieurs. Cette thèse est défendue par Pufendorf et par Andrew Fletcher au dix-septième siècle.⁷⁴

Ainsi, l'analyse de la famille dans l'œuvre principale de Bodin montre que la structure tripartite de la famille, définie par Aristote dans la *Politique*, est reprise au seizième siècle. Néanmoins, la relation de servitude change, car le serviteur prend la place de l'esclave. A cette première différence s'ajoute une seconde : Bodin conçoit le pouvoir qui s'exerce au sein de la famille comme à la fois unifié et absolu, contrairement à Aristote qui distingue entre elles les différentes formes d'autorité. Enfin, la position de Bodin montre que la famille peut servir de modèle à une souveraineté politique absolue, sans toutefois identifier le pouvoir du père et du roi. En effet, en distinguant ce qui est *commun* et ce qui est *propre*, Bodin n'identifie pas les pouvoirs de chef de famille et de souverain. Même si la gestion du ménage est « le vray

⁷³ Bodin, *Les Six Livre de la République*, 2013, chapitre I, p. 314.

⁷⁴ En ce qui concerne Pufendorf, voir le chapitre 3.1.2. En ce qui concerne Fletcher, voir Miller, *John Millar and the Scottish Enlightenment*, 2017, p. 198. Fletcher conçoit la servitude comme une solution au problème de la pauvreté et de la mendicité. Millar attaque sa position et soutient que c'est l'Etat, dans une société commerçante, qui doit pourvoir à la subsistance des plus pauvres.

modèle du gouvernement de la République »⁷⁵ et même si de la bonne gestion des familles dépend la bonne organisation du gouvernement politique, la République *n'est pas* une famille. Comme le remarque Becker, cette prise de position distingue Bodin aussi bien de la pensée des royalistes français que des partisans du patriarcalisme, dont Filmer est le principal représentant :

The relationship of father to monarch is therefore more complex than in “patriotic” French royalist or English patriarchal thought. Bodin’s monarch was not conceived as a father ruling over his citizens as his children, but as a *pater familias* ruling over households, whose property he was not allowed to touch.⁷⁶

Cet exposé a ainsi montré les nuances avec lesquelles le rapport entre famille et Etat est conçu. Or ce rapport se complexifie encore dès lors que l'on tient compte des différentes formes que peut prendre le gouvernement.

Bodin distingue la monarchie despotique (où le souverain réduit en esclavage les sujets qu'il a vaincus à l'issue d'une guerre juste) de la monarchie tyrannique (qui consiste en une usurpation du pouvoir souverain). Le despotisme est ainsi reconnu comme une forme de gouvernement légitime, ce qui n'est pas le cas de la tyrannie.⁷⁷ Plus précisément, dans le deuxième livre, Bodin approfondit les distinctions entre monarchie royale, seigneuriale et tyrannique. Dans la monarchie *royale*, les sujets obéissent aux lois du monarque, et le monarque se conforme à celles de la nature ; les sujets conservent leurs biens. Dans la monarchie *seigneuriale*, le prince est fait seigneur des biens et des personnes à l'issue d'une guerre juste et il gouverne comme le père de famille dirige ses esclaves. Dans la monarchie *tyrannique*, en revanche, le monarque méprise les lois de nature et exerce un pouvoir arbitraire. Bodin conçoit les monarchies seigneuriales comme les premières formes de gouvernement, désormais disparues, à l'exception de celle du grand seigneur d'Ethiopie. Bodin souligne d'ailleurs explicitement

75 Bodin, *Les Six Livres de la République*, 2013, p. 182.

76 Becker, « Jean Bodin on Oeconomics and Politics », 2014, p. 153.

77 Turchetti, « Jean Bodin », 2018.

que Guillaume le Conquérant n'appartient pas à cette catégorie, car ses sujets ont conservé leurs droits sur leurs biens.⁷⁸

Dans l'introduction de son édition, Turchetti observe, à propos de la monarchie seigneuriale, un glissement de sens important pour la problématique de la famille. Dans les *Politiques* d'Aristote, le terme utilisé pour désigner le maître des esclaves est le « despote », qui se distingue du chef de famille (l'économe). Guillaume de Moerbeke utilise d'ailleurs ce terme dans sa propre traduction au treizième siècle, et il est suivi par Guillaume d'Ockham et Nicolas Oresme. Mais au quinzième siècle, Leonardo Bruni remplace le terme de « despote » par ceux de « dominus » et « dominicus », et Louy Le Roy, dans sa traduction française des *Politiques* d'Aristote publiée en 1568, le traduit par « seigneur » et « seigneurial ». Or cette traduction ne va pas sans difficulté :

De fait, le mot « seigneur » avait déjà une longue histoire dans la terminologie féodale du royaume de France, et son usage présentait bien des problèmes pour définir les relations très compliquées de suzeraineté. En chargeant le mot « seigneur » de la signification de « despote », au sens aristotélicien, ils en compliquaient davantage le sens, tout en sachant – c'est évident – que le seigneur n'était pas toujours despote.⁷⁹

Le glissement de sens qui s'opère à cette époque est particulièrement important, car dans la tradition du droit naturel moderne, parallèlement au modèle de la souveraineté instituée par un pacte social, Hobbes, Pufendorf et Locke reconnaissent l'existence de la royauté patrimoniale. Ce type d'Etat implique que le souverain possède un pouvoir plus étendu, puisqu'il gère le royaume comme s'il s'agissait de son patrimoine, avec la possibilité de l'aliéner, de le vendre ou de le transmettre. Le terme « seigneur » est parfois utilisé pour désigner le souverain qui possède un tel pouvoir. A ce propos, Jouannet, tout en soulignant la présence de cette forme de gouvernement sous la plume de nombreux représentants du droit naturel moderne, soutient qu'Emer de Vattel est le premier à opérer « une rupture décisive avec les

⁷⁸ Bodin, *Les Six Livres de la République*, Lyon, Jean de Tournes, 1579, p. 188 et suivantes.

⁷⁹ Turchetti, « Introduction », in : Bodin, *Les Six Livre de la République*, p. 76.

conceptions couramment admises à l'époque d'un Etat patrimonial »⁸⁰. Le fait que ce type d'Etat soit lié à l'autorité qui s'exerce au sein de la famille complexifie la manière dont les auteurs modernes conçoivent le rapport entre les deux institutions.

2.3.2. Hugo Grotius (1583-1645) : droits subjectifs, sociabilité et famille

La place qu'occupe Grotius dans l'histoire des idées fait débat : doit-il être considéré comme le dernier représentant de la scolastique ou, au contraire, comme le précurseur d'une nouvelle démarche, proprement moderne ? Dans sa présentation des fondateurs du droit naturel moderne, Dufour relativise l'importance de Grotius en ces termes : « Humaniste chrétien dans la lignée d'Erasmus, le jurisconsulte de Delft demeure en effet trop respectueux de la Tradition pour rompre complètement avec l'enseignement de la Scolastique »⁸¹. La présentation de Grotius en précurseur du droit naturel moderne trouve sa source dans la préface que Barbeyrac ajoute à sa traduction du *Droit de la nature et des gens* de Pufendorf, où il affirme que Grotius est « celui qui a rompu la glace »⁸² en établissant pour la première fois un système de droit naturel. Cette idée est véhiculée jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, comme en témoigne le passage suivant des notes de cours de Millar :

Et enfin, des tentatives sont faites pour retracer les principes généraux de justice indépendamment des défauts de chaque système particulier. C'est le fondement de la Jurisprudence qui appartient pleinement à l'époque moderne. Grotius le tenta le premier dans son excellent livre *De Jure Belli ac Pacis*.⁸³

⁸⁰ Jouannet, « Vattel et la sujétion directe de l'Etat au droit international », 2000, p. 153.

⁸¹ Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle*, 1971, p. 83.

⁸² Barbeyrac, « Préface du traducteur », in : DNG, I, §XXXIX, p. CXVI.

⁸³ « And at last all attempts will be made to give a general delineation of the principles of justice independent of the defects of each particular system this is the foundation of Jurisprudence and belongs wholly to modern times. Grotius first attempted this in his

Ainsi, quoique l'on puisse dire avec Dufour que « la réalisation des idées de Grotius reviendra en fait à Pufendorf »⁸⁴, notamment sa proposition d'un véritable système de jurisprudence naturelle, il faut prendre au sérieux l'impression des auteurs du dix-septième et du dix-huitième siècle que quelque chose de nouveau commence avec Grotius, et tenter de comprendre ce qu'ils ont trouvé de moderne dans sa pensée.⁸⁵ Sous cet angle, deux apports majeurs de Grotius méritent l'attention : sa conception individualiste du droit, en lien avec la question de la sociabilité, et l'émancipation du droit naturel de la théologie. Dans un second temps, nous analyserons la manière dont Grotius conçoit la famille, puisque nombre de ses considérations se retrouvent dans la tradition du droit naturel moderne après lui.

Au début du *Droit de la guerre et de la paix*, Grotius distingue trois manières de définir le droit : premièrement, comme « ce qui n'est pas injuste »⁸⁶, deuxièmement comme « une qualité morale attachée à l'individu de posséder ou faire justement quelque chose »⁸⁷, troisièmement comme un « synonyme du mot *loi* »⁸⁸ qui implique une obligation. La deuxième définition du droit, compris comme une faculté de *posséder* ou de *faire*, met l'accent sur le versant individuel du droit. C'est en cela que la conception du droit de Grotius apparaît comme originale à son époque : le droit n'est pas considéré comme un état ou une action conforme à la loi, mais comme

excellent book *De Jure Belli ac Pacis* » (Millar, NLS, Adv. Mss. 28.6.8, p. 11, nous traduisons).

⁸⁴ Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle*, 1971, p. 102.

⁸⁵ Haakonssen remarque d'ailleurs : « And even if Grotius had been entirely unoriginal, it would still be to him that the historians of ideas would have to turn in order to understand modern natural law theory. For during the one-and-a-half centuries or more during which such theory was prevalent, and often dominant, in Europe, it was Grotius' formulations which formed the starting-point; it was he who was seen as the originator of something new » (Haakonssen, « Natural Law and the Scottish Enlightenment », 1985, p. 47).

⁸⁶ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 35.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 37.

quelque chose que l'individu possède.⁸⁹ Or la position de Hobbes, qui conçoit un droit de tous sur toute chose, est une interprétation radicale de cette définition du droit de Grotius, qui complexifie la question de la sociabilité.⁹⁰ En effet, on peut se demander comment une vie commune est possible, alors que chaque individu est porteur de droits qui peuvent entrer en contradiction les uns avec les autres.

Grotius ne s'intéresse pas à cette question, car selon lui, les droits individuels n'entrent pas en contradiction. Dans les « prolégomènes » du *Droit de la guerre et de la paix*, il soutient que l'homme est un être naturellement sociable, dans le sens où il possède un *appetitus societatis*. La meilleure traduction que l'on puisse en donner est une impulsion à la vie sociale, comprise comme un instinct, dans la mesure où elle précède la réflexion. Cette sociabilité comprend deux stades : les enfants, comme certains animaux, « modèrent dans une certaine mesure leurs instincts égoïstes » ; cela se voit chez les animaux, « soit en faveur de leur progéniture, soit au profit des êtres de leur espèce »⁹¹. Plus tard, les hommes reproduisent « les mêmes actes à propos des choses ayant du rapport entre elles » ce qui prouve que l'homme « possède en lui-même un penchant dominant vers la vie sociale »⁹². Ce penchant social de l'homme fonde la justice et se trouve à l'origine du droit naturel. Le droit est ainsi *naturel*, puisqu'il est fondé sur la nature sociable de l'être humain.⁹³

⁸⁹ Haakonssen observe à ce propos : « The central point is that Grotius in extension of, and undoubtedly inspired by, various scholastic thinkers, particularly the Spanish neo-Thomists, transformed the concept of *ius* as it is found in Roman Law and in Aquinas. Instead of being something which an action or state of affairs, or a category of these, *is* when in accordance with law *ius* is by Grotius seen as something which a person *has* » (Haakonssen, « Natural Law and the Scottish Enlightenment », 1985, p. 54).

⁹⁰ Voir *Ibid.*, p. 48-49.

⁹¹ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 10.

⁹² *Ibid.*, p. 10.

⁹³ Straumann explique que l'*appetitus societatis* de Grotius reprend les aspects essentiels de la conception que donne Cicéron de l'*oikeiosis* des stoïciens (voir Straumann dans « *Oikeiosis and Appetitus Societatis* », 2003-2004). Sur cette question, voir également Blom, « Sociability and Hugo Grotius », 2014 et Brooke, « Grotius, Stoicism, and 'Oikeiosis' », 2008.

La conciliation des droits subjectifs avec la possibilité, pour les hommes, de vivre ensemble de manière pacifique constitue, selon Haakonssen, le cœur de la problématique qui relie Grotius, Hobbes et Pufendorf, et qui permet de comprendre la réception de cette tradition de pensée par certains philosophes écossais, et notamment Adam Smith et John Millar. Alors que Grotius considère l'exercice des droits subjectifs comme étant moral, en se basant sur la nature sociable de l'homme, Pufendorf cherche à rendre compte des qualités morales, et ce autrement qu'en se référant à la nature humaine (comme Grotius) mais sans fonder la morale sur des conventions (comme Hobbes).⁹⁴ Il le fera en définissant les entités morales (*entia moralia*), sur lesquelles nous reviendrons.⁹⁵

Le deuxième aspect qui marque l'originalité de Grotius est lié d'une certaine manière au rapport qu'il établit entre la sociabilité humaine et le caractère obligatoire de la justice. Il soutient que la nature nous pousse à « laisser aux autres ce qui leur appartient déjà, ou à remplir à leur égard les obligations qui peuvent nous lier envers eux »⁹⁶. Juste après, Grotius exprime une hypothèse devenue célèbre : « Ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque sorte, quand même nous accorderions, ce qui ne peut être concédé sans un grand crime, qu'il n'y a pas de Dieu »⁹⁷. Pour comprendre ce qu'implique cette hypothèse, précisons que Grotius définit le droit naturel de la manière suivante :

Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne.⁹⁸

Ce droit est donc naturel, non pas dans le sens où les hommes le partageraient avec les animaux, mais parce qu'il est conforme à la nature rationnelle

⁹⁴ Voir Haakonssen, « Natural Law and the Scottish Enlightenment », 1985, p. 53 et suivantes.

⁹⁵ Voir chapitre 3.1.2.

⁹⁶ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 12.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 12. L'hypothèse est souvent reprise dans la forme latine abrégée « *etiamsi daremus* ».

⁹⁸ *Ibid.*, p. 38.

de l'humanité. Grotius souligne d'ailleurs qu'il y a deux manières de montrer qu'une chose relève du droit naturel : « *a priori*, en démontrant la convenance ou la disconvenue nécessaire d'une chose avec la nature raisonnable et sociale » de l'homme et « *a posteriori*, en concluant, sinon avec une certitude infaillible, du moins avec beaucoup de probabilité, qu'une chose est de droit naturel, parce qu'elle est crue comme telle chez toutes les nations ou parmi celles qui sont le plus civilisées »⁹⁹. Cette définition du droit naturel dicte les deux méthodes qui permettent de le définir : l'enquête anthropologique (qui cherche à définir la nature de l'homme) et la démarche empirique (qui compare les coutumes établies en cherchant les points communs entre elles).

On peut encore remarquer que le droit naturel s'oppose au droit volontaire, qui est soit humain soit divin. Le droit volontaire humain comprend le droit civil, un « droit plus restreint que le civil », à savoir « les ordres d'un père, ceux d'un maître, et autres semblables »¹⁰⁰ et un droit plus étendu que le droit civil, à savoir le droit des gens. Le droit divin vient quant à lui de la volonté de Dieu. Ainsi, la distinction entre le droit divin et le droit naturel émancipe la morale (qui relève du second) de la théologie (qui relève du premier). La référence qui définit ce qui relève du droit naturel n'est pas l'autorité de l'Écriture, mais les considérations anthropologiques et la comparaison des coutumes établies. Un aspect particulièrement important de la pensée de Grotius est que la sociabilité, comprise comme un *appetitus societatis*, compte parmi les caractéristiques de la nature humaine, ce à quoi Hobbes et Pufendorf s'opposeront.

Pour en venir à la famille, Grotius énumère, après avoir abordé le droit sur les choses, trois origines du droit sur les personnes : « par la génération, par le consentement, à cause d'un délit »¹⁰¹. Hobbes reprendra cette présentation de l'origine de la domination, mais en remplaçant le délit par la force.¹⁰² Le droit qui repose sur un consentement « vient ou d'une association, ou d'un assujettissement »¹⁰³. Grotius analyse dans cet ordre la relation parent-enfant, la relation conjugale, puis la formation des gouvernements

⁹⁹ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 41.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 222.

¹⁰² Voir chapitre 3.1.1.

¹⁰³ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 225.

comme dérivant de l'association des chefs de famille, et enfin la relation maître-serviteur. Cette structure est particulière, dans la mesure où les auteurs qui reprennent la forme de la famille dégagée par Aristote, traitent généralement des trois relations familiales ensemble (mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur). Le modèle de Grotius est d'autant plus remarquable qu'il ressemble en partie à celui de Millar, qui sépare lui aussi la relation de servitude des autres relations familiales en intercalant entre elles la relation politique – même si Millar traite de la relation conjugale avant la relation parents-enfants, ce qui n'est pas le cas de Grotius.

Dans son analyse de la relation parent-enfant, Grotius distingue trois périodes de la vie de l'enfant : lorsqu'il a encore un « jugement imparfait », lorsqu'il possède un jugement parfait mais qu'il « fait encore partie de la famille de ses père et mère », et lorsqu'il en est sorti.¹⁰⁴ Dans la première période, « toutes les actions des enfants sont soumises à la direction de leurs père et mère », les fils et les filles ont un droit de propriété, mais « l'exercice de ce droit est empêché à cause de cette imperfection de jugement »¹⁰⁵. Dans la deuxième période, l'enfant, qui possède « une faculté morale d'agir », n'est soumis à l'autorité de ses parents que pour les actions « qui sont de quelque importance pour la position de la famille », conformément à l'idée que « la partie se conforme aux intérêts du tout »¹⁰⁶. En ce qui concerne les autres actions, l'enfant n'est plus soumis à l'autorité parentale. L'enfant a certes toujours le devoir de se conformer aux attentes de ses parents, mais ce devoir repose « sur la piété filiale, sur le respect, sur la reconnaissance »¹⁰⁷, et non plus sur l'obligation de leur obéir. Dans la troisième période enfin, « le fils est absolument maître de lui-même et indépendant du droit d'autrui, sauf toutefois le devoir de piété filial et de respect, qui subsiste toujours, et dont la cause est perpétuelle »¹⁰⁸.

Dans toute son explication de l'autorité parentale, Grotius mentionne la mère conjointement au père. Toutefois, il souligne explicitement que ce

¹⁰⁴ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 222.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 222.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 224.

dernier détient le pouvoir en premier « à cause de la supériorité du sexe »¹⁰⁹, qui est reconnue par la nature et qui appartient donc au droit naturel. De plus, « bien que la puissance paternelle soit tellement attachée à la personne elle-même et au caractère du père »¹¹⁰, ce dernier a le droit de mettre ses enfants en gage, ou même de les vendre, en cas de nécessité. Grotius souligne que toutes les autres coutumes relatives à cette autorité viennent, non pas du droit naturel, mais du droit positif ; il donne à ce propos deux exemples : la puissance que les Hébreux confèrent au père d'annuler le mariage de l'un de ses enfants, et ce même lorsque ce dernier a atteint l'âge de raison, ou encore le pouvoir que les Romains attribuent au *pater familias* sur la vie et les biens de ses enfants même lorsque ces derniers se sont émancipés de sa maison.

Le mariage constitue « l'association la plus naturelle », mais « à cause de la différence des sexes, l'autorité n'est pas égale : le mari est le chef de la femme »¹¹¹. Pourtant, bien que le mariage soit une union inégalitaire, le pouvoir que le mari acquiert sur sa femme ne concerne que les choses qui relèvent du mariage et de la famille ; le mari n'a ainsi pas le droit, par exemple, de vendre les biens qui appartiennent en propre à sa femme. Grotius définit le mariage, selon le droit naturel, comme « une cohabitation de l'homme et de la femme », qui place la femme « sous la garde de son mari » et qui comprend « un engagement par lequel la femme se lie envers son mari »¹¹². Cette définition minimale du mariage selon le droit naturel permet d'y inclure la polygamie, dont l'Ancien Testament regorge d'exemples. L'union indissoluble d'un seul homme avec une seule femme vient selon Grotius de la loi du Christ, et s'il s'agit du mariage « le plus parfait, et le plus agréable à Dieu [...] il n'en résulte pas qu'il ait été criminel d'agir autrement »¹¹³. Certes la polygamie n'est pas recommandée par la loi naturelle, mais elle est néanmoins permise. Cet argument marque une rupture avec la position défendue, entre autres, par Thomas d'Aquin, comme

109 Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 222.

110 *Ibid.*, p. 223.

111 *Ibid.*, p. 225.

112 *Ibid.*, p. 225.

113 *Ibid.*, p. 226-227

on l'a vu précédemment, et elle aura un impact considérable sur la discussion du mariage aux dix-septième et dix-huitième siècles.¹¹⁴

Dans les conditions du mariage, Grotius examine successivement la nécessité du consentement des parents (qu'il ne conçoit pas comme émanant du droit naturel), ainsi que l'impossibilité d'un mariage avec quelqu'un qui l'est déjà ou en raison de liens de parenté. Sur ce dernier point, il souligne que « celui qui voudra préciser les raisons certaines et naturelles pour lesquelles ces unions sont illicites au point d'être défendues par les lois ou par les mœurs, apprendra par sa propre expérience combien cette tâche est difficile, et même impossible »¹¹⁵. Il relève toutefois une exception : le mariage des ascendants avec leurs propres enfants. La raison en est que ce type de mariage entrerait en contradiction avec le respect que la nature impose à l'enfant envers ses parents. Le mariage entre frère et sœur n'est pas interdit par la loi naturelle, mais le « sentiment de nature »¹¹⁶ nous en détourne « parce qu'il y a, gravée dans les enfants, une empreinte trop récente de l'image des père et mère »¹¹⁷. Les remarques de Grotius sur ce point seront approfondies par Pufendorf, qui rattache la prohibition de l'inceste au sentiment naturel de pudeur.¹¹⁸

Grotius en vient ensuite aux autres formes d'associations, qui sont « ou *privées*, ou *publiques* », ces dernières étant « ou établies sur un peuple, ou formées de peuples entre eux »¹¹⁹. Le point commun qu'elles partagent est le suivant : « dans les choses pour lesquelles la société est établie, le corps

114 Voir notamment Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne*, 1971, p. 227 et suivantes ; Witte, *The Western Case for Monogamy Over Polygamy*, 2015, p. 352 et suivantes ; Miller, *John Millar and the Scottish Enlightenment*, 2017, p. 36 et suivantes ; Heydt, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, 2018, p. 207.

115 Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 230.

116 *Ibid.*, p. 234.

117 *Ibid.*, p. 233.

118 Grotius décrit au préalable la manière dont les Hébreux déduisent de la loi divine l'interdiction pour les parents d'avoir des relations sexuelles avec leurs enfants ou pour les frères et sœurs entre eux. L'un des arguments est qu'« une intimité trop de tous les jours, et trop peu retenue, serait une occasion d'atteintes à la pudeur et d'adultères, si de telles amours pouvaient être cimentées par le mariage » (*Ibid.*, p. 233).

119 *Ibid.*, p. 239.

entier, ou la majorité au nom du corps, obligent les particuliers qui font partie de la société »¹²⁰. Après avoir expliqué comment doivent se prendre les décisions collectives, Grotius passe à l'analyse de la formation du gouvernement, définie comme « l'association par laquelle plusieurs chefs de famille se réunissent pour former un peuple et un Etat donne au Corps sur ses membres le droit le plus étendu »¹²¹.

La conception de la servitude que défend Grotius est complexe, car il pose plusieurs distinctions fondamentales et il approfondit la différence entre serviteur et esclave que l'on trouve déjà chez Bodin, mais en les rattachant à deux origines distinctes (le consentement et le droit des gens). D'abord, il décrit la « *sujétion privée volontaire* »¹²², qui comprend l'*adrogation*, à savoir la servitude par laquelle « un individu se donne à la famille d'un autre de manière à en dépendre comme un fils d'un âge mûr est soumis à son père »¹²³. Une forme plus dure de servitude privée volontaire est la servitude parfaite, « qui oblige à des services perpétuels, en échange des aliments et des autres choses qu'exigent les nécessités de la vie »¹²⁴. La servitude « imparfaite », quant à elle, est une servitude « soit à temps, soit sous condition, soit limitée à certaines choses »¹²⁵. La *sujétion publique* peut être de deux sortes : dans le premier cas, « un peuple se met sous la domination d'un seul homme, ou de plusieurs, ou même d'un autre peuple »¹²⁶ et, dans le second, « la sujétion naît d'un délit »¹²⁷.

Grotius nuance la dureté de la servitude privée parfaite en soulignant que l'obligation qui en découle est compensée par l'assurance d'avoir le nécessaire vital, assurance que « ceux qui louent leurs services au jour le jour »¹²⁸ n'ont pas. Après quoi, il examine l'étendue de l'autorité qu'un maître possède et, dans ce cadre, il se réfère à l'esclavage antique. Première-

120 Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 239.

121 *Ibid.*, p. 243.

122 *Ibid.*, p. 245.

123 *Ibid.*, p. 245.

124 *Ibid.*, p. 245.

125 *Ibid.*, p. 247.

126 *Ibid.*, p. 248.

127 *Ibid.*, p. 248.

128 *Ibid.*, p. 245.

ment, Grotius nie tout « droit de vie et de mort »¹²⁹ même sur l'esclave. Deuxièmement, il soutient que les enfants d'esclaves deviennent esclaves à leur tour, mais uniquement parce que le maître leur a fourni de quoi vivre avant qu'ils n'aient la faculté de compenser ses soins par leur travail.

Dans le chapitre intitulé « Du droit sur les prisonniers », il affirme que « par ce droit des gens dont nous traitons actuellement, l'esclavage s'étend un peu plus loin, et par rapport aux personnes, et par rapport aux effets »¹³⁰. Par rapport aux personnes, sont réduits en esclavage non seulement ceux qui se soumettent, mais aussi tous ceux qui sont faits prisonniers à l'issue d'un combat, même s'ils se retrouvent là sans participer activement au combat. Les effets de l'esclavage par l'application du droit des gens sont plus étendus, puisque cette servitude s'étend à tous les descendants d'une mère esclave. Le maître peut contraindre l'esclave à toutes sortes de travaux et « la cruauté des maîtres sur les personnes soumises à l'esclavage est impunie »¹³¹. Le pouvoir du maître s'étend également à toutes les propriétés de son esclave. La raison qui justifie cette domination absolue sur l'esclave est d'encourager « par tant d'avantages, ceux qui s'emparaient de prisonniers s'abstinsent volontiers de cette extrême rigueur qu'ils pouvaient exercer sur eux, en les tuant sur le champ »¹³².

Néanmoins, au chapitre XIV du livre III, Grotius revient encore sur l'esclavage et souligne la contradiction entre le droit des gens et le droit naturel : « Il y a donc une grande différence entre ce qui se fait impunément contre un esclave, en vertu du droit des gens, et ce que la raison naturelle permet que l'on fasse »¹³³. L'esclave, en effet, reste un homme et c'est ce que la loi naturelle rappelle au maître. Le pouvoir du maître sur l'esclave demeure certes absolu, mais il doit être exercé avec équité et justice. Un maître peut condamner à mort son esclave, appliquant « une juridiction domestique mais qui, bien entendu, doit être exercée avec la même circonspection qu'est

129 Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 246.

130 *Ibid.*, p. 669.

131 *Ibid.*, p. 670.

132 *Ibid.*, p. 671.

133 *Ibid.*, p. 741.

exercée la juridiction publique »¹³⁴. De même, les châtiments et les services exigés doivent tenir compte de la santé de l'esclave, tout comme la nourriture qui lui est donnée en salaire de son travail.

Ainsi, Grotius distingue l'esclave du serviteur en les rattachant à deux origines distinctes : le consentement volontaire (pour le serviteur) et le droit des gens (pour l'esclave). Ces différentes origines impliquent des formes de soumission différentes : celle de l'esclave étant plus dure et plus complète que celle du serviteur. Grotius s'érige néanmoins contre toute forme de pouvoir arbitraire du maître sur son esclave en rappelant que la loi naturelle limite son autorité et le force à respecter l'humanité de son esclave. Cette idée fixe le cadre conceptuel dans lequel la relation de servitude sera discutée par tous les auteurs étudiés en détail dans cette recherche. Elle marque ainsi un jalon essentiel dans la manière dont la structure de la famille héritée des *Politiques* d'Aristote est adaptée au contexte moderne.

2.4. Conclusion

Dès l'Antiquité, deux modèles familiaux distincts se dessinent : l'*oïkos* aristotélicien qui conçoit la famille comme étant composée d'une pluralité de relations distinctes et le modèle de la famille romaine, avec la figure du *pater familias* exerçant un pouvoir unifié et absolu sur l'ensemble des membres de la famille. Dans l'un et l'autre cas, la famille diffère : chez Aristote, c'est une association hiérarchisée de personnes dans une maison – comprise comme lieu de production des biens nécessaires à la vie –, alors qu'avec le *pater familias*, c'est l'ensemble des personnes soumises au pouvoir absolu de leur aïeul. Les auteurs modernes associent parfois ce second modèle familial aux patriarches de l'Ancien Testament. Ceux qui cherchent à limiter le pouvoir politique se réfèrent plutôt au type de l'*oïkos* (c'est le cas de Pufendorf et de Locke), alors que ceux qui défendent une souveraineté absolue s'inspirent de la figure du *pater familias* (c'est le cas de Filmer et de Hobbes).

Dans la suite de cette analyse, et en particulier dans les chapitres consacrés à l'état de nature, il est question du « modèle aristotélicien » de la

134 Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 2005, p. 742. Voir à ce propos Cairns, « Stoicism, Slavery, and Law », 2001, p. 215 et Niferik, « Hugo Grotius on 'slavery' », 2001.

famille. Cette expression se réfère moins à la structure de l'*oikos* qu'au rapport entre famille et politique. En effet, bien qu'il distingue l'*oikos* de la Cité, aussi bien dans leur fonction que dans leur finalité, Aristote soutient, on l'a dit, un rapport génétique entre les deux, l'association de familles formant le village, et l'associations de villages formant la Cité. Cette présentation de l'origine du gouvernement politique diffère de celle qui part d'un état de nature dans lequel l'accent est mis sur les individus, plutôt que sur les familles. Le « modèle aristotélécien » sert ainsi de comparatif pour mieux saisir, par contraste, la démarche des représentants du contrat social.

Cette brève présentation de la philosophie de la famille avant Thomas Hobbes permet de mieux cerner les enjeux de chaque relation particulière qui compose le foyer. L'influence du christianisme sur la pensée occidentale a montré que la forme du mariage traditionnel, défini comme l'union monogame et indissoluble d'un homme et d'une femme en vue de la procréation, perdure au moins jusqu'à la fin du dix-huitième siècle. Dans cette conception du mariage, ce n'est ni l'amour du couple ni le choix des partenaires qui est fondamental, mais le fait de réguler les rapports sexuels au sein de la société, en lien étroit avec la parentalité et les obligations qui en découlent. L'aspect central demeure l'importance de garantir à l'homme sa paternité pour qu'il s'implique dans l'éducation de ses enfants, ce qui induit l'obligation de fidélité exclusive de sa femme. Pourtant, bien que cette forme traditionnelle du mariage reste stable, les arguments qui la sous-tendent évoluent. Un aspect particulièrement discuté est la condition de la femme mariée et l'étendue du pouvoir que son mari détient sur elle. De plus, les discussions de la polygamie et du divorce indiquent la nécessité de défendre cette forme traditionnelle de mariage malgré son hégémonie.

En ce qui concerne la relation parentale, deux positions distinctes se dessinent déjà entre Bodin et Grotius. Le premier défend un droit de vie et de mort du père sur sa descendance, alors que le second distingue l'autorité paternelle à trois périodes de la vie de l'enfant (lorsqu'il est mineur, lorsqu'il a atteint la maturité mais qu'il demeure dans la maison de son père et lorsqu'il en est sorti). La position de Bodin doit être mise en perspective pour être bien comprise : il s'agit moins de défendre un pouvoir *arbitraire* du père sur ses enfants que de lui garantir un pouvoir *absolu*, puisque l'autorité qu'il exerce est limitée par l'amour qu'il éprouve naturellement pour sa descendance. Ainsi, l'argument vise avant tout à garantir l'indépen-

dance de l'autorité paternelle de toute autre forme d'autorité, même politique, et non à encourager le père à se montrer cruel. D'ailleurs, Bodin prend position pour l'abolition de l'esclavage justement car il est contre les atrocités commises sur les esclaves. Chez Grotius, on voit que l'autorité parentale évolue graduellement au cours de la vie de l'enfant et que ce dernier s'émancipe naturellement de la famille parentale. Ces deux positions antithétiques sur l'autorité parentale trouveront un écho chez les penseurs du droit naturel moderne ; elles distinguent notamment Hobbes (qui suit la position de Bodin) et Pufendorf (qui suit celle de Grotius).

La relation de servitude est la relation familiale soumise à la plus grande évolution. Alors qu'Aristote défend l'idée que certains hommes naissent esclaves, les auteurs modernes rejettent cette hypothèse à la suite des jurisconsultes romains et partent de la prémisse inverse : les hommes sont naturellement égaux. Ils continuent pourtant à concevoir la relation de servitude au sein de la famille, mais en la modifiant substantiellement. Chez Bodin, l'esclave est remplacé par le serviteur, ce qui permet d'argumenter contre l'esclavage, tout en maintenant la relation de servitude au sein de la famille. Chez Grotius, la soumission de l'esclave et celle du serviteur sont liées à deux origines différentes : l'esclave dérive du droit des gens (*ius gentium*) et le serviteur, qui consent, du droit naturel (*ius naturale*). Cette distinction implique des formes de soumission et d'autorité distinctes, la soumission du serviteur étant moins dure que celle de l'esclave.

Enfin, la distinction qu'établit Bodin entre les monarchies *royale*, *seigneuriale* et *tyrannique* témoigne de l'existence d'une forme de despotisme légitime dans la pensée du seizième siècle : la monarchie seigneuriale, dans laquelle le pouvoir du souverain sur ses sujets est assimilé à celui du seigneur sur ses esclaves. La légitimité de ce pouvoir du roi, qui est plus étendu que dans la monarchie royale, vient de son origine, à savoir de la guerre juste. Cet aspect est primordial, car dans les écrits de certains penseurs du droit naturel moderne, on retrouve, en parallèle de leur conception de l'Etat institué par un pacte social, l'idée d'une autre forme de souveraineté plus étendue : la souveraineté par conquête ou la royauté patrimoniale. Or cette reconnaissance introduit des difficultés dans la manière dont les auteurs conçoivent le rapport entre famille et politique, puisque cette forme plus étendue de souveraineté est intrinsèquement liée aux relations maître-serviteur ou parent-enfant. D'ailleurs, l'expression même de « royauté *patrimoniale* »

souligne l'identification qui y est opérée entre la famille et l'Etat : le roi détient le pouvoir sur son royaume *comme si* c'était son patrimoine. Le chapitre suivant reviendra sur la reconnaissance de cette souveraineté plus étendue et montrera en quoi elle pose problème dans la conception de certains penseurs.

3. Famille, état de nature et contrat social

Les théories politiques modernes qui se fondent sur un rapport dichotomique entre état de nature et société civile s'opposent à celles qui partent du principe de l'existence, à l'origine, d'une pluralité de familles qui s'associent graduellement jusqu'à former un gouvernement politique. A l'état de nature, les individus sont décrits comme étant libres et égaux, mais cet état présente l'inconvénient d'un manque de sécurité qui les pousse à s'unir en société civile moyennant un contrat social. Ainsi, substituer à la société domestique l'idée d'un état de nature revient à placer l'*individu* au centre des préoccupations politiques. Toutefois, cette nouvelle interprétation des rapports politiques pose la question de savoir où situer la famille, que ce soit dans l'état de nature, dans la société civile ou entre les deux, car un examen attentif de ces théories montre que l'état de nature ne remplace jamais purement et simplement la famille.

Or la présence de familles avant la formation de la société civile remet en question l'égalité naturelle des individus, dans la mesure où les relations familiales sont généralement hiérarchiques. Il importe dès lors d'expliquer comment se forment ces relations et de les justifier. Les conséquences sont importantes : si certains sont déjà soumis au sein de la famille au moment de passer le pacte social, force est de reconnaître que ce ne sont pas tous les individus, mais seulement certains d'entre eux, qui fondent la société civile. De plus, comme la famille constitue une première forme de sociabilité, elle remet en doute l'idée d'un lien social fondé principalement sur les inconvénients de l'état de nature. Enfin, l'existence de familles, entre individus et société civile, indiquerait un retour à une conception graduelle, plutôt que dichotomique, de la formation du lien social et de l'autorité politique.

L'analyse de la famille dans les théories du contrat social réinterroge ainsi à la fois la conception de l'état de nature et celle de la sociabilité. Elle oblige de surcroît à réévaluer l'origine et la légitimation de l'autorité

politique. En effet, fonder l'autorité politique par le consentement volontaire de chaque individu à transférer une partie de ses droits naturels s'oppose à l'idée que l'autorité est soit naturelle, soit imposée par la force. C'est un renversement de perspective, puisque l'autorité fondée sur un transfert de droits n'est plus imposée du haut vers le bas, mais concédée du bas vers le haut. Or la relation parent-enfant constitue le modèle type de l'autorité naturelle et la relation maître-serviteur celui de l'autorité fondée par la force. Cet aspect souligne la portée politique de l'analyse des relations familiales, et plus particulièrement des relations parents-enfants et maîtres-serviteurs : par contraste, ces deux relations permettent de mieux situer le projet général qui sous-tend les théories politiques qui se fondent sur l'idée d'un contrat social.

Mais l'importance des relations familiales pour comprendre la portée politique des théories du contrat social se situe encore à un autre niveau : le contrat social ne remplace pas simplement les deux autres origines de l'autorité (par la nature et par la force). Au contraire, les trois se trouvent en concurrence dans la plupart des textes des penseurs du contrat social, ce qui interroge la manière dont ils cherchent à préserver la cohérence de leur propos, tout en reconnaissant d'autres formes d'autorité que celle qu'ils préconisent. Les réponses qu'ils développent dans ce cadre montrent les nuances avec lesquelles se construisent les théories du contrat social et soulignent les différences qui existent entre elles.

Inversement, replacer l'analyse des relations familiales dans le cadre de l'argument politique plus général dans lequel elles entrent, en offre une meilleure compréhension. En effet, les représentants du contrat social conçoivent différemment la nature même de la famille (naturelle ou conventionnelle), l'étendue de l'autorité qui s'y exerce (absolue ou limitée), ainsi que le rapport entre famille et Etat (analogie ou opposition). Or la visée politique particulière que poursuit un auteur explique en partie ces différences. Ainsi il est évident que seule une analyse multilatérale de la famille permet une interprétation adéquate de la description qui est donnée de chaque relation qui la compose. Ce faisant, la réévaluation des rapports entre famille, état de nature, sociabilité et origine de l'autorité invite à réinterpréter le lien social et l'origine du gouvernement politique, ce qui permet de nuancer la manière trop schématique dont les théories du contrat social sont souvent présentées.

Ce chapitre s'intéresse à la place qu'occupe la famille dans l'argument politique de trois représentants éminents du contrat social : Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf et John Locke. Elle se compose de deux parties : la première porte sur la comparaison des pensées respectives de Hobbes et de Pufendorf, la seconde s'intéresse plus particulièrement à Locke et à sa critique de Filmer. La première partie souligne la complexité avec laquelle Hobbes et Pufendorf conçoivent l'état de nature, ainsi que les conséquences que cela implique pour leur conception de la sociabilité. Elle révèle en outre les deux interprétations divergentes des relations familiales auxquelles les deux auteurs arrivent, malgré l'affinité de leurs conceptions politiques.

La deuxième partie approfondit les implications politiques de l'analyse de la famille, et plus particulièrement de la relation parent-enfant, en présentant les arguments que Locke oppose au patriarcalisme de Filmer. Ce faisant, elle situe Locke dans la tradition des théories du contrat social, en montrant qu'il approfondit certaines corrections que Pufendorf apporte aux idées de Hobbes, notamment en ce qui concerne les limites de l'autorité exercée au sein des relations familiales et la place qu'occupe la famille dans le récit des origines de la société politique.

Cette présentation des théories du contrat social, qui résulte d'une attention marquée pour la famille, souligne avant tout la complexité avec laquelle ces théories politiques se construisent et évoluent. Cette description nuancée offre une base solide qui permettra, dans un deuxième temps, de mieux comprendre comment certaines problématiques ont été reçues dans d'autres traditions de pensée, et plus particulièrement par les penseurs écossais du dix-huitième siècle.

3.1. Etat de nature et sociabilité

Cette partie décrit et approfondit la place qu'occupe la famille dans les conceptions politiques de Thomas Hobbes et de Samuel Pufendorf. La comparaison de ces deux auteurs montre que leur prise en compte de la famille à l'origine de la société complexifie leurs conceptions respectives de l'état de nature : ils sont amenés à distinguer un état de *pure* nature (qui ne comprend que des individus indépendants les uns des autres) et un état de nature *modéré* (qui tient compte de l'existence de familles). Chacun déploie

en revanche des stratégies qui lui sont propres pour préserver la cohérence de sa conception politique malgré la reconnaissance de l'existence de familles à l'état de nature.

De plus, à la dualité de l'état de nature s'ajoute le chevauchement de deux origines distinctes de la souveraineté. L'origine que Hobbes et Pufendorf présentent comme étant paradigmatique – et qui se fonde sur un pacte social conclu entre des individus libres et égaux – est concurrencée par un récit alternatif qui consiste à reconnaître la conquête comme origine possible du gouvernement et la royauté patrimoniale comme forme attestée de souveraineté. Les deux sont liées à la famille, dans la mesure où la conquête est expliquée sur le modèle de la relation maître-serviteur et la royauté patrimoniale sur celui de la relation parent-enfant. La présence de ces formes alternatives de gouvernement interroge la cohérence des pensées politiques respectives de Hobbes et de Pufendorf, et prouve que, quoiqu'ils cherchent l'origine rationnelle de l'autorité politique, il est important pour eux de tenir compte de la réalité et de l'histoire.

Inversement, les arguments politiques de Hobbes et de Pufendorf influencent leur manière de concevoir la famille. Reflets de leur conception politique, les relations familiales reposent sur l'idée d'un consentement. Mais alors que Hobbes procède à l'identification minutieuse des relations les unes aux autres, Pufendorf argumente au contraire pour une singularité propre de chaque relation en fonction de sa finalité. De plus, bien qu'ils se fondent tous les deux sur l'existence d'une loi naturelle, que les hommes découvrent par leur raison et qui leur dicte la conduite à adopter pour instaurer des relations pacifiques entre eux, leur interprétation de cette loi diverge. Ces différences impliquent deux conceptions radicalement différentes de la famille, aussi bien dans sa définition que dans l'étendue des droits et des devoirs de chaque membre du foyer.

3.1.1. Thomas Hobbes (1588-1679) : l'identification de la famille et de l'Etat

La thématique de la famille, loin d'être une question annexe, constitue l'élément essentiel qui permet de situer la philosophie politique de Hobbes par rapport à deux autres grands courants en vigueur à son époque, à savoir

le modèle aristotélicien et le patriarcalisme.¹ Dans « The Conceptual Model of Natural Law Theory »², Bobbio propose de comprendre Hobbes comme le précurseur d'une théorie alternative au modèle aristotélicien alors largement répandu. Selon ce modèle, les Etats sont perçus comme naissant d'une association de familles. Celles-ci constituent donc le premier degré d'union entre les hommes et c'est toujours par leur étude que les textes politiques débutent. L'originalité du modèle du droit naturel, initié (entre autres) par Hobbes, consisterait selon Bobbio à substituer à la dichotomie aristotélicienne entre société domestique et société politique, la dichotomie entre état de nature et société civile. L'état de nature (caractérisé par l'égalité et la liberté des individus) remplace ainsi la famille (lieu des relations personnelles et hiérarchiques).³ Bobbio reconnaît toutefois que Hobbes traite également de la famille comme une origine possible de l'Etat, mais il souligne le saut qualitatif qu'introduirait Hobbes entre l'état de nature (auquel appartient la formation des familles et du gouvernement despotique) et la société civile (qui aboutit à la formation de l'Etat). L'originalité de Hobbes, au fond, viendrait surtout du fait qu'il ne s'intéresse plus seulement à l'origine historique du gouvernement, mais davantage à sa légitimité éthique (qu'il fonde par la raison plutôt que par l'histoire).⁴

Le patriarcalisme s'inscrit en quelque sorte dans le modèle classique aristotélicien, mais en radicalise les implications. Ce courant reprend en effet l'idée selon laquelle les Etats proviennent historiquement des familles, mais se sert de cette explication pour soutenir que le pouvoir souverain dérive du droit du père de gouverner ses enfants, avec pour conséquence que le roi règne sur ses sujets comme un père sur sa descendance. L'explication de l'origine historique du gouvernement sert ainsi de fondement au principe normatif selon lequel le pouvoir du souverain est absolu et héréditaire.

1 Nous traduisons le terme anglais « patriarchalism » par « patriarcalisme » en faisant référence au courant politique de la fin du dix-septième siècle qui défend le pouvoir absolu de la monarchie en se référant au pouvoir paternel du roi sur ses sujets (voir Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, 1975).

2 Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, 1993, p. 1-25.

3 « In the modern model, the family has thus been suppressed or set aside as the prepolitical society by definition, and it has been replaced by the state of nature » (*Ibid.*, p. 14).

4 *Ibid.*, p. 16.

Comme dans le cas du modèle classique aristotélicien, ce sont les familles – et non les individus libres et égaux – qui forment le socle de la situation qui précède la société civile et la formation de l'Etat. L'originalité de Hobbes consisterait à parvenir à la même conclusion (celle d'une souveraineté absolue), mais en partant de prémisses opposées, à savoir d'un état de nature composé d'individus libres et égaux, plutôt que de la réalité familiale.⁵

Le fait que Hobbes postule l'idée d'un état de nature composé d'individus libres et égaux, mais qu'il reconnaisse également la famille comme origine possible du gouvernement, a schématiquement divisé ses interprètes en deux camps séparés. Certains considèrent que Hobbes présente ces deux origines distinctes de la formation du gouvernement comme deux modèles en concurrence, avec pour but d'argumenter pour la supériorité de l'origine fondée sur l'état de nature plutôt que sur la famille, alors que d'autres préfèrent considérer qu'il y a une continuité entre les deux et que la famille (plutôt que l'individu) demeure une étape fondamentale sur le chemin qui conduit à la formation de la société civile. Selon la première interprétation, Hobbes s'opposerait au patriarcalisme, selon la seconde il en serait un représentant un peu particulier.⁶

Le principal enjeu de ces deux pistes interprétatives consiste à savoir qui, finalement, passe le pacte social selon Hobbes, de tous les individus confondus ou des chefs de famille seulement – si l'on accepte l'existence de familles

5 Lund présente lui aussi la position de Hobbes comme proposant une solution alternative à ces deux « courants », le premier qui va d'Aristote à Bodin, le second qui trouve son apogée avec Filmer (voir Lund, « The Historical and 'Political' Origins of Civil Society », 1993).

6 La plupart des interprètes de Hobbes sont partisans de la première interprétation (c'est le cas notamment de Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, 2009 ; Crignon, *La philosophie de Hobbes*, 2017 et Terrel, *Thomas Hobbes : philosophe par temps de crise*, 2012). Schochet (dans « Hobbes on the Family and the State of Nature », 1967), par contre, argumente que l'état de nature hobbesien est composé de familles, que seuls les pères passent le pacte social et qu'en ce sens, Hobbes doit plutôt être rapproché – que distingué – des théories patriarcales de son époque. Christov (« Hobbes Without Anarchy », 2016) quant à lui insiste sur la continuité (plutôt que sur les ruptures) entre l'état de nature et la formation de la société civile ; il affirme qu'avant l'existence de l'Etat, ce n'est pas l'anarchie, puisque la formation de l'Etat procède de la domination familiale.

à l'état de nature, il s'agit alors de comprendre comment concilier l'affirmation d'une égalité naturelle de tous les êtres humains, hommes ou femmes, avec la présence, à l'état de nature, de relations familiales inégalitaires.⁷ Or la réponse n'est pas évidente, car Hobbes semble proposer deux modèles de l'état de nature : le premier met en scène des individus isolés « comme s'ils étaient subitement sortis de terre (comme des champignons) et déjà tout faits » (*De Cive*, p. 203), alors que la seconde propose l'idée d'un état de nature composé de familles en se fondant sur des preuves empiriques, notamment celle des « sauvages » qui vivent « en maint endroit de l'Amérique » (*Léviathan*, p. 125). Cette seconde description change subrepticement la manière de concevoir l'état de nature, dont la principale caractéristique n'est plus l'individu, mais l'absence de gouvernement. Ainsi les tensions inhérentes au texte hobbesien expliquent l'émergence, dans la littérature critique, d'interprétations possibles, et parfois contradictoires, sur la famille, sa fonction et son existence même à l'état de nature.⁸

A notre avis, une attention particulière à la structure du texte hobbesien permet en partie de prendre position sur ces interprétations divergentes. Nous partirons de l'hypothèse qu'il y a effectivement une distinction, dans les textes, entre un état de nature hypothétique et un état de nature historique, bien que Hobbes ne l'explique pas lui-même ainsi. A la conception duale de l'état de nature s'ajoute une distinction entre deux origines possibles du gouvernement, à savoir comme procédant de familles (la souveraineté naturelle ou par *acquisition*) et comme dérivant logiquement

⁷ Pateman est une des premières à avoir relevé ce problème. Selon son interprétation de Hobbes, « dans l'état de nature, les femmes deviennent des servantes, et toutes les femmes sont exclues du pacte originel » (Pateman, *Le contrat sexuel*, 2010, p. 83). Elle développe son interprétation de Hobbes dans l'article suivant : Pateman, « "God Hath Ordained to Man a Helper" », 1989. Hirschmann reprend la question de la soumission de la femme dans la famille dans un article récent (Hirschmann, « Hobbes on the Family » 2016).

⁸ Outre les études susmentionnées, les articles suivants abordent également la thématique de la famille chez Hobbes : Chapman, « *Leviathan Writ Small* », 1975 ; Abbott, « The Three Families of Thomas Hobbes », 1981 ; Lund, « The Historical and 'Political' Origins of Civil Society », 1988 ; Wright, « Going against the Grain », 2002 ; Hirschmann, « Gordon Schochet on Hobbes, Gratitude, and Women », 2012 ; Sagar, « Of Mushrooms and Method », 2015 ; Koganzon, « The Hostile Family », 2015.

du postulat d'un état de nature individualiste (la souveraineté par *institution*). Toutefois, nous montrerons que Hobbes présente ces deux distinctions comme étant relative à la visée argumentative qu'il poursuit et comme n'étant que conceptuelles et temporaires.

Dans un premier temps, nous nous attacherons à expliquer en quoi la description empirique de l'état de nature complète sa conception hypothétique, plutôt qu'elle ne la contredit. De plus, il apparaîtra clairement que la famille joue un rôle important dans le refus de Hobbes de considérer l'homme comme un être naturellement sociable. Dans un deuxième temps, nous montrerons qu'une fois la distinction entre *acquisition* et *institution* opérée, Hobbes emploie toute son énergie à convaincre son lecteur de l'identification des deux modèles en un seul et même type de souveraineté. Comme nous le verrons, son argument passe par plusieurs réductions et s'appuie sur l'analogie entre famille et politique, mais de manière inversée : ce n'est pas l'Etat qui est comme une famille, mais au contraire la famille qui est comme un petit Etat (l'Etat étant le comparant et la famille le comparé). Cette argumentation par étapes successives – dans laquelle Hobbes commence par distinguer deux origines possibles du gouvernement, puis poursuit en assimilant les deux objets de la distinction l'un à l'autre – lui permet non seulement de souligner en quoi sa conception diffère du « modèle aristotélien », mais encore d'intégrer ce modèle au sien. Ainsi, la vision politique de Hobbes ne se veut pas exclusive : sa stratégie ne vise nullement à déconstruire purement et simplement le modèle classique, mais bien à convaincre que sa propre théorie permet de l'intégrer, tout en le dépassant.⁹ Finalement, nous relèverons deux difficultés qui entravent l'assimilation des deux modèles de la souveraineté l'un à l'autre, tout en soulignant les modifications

9 Terrel relève que « Hobbes use du modèle de l'acquisition chaque fois qu'il doit confronter sa théorie à l'histoire, qu'il s'agisse de penser l'origine de l'Etat ou la guerre civile » (Terrel, *Thomas Hobbes : matérialisme et politique*, 1994, p. 252). Sagar radicalise l'interprétation des deux modèles de souveraineté : il soutient que comme la souveraineté par institution est hypothétique et que seul le modèle par acquisition est véritablement empirique, Hobbes ne devrait pas être compté parmi les contractualistes (voir Sagar, « Of Mushrooms and Method », 2015). Cette observation nous permet la remarque suivante : les deux questions que nous abordons dans ce chapitre (la description duale de l'état de nature et la double conception de la souveraineté) sont étroitement liées. Pour la clarté de notre propos toutefois, nous les abordons l'une après l'autre et séparément.

que Hobbes apporte à son explication de la souveraineté au gré de l'évolution de sa pensée.

Notre étude de la famille dans l'œuvre de Hobbes se base sur trois textes qui forment le cœur de sa philosophie politique : les *Eléments du droit naturel et politique* (1640), le *De Cive* (1642) et le *Léviathan* (1651).¹⁰ Ces trois œuvres ont la particularité d'être étroitement liées au contexte historique de leur parution. Après plusieurs séjours sur le continent où il entre en contact avec les grands savants de son époque – et en particulier avec Mersenne qu'il rencontre à Paris –,¹¹ Hobbes élabore le projet des *Eléments de philosophie* qui s'inscrit d'abord dans le cadre de la philosophie naturelle et qui doit porter successivement sur les trois domaines suivants : le corps (*De Corpore*), la nature humaine (*De Homine*) et le citoyen (*De Cive*). Mais soucieux de réagir aux événements politiques qui agitent l'Angleterre dès la fin des années trente, Hobbes est forcé de revoir son plan ; il diffère la rédaction des deux premières parties et commence par la troisième, sur laquelle il reviendra à plusieurs reprises.¹² Chacune de ses trois œuvres politiques s'inscrit ainsi dans des circonstances historiques particulières – les *Eléments du droit naturel* répondent à la convocation du Parlement par le roi Charles Ier en 1640,¹³ le *De Cive* est rédigé lors de l'exil de Hobbes en France

10 Nous ne prenons pas en compte les autres écrits de Hobbes à visée politique, comme *A Dialogue between a Philosopher and a Student* (1666) ou *Behemoth or the Long Parliament* (vers 1668). Nous laissons également de côté tout ce qui concerne la religion dans les écrits politiques de Hobbes.

11 Mersenne jouera un rôle central dans la diffusion des idées de Hobbes en Europe. En ce qui concerne les éléments biographiques sur Hobbes, voir notamment Terrel, *Hobbes : vies d'un philosophe*, 2008 (dont l'analyse repose notamment sur le poème autobiographique rédigé par Hobbes en 1672) ou le premier chapitre de Crignon, *La philosophie de Hobbes*, 2017, p. 9-30.

12 Hobbes explique ce changement dans la préface du *De Cive* : « [...] il est advenu que ma patrie, quelques années avant que la guerre civile n'éclate, s'est mise en effervescence autour de questions relatives au droit de souveraineté ou à l'obéissance due par les citoyens, question annonciatrice de la guerre prochaine. Ce fut la raison qui me poussa à presser et à achever cette troisième partie en ajournant les autres » (Hobbes, *De Cive*, « Préface au lecteur », p. 89).

13 Charles Ier envahit l'Ecosse au début de l'été 1639 avec pour objectif d'imposer le *Book of Common Prayer*, mais il échoue et convoque le parlement qui en profite pour s'insurger contre la prérogative royale d'imposer les villes côtières, querelle connue sous

et alors que la guerre civile en Angleterre semble inexorable,¹⁴ enfin la rédaction du *Léviathan* débute juste après la défaite et l'exécution du roi.¹⁵

Mais bien que les événements historiques aient contrarié les plans de Hobbes, son projet initial se reflète en partie dans la structure des œuvres politiques elles-mêmes. En effet, elles s'ouvrent toutes les trois sur des considérations anthropologiques qui fondent son propos politique. Cela n'est pas surprenant au vu de la méthode préconisée par Hobbes dans la préface du *De Cive*, où il compare l'Etat à une montre automatique et affirme qu'on « ne peut connaître quelle est la fonction [*officium*] de chaque pièce et de chaque roue à moins de la démonter [*dissolvatur*] et d'étudier séparément la matière, la figure et le mouvement des pièces » (*De Cive*, p. 85). Il en va de même pour la compréhension de l'Etat : « il est nécessaire non pas, certes, de dissoudre l'Etat, mais néanmoins de le considérer comme dissous » (*De Cive*, p. 85) et d'en étudier successivement la matière, la génération et la forme, avant d'en venir à l'origine de la justice. La ressemblance manifeste des trois œuvres politiques, aussi bien dans leur structure que dans leur contenu, laisse penser qu'elles s'inscrivent dans un processus de réécriture de la part de Hobbes. Mais comme le remarque Thivet dans la préface des *Eléments*, les trois textes « conservent néanmoins leur spécificité, d'une part, par la différence de lectorat visé, d'autre part, par l'évolution profonde de la pensée politique de Hobbes qui s'accomplit entre les années 1640 et 1659 ».¹⁶ Une attention particulière à la partie anthropologique des trois textes nous permettra de montrer comment s'articulent les deux descriptions de l'état de nature (empirique et hypothétique).

le terme de « Ship money ». Voir Crignon, *La philosophie de Hobbes*, 2017, p. 17-18. Dans la suite du texte, l'abréviation *Eléments* fait référence aux *Eléments du droit naturel*, conformément à ce qui est indiqué dans la liste des abréviations. Il n'est d'ailleurs plus question du projet général de Hobbes des *Eléments de philosophie*.

14 Crignon, *La philosophie de Hobbes*, 2017, p. 19.

15 Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, 2009, p. 130.

16 Thivet, « Préface », in : Hobbes, *Eléments*, 2010, p. 18-19.

La dualité de l'état de nature

La première partie des trois textes, qui porte sur la nature humaine, permet à Hobbes de déduire qu'en vertu de l'égalité des êtres humains et de leur volonté mutuelle de se nuire, l'état de nature est forcément une situation dans laquelle les hommes sont en guerre les uns contre les autres.¹⁷ Dans le *De Cive*, la volonté des hommes de se nuire s'explique par le fait que « plusieurs désirent en même temps une même chose dont ils ne peuvent pourtant, le plus souvent, jouir en commun et qu'ils ne peuvent partager » (*De Cive*, p. 102). Cela ne signifie pourtant pas que les hommes soient méchants de nature ; simplement, « ils désirent immédiatement tout ce qui leur plaît et [...] font tout ce qu'ils peuvent pour éviter les maux qui les menacent (par crainte) ou pour les repousser (par colère) » (*De Cive*, p. 86). Dans le *Léviathan*, Hobbes relève que chaque individu se considère comme étant meilleur que les autres, aussi liste-t-il trois causes principales de conflit à l'état de nature : la rivalité, la méfiance et la fierté.¹⁸ Après avoir défini le pouvoir comme le moyen actuel dont disposent les hommes pour acquérir un bien, il affirme que c'est un « désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort » (*Léviathan*, p. 96). C'est ce penchant qui instaure un climat de méfiance entre les hommes, puisque « le moyen pour un compétiteur d'atteindre ce qu'il désire est de tuer, d'assujettir, d'évincer ou de repousser l'autre » (*Léviathan*, p. 96) ; c'est ce que Hobbes entend par le droit naturel de tous « sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres » (*Léviathan*, p. 129). Ce droit est à comprendre dans le sens d'une liberté : à l'état de nature, si un individu m'empêche l'accès à une chose que je désire, je suis libre de le tuer. Le droit naturel de chacun sur toute chose est précisément ce à quoi les hommes devront renoncer pour former le gouvernement.

Dans le *De Cive*, sa description de l'état de nature comme un état de guerre comprend une réfutation de la thèse selon laquelle l'homme serait sociable de nature. Hobbes s'attaque au principal argument qui sert à soutenir cette thèse, à savoir le fait que tout homme naît forcément dans une

17 Comme le relève Crignon : « Cela ne signifie pas que l'état de nature soit un champ de bataille effectif, mais que la volonté de se nuire est générale » (Crignon, *La philosophie de Hobbes*, 2017, p. 93).

18 Voir *Léviathan*, p. 123.

famille et donc dans une société. Son opposition porte sur deux plans : Hobbes déconstruit logiquement la thèse selon laquelle les hommes sont naturellement sociables – en annonçant raisonner à partir des définitions de la volonté, du bien, de l'honneur et de l'utile –, puis il complète sa démonstration à l'aide d'exemples empiriques.

Dans la partie logique de son argument, Hobbes refuse explicitement de concevoir l'homme comme un animal politique, comme un *zoon politikon* selon la formule d'Aristote, qu'il mentionne dans le premier chapitre du *De Cive*. Pour lui, « cet axiome est faux », car il est le résultat d'une « observation trop superficielle de la nature humaine » (*De Cive*, p. 96). En réalité, les hommes s'unissent soit pour répondre à un besoin mutuel, soit pour gagner en prestige, c'est-à-dire « non par amour des compagnons mais de soi » (*De Cive*, p. 98). Après avoir démontré que la recherche de la gloire ne pouvait être le fondement d'une société nombreuse et durable, Hobbes affirme que seule la crainte mutuelle des hommes (et non leur bienveillance les uns à l'égard des autres) se trouve au fondement des sociétés étendues.

Dans une note du *De Cive*, qui complète la réfutation du *zoon politikon*, Hobbes précise sa pensée, en reconnaissant dans un premier temps l'objection qui peut lui être faite :

Puisque nous observons que la société est déjà effectivement établie parmi les hommes, que personne ne vit hors de la société et que tout le monde désire avoir des relations ou converser avec d'autres, il peut sembler étonnamment stupide de poser une pierre d'achoppement au seuil même de la doctrine civile, en affirmant que *l'homme n'est pas né apte à la société*. (*De Cive*, p. 98-99)

Hobbes reconnaît ici l'inexistence, dans les faits, d'un état de nature exclusivement individualiste ; il concède en outre que la solitude est pénible à l'homme et que les enfants ne peuvent survivre sans aide. Mais il refuse toutefois d'établir un lien entre ces faits et la fondation de la société civile. Son argument se base sur l'observation que « les sociétés civiles ne sont pas de simples rencontres ; ce sont des alliances pour la conclusion desquelles des promesses [*fides*] et des pactes sont nécessaires » (*De Cive*, p. 99). Or ni les enfants ni les ignorants ne peuvent passer le pacte social, les premiers car ils ne sont pas capables de promesse, les seconds car ils ne parviennent pas à reconnaître l'utilité de la société. La conclusion de Hobbes renverse habilement la position communément admise : « Il est donc manifeste que tous les

hommes sont nés inaptes à la société, car ils sont nés enfants, et que beaucoup, peut-être même le plus grand nombre, y demeurent inaptes [...] » (*De Cive*, p. 99). Les enfants peuvent néanmoins être éduqués à la société, ce qui permet à Hobbes de conclure que « ce n'est donc pas par nature, mais par discipline que l'homme devient apte à la société » (*De Cive*, p. 99). La déconstruction logique de la thèse selon laquelle les êtres humains sont naturellement sociables repose donc sur le refus catégorique de Hobbes de concevoir une continuité « naturelle » entre famille et politique. Hobbes commence ainsi par reconnaître la validité des deux prémisses – tous les hommes sont nés enfants et les enfants ne peuvent survivre seuls – avant de réfuter la conclusion – il est faux de penser sur cette base que les hommes sont sociables de nature. On reconnaît ici une des stratégies argumentatives favorites de Hobbes, qui concède la vérité des prémisses, mais pour mieux renverser la conclusion qui en est déduite.¹⁹

Dans le *De Cive* déjà, Hobbes donne deux exemples empiriques pour convaincre son lecteur de l'inimitié générale qui règne entre les hommes : lorsqu'on dort ou qu'on part en voyage, on verrouille sa porte par crainte des voleurs et les Etats protègent leurs frontières par peur d'être attaqués.²⁰ Dans un passage similaire du *Léviathan*, après avoir montré pourquoi l'état de nature est forcément un état de guerre entre les individus, Hobbes affirme :

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature puisse ainsi dissocier les hommes et les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres : c'est pourquoi peut-être, incrédule à l'égard de cette inférence tirée des passions, cet homme désirera la voir confirmée par l'expérience. (*Léviathan*, p. 125)

Hobbes s'attache donc à confirmer sa démonstration à l'aide d'exemples concrets. Il en donne quatre : les efforts accomplis pour protéger la propriété privée individuelle (comme fermer sa porte à clé), la manière dont vivent les familles en l'absence de gouvernement (comme c'est le cas en Amérique), le

¹⁹ Nous sommes d'accord avec Bobbio qui remarque, à propos de l'usage que fait Hobbes de l'état de nature à des fins absolutistes : « It is worth remarking, albeit in passing, that one of Hobbes's most astute tactics is to use his adversaries' categories in order to demonstrate a thesis contrary to theirs » (Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, 1993, p. 123).

²⁰ Voir *De Cive*, p. 100.

comportement des individus lors d'une guerre civile et enfin la situation des Etats indépendants les uns à l'égard des autres.²¹ Ces remarques montrent, qu'au fond, la question de savoir si l'état de nature est composé de familles ou d'individus isolés n'est pas fondamentale. Pour Hobbes en effet, un état de « pure » nature est une construction rationnelle hypothétique, qui ne nécessite pas d'être attestée telle quelle dans les faits. Il n'y a donc pas vraiment de contradiction entre le postulat d'une égalité naturelle entre les êtres humains dans l'état de pure nature et l'existence *de facto* universelle de groupes sociaux hiérarchisés (dans lesquels les relations entre individus sont forcément des rapports inégalitaires). Nos conclusions rejoignent sur ce point celles de Terrel, qui remarque que chez Hobbes « la régression à la pure nature est fictive : on peut déconstruire une montre ou un édifice, on ne peut déconstruire, sauf dans sa tête, les Etats et les sociétés »²².

C'est ainsi dans une visée argumentative particulière, à savoir pour convaincre son lecteur de l'inimitié entre les hommes, que Hobbes ajoute à sa description de l'état de nature hypothétique, une description plus empirique, dans laquelle les familles peuvent être présentes. Il souligne d'ailleurs cette visée rhétorique, lorsqu'il remarque, dans la citation ci-dessus, que son lecteur « désire peut-être que la même chose lui soit confirmée par l'expérience ». Mais ce but rhétorique mis à part, Hobbes n'a pas besoin de fonder sa démonstration sur des preuves factuelles, puisque sa description d'un état de « pure » nature individualiste a le statut d'un postulat. Mais bien que la prise en compte de la famille n'induisse pas de contradiction dans la conception hobbesienne de l'état de nature – puisque l'état de *pure* nature, on l'a vu, se situe à un niveau conceptuel différent de l'état de nature *empirique* –, la présence historiquement attestée d'associations familiales à l'origine de la société s'avère plus problématique lorsqu'il est question de l'origine de la souveraineté.

21 Voir *Léviathan*, p. 125-126.

22 Terrel, *Thomas Hobbes : philosophe par temps de crises*, 2012, p. 81. Crignon défend la même idée : « Pareille condition n'a évidemment jamais existé (L, 125). Si tel avait été le cas, les hommes ne seraient pas là pour en parler ; ils ne lui auraient pas survécu. Il ne s'agit donc pas d'un point de départ historique auquel la civilisation aurait succédé, mais d'une hypothèse théorique » (Crignon, *La philosophie de Hobbes*, 2017, p. 94-95).

Les deux origines de la souveraineté : institution et acquisition

A partir de sa description de l'état de nature, Hobbes déduit que la raison recommande aux hommes de faire tout leur possible pour établir la paix. L'énumération des lois naturelles montre aux hommes les conditions à respecter à cette fin, ce qui conduit à la naissance de l'Etat et à l'instauration de la souveraineté – objet de la deuxième partie de chaque texte, intitulée simplement « Partie II » dans les *Eléments*, « Souveraineté » dans le *De Cive* et « De la République » dans le *Léviathan*.²³ Hobbes commence par décrire le modèle de la souveraineté qui découle logiquement de tout ce qu'il a mis en place jusque-là au moyen du postulat de l'état de nature, à savoir la souveraineté par *institution*. Son explication de ce modèle évolue entre les deux premières œuvres (les *Eléments* et le *De Cive*) et la troisième (le *Léviathan*), où Hobbes remplace sa conception de la convention sociale par une théorie de la représentation politique et de l'autorisation.²⁴ Nous exposons ces deux explications de la souveraineté par *institution* l'une après l'autre, étant donné que leur différence importe pour comprendre leur rapport au modèle de souveraineté par *acquisition*.

Conscients de la nécessité de sortir de l'état de guerre qui est forcément leur sort en l'absence de gouvernement, les individus décident simultanément d'abandonner leur droit naturel au bénéfice d'une tierce personne (qu'il s'agisse d'un seul homme ou d'une assemblée) qui devient ainsi souveraine. Hobbes distingue la *convergence* des volontés individuelles vers un but commun (à savoir la paix), et la *sujétion* des volontés individuelles à une seule et même volonté, condition *sine qua non* pour qu'une multitude puisse devenir une personne singulière, dotée d'une volonté unifiée.²⁵ La

23 Terrel remarque que, dans les *Eléments*, la « génération des corps politiques clôt la première partie » (Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, 1994, p. 95), alors que dans les autres œuvres, elle se situe au début de la deuxième partie.

24 Voir notamment Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, 1995, p. 196 et suivantes ; Crignon, *La philosophie de Hobbes*, 2017, p. 102 et suivantes ; ou encore Malherbe, *Hobbes*, 2000, 139 et suivantes.

25 Hobbes refuse toutefois de considérer ces deux conditions comme des étapes successives de la formation du gouvernement ; il n'y a pas l'idée de double contrat chez Hobbes (voir à ce propos Malherbe, *Hobbes*, 2000, p. 143 et suivantes). D'autre part, Hobbes précise, dans le *De Cive*, en réponse à des critiques qui lui ont été adressées, ce

simple convergence des volontés individuelles ne suffit pas à la formation d'un gouvernement, selon Hobbes, et sa démonstration, dans le *De Cive*, passe par une comparaison du gouvernement humain avec le regroupement des animaux qu'Aristote qualifie (à tort selon Hobbes) de politiques. Après avoir listé six éléments qui prouvent que l'union des hommes pour former un gouvernement ne peut pas être semblable à la simple coopération animale,²⁶ Hobbes expose sa définition de l'Etat : « Un Etat, par conséquent (pour le définir) est une personne singulière, dont la volonté, en vertu d'un pacte entre plusieurs hommes, doit tenir lieu de leur volonté à tous, afin qu'elle puisse employer les forces et les facultés individuelles à la paix et à la défense commune » (*De Cive*, p. 163).

La personne singulière à laquelle les volontés de tous sont assujetties détient le pouvoir suprême, que Hobbes assimile à la souveraineté. Ce pouvoir est absolu selon Hobbes : il comprend le droit de punir ses sujets (l'épée de justice), le droit de la paix ou de la guerre avec des puissances étrangères (l'épée de guerre), le pouvoir de juger, d'établir les lois civiles et de nommer des ministres. Le pacte par lequel chaque individu soumet sa volonté ne suffit donc pas à la formation de la souveraineté, encore faut-il pouvoir forcer les hommes à respecter ce pacte en leur inspirant de la crainte. Le pouvoir absolu de l'Etat comprend ainsi le pouvoir de coercition,

qu'il entend par « multitude » : « En effet, la nature de l'Etat est telle que la multitude ou l'agrégat des citoyens non seulement commande souverainement, mais est aussi assujettie au souverain, cependant c'est en un sens différent que l'on dit l'un et l'autre. Je croyais avoir suffisamment expliqué cette différence en ce premier article, mais j'en juge autrement après les objections que de nombreuses personnes ont élevées contre les conséquences qui en découlent » (*De Cive*, p. 167). Ainsi la multitude comprise comme sujet est un agrégat, alors que la multitude comprise comme souveraine est une personne singulière.

²⁶ Premièrement, les hommes sont en compétition les uns avec les autres pour les dignités et l'honneur ; deuxièmement, les hommes n'ont pas tous la même conception du bien ; troisièmement, on trouve parmi les êtres humains, des personnes qui remettent en cause l'ordre établi et désirent changer les choses ; quatrièmement, les hommes, par le langage, peuvent être persuadés, mais également corrompus, ce qui n'est pas le cas des animaux ; cinquièmement, les hommes désirent toujours plus que ce qu'ils ont, ce qui peut les conduire à se dresser contre l'union établie ; enfin, l'union des animaux est naturelle, alors que celle des hommes est artificielle (voir *De Cive*, p. 160-161).

nécessaire à la sécurité que le souverain possède, puisque « celui qui a le droit de punir comme il l'entend a aussi le droit de contraindre tous les hommes à tout ce qu'il veut » (*De Cive*, p. 170). Le but que les hommes poursuivent en effet, par l'union ou la sujétion de leur volonté, est la sécurité ; or cette dernière ne s'acquiert qu'au prix du pouvoir absolu de l'Etat :

Pour obtenir cette sécurité, il ne suffit pas que chacun de ceux qui ont à se souder en un Etat conviennent avec les autres, oralement ou par écrit, à *ne pas tuer*, à *ne pas voler* et à observer d'autres lois semblables, car la dépravation du caractère de l'homme est une chose évidente pour tout le monde et l'on sait très bien par expérience que la conscience des promesses faites, lorsque toute peine est écartée, attache fort peu les hommes à leur devoir. Ce n'est donc pas avec des *pactes* mais avec des *peines* qu'il faut pourvoir à la sécurité. (*De Cive*, p. 169)

Le principal problème de l'explication de la génération de l'Etat, dans les *Eléments* et dans le *De Cive*, est que le transfert des droits individuels, qui permet à une multitude de devenir une seule personne, ne suffit pas à légitimer le pouvoir absolu qu'acquiert l'Etat une fois constitué.²⁷ Dans le Léviathan, conscient des difficultés inhérentes à l'idée de la soumission des volontés individuelles, Hobbes l'explique par une logique de l'identification, au moyen de sa théorie de la représentation. En effet, au chapitre XVI, après avoir rappelé le contexte théâtral lié à la signification latine du mot « personne », il explique :

Les paroles et actions de certaines personnes artificielles sont reconnues pour siennes [Owned] par celui qu'elles représentent. La personne est alors l'acteur ; celui qui en reconnaît pour siennes [owneth] les paroles et actions est l'AUTEUR, et en ce cas l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue. (*Léviathan*, p. 163)

La convention passée entre les individus pour instituer une République donne « le droit de représenter leur personne à tous (c'est-à-dire d'être leur

²⁷ Zarka résume le problème en ces termes : « La théorie juridique du transfert de droits des *Eléments of Law* et du *De Cive* s'avère donc incapable de fonder les droits que Hobbes attribue, dans ces œuvres mêmes, à l'Etat. Les droits du souverain excèdent infiniment le pacte de non-résistance auquel les sujets s'engagent. La notion de personne civile douée d'une volonté unique, qui doit être tenue pour la volonté de tous les sujets, ne sera jamais véritablement opératoire » (Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, 1995, p. 207).

représentant) » et « chacun [...] autorisera toutes les actions et tous les jugements de cet homme ou de cette assemblée d'hommes, de la même manière que si c'étaient les siens » (*Léviathan*, p. 179). Le consentement des *Eléments* et du *De Cive* devient ainsi, dans le *Léviathan*, « l'autorisation que chaque individu singulier de la multitude accorde au représentant de prononcer certaines paroles ou d'accomplir certains actes en son nom »²⁸.

Malgré cette différence, l'idée de fond reste la même : puisque la souveraineté résulte de l'unification de la multitude en une seule et même personne singulière, il est logiquement impossible qu'elle en soit une mauvaise représentante. Enfin, si la souveraineté est forcément une et absolue chez Hobbes, elle peut néanmoins prendre trois formes différentes, suivant qu'elle est concentrée en un seul individu (monarchie) ou qu'elle repose soit sur une assemblée de personnes (aristocratie), soit sur le peuple en entier (démocratie).

C'est à la suite de ces considérations que Hobbes introduit ses remarques sur la famille.²⁹ Elles entrent dans le constat plus général qu'une autre origine de la souveraineté est possible, à savoir la souveraineté par *acquisition*. La distinction entre une souveraineté par *institution* et par *acquisition* est explicitée dans le passage suivant du *De Cive* :

Nous avons parlé dans les deux chapitres précédents de *l'Etat institué*, qui a pour principe le concours de plusieurs personnes qui s'obligent les unes envers les autres par des pactes et des promesses mutuelles. Il faut maintenant poursuivre en considérant *l'Etat naturel*, qu'on peut aussi appeler *Etat par acquisition* parce qu'on l'acquiert grâce à la puissance et à la force naturelles. (*De Cive*, p. 202)

Hobbes explique la distinction ainsi : dans la souveraineté par *institution*, les individus se soumettent « par crainte l'un de l'autre, et non par crainte de celui qu'ils instituent », alors que dans la souveraineté par *acquisition*, les

²⁸ Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, 1995, p. 217.

²⁹ Dans les *Eléments*, le chapitre II de la deuxième partie traite de la domination du maître sur le serviteur et le chapitre III de la domination du père sur son enfant ; dans le *De Cive*, le chapitre VIII de la deuxième partie s'intitule « Du droit des maîtres sur leurs serviteurs » et le chapitre IX « Du droit des parents sur leurs enfants et de la royauté patrimoniale » ; dans le *Léviathan*, un seul chapitre traite de la famille, le chapitre XX « Des dominations paternelle et despotique », suivi par un chapitre sur la liberté (« De la liberté des sujets »).

hommes « s'assujettissent à celui qu'ils craignent » (*Léviathan*, p. 207).³⁰ Dans les *Eléments*, Hobbes distingue les « républiques » (qui correspondent à la souveraineté par *institution*) des « corps politiques patrimoniaux et despotiques » (*Eléments*, p. 147) ; dans le *De Cive*, la souveraineté par *acquisition*, aussi appelée « Etat naturel », comprend « l'Etat *parental* et l'Etat *despotique* » (*De Cive*, p. 164) ; dans le *Léviathan* enfin, la « République d'acquisition » comprend les « dominations paternelle et despotique » (*Léviathan*, p. 206).

Le modèle de souveraineté par *institution*, exposé par Hobbes comme la suite logique de ses considérations anthropologiques et de la situation de l'homme à l'état de nature, est donc concurrencé par le modèle d'une souveraineté par *acquisition*, qui vient de la « domination naturelle » qu'un homme peut exercer sur un autre, telle qu'on la trouve au sein de la famille. Dans les *Eléments* et dans le *De Cive*, juste après avoir abordé le sujet de la famille (ou de la souveraineté par *acquisition*), Hobbes revient sur les trois espèces d'Etat – démocratie, aristocratie et monarchie. Il semble ainsi reprendre son propos principal après avoir brièvement ouvert, puis refermé, la parenthèse de la famille. Dans le *Léviathan*, le chapitre sur la famille est suivi de considérations sur la liberté des sujets, mais l'impression de digression n'en est pas moins similaire. Ce qui surprend avant tout dans cette structure, c'est que la souveraineté par *acquisition* (ou procédant de familles) est nettement moins développée que la souveraineté par *institution*, ce qui se traduit par un double déséquilibre dans le texte hobbesien : d'une part, le modèle par *acquisition* est abordé à l'intérieur même du modèle par *institution* et, d'autre part, l'insertion d'une nouvelle origine de la souveraineté oblige Hobbes à rompre avec le développement logique de son propos pour revenir à la description de l'état de nature, afin d'établir d'autres origines de la domination que celle dont il a parlé jusque-là. C'est sur cette structure enchâssée que nous nous fondons pour affirmer que la stratégie argumentative de Hobbes consiste à montrer que son modèle de la souveraineté non seulement dépasse, mais surtout inclut, le modèle aristotélicien classique.³¹

³⁰ Voir également *De Cive*, p. 164.

³¹ Selon Terrel, « l'analyse de l'acquisition chez Hobbes est une tentative systématique de destruction des positions d'Aristote » (Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, 1994,

La clarification de la distinction entre *institution* et *acquisition* passe par une explication des différentes manières par lesquelles un homme peut acquérir un droit de domination sur un autre être humain. Hobbes en liste trois. Dans le premier cas, les hommes se placent « eux-mêmes volontairement sous le pouvoir et la domination d'un homme ou d'une assemblée d'hommes, grâce à des pactes mutuels » (*De Cive*, p. 203) ; dans le deuxième cas, « celui qui est fait prisonnier ou qui est vaincu à la guerre, ou encore qui doute de ses forces, promet au vainqueur ou au plus fort (pour éviter la mort) de le servir, c'est-à-dire de faire tout ce qu'il commandera » (*De Cive*, p. 203) ; dans le troisième et dernier cas enfin, « on acquiert un droit sur une personne [...] par le moyen de la procréation » (*De Cive*, p. 203).³² Pour simplifier, la domination dérive soit de pactes mutuels volontaires, soit de la conquête, soit de la naissance. La première origine de la domination – par pactes mutuels volontaires – est explicitement associée à la souveraineté par *institution*, alors que les deux autres sources de la domination (la conquête et la naissance) aboutissent au contraire à la souveraineté par *acquisition*.³³

Dans les *Eléments* et dans le *De Cive*, Hobbes reprend la même structure en commençant par traiter de la relation maître-serviteur (conquête), puis de la relation parent-enfant (naissance), ce qui lui permet finalement d'exposer sa définition de la famille. Dans le *Léviathan*, par contre, l'étude de ces deux relations est inversée : Hobbes s'intéresse d'abord à la relation parentale, puis à la relation de servitude. Cette inversion peut sembler triviale – le contenu des deux parties reste d'ailleurs très proche –, mais elle est certainement révélatrice des interlocuteurs distincts que Hobbes a à l'esprit en rédigeant ses textes. A sa prise de position polémique face aux partisans du républicanisme, qui se servent de l'analogie entre sujet et esclave pour

p. 260). Comme il apparaîtra clairement dans la suite de notre propos, nous sommes au fond d'accord avec Terrel. Mais le renversement qu'impose Hobbes à l'analyse aristotélicienne marque à notre avis le souci de Hobbes de prendre en compte et de répondre au modèle classique aristotélicien.

32 Dans les *Eléments*, Hobbes affirme à la page 166 : « Il n'y a que trois titres par lesquels un homme puisse avoir un droit sur un autre et le dominer, dont deux peuvent être exposés à présent : l'offre volontaire de sujétion et la cession par contrainte. Le troisième ne se rencontre que s'il y a des enfants nés parmi eux ».

33 Voir les *Eléments*, p. 147 ou le *De Cive*, p. 164.

critiquer la monarchie absolue, dans les *Eléments* et dans le *De Cive*, se substitue ainsi probablement, dans le *Léviathan*, une réponse aux thèses des représentants du patriarcalisme, qui fondent leur argument politique sur la relation entre le père et ses enfants.³⁴ Comme on le verra par la suite, malgré ses visées polémiques différentes, l'argument de Hobbes reste identique, puisqu'il tend à réduire les deux formes de domination (que ce soit par conquête ou par naissance) l'une à l'autre. Afin de rendre compte de cette identification, je décrirai d'abord la relation entre maître et serviteur telle que la conçoit Hobbes, puis nous nous attacherons à expliquer sa conception de la relation parentale.

L'identification de la relation parent-enfant à la relation maître-serviteur

La domination par conquête, qui est au fondement de la relation maître-serviteur, repose sur le fait qu'un « homme se soumet[te] à un assaillant par crainte de la mort » (*Eléments*, p. 166). Dans le *De Cive*, trois cas de figure illustrent cela : un homme est fait prisonnier, il est vaincu à la guerre ou il doute de ses forces.³⁵ Dans tous les cas, le droit de domination dérive du consentement de la personne soumise : Hobbes parle d'une « convention de la part de celui qui est vaincu à ne pas résister à celui qui vainc » (*Eléments*, p. 166) et d'une promesse ou d'un contrat de soumettre sa volonté aux commandements du vainqueur. La relation est ainsi fondée sur un échange réciproque de protection contre obéissance : le vaincu obtient la vie sauve (le vainqueur aurait été en droit de la lui ôter) et le vainqueur obtient une promesse de servitude.

Dans ce contexte, Hobbes s'attache à distinguer le serviteur de l'esclave. Ce dernier, qui est également dans la position du vaincu, n'a pas passé de convention avec son maître, ce qui explique qu'il se retrouve physiquement dans les chaînes ou en prison. L'esclave demeure en droit « de se délivrer, s'il

³⁴ Voir à ce propos Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, 2009, chapitre trois. Skinner remarque en particulier qu'une des causes d'inquiétude des Communes « est que le roi semble s'arroger une forme arbitraire de pouvoir, dont l'effet serait de réduire ses sujets d'hommes libres qu'ils étaient à une condition de servitude » (p. 75).

³⁵ Voir *De Cive*, p. 203.

le peut, par n'importe quel moyen » (*Eléments*, p. 167) et le maître n'a du coup aucune raison de lui faire confiance. Le serviteur en revanche n'est pas contraint physiquement par des chaînes ; il a passé un pacte avec le vainqueur, par lequel il a promis de servir son maître. Cet aspect permet à Hobbes de préciser que l'obligation du serviteur découle non seulement du fait que le maître lui ait épargné la vie, mais encore de la confiance que ce dernier lui accorde en passant un pacte avec lui.³⁶ Dans le *Léviathan*, Hobbes reprend les mêmes idées, mais insiste encore davantage sur la décision mutuelle qui se trouve à l'origine de la convention et donc du droit de domination d'un maître sur son serviteur :

Ce n'est donc pas le succès des armes qui donne le droit d'exercer la domination sur le vaincu, mais la convention passée par celui-ci. Et il n'est pas obligé parce que subjugué, c'est-à-dire battu, capturé ou mis en fuite : mais seulement par le fait qu'il se rend, et fait sa soumission au vainqueur. De son côté, le vainqueur n'est pas obligé non plus par la reddition d'un ennemi, à moins qu'il n'y ait promesse de vie sauve, à épargner cet ennemi pour s'être ainsi livré en s'en remettant à l'appréciation de son vainqueur : celui-ci n'est pas par là obligé plus longtemps qu'il ne le juge à propos en vertu de sa propre appréciation. (*Léviathan*, p. 212)

La liberté qu'ont le vainqueur et le vaincu de consentir à entrer dans la relation de domination est ici encore plus évidente. Ce n'est pas parce que le vaincu tombe sous le coup d'une menace de mort, que sa soumission doit être perçue comme nécessaire ou non librement choisie. Il faudra revenir sur la conception hobbesienne de la liberté, mais ce qui importe de relever pour l'instant, c'est que le serviteur est véritablement libre de choisir entre la mort et la servitude et que le vainqueur possède exactement le même degré de liberté : jusqu'à ce que tous deux passent le pacte, ils demeurent complètement libres de leur choix.

Venons-en à l'origine de la domination par la génération. Tout d'abord, Hobbes s'attaque à ceux qui considèrent la procréation comme la source de l'autorité paternelle. Cette idée est selon lui absurde, puisque deux personnes concourent à la procréation, un homme et une femme, et qu'en vertu de la

³⁶ « Par conséquent, l'obligation du serviteur à l'égard de son maître ne naît pas simplement de la grâce de sa vie, mais de ce que celui-ci ne le tient pas enchaîné ou enfermé » (*De Cive*, p. 214).

propriété dont jouit tout être humain sur son propre corps, c'est la mère (et non le père) qui possède en premier l'autorité sur l'enfant. Il est donc nécessaire de trouver un autre fondement de l'autorité paternelle et l'explication de Hobbes – fortement marquée par le souci qu'il a de la cohérence de sa pensée politique – va aboutir à une interprétation complètement originale de la relation entre les parents et leurs enfants.³⁷

La mère, on l'a dit, est la première à posséder l'autorité sur l'enfant, puisque ce dernier dépend à sa naissance de son corps à elle pour survivre. Hobbes nie néanmoins toute existence d'un quelconque instinct maternel : la mère décide librement de nourrir et d'élever son enfant ou, au contraire, de l'abandonner à une mort certaine, en toute légitimité. Si elle l'élève, elle acquiert un droit de domination sur lui, parce qu'« elle le fait à la condition qu'il ne devienne pas son ennemi une fois adulte, c'est-à-dire à la condition qu'il lui obéisse » (*De Cive*, p. 210). L'obéissance de la personne soumise dans la relation (en l'occurrence l'enfant) est donc justifiée par la protection accordée par la personne qui endosse l'autorité (ici, la mère). La réciprocité entre protection et obéissance, qui caractérisait déjà la relation entre maître et serviteur, se retrouve donc dans la relation entre parents et enfants. Les choses sont toutefois un peu plus compliquées, car l'enfant n'est capable ni de promettre ni de passer un pacte. Dans les *Eléments*, Hobbes résout cette difficulté en évoquant une promesse supposée de l'enfant :

Et bien que l'enfant ainsi préservé acquiert avec le temps assez de force pour prétendre à l'égalité avec celui ou celle qui l'a préservé, cette prétention sera cependant estimée déraisonnable, à la fois parce que sa force a été le don de celui contre lequel il a cette prétention, et aussi parce qu'il faut supposer que celui qui pourvoit à la subsistance d'un autre, afin de lui faire prendre des forces, a reçu une promesse d'obéissance en considération de cela. Car s'il en allait autrement, ce serait sagesse de la part des hommes de laisser leurs enfants périr tant qu'ils sont en bas âge, plutôt que de vivre sous leur menace ou sujétion une fois qu'ils auront grandi. (*Eléments*, p. 171)

L'idée d'une « promesse d'obéissance » de la part de l'enfant découle donc logiquement des deux prémisses suivantes : premièrement, toutes les per-

³⁷ Hobbes discute de la relation parentale à partir des pages suivantes : dans les *Eléments*, p. 170, dans le *De Cive*, p. 209 et dans le *Léviathan*, p. 208.

sonnes qui n'entrent pas dans un rapport de domination demeurent ennemies à l'état de nature et, deuxièmement, aucun individu n'accepterait de nourrir et d'élever un enfant en prenant le risque que ce dernier devienne son ennemi une fois adulte. En conclusion, l'enfant est nécessairement soumis au parent qui l'élève. Dans le *De Cive*, Hobbes suit une argumentation similaire, mais évite de parler de promesse, même hypothétique, de la part de l'enfant :

En effet, puisque nous *souhaitons* tous, par une nécessité naturelle, ce qui *nous* apparaît *bon*, on ne saurait concevoir que quelqu'un ait donné la vie à un être qui pourrait à la fois acquérir des forces avec l'âge et sitôt devenir son ennemi légitime. Or toute personne à qui on n'obéit ni ne commande est un ennemi. C'est ainsi qu'à l'état de nature, le fait de mettre au monde rend *mère* et *maîtresse* [*domina*]. (*De Cive*, p. 210)

Bien que l'idée d'un consentement hypothétique de l'enfant soit absente, l'argument de Hobbes est similaire à celui des *Eléments* : il consiste à dire que la soumission de l'enfant est une nécessité logique qu'on peut déduire des conditions de l'état de nature. De plus, dans la citation ci-dessus, Hobbes explicite cette fois l'identification des deux formes de domination lorsqu'il écrit qu'être *mère*, c'est aussi être *maîtresse*. Même si la mère est la première investie du droit de domination sur l'enfant, ce droit peut être transmis à une autre personne de quatre manières différentes. Premièrement, si la mère décide d'abandonner son enfant et qu'une autre personne le nourrit et l'élève, c'est cette dernière qui sera investie de l'autorité parentale. L'argument de Hobbes consiste à affirmer que « la vie que la mère lui avait donnée (non en lui *donnant naissance*, mais en le *nourrissant*), elle la lui retire en *l'exposant* » (*De Cive*, p. 211). Deuxièmement, si la mère est elle-même soumise à un maître, son enfant le sera automatiquement. Troisièmement, si la mère est citoyenne d'un Etat, l'enfant le devient également. Enfin, si la mère est mariée, la puissance sur l'enfant peut revenir au père, en fonction du contrat passé entre les époux. C'est le cas si « une *femme* s'est engagée envers un homme à vivre avec lui, avec pour condition que le pouvoir revienne à *l'homme* » (*De Cive*, p. 211). Ainsi, le mariage détermine qui, dans le couple, détient le pouvoir (il n'y a aucune nécessité que ce soit l'homme, Hobbes mentionne même le cas des reines qui ne se soumettent pas à leur mari), et c'est à cette personne que revient le pouvoir sur l'enfant.

S'il n'y a pas de mariage par contre, les enfants restent sous la domination de la mère.³⁸

Dans le *Léviathan*, Hobbes affirme que le droit de domination est fondé par le « consentement de l'enfant, explicite ou manifesté par des preuves suffisantes » (*Léviathan*, p. 208). Il n'explique pas quels seraient les gestes ou les paroles qu'un enfant pourrait émettre en signe de consentement, mais la nécessité même d'un tel consentement fait cette fois, de la relation parentale, une relation d'autorité pleinement équivalente à celle du maître sur son serviteur. En sus du consentement de l'enfant, Hobbes affirme que le contrat qui unit les parents détermine qui, de l'homme ou de la femme, acquiert la domination sur l'enfant. Il prend l'exemple du couple de monarques : « Si un homme et une femme, monarques de deux royaumes distincts, ont un enfant, et qu'ils passent contrat pour déterminer lequel des deux en aura la domination, le droit de domination est transmis par le contrat (*Léviathan*, p. 210). Il semble donc que l'autorité parentale repose sur une double origine : le consentement de l'enfant, certes, mais également les termes du contrat de mariage.

Cette double origine du droit de domination est à notre avis révélatrice d'une difficulté d'envergure dans la conception hobbesienne : si le consentement de la personne soumise est nécessaire pour fonder le droit de domination, comment Hobbes justifie-t-il que la personne dominante endosse une autorité absolue et, du coup, puisse légitimement transférer son autorité sur elle à quelqu'un d'autre ? N'est-il pas logiquement nécessaire que la personne dominée passe un nouveau pacte avec celui qui devient son maître pour que ce dernier acquière un véritable droit de la dominer ? Hobbes ne dit rien de cette difficulté, ni en ce qui concerne la relation entre maître et

³⁸ A notre avis, certaines interprétations féministes de Hobbes, qui se fondent en particulier sur cet extrait de texte où la domination de la femme sur l'enfant est manifeste, manquent de pertinence, dans la mesure où elles passent sous silence le cadre argumentatif dans lequel se déploient ces considérations, à savoir la volonté de Hobbes de prouver que la famille n'est pas naturelle mais artificielle et celle d'invalider la procréation comme source de l'autorité paternelle (voir par exemple Hirschmann, « Hobbes on the Family » 2016). Nous soutenons quant à nous que Hobbes, parce qu'il assimile toutes les relations d'autorité les unes aux autres, ne s'intéresse qu'accessoirement au statut de la femme, contrairement à Pufendorf, par exemple, qui insiste sur la particularité de chaque relation. Nous y revenons ultérieurement.

serviteur, ni à propos de la relation parentale, mais elle représente à notre avis la pierre d'achoppement dans sa volonté de concilier théorie du consentement et domination absolue. Terrel tente de justifier le caractère absolu du fort dans la relation de domination en affirmant qu'il n'y a pas de convention entre le faible et le fort, que seul le faible promet, puisque le fort a déjà rempli sa part d'obligation (en laissant la vie sauve au faible) avant même que le contrat ne soit passé.³⁹ Cette interprétation permet certes d'expliquer comment comprendre le fait que le faible soumette entièrement sa volonté une fois qu'il entre dans la relation de domination, mais le cas du transfert du droit de domination n'en demeure pas moins, à notre avis, une objection sérieuse à la position hobbesienne.

Les descriptions du droit de domination par conquête et par naissance montrent que Hobbes tend à assimiler ces deux types de domination. Les deux modèles sont en effet constitués d'un échange de protection contre obéissance, qui passe par un pacte entre les deux personnes impliquées dans la relation, pacte qui est fondateur d'un véritable *droit* de domination. Au vu de la difficulté inhérente à l'idée d'un consentement de l'enfant (dans la mesure où ce dernier n'est pas capable de promettre) et de la persistance de Hobbes à considérer la relation parentale comme un rapport librement choisi de part et d'autre, et sanctionnée par un consentement mutuel, on peut légitimement déduire que Hobbes applique le modèle de la relation maître-serviteur à la relation parent-enfant. Cela le conduit à éviter le rapport parental de tout caractère naturel et affectif : le lien qui unit un parent et son enfant résulte d'un acte volontaire, librement consenti par les deux partis et, en ce sens, il est purement conventionnel.⁴⁰ Or fonder la relation de servitude et la relation parentale sur le consentement permet à Hobbes de les identifier au modèle de la souveraineté par *institution*.

³⁹ Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, 1994, p. 247-248.

⁴⁰ Hobbes souligne d'ailleurs le pouvoir absolu qui s'exerce sur les enfants : « Les enfants, qu'ils soient élevés et préservés par le père, ou par la mère, ou par qui que ce soit d'autre, sont donc dans la sujétion la plus absolue à l'égard de celui ou de celle qui les élève ou les préserve ainsi » (*Eléments*, p. 172).

L'identification des deux origines de la souveraineté et la conception de la liberté

A cette première assimilation de la domination par naissance à la domination par conquête, Hobbes y joint une seconde : il identifie la souveraineté par *institution* à la souveraineté par *acquisition*. Pour rappel, Hobbes commence par opposer la souveraineté par *institution* (modèle qui découle logiquement de sa description de l'état de nature et qui repose sur des pactes volontaires mutuels) de la souveraineté par *acquisition* (qui est une forme de « domination naturelle » qui provient de la conquête ou de la naissance et dont la famille est le modèle typique). Mais après avoir opposé les deux types de souveraineté, Hobbes souligne qu'une fois la domination établie, quelle que soit son origine, elle est absolue. Cet argument le conduit à une identification des fonctions de maître, de père et de souverain institué :

Puisque, selon l'article 3, *la mère a originellement autorité sur ses enfants*, qu'ensuite le *père* ou tout autre en devient maître par un droit dérivé, il est manifeste que les *enfants* sont non moins assujettis à ceux qui les nourrissent et les élèvent que des *serviteurs* à leurs *maîtres* ou que les *sujets* au *souverain* de l'Etat, et qu'un *parent* ne peut faire tort à son *enfant* aussi longtemps que ce dernier est en son pouvoir. Pareillement, *l'enfant* est libéré de la sujétion des mêmes façons qu'un *sujet* et un *serviteur*. Car c'est une même chose que *l'émancipation* et *l'affranchissement*, ou que *l'exhérédation* et le *bannissement*. (*De Cive*, p. 212)

La domination – qu'elle vienne de la soumission volontaire par pactes mutuels, de la conquête ou de la naissance – est la même : c'est un pouvoir absolu de la personne qui domine sur celle qui est dominée.⁴¹ Le caractère absolu de la domination implique que la relation échappe à toute évaluation de justice : le père, le maître ou le souverain ne peut logiquement pas se montrer injuste envers son enfant, son serviteur ou son sujet, dès le moment où ce dernier a consenti à soumettre sa volonté à la sienne.

41 Foisneau interprète cette assimilation de la manière suivante : « La thèse de notre auteur est qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la reconnaissance de la rationalité de l'Etat, qu'il expose dans sa théorie de la république d'institution, et l'idée que la violence de la conquête serait à l'origine des différents Etats » (Foisneau, « La violence dans la république », 2004, p. 6).

Hobbes est néanmoins conscient qu'une telle identification des fonctions de père, de maître et de souverain ne va pas de soi. Il revient d'ailleurs sur la distinction entre « homme libre », « citoyen » et « serviteur » dans la suite du texte, en définissant la liberté comme « l'absence d'obstacles au mouvement » (*De Cive*, p. 213) et en se servant de l'analogie de l'eau qui se libère lorsque le vase se brise : « Chacun a plus ou moins de liberté selon qu'il a plus ou moins d'espace pour se mouvoir » (*De Cive*, p. 213). Selon cette définition, les obstacles au mouvement sont forcément physiques ou extérieurs. Ainsi, les serviteurs aussi bien que les sujets demeurent libres, et seuls les esclaves dans les chaînes sont privés de liberté. Mais Hobbes nuance :

Il existe d'autres obstacles, internes à la volonté [*arbitraria*], qui n'empêchent pas un mouvement de manière absolue mais par accident, à savoir par notre propre choix : ainsi, celui qui est sur un navire pourrait sans obstacle se jeter à la mer s'il pouvait le vouloir. Et ici aussi, plus il y a de voies qui s'offrent à son mouvement, et plus il a de liberté. C'est en cela que consiste la *liberté civile*. (*De Cive*, p. 213-214)

Il faut comprendre cette liberté de la manière suivante : même soumis à une autorité absolue, le sujet, le serviteur ou l'enfant demeure en droit de faire ce qui est nécessaire à la préservation de sa vie. D'ailleurs, comme on l'a vu, la protection est la monnaie d'échange de l'obéissance. Ainsi, la personne soumise dans la relation n'est tenue à l'obéissance que dans la mesure où sa protection est assurée. Hobbes reconnaît toutefois une légère différence entre d'un côté les enfants et les hommes libres, et de l'autre les serviteurs : « les citoyens libres et les enfants possèdent cet avantage sur les serviteurs d'occuper des fonctions plus honorables dans l'Etat ou la famille et d'avoir plus de biens accessoires » (*De Cive*, p. 214). L'homme libre, en effet, n'est soumis qu'à l'Etat, alors que le serviteur doit, en plus, servir un autre citoyen. Mais c'est finalement la seule différence qui subsiste entre eux.

De plus, dans les *Eléments*, on trouve deux définitions de la liberté : premièrement, la liberté est celle du mouvement des corps (quel que soit ce corps) et, deuxièmement, la liberté est synonyme de « délibérer » (tant que l'homme délibère, il n'a pas fixé sa volonté et il reste libre de choisir une option ou une autre, mais lorsque la délibération a pris fin, il s'est déterminé

et n'est plus libre de choisir).⁴² La restriction de la liberté par des liens extérieurs correspond à la première définition de la liberté (la liberté comprise comme mouvement), alors que la restriction par obstacles internes correspond à la seconde définition (la liberté comme délibération). L'esclave qui se trouve dans les chaînes perd sa liberté comprise comme mouvement et, du coup, il ne peut plus d'aucune façon agir selon sa volonté ou son pouvoir. La liberté de délibération présuppose donc la liberté de mouvement. Celui qui passe une convention, qu'il soit sujet, serviteur ou enfant, limite sa liberté par la promesse d'agir conformément à la convention passée, mais reste libre de ses mouvements. De plus, il est parfaitement libre, au moment de la délibération, de passer la convention ou non. Cette explication permet à Hobbes d'affirmer que même si c'est sous contrainte et sous menace de mort, une convention est toujours passée *librement*, car la personne qui consent a pu délibérer et rester libre jusqu'à ce que son choix soit arrêté. Comme le remarque très bien Christov, Hobbes a le génie de nous présenter la situation du serviteur comme étant enviable.⁴³ La servitude est en effet décrite comme une relation entre un sauveur et un sauvé, dans laquelle le sauvé préserve toute sa liberté (puisqu'il est libre de passer la convention), bien qu'une fois qu'il y est entré, sa volonté se trouve totalement soumise à celle de son maître.

Le chapitre du *Léviathan* qui traite de la domination par *acquisition* est suivi d'un chapitre intitulé « De la liberté des sujets ». Il fait pendant aux remarques des *Eléments* et du *De Cive* sur le même thème, puisque Hobbes reprend la même idée (la liberté est l'absence d'obstacles physiques au mouvement) et la même image (l'eau contenue dans un vase). Mais il précise : « cependant, quand l'obstacle au mouvement réside dans la constitution de la chose elle-même, on a coutume de dire qu'il lui manque, non pas la liberté, mais le pouvoir de se mouvoir » (*Léviathan*, p. 221). Hobbes introduit ici la distinction entre liberté et puissance.⁴⁴ De là, il définit

⁴² Voir Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, 2009, chapitre 2.II, p. 41-53. Voir également l'article de Pink qui expose le contexte de la discussion de Hobbes sur la liberté (Pink, « Hobbes on Liberty, Action and Free will », 2016).

⁴³ Christov, *Before Anarchy*, 2016, p. 86-87.

⁴⁴ Pink explique que c'est là une différence essentielle entre Hobbes et la tradition qui le précède (à savoir l'éthique scolastique dont Suarez est le principal représentant) : la

l'homme libre comme celui qui n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire s'il en a la force. Parler de « liberté de la volonté, du désir, ou de l'inclination » (*Léviathan*, p. 222) est selon Hobbes un abus de langage, dans la mesure où seule l'action peut être libre (ce sont la volonté, le désir et l'inclination précisément qui déterminent le choix et qui mettent fin à la liberté qui le précède). Hobbes précise d'ailleurs que la peur n'est pas une restriction de la liberté. Ainsi, l'homme qui jette tous ses biens à la mer de peur que son navire ne coule agit parfaitement librement : c'est un choix qu'il opère.⁴⁵

Lorsqu'il aborde la question de la liberté des sujets, Hobbes remarque que « de même que les hommes, pour se procurer la paix et par là se préserver eux-mêmes, ont fabriqué un homme artificiel, qu'on appelle République, ils ont aussi fabriqué des chaînes artificielles appelées *lois civiles* » (*Léviathan*, p. 223). Il examine la liberté des sujets par rapport aux chaînes que constituent les lois et conclut :

La liberté des sujets ne réside par conséquent que dans les choses qu'en réglémentant leurs actions le souverain a passées sous silence, par exemple la liberté d'acheter, de vendre, et de conclure d'autres contrats les uns avec les autres ; de choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier, d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable, et ainsi de suite. (*Léviathan*, p. 224)

Cette conception de la liberté des sujets au sein de l'Etat permet à Hobbes de critiquer ceux qui pensent que seule la démocratie garantit la liberté des citoyens : « Qu'une République soit monarchique ou populaire, la liberté reste la même » (*Léviathan*, p. 227).

En assimilant la relation parentale à la relation de servitude puis en identifiant ces deux relations à la souveraineté par *institution*, Hobbes

liberté n'est plus considérée comme un pouvoir, mais comme une absence d'obstacle à ce pouvoir (voir Pink, « Hobbes on Liberty, Action, and Free Will », 2016, p. 183).

⁴⁵ Hobbes va jusqu'à affirmer que liberté et nécessité ne s'excluent pas. Comme les critiques l'ont montré, cela aboutira à une polémique entre Hobbes et Bramhall (voir à ce propos Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, 2009, p. 45-47). Foisneau souligne quant à lui que le rôle de la nécessité a « pour conséquence d'accentuer le rôle de l'opinion – nous dirions aujourd'hui de la croyance – dans le processus de délibération » (Foisneau, *Hobbes, La vie inquiète*, 2016, p. 165).

montre étape par étape que l'Etat qu'il appelle lui-même « naturel » (*De Cive*, p. 164) est en réalité tout aussi artificiel que l'Etat « institutionnel ». ⁴⁶ Il procède ainsi à un renversement de perspective : ce n'est pas l'Etat qui est comme une grande famille, mais la famille qui est comme un Etat. Il peut ainsi conclure à l'identification des deux souverainetés précédemment distinguées. Foisneau relève la portée historique de cette identification :

En soulignant qu'une république issue de la conquête possède autant de droit à exercer la souveraineté qu'une république issue d'un *covenant*, Hobbes fournit à l'évidence des arguments aux défenseurs de la monarchie anglaise. La monarchie des Stuart relève, en effet, de la catégorie des républiques d'acquisition, et plus spécifiquement de la catégorie du royaume patrimonial (*patrimonial kingdom*), puisque, issue de la victoire de Guillaume le conquérant sur les saxons, elle s'est transmise en vertu d'un principe de succession héréditaire. ⁴⁷

Pour que l'identification soit complète, Hobbes soutient que même l'Etat *institué* conduit à une souveraineté absolue, qui prend la forme d'une monarchie absolue et héréditaire, puisque c'est le cas de la souveraineté qui provient de la famille. Ainsi, les deux souverainetés, quoiqu'elles possèdent une origine différente, ont exactement les mêmes effets. Hobbes insiste : « les droits et conséquences de la souveraineté sont les mêmes dans les deux cas » (*Léviathan*, p. 208). L'assimilation des deux types de souveraineté expliquée, on peut désormais approfondir la manière dont Hobbes conçoit le rapport entre famille et politique, aussi bien avant la formation du gouvernement qu'après.

Les rapports entre la famille et l'Etat

Au chapitre XXII du *Léviathan*, intitulé « Des organisations sujettes (politiques et privées) », Hobbes traite de la famille comme un groupe à l'intérieur de l'Etat. Il affirme en effet :

⁴⁶ Nous allons ici un peu plus loin que Terrel qui remarque : « L'acquisition est moins artificielle que l'institution » (Terrel, *Hobbes : Matérialisme et politique*, 1994, p. 245).

⁴⁷ Foisneau, « La violence dans la République », 2004, p. 5. Voir également Foisneau, *Hobbes, La vie inquiète*, 2016, p. 61.

Ayant parlé de la génération, de la forme et du pouvoir de la République, je me dispose à parler maintenant de ses parties ; et, pour commencer, des organisations qui ressemblent aux parties similaires, ou muscles, d'un corps naturel. Par ORGANISATION, j'entends un nombre quelconque d'hommes réunis par le soin d'un même intérêt ou d'un même genre d'affaires. Certaines parmi ces organisations, sont *réglées*, et d'autres ne le sont pas. Les organisations *réglées* sont celles où un homme ou une assemblée sont constitués représentants de tout le groupe. Toutes les autres sont des organisations *non réglées*. (*Léviathan*, p. 237)

S'ensuivent d'autres distinctions encore : les organisations réglées peuvent être indépendantes ou subordonnées, mais seules les Républiques sont indépendantes. Les organisations subordonnées peuvent être publiques ou privées : « les organisations *privées* sont celles qui sont constituées par les sujets entre eux » (*Léviathan*, p. 238). Et, enfin, les organisations subordonnées et privées peuvent être licites (permises par l'Etat) ou illicites (interdites par l'Etat). Les familles représentent justement les corps privés, réglés et licites. Cette catégorisation permet à Hobbes de subordonner le pouvoir du chef de famille à celui du souverain à l'intérieur de l'Etat :

En effet, il [le père de famille, ou maître de maison] oblige ses enfants et ses serviteurs, pour autant que la loi le permet, mais pas au-delà ; car aucun d'entre eux n'est tenu de lui obéir dans les actions que la loi interdit d'accomplir. A l'égard de toutes les autres actions, aussi longtemps qu'ils vivent sous le gouvernement domestique, ils sont assujettis à leur père ou à leur maître comme à leur souverain direct. En effet, le père et le maître, étant avant l'institution de la République les souverains absolus de leurs propres familles, ne perdent par la suite, de leur autorité, que ce que la loi de la République leur enlève. (*Léviathan*, p. 249)

Cette dernière remarque montre que Hobbes subordonne le pouvoir du père ou du maître à celui du souverain une fois la République instituée, puisque ses commandements ne peuvent être effectifs qu'en dehors de la législation établie. En d'autres termes, le père ou le maître commande lorsque les lois civiles sont silencieuses.⁴⁸ En dehors de la législation civile par contre, son pouvoir à l'intérieur de la famille est comparé à celui du « souverain » et

⁴⁸ Comme Skinner l'explique, « là où les lois ne font pas mine de réguler nos actions, nous gardons la liberté d'agir comme nous le choisissons » (Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, 2009, p. 166).

Hobbes reconnaît une priorité temporelle à ce pouvoir : la famille précède la formation de l'Etat.

La finalité de la famille est également différente à l'intérieur de l'Etat qu'en dehors : son but ne peut être de se défendre contre des forces extérieures, puisque c'est à l'Etat d'assurer la sécurité de tous. Comme certains critiques l'ont remarqué, la famille endosse la fonction de préparer à l'obéissance civile et donc d'éduquer les enfants à devenir citoyens.⁴⁹ Pour rappel, Hobbes souligne, dans sa réfutation du *zoon politikon*, que ce n'est pas par nature, mais par discipline, que les hommes sont aptes à la société. La fonction de la famille se résume dès lors à « l'administration de son patrimoine » (*Léviathan*, p. 250) et si elle emploie plus de personnes qu'il n'en est nécessaire à cette fin, elle devient illicite – probablement car elle constituerait alors une menace pour l'Etat. Lorsqu'elle est conçue en dehors de la République, en revanche, la famille peut acquérir une fonction similaire à celle de l'Etat. C'est ce que montrent les définitions de la famille qu'on trouve dans les trois œuvres politiques de Hobbes.

Dans les *Eléments*, la famille est définie de la manière suivante :

Et de l'ensemble qui se compose du père ou de la mère, ou des deux, des enfants, et des serviteurs, est appelé une famille, dont le père, ou maître de la famille, est le souverain, et les autres (les enfants tout comme les serviteurs) les sujets. La même famille, si elle s'étend par multiplication des enfants, par génération, par adoption, ou par multiplication des serviteurs, par génération, conquête, ou soumission volontaire, au point de devenir si grande et si nombreuse qu'elle peut en toute probabilité se protéger elle-même, alors cette famille est appelée un ROYAUME PATRIMONIAL ou une « monarchie par acquisition ». (*Eléments*, p. 173-174)

Dans cette définition, l'analogie entre père, maître et souverain est explicite dès la première phrase. Cette analogie a fait dire à Chapman que le modèle familial de Hobbes était repris du droit romain, qui insiste sur la fonction et le pouvoir du *pater familias*.⁵⁰ Cela semble se confirmer dans les deux définitions suivantes, où la mère n'est même plus mentionnée :

Lorsqu'un *père de famille*, ses *enfants* et ses *serviteurs* se trouvent soudés en une personne civile singulière en vertu du pouvoir paternel, on appelle celle-ci une

⁴⁹ Voir notamment Christov, *Before Anarchy*, 2016, p. 89-90.

⁵⁰ Voir Chapman, « *Leviathan Writ Small* », 1993, p. 630.

famille. Si elle devient nombreuse par la multiplication des *enfants* et l'acquisition de *serviteurs* au point qu'on ne peut plus la subjuguer sans le jeu incertain d'une guerre, elle prendra le nom de ROYAUTE PATRIMONIALE. (*De Cive*, p. 214)

Et à cette définition du *De Cive* fait écho celle du *Léviathan* :

Il appert de là qu'une grande famille (qu'elle soit constituée d'un homme et de ses enfants, ou d'un homme et de ses serviteurs, ou encore d'un homme, de ses enfants, et de ses serviteurs), si elle ne fait pas partie d'une République, est en elle-même, pour ce qui est des droits de souveraineté, une petite monarchie, dont le père de famille, ou le maître de maison, est le souverain. Cependant, la famille n'est pas à proprement parler une République, à moins qu'elle ne possède, grâce au nombre de ses membres ou à d'autres avantages, un pouvoir tel qu'on ne puisse la réduire sans s'exposer aux incertitudes de la guerre. (*Léviathan*, p. 214-215)

Ces définitions permettent plusieurs remarques sur la manière dont Hobbes pense le rapport entre famille et politique, et paraissent, à première vue, révélatrices surtout de son ambivalence. Tout d'abord, Hobbes semble exclure tout rapport analogique entre les deux et affirmer que la famille – du moins la famille nucléaire – n'est pas un Etat. Mais, ensuite, il pose une condition qui permet de concevoir la famille comme un Etat (dans quel cas, l'analogie est acceptée), à savoir le nombre élevé de ses membres. Si Hobbes ne précise pas combien de personnes sont nécessaires pour faire de la famille une royauté, il insiste sur le fait que ce nombre doit être suffisamment grand pour garantir la protection de ses membres. En d'autres termes, pour devenir un Etat, cette association doit être capable de se défendre contre les attaques extérieures et ne peut être subjuguée qu'à l'issue d'une guerre. Enfin, comme on l'a vu, Hobbes souligne l'analogie entre les fonctions de souverain, de père et de maître. Dans la définition du *De Cive* par exemple, il présente la famille comme une « personne civile singulière », ce qui ne va pas sans rappeler sa conception du corps politique. Dans le *Léviathan* ensuite, le même rapport analogique est renforcé lorsque Hobbes parle de « droits de souveraineté » à l'endroit du père. Ici par contre, la famille ne peut devenir une monarchie que « si elle ne fait pas partie d'une République ».

A notre avis, la meilleure manière de comprendre le discours ambivalent de Hobbes, qui réfute l'analogie entre famille et politique, avant de la rétablir sous certaines conditions, est de souligner que la différence entre famille et

Etat est avant tout une différence de degré et non de nature : c'est la grandeur du groupe et non des différences dans leur formation ou dans leur fonctionnement qui distingue les deux types d'institutions. Néanmoins, si le fonctionnement interne d'un Etat et celui d'une famille sont identiques, la grandeur du groupe implique une force défensive variable. L'Etat est avant tout défini comme ce qui garantit à tous ses membres la sécurité et la paix ; la famille, bien qu'elle fonctionne selon le même modèle, n'est pas toujours suffisamment nombreuse pour garantir à ses membres une telle finalité.

Enfin, les trois définitions de la famille montrent une évolution par rapport à la famille conçue comme origine de l'Etat. Dans les définitions des *Eléments* et du *De Cive*, il est fait mention de la royauté patrimoniale. La famille est donc présentée comme une origine possible de l'Etat, ce qui permet de voir un rapport génétique entre les deux institutions. Dans le *Léviathan* en revanche, il n'y a aucune référence à la royauté patrimoniale. Cette évolution va de pair avec une autre différence significative dans la description de l'origine du gouvernement : l'étape démocratique dans la formation de la souveraineté par *institution*, présente dans les *Eléments* et dans le *De Cive*, disparaît dans le *Léviathan*.

Deux difficultés : l'origine démocratique de la souveraineté instituée et la rupture introduite par la théorie de l'autorisation dans le *Léviathan*

Hobbes insère ses remarques sur la famille et sur la souveraineté par *acquisition* juste après avoir listé les trois formes que peut prendre l'Etat, d'une démocratie, d'une aristocratie ou d'une monarchie. Or la famille ne peut être à l'origine que de la monarchie héréditaire. Ainsi, bien que tout le développement du modèle par *acquisition* tende à son assimilation avec le modèle par *institution*, on découvre, dans les *Eléments* et dans le *De Cive*, une différence essentielle entre les deux souverainetés quant à leur formation : dans la souveraineté *instituée*, la première étape est démocratique. Dans les *Eléments*, Hobbes affirme en effet : « Et vu que la démocratie est, par institution, le commencement à la fois de l'aristocratie et de la monarchie, nous avons à considérer à présent comment l'aristocratie est dérivée d'elle » (*Eléments*, p. 161). Et un peu plus loin dans le texte : « A partir de cette même démocratie, l'institution d'un monarque politique procède de la

même manière que l'institution de l'aristocratie » (*Eléments*, p. 162). Ainsi, dans les deux premières œuvres de Hobbes, la monarchie par *institution* comprend une étape supplémentaire par rapport à la monarchie par *acquisition*, qui consiste en la formation préalable d'une démocratie. En ce qui concerne le passage de la démocratie à l'aristocratie, Hobbes livre l'explication suivante :

Lorsque les membres particuliers de la république se lassent de plus en plus d'assister aux assemblées publiques, soit parce qu'ils habitent trop loin, soit parce qu'ils s'occupent de leurs affaires privées, et sont en outre mécontents du gouvernement du peuple, ils s'assemblent pour former une aristocratie. Rien de plus n'est requis pour l'élaboration de celle-ci, sinon d'examiner un par un les noms de ceux qui la constitueront et de donner son assentiment à leur élection, et par la pluralité du vote, de transférer le pouvoir que le peuple avait auparavant à ce nombre d'hommes ainsi nommés et choisis. (*Eléments*, p. 162)

La monarchie est établie de la même manière, à savoir « par un décret du peuple souverain de passer la souveraineté à un seul homme, nommé et approuvé par la pluralité du suffrage » (*Eléments*, p. 162). Mais dans les deux cas, une fois que le peuple a transféré sa souveraineté, il ne peut plus revenir en arrière : « Et si cette souveraineté est véritablement et effectivement transférée, l'Etat, ou la république, est une monarchie absolue, dans laquelle le monarque est libre de disposer aussi bien de la succession que de la possession, et ce n'est pas une monarchie élective » (*Eléments*, p. 162).

Ainsi, même quand Hobbes reconnaît la démocratie comme étape nécessaire à la formation de la monarchie par *institution* dans ses premiers textes, il prend soin d'argumenter pour un pouvoir absolu et irrévocable du monarque une fois sa souveraineté établie. Cet aspect devient encore plus évident lorsqu'il aborde la question de la transmission de la souveraineté. Hobbes affirme que même dans une monarchie *instituée*, et quand bien même le souverain a été élu par le peuple, l'étendue absolue de son pouvoir fait qu'il « peut désigner son *successeur* par testament » (*De Cive*, p. 215). Il explique enfin pourquoi il est avisé de penser qu'en l'absence de tout testament du monarque, ce dernier aurait désigné son fils aîné pour lui succéder. Ainsi, le contractualisme de Hobbes conduit à une légitimation de la monarchie non seulement absolue, mais même héréditaire.

Dans le *Léviathan*, la difficulté inhérente à la conciliation d'une phase démocratique dans la formation de l'Etat avec une transmission héréditaire de la souveraineté absolue une fois celle-ci instituée disparaît, car la théorie de la représentation et de l'autorisation qui remplace celle du consentement permet tout simplement d'éviter de devoir recourir à une étape démocratique dans la formation de l'Etat.⁵¹ Mais cette nouvelle explication de la souveraineté par *institution* introduit une autre différence entre les deux types de souveraineté : la théorie de l'autorisation se construit, dès le début, en opposition au pouvoir conçu sur le mode de la domination (*dominium*), qui est le propre de la souveraineté par *acquisition*.

La domination (*dominium*) est originairement liée à la propriété sur les choses dans le cadre domestique.⁵² Lorsqu'elle s'étend au droit sur les personnes, elle désigne alors un pouvoir de type seigneurial, c'est-à-dire que les personnes sur lesquelles s'exerce le pouvoir sont considérées comme faisant partie de la propriété privée du seigneur. Or, Hobbes prend soin de distinguer la *domination* de l'*autorité* au chapitre XVI du *Léviathan* : « Et de même que le droit de possession est appelé empire sur une chose [Domination], le droit d'accomplir quelque action est appelé AUTORITÉ » (*Léviathan*, p. 163). Cette distinction entre domination et autorisation a fait dire à Zarka que « la souveraineté émancipe la relation politique de la relation de propriété »⁵³. Mais cette émancipation ne semble que partielle, puisque lorsqu'il traite de la souveraineté par acquisition, Hobbes renoue avec le vocabulaire du *dominium*, comme le titre du chapitre XX l'indique : « Des dominations paternelles et despotiques » (*Léviathan*, p. 207).

Il faut néanmoins remarquer que, lorsqu'il définit la République par *acquisition*, Hobbes lui applique le vocabulaire de l'autorisation :

51 En ce qui concerne le changement opéré dans le *Léviathan*, voir *Léviathan*, chapitre XVI. Sagar souligne : « And we should further note that in *Leviathan* Hobbes abandons, the notion of a democratic founding even in sovereignty by institution. The reason for this is plain: with the innovation of the concept of authorization, introduced in chapter 16 of *Leviathan* and with no precedent in the earlier works, even sovereignty by institution could be made to issue immediately in monarchy or aristocracy » (Sagar, « Of Mushrooms and Method », 2015, p. 109).

52 Voir Gaudemet, « *Dominium – Imperium* », 1995. Nous revenons plus en détail sur cet aspect lorsque nous analysons la position de Filmer au chapitre 3.2.1).

53 Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, 1995, p. 191.

La République d'acquisition est celle où le pouvoir souverain est acquis par la force. Il est acquis par la force, là où des hommes, soit chacun individuellement, soit collectivement (par la majorité des suffrages), autorisent, par crainte de la mort ou des fers, toutes les actions de l'homme ou de l'assemblée qui a leur vie et leurs libertés en son pouvoir. (*Léviathan*, p. 207)

De plus, la notion d'autorisation revient lorsque Hobbes aborde la soumission du serviteur qui doit sa vie à son maître « en vertu de la convention d'obéissance par laquelle il a convenu qu'il reconnaîtrait pour siennes, et autoriserait, toutes les actions du maître » (*Léviathan*, p. 213-214).

Dans une note de sa traduction, Tricaud explique que si le terme « *dominium* » désigne effectivement, dans le latin classique, la « maîtrise des choses », Hobbes l'utilise dans un sens différent, à savoir comme « une espèce particulière de relation interpersonnelle »⁵⁴. On peut en conclure que la signification du terme *dominium* au chapitre XX n'est plus la même qu'au chapitre XVI. Au chapitre XX, les notions de *domination* et d'*autorisation* sont juxtaposées, ce qui induit un glissement conceptuel dans la manière de concevoir la domination, qui est moins liée à l'idée de la propriété et qui désigne désormais des relations interpersonnelles.⁵⁵ Ainsi, les corrections apportées à la souveraineté par *institution*, dans le *Léviathan*, modifient l'explication de la souveraineté par *acquisition*, sans toutefois la remplacer complètement.

La synthèse de la pensée de Hobbes sur la famille

L'existence de familles avant la formation du gouvernement politique complexifie la description de Hobbes : à l'état de nature conçu comme une

⁵⁴ *Léviathan*, note 22, p. 211.

⁵⁵ Nous sommes d'accord avec Zarka qui affirme que la théorie de l'autorisation est partiellement appliquée dans le *Léviathan*, puisqu'elle se juxtapose à la domination dans les relations paternelles et despotiques, tout en changeant le sens de cette expression (voir Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, 1995, p. 195). Foisneau lie quant à lui l'identification des formes de pouvoirs aux deux origines de la souveraineté : « Politiquement, l'équivalence lexicale de la *potestas* et du *dominium* n'est donc pas sans conséquence, puisqu'elle correspond à la volonté de réduire à presque rien la différence qui sépare les républiques instituées des républiques acquises par la force » (Foisneau, *Hobbes, La vie inquiète*, 2016, p. 81-82).

hypothèse théorique s'ajoute la description d'un état de nature empirique qui comprend la présence de familles. Ces deux conceptions se complètent plutôt qu'elles ne se contredisent, puisqu'elles entrent dans des stratégies argumentatives différentes. Lorsque Hobbes cherche à expliquer le fondement normatif de l'Etat, il postule un état de nature composé d'individus libres et égaux, quoique conscient qu'un tel état n'a jamais existé en réalité. Mais lorsqu'il cherche à convaincre son lecteur que l'inimitié générale qui règne parmi les hommes est une des caractéristiques fondamentales de cet état de nature, il se réfère à des exemples concrets pour le persuader que sa description correspond à l'expérience quotidienne de tout un chacun. La distinction de ces deux manières de concevoir l'état de nature demeure toutefois implicite chez Hobbes, qui ne la thématise jamais.

La famille n'induit pas non plus de contradiction dans sa conception de la sociabilité, comme étant fondée sur la crainte mutuelle qu'ont les individus les uns à l'égard des autres. Pourtant, l'existence de familles à l'origine de la société sert généralement à prouver le caractère *naturellement* sociable des êtres humains. Hobbes y répond de deux manières. Premièrement, il déconstruit l'hypothèse du *zoon politikon* d'Aristote en affirmant que l'homme n'est pas né apte à la société, bien qu'il naisse dans une famille, car la société repose sur un pacte que les enfants ne sont pas en mesure de comprendre et encore moins de passer.⁵⁶ En ce sens, il considère qu'il y a un saut qualitatif entre société domestique et société civile, puisque l'existence attestée de familles à l'origine ne saurait invalider la crainte comme motif de la formation du gouvernement. Deuxièmement, l'ensemble de son analyse des relations familiales vise à nier leur caractère naturel pour leur donner un fondement conventionnel. On l'a vu, même la relation parentale repose sur le libre choix du parent et de l'enfant de passer la convention qui fondera leur interaction. De cette manière, ce n'est plus le postulat d'une césure entre famille et politique qui préserve la conception hobbesienne de la sociabilité, mais l'éviction de toute composante *naturelle* dans la famille. Dès lors, il est évident que si la famille n'est pas *naturelle*, elle ne saurait prouver le caractère *naturellement* sociable de l'homme. Ainsi, la reconnaissance de l'existence des familles avant la formation du gouvernement ne conduit

56 Pour rappel, l'argument est développé dans le *De Cive*, p. 98-99.

jamais Hobbes à remettre en cause son analyse de la sociabilité comme étant fondé sur la crainte.

Mais bien qu'elle ne remette en cause ni l'état de nature individuel ni la conception hobbesienne de la sociabilité, l'analyse de la famille souligne l'existence concomitante de deux types de souveraineté chez Hobbes, la souveraineté par *institution* (dérivée de l'état de nature) et la souveraineté par *acquisition* (dérivée des relations familiales). Le lien entre famille et souveraineté par *acquisition* se voit dans le fait que cette dernière s'explique sur le modèle de la domination d'un père ou de la domination d'un maître et peut prendre, conséquemment, la forme d'une royauté patrimoniale ou d'un Etat despotique.

Les deux origines de la souveraineté n'ont pas le même statut dans le texte hobbesien : la souveraineté par *institution* est le modèle que Hobbes défend et qu'il traite le plus longuement, alors que la souveraineté par *acquisition* apparaît comme un cas particulier. La structure des trois textes politiques montre en effet que la République par *acquisition* est traitée comme une parenthèse à l'intérieur de la république par *institution*. Cela prouve que Hobbes cherche à concilier son explication de l'origine du gouvernement avec l'existence empiriquement attestée de gouvernements issus de la conquête ou avec les royautés patrimoniales. Comme on l'a vu, cette recherche de conciliation s'explique par des raisons historiques, qui concernent la légitimation de la monarchie des Stuart.⁵⁷

Pour prouver que la souveraineté par *institution* intègre la souveraineté par *acquisition*, Hobbes déploie une énergie considérable. D'abord, il interprète la relation parentale sur le modèle de la relation de servitude en les fondant toutes les deux sur le consentement de la personne soumise dans la relation, à savoir l'enfant et le serviteur. Au moyen d'une théorie originale de la liberté, conçue comme délibération et comme absence d'obstacle au mouvement, Hobbes parvient à concilier la nécessité du consentement avec un droit de domination absolue une fois la relation établie. Son but consiste à montrer que, même dans les cas de domination paternelle et despotique, les deux parties restent entièrement libres d'entrer dans la relation, bien qu'une fois la relation établie, la soumission soit totale. Enfin, la nécessité du

57 C'est ce que montre Foisneau dans son article « La violence dans la République », 2004, précédemment cité.

consentement lui permet d'identifier ces deux relations à la soumission volontaire et, conséquemment, à la souveraineté par *institution*.

Pour prouver l'identification entre souveraineté par *acquisition* et par *institution*, Hobbes s'attache à montrer que les deux modèles ne se distinguent que du point de vue de leurs *origines* et non pas de leurs *effets*.⁵⁸ De plus, la différence entre les deux origines de la souveraineté est réduite au minimum : dans les deux cas, c'est la crainte qui dicte la conduite des individus. Mais dans la République *instituée*, les individus éprouvent de la crainte les uns envers les autres, alors que dans la République *acquise*, la crainte des hommes est éprouvée envers celui qui acquiert la souveraineté.

L'identification des deux types de souveraineté conduit Hobbes à assimiler des notions traditionnellement opposées. Dans un passage des *Eléments*, il oppose « république » et « despotisme » lorsqu'il explique que le terme « république » sert généralement à distinguer la souveraineté qui vient « d'un accord mutuel passé entre plusieurs hommes » de celle qui vient « des dominations paternelles et despotiques » (*Eléments*, p. 147) ; mais il poursuit en précisant que le terme « république » est un « nom général pour les deux » (*Eléments*, p. 147). Dans le *De Cive*, il affirme que le souverain détient « le POUVOIR SUPRÊME, la SOUVERAINETÉ, ou encore le DROIT DE DOMINATION » (*De Cive*, p. 163), identifiant ainsi les notions de *summa potestas*, *summum imperium* et *dominium*. Dans le *Léviathan*, après avoir exposé les trois formes que peut prendre la République, à savoir la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, il précise que la tyrannie, l'oligarchie et l'anarchie ne constituent pas d'autres espèces de République, mais « que ce sont les mêmes qu'on appelle ainsi, quand on ne les aime pas » (*Léviathan*, p. 193). Les trois termes n'expriment donc pas, selon Hobbes, l'usurpation du pouvoir, mais le jugement négatif et personnel de ceux qui y sont soumis. Cette identification de termes généralement opposés s'explique aisément si l'on rappelle que, pour Hobbes, la souveraineté établie est forcément légitime

58 Dans le *De Cive*, il affirme en effet juste après avoir défini la royauté patrimoniale : « Or, bien qu'elle diffère d'une monarchie instituée par son origine et par son mode d'établissement, puisqu'elle a été acquise par la force, elle a néanmoins, une fois établie, toutes les mêmes propriétés que cette dernière et le droit de souveraineté est le même dans les deux cas ; il n'est donc pas nécessaire d'en parler séparément » (*De Cive*, p. 214-215).

et absolue et, de ce fait, ne peut jamais être ni usurpée ni excessive. Ainsi, et de façon paradoxale, Hobbes met la théorie du contrat social au service de la monarchie absolue.

Une fois les deux origines de l'Etat parfaitement identifiées l'une à l'autre, il est aisé pour Hobbes de concilier famille et politique : les pouvoirs de père et de souverain étant de même type, mais à une autre échelle, ils ne peuvent entrer en contradiction. Au contraire, la domination du père à l'intérieur de sa famille contribue à renforcer l'autorité du souverain dans l'Etat et leurs pouvoirs respectifs s'harmonisent pour garantir la stabilité et la paix de l'Etat, ainsi que la sécurité des citoyens.

Cette vision a des conséquences sur la manière de concevoir les relations familiales. D'un côté, l'égalité individuelle postulée dans l'état de nature s'applique à la femme, à l'enfant et au serviteur au moment d'entrer dans la famille. Le cas du serviteur et de l'enfant sont évidents, puisque leur obéissance vient du fait qu'on leur a sauvé la vie (le serviteur à l'issue d'un combat, l'enfant en l'éduquant). Mais Hobbes est explicite dans le cas de la femme aussi : « En effet il n'existe pas toujours, entre l'homme et la femme, une différence de force ou de prévoyance telle que le droit puisse être déterminé sans guerre » (*Léviathan*, p. 209). A une époque où l'infériorité naturelle de la femme est un *lieu commun*, cette affirmation de Hobbes surprend par la stricte égalité qu'elle confère à la femme. Ainsi, le fait que les relations familiales reposent sur une convention implique que les deux partenaires, au moment d'entrer dans la relation, sont libres et égaux. Les circonstances de l'état de nature sont donc reproduites à la base de chaque relation sociale.

Mais d'un autre côté, la convention passée donne une domination absolue sur la personne qui se soumet à l'autre dans la relation. Ainsi, bien que Hobbes soit un des auteurs les plus égalitaires à l'égard des femmes lorsqu'il envisage leur présence à l'état de nature, sa conception de la famille ne laisse aucune perspective de liberté à la femme une fois qu'elle est mariée. Hobbes s'intéresse d'ailleurs peu à la relation conjugale et, dans ses définitions de la famille, la femme n'est pas toujours mentionnée. Ainsi, une fois que la convention est passée, la relation qu'elle fonde est comme une inversion radicale de l'égalité qu'elle présuppose. Le pouvoir qui s'exerce au sein de la famille, tout comme celui du gouvernement politique, est strictement vertical : il est indivisible et absolu.

La conception de la famille qui en ressort est celle d'une structure communautaire, dans laquelle l'aïeul conserve l'intégralité de son pouvoir. Hobbes précise en effet :

Celui qui exerce la domination sur l'enfant l'exerce aussi sur les enfants de l'enfant, et sur les enfants de ceux-ci : en effet, celui qui exerce la domination sur la personne d'un homme l'exerce aussi sur tout ce qui appartient à cet homme ; sans cela, la domination ne serait qu'un simple titre, qui ne recouvrirait aucune réalité. (*Léviathan*, p. 210)

Le pouvoir que détient le chef de famille est similaire à celui du *pater familias* dans le droit romain. C'est un pouvoir indivisible, absolu et irrémédiable qui s'applique sur l'ensemble des membres du foyer. Le statut d'égaux que Hobbes confère à la femme, à l'enfant et au serviteur n'est donc que transitoire : il ne sert qu'à mieux légitimer la domination absolue qui s'exercera sur eux dans la famille.

3.1.2. Samuel Pufendorf (1632-1694) : la singularité de chaque relation d'autorité

A bien des égards, les difficultés d'interprétation relevées chez Hobbes se retrouvent dans les textes de Samuel Pufendorf. C'est le cas notamment de la conception duale de l'état de nature (empirique ou hypothétique), de la critique de la sociabilité naturelle, ainsi que de l'origine et de la légitimité de la souveraineté (par institution ou par acquisition). La réception de la pensée de Pufendorf est d'ailleurs marquée par un débat qui porte sur son rapport à l'auteur du *Léviathan*. Une interprétation longtemps restée unilatérale consiste en effet à le considérer comme le représentant d'un compromis entre Grotius (pour qui l'exercice d'un droit est toujours moral) et Hobbes (pour qui la morale résulte des conventions humaines).⁵⁹ C'est d'ailleurs la position adoptée par son traducteur au dix-huitième

⁵⁹ C'est la position soutenue entre autres par Haakonssen (« Natural Law and the Scottish Enlightenment », 1985, p. 56) et par Saastamoinen (*The Morality of the Fallen Man*, 1995, p. 179).

siècle, Jean Barbeyrac (1674-1744).⁶⁰ De cette interprétation nuancée s'en distingue deux autres : celle que défend Goyard-Fabre dans un article de 1989, dont le titre – « Pufendorf, adversaire de Hobbes »⁶¹ – est explicite et, plus récemment, celle de Palladini qui, en se référant à des preuves textuelles précises, argumente que Pufendorf, loin d'être l'adversaire de Hobbes, est en réalité son disciple, quoiqu'il ait habilement cherché à se distancer de son prédécesseur, pour éviter le risque de se voir attribuer la réputation infâmante attachée aux idées hobbesiennes à son époque.⁶² Christov s'inscrit dans l'interprétation de Palladini et soutient que la définition de la sociabilité de Pufendorf lui sert en réalité de camouflage pour masquer ses affinités avec la théorie de Hobbes.⁶³

Ces divergences d'interprétation s'expliquent en partie par le caractère polyphonique des textes de Pufendorf et par le fait que son rapport à Hobbes, qu'il cite et critique abondamment, n'est pas transparent. Or comparer les considérations des deux auteurs sur la famille permet de mesurer à la fois la proximité et l'écart de leurs pensées politiques respectives. Nous souhaitons montrer, dans ce chapitre, que Pufendorf, tout en s'inspirant de Hobbes, cherche une voie alternative qui lui est propre et qu'il construit au moyen d'une réception nuancée de plusieurs idées hobbesiennes. Tout d'abord, comme on le verra, Pufendorf refuse de considérer l'état de nature comme un état de guerre ou de paix, mais l'envisage comme un état de paix *relative*. Ensuite, Pufendorf reprend partiellement la critique hobbesienne de la sociabilité naturelle en refusant de la concevoir comme le fondement de la société civile, mais sans nier le caractère naturellement sociable de l'être humain. Enfin, il refuse catégoriquement l'analogie entre famille et Etat, mais

⁶⁰ Voir « La Préface du Traducteur », §XXX, DNG, I, p. CXVIII. Etant tuteur dans la famille du diplomate suédois Peter Julius Coyet, Pufendorf a été emprisonné avec la famille de son maître lors du conflit entre la Suède et le Danemark et c'est en prison qu'il a rédigé son premier ouvrage, *Elementorum jurisprudentiae universalis* (1660). Barbeyrac explique : « Pendant cette détention, qui dura huit mois, comme il n'avoit point de Livres, & qu'il ne pouvoit voir personne, il s'avisa de méditer sur ce qu'il avoit lû dans *Grotius*, & dans *Hobbes* » (p. CXVIII).

⁶¹ Goyard-Fabre, « Pufendorf, adversaire de Hobbes », 1989.

⁶² Palladini, « Pufendorf disciple of Hobbes », 2008. Cet article est la traduction d'un chapitre de son livre paru en 1990, *Pufendorf discepolo di Hobbes*.

⁶³ Christov, « Pufendorf's Anti-Hobbesian Camouflage », 2016.

voit dans la loi naturelle et dans le consentement de la personne soumise le fondement de chaque relation d'autorité. L'analogie entre famille et politique se trouve ainsi en quelque sorte vidée de son *contenu* – dans la mesure où le motif, la nature et la finalité de l'Etat et de la famille ne se recourent pas (contrairement à ce que l'on trouve chez Hobbes) –, mais chaque relation d'autorité est légitimée par la même *procédure* : la loi naturelle et le consentement de la personne soumise dans la relation.

D'un côté, la reprise d'un seul et même processus de légitimation de l'autorité rapproche Pufendorf de Hobbes, dans la mesure où la famille n'est pas considérée comme une entité naturelle principalement fondée sur l'affection qui regroupe ses membres. Elle est analysée comme composée de relations conventionnelles au même titre que l'Etat. Mais d'un autre côté, le fait que Pufendorf argumente pour l'effectivité de la loi naturelle déjà à l'état de nature aboutit à une limitation de l'autorité exercée dans chaque relation qu'on ne trouve pas chez Hobbes, qui défend l'exercice absolu de toute autorité dès qu'elle est établie. Ainsi, nous souhaitons montrer que Pufendorf cherche un équilibre constant entre les idées de Hobbes et les critiques que ses adversaires lui ont adressées, que cette recherche d'équilibre doit être prise au sérieux et ne peut être réduite à un simple camouflage, en bref que Pufendorf n'est ni l'adversaire ni le disciple de Hobbes.

Après avoir rédigé l'*Elementorum jurisprudentiae universalis* (1660) lors de son séjour en prison et alors qu'il est professeur de droit de la nature et des gens à l'Université de Lund, Pufendorf publie l'œuvre qui fera sa renommée, le *De jure naturae et gentium* (d'abord en 1672, puis substantiellement modifié en 1684), dont il tirera un ouvrage beaucoup plus synthétique, destiné principalement à l'enseignement, sous le titre de *De Officio hominis et civis juxta legem naturalem* (1673).⁶⁴ Ces deux derniers textes ont créé une vive polémique du vivant de leur auteur et ont connu une importante réception en Europe, notamment grâce à leur traduction française par Jean Barbeyrac, sous le titre du *Droit de la nature et des gens* (le traité) et des *Devoirs de l'homme et du citoyen* (l'abrégé). C'est principale-

⁶⁴ En ce qui concerne les éléments biographiques et bibliographiques de Pufendorf, voir Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, 1994, p. 7-44 ; Seidler, « Pufendorf's Moral and Political Philosophy », 2010 ; Saastamoinen, *The Morality of the Fallen Man*, 1995, p. 21-24.

ment sur ces deux traductions que se fonde notre analyse de la famille dans l'œuvre de Pufendorf.⁶⁵

L'Etat de nature empirique ou hypothétique

La description de l'état de nature que dépeint Pufendorf n'est pas homogène : elle subit des variations au sein même du traité, entre le premier livre (dans lequel Pufendorf pose les bases générales de sa philosophie) et le deuxième livre (où il explique quels motifs poussent les hommes à fonder la société civile). Dans le premier livre, en effet, Pufendorf avance que l'état de nature « *accompagne l'Homme dès le moment de sa naissance, indépendamment de toute volonté humaine, & par un pur effet de l'institution divine* » (DNG, I, p. 7). Il distingue trois manières différentes de le concevoir : de manière absolue (l'individu est envisagé dans son humanité et en opposition au reste des animaux), par rapport à autrui (les rapports entre êtres humains sont caractérisés par la « *liaison simple & universelle qui résulte de la ressemblance de leur Nature* » (DNG, I, p. 8), quand aucune relation de soumission n'existe encore entre eux) et, enfin, par « *abstraction de toutes les inventions & de tous les établissemens dont les Hommes se sont avisés* » (DNG, I, p. 8).

Dans le deuxième livre du traité, au chapitre deux, Pufendorf revient de manière plus approfondie sur l'état de nature. Il en change la définition générale et modifie les distinctions précédemment établies. En effet, l'état de nature y est défini de manière générale par « *abstraction de toutes les inventions & de tous les établissemens ou purement humains, ou inspirés à l'Homme par la Divinité, qui changent la face de la Vie Humaine* » (DNG, I, p. 149) – cette définition reprend la troisième manière d'envisager l'état de nature tel qu'il est décrit dans le premier livre, à savoir « *par abstraction* ». En d'autres termes, l'état de nature est pensé comme un état où aucune

⁶⁵ Les œuvres de Pufendorf ont fait l'objet d'une importante édition critique : Pufendorf, Samuel, *Gesammelte Werke*, W. Schmidt-Biggemann (éd.), Berlin, De Gruyter, 1996-2004. Il n'existe pas de traduction récente de Pufendorf en français, raison pour laquelle nous nous référons à la traduction de Barbeyrac, bien qu'elle ne soit pas complètement exempte de certains partis pris du traducteur. De plus, utiliser la traduction de Barbeyrac se justifie par le succès qu'elle a rencontré au XVIII^e siècle : c'est dans cette version que le texte a été le plus diffusé à l'époque.

institution inventée par l'homme pour régir ou organiser la vie sociale n'existe encore – que ce soit par exemple les mariages, les contrats ou encore les gouvernements civils. Or définir l'état de nature comme une abstraction de toute institution humaine permet à Pufendorf de préciser que ce n'est pas l'état auquel la nature destine l'homme, comme certains critiques de Hobbes l'ont cru.⁶⁶

Par ailleurs, à cette nouvelle définition s'ajoutent d'autres distinctions : l'état de nature peut être considéré soit « en lui-même » (il dépeint la condition de chaque homme pris individuellement), soit « par rapport à autrui » (il souligne les relations entre les individus). L'état de nature « par rapport à autrui » peut être encore ou « absolu » (il concerne tous les individus) ou « limité » (il s'applique à une partie seulement du genre humain).⁶⁷ L'état de nature considéré « par rapport à autrui » nous intéresse particulièrement, puisqu'il s'agit, dans ce contexte, d'examiner s'il s'agit d'« un état de paix, ou [d'] un état de guerre ; c'est-à-dire, si ceux qui vivent ensemble dans la Liberté Naturelle, sans être ni sujets les uns des autres, ni dépendans d'un Maître commun, se doivent regarder comme ennemis, ou comme amis » (DNG, I, p. 149). En d'autres termes, c'est là que Pufendorf examine les arguments de Hobbes et se positionne sur la question de savoir si l'état de nature est un état de paix ou de guerre.⁶⁸

⁶⁶ Voir DNG, I, p. 159.

⁶⁷ Des distinctions similaires sont reprises dans les *Devoirs de l'homme et du citoyen* (livre deux, chapitre un).

⁶⁸ Pour une analyse complète des diverses interprétations de l'état de nature qu'on trouve dans le corpus de Pufendorf, voir Palladini, « Pufendorf disciple of Hobbes » 2008 ; à propos des conceptions différentes de l'état de nature dans le *Droit de la nature et des gens*, elle conclut : « On one hand, on careful examination, the definition given of the *tertia status naturalis* consideration in I, 1, 7 – which to this admirer of symmetry had seemed completely like the definition of the state of nature considered *in se* in II, 2, 1 – in reality reproduces *ad verbum* the general definition of the state of nature which begins this second passage, before the distinction between the state of nature considered *in se* and the state of nature considered *in ordine ad alios* is introduced. On the other hand, the natural state in relation to other men mentioned in the first book has a completely diverse function to that of the second book » (Palladini, « Pufendorf disciple of Hobbes », 2008, p. 36).

La réponse à cette question passe par une distinction entre un état de nature *hypothétique* et un état de nature *empirique*. Pufendorf rapporte en effet un contre-argument, généralement opposé à Hobbes, qui consiste à remettre en doute la véracité de sa description de l'état de nature en se référant au récit de la Genèse. Selon l'Écriture, les premiers hommes seraient tous nés d'un seul et même couple et seraient donc d'emblée liés par l'affection fraternelle qui unit généralement les membres d'une même famille. Si on accepte le récit biblique, il serait donc faux de concevoir un rapport haineux entre eux à l'état de nature.

Pufendorf prend position sur ce contre-argument :

Je répons à cela, que nous ne considérons point ici l'Etat de Nature par abstraction & en idée, mais tel qu'il a existé véritablement. Or les premiers Hommes aiant été actuellement dans un état qui ne respiroit que pure amitié, & tous leurs Descendants aiant hérité, pour ainsi dire, de cet état ; il est clair que, si l'on veut faire reflexion à la première origine du Genre Humain, on doit se regarder les uns les autres comme amis plutôt que comme ennemis. (DNG, I, p. 163)

Pufendorf donne ainsi raison au contre-argument biblique, mais il en limite la portée en remarquant que l'état de nature hobbesien est une hypothèse qui résulte d'une abstraction, et non pas la recherche de l'origine empirique du genre humain. En d'autres termes, le récit de la Genèse est accrédité par Pufendorf (en réalité, les hommes étaient amis à l'origine), mais il ne peut servir de contre-argument à la description hobbesienne qui se situe à un autre niveau d'analyse. En bref, Pufendorf explicite la distinction entre un état de nature *hypothétique* et un état de nature *empirique*, qui restait implicite chez Hobbes.

Dans les *Devoirs de l'homme et du citoyen*, Pufendorf revient sur cette distinction et la précise. Conçu comme une *fiction* tout d'abord, l'état de nature suppose « qu'au commencement du Monde une multitude d'Hommes eût paru tout-à-coup sur la Terre, sans que l'un naquît ou dépendît en aucune maniere de l'autre » (DHC, II, p. 5). L'état de nature *empirique*, en revanche, « a lieu entre ceux qui quoiqu'unis avec quelques autres par une Société particuliere, n'ont rien de commun ensemble que la qualité de Créatures Humaines, & ne se doivent rien les uns aux autres que ce qu'on peut exiger précisément entant qu'Homme » (DHC, II, p. 5). Ainsi l'état de nature *empirique* ne prend pas place entre tous les hommes, mais seulement

entre certains d'entre eux, qui n'ont pas de lien de parenté et un même individu peut être à l'état de nature avec certaines personnes, tout en étant lié par des rapports familiaux avec d'autres. C'est d'ailleurs ainsi que vivaient les « Membres de différentes Familles séparées & indépendantes » (DHC, II, p. 5) et c'est encore ainsi que les sociétés civiles vivent entre elles.

Toutefois, la manière dont il aborde le contre-argument biblique dans l'abrégé diffère quelque peu du traité. Dans sa conception *empirique* de l'état de nature en effet, Pufendorf donne à son explication une dimension chronologique dans laquelle il inclut le récit biblique. En partant de la Genèse, il explique que les hommes ont d'abord été soumis au pouvoir paternel au sein de la famille et ont vécu comme des frères, ensuite les enfants mâles en sont sortis pour créer leur propre noyau familial ailleurs. Au début, bien que vivant dans des familles séparées, les frères demeuraient unis par l'affection qui caractérise les membres d'une même famille, mais ce sentiment a progressivement disparu, à mesure que l'humanité s'est propagée.⁶⁹ Cette explication chronologique implique un déplacement : l'état de nature ne correspond plus au récit des origines de l'humanité (qui est remplacé par le récit de la Genèse, où l'humanité est conçue comme une seule et même famille), mais s'intercale entre la Genèse et la formation de la société civile, lorsque l'humanité se divise en une pluralité de familles, non encore liées entre elles politiquement. Le fait que seuls les chefs de famille se soient en réalité retrouvés entre eux à l'état de nature implique que l'état de nature « absolu » (tous les individus sont concernés) ne peut être qu'*hypothétique*, alors que l'état de nature « modéré » (seuls quelques-uns y sont entre eux) possède une valeur *empirique*. La description biblique et la conception de l'état de nature se retrouvent ainsi réconciliées dans un récit séquentiel à valeur de vérité historique.

Pufendorf refuse néanmoins de concevoir la condition de l'homme à l'état de nature comme un état de guerre. Son argumentation consiste, dans un premier temps, à détourner les prémisses de Hobbes contre ses propres conclusions. Premièrement, la grande distance établie entre les hommes

⁶⁹ Pufendorf explique en effet : « à mesure que le nombre de ces Familles indépendantes augmentoit, & qu'on se dispersoit de tous côtez, les liaisons particulieres de Parenté, & les sentimens d'affection qu'elles inspirent d'ordinaire, s'évanouirent » (DHC, II, p. 6).

devrait plaider en faveur d'une amitié entre eux, dans la mesure où, étant distants, ils manquent d'occasions de se nuire (l'amitié entre les hommes est alors comprise comme une simple absence du désir de se nuire et une impossibilité de le faire). Deuxièmement, l'égalité de force qui existe entre les individus devrait les détourner du désir de se nuire, puisque s'attaquer à quelqu'un d'aussi fort que soi, c'est prendre inutilement le risque de mourir. Troisièmement, les raisons que donne Hobbes à la guerre de chacun contre tous ne peuvent concerner tout le genre humain, mais seulement quelques-uns en particulier. Elles ne sauraient donc servir à attester d'un climat de guerre généralisé au sein de l'humanité.

Dans un deuxième temps, l'argumentation de Pufendorf consiste à insister sur la présence, y compris à l'état de nature, de la raison qui incite les hommes à la paix. En effet, la raison peut détourner l'homme de ses passions néfastes en lui montrant « qu'une guerre entreprise sans avoir été attaquée, est en même temps deshonnête & pernicieuse » (DNG, I, p. 165). De plus, la paix à laquelle la raison appelle les hommes possède une utilité évidente, si bien qu'on « ne peut qu'y être porté naturellement » (DNG, II, p. 165). Il conclut « que l'Etat de Nature par rapport à ceux-mêmes qui vivent hors de toute Société Civile, n'est point la Guerre, mais la Paix » (DNG, II, p. 165), tout en précisant que cette paix est « fondée sur l'Obligation de la Loi Naturelle, à laquelle tous les Hommes sont soumis en tant que Créatures raisonnables » (DNG, II, p. 166). Jusque-là, Pufendorf adopte donc une position contraire à celle de Hobbes.

Mais le chapitre se clôt sur une remarque nuancée : la paix dans laquelle vivent les hommes à l'état de nature est relative et fragile. Pufendorf ajoute en effet « La Paix de l'Etat de Nature est assez foible & assez mal assurée, en sorte que, si quelque autre chose ne vient à son secours, elle sert de bien peu pour la conservation des Hommes » (DNG, I, p. 168). Il concède finalement que la doctrine chrétienne, qui recommande amitié et bonté entre les hommes, ne peut suffire à elle seule à tempérer les passions néfastes, telles que la malice, l'ambition démesurée et l'avidité. Or en insistant, à la fin de son chapitre, sur l'omniprésence d'un climat menaçant entre les hommes, Pufendorf se rapproche des conclusions de Hobbes. Rappelons que pour ce dernier, l'état de nature n'est pas un état de guerre effectif de chacun contre tous, mais un état de menace perpétuelle ; or l'état de paix *relative* de

Pufendorf semble recouper exactement cette dimension menaçante.⁷⁰ Dans l'abrégé, Pufendorf met en balance les droits de l'état de nature (la liberté et l'égalité) et ses inconvénients (la solitude de l'homme, l'absence de ressources et le manque de sûreté). Sa conclusion rejoint celle du traité : l'état de nature est un état de paix relative dans lequel on ne doit pas regarder autrui comme un « Ennemi », mais comme « un Ami sur qui il ne faut pas trop compter » (DHC, II, p. 11). Ainsi, l'homme prudent « doit bien tenir tous les hommes pour amis ; mais en se souvenant toujours qu'ils peuvent devenir ses ennemis, & par conséquent entretenir la paix avec tous, comme si cette paix devoit bientôt se changer en guerre » (DHC, II, p. 11-12).

En résumé, comme chez Hobbes, la famille permet de tracer une limite entre deux conceptions concurrentes de l'état de nature chez Pufendorf : l'une s'opposant à la société civile (l'état de nature tempéré), l'autre à toute forme de subordination, y compris au sein de la famille (l'état de nature absolu).⁷¹ Par ailleurs, Pufendorf prend explicitement position sur un aspect qui demeure implicite chez Hobbes : l'état de nature absolu (tous les individus sont égaux) ne peut être qu'*hypothétique*, alors que l'état de nature tempéré ou modéré possède une valeur *empirique*. Dans cette deuxième acception, l'état de nature ne constitue toutefois pas l'origine première de l'humanité : il prend place après le stade de la Genèse, qui considère les hommes comme étant unis par la fraternité.⁷² Enfin, particulièrement important dans ce contexte est le fait que Pufendorf considère cet état de nature comme un état de paix *relative*, adoptant une position subtile qui lui

70 Palladini relève d'ailleurs à ce propos : « There is a deep convergence between the Hobbesian and the Pufendorffian views of the state of nature » (Palladini, « Pufendorff disciple of Hobbes », 2008, p. 56). Si elle a, à notre avis, parfaitement raison de souligner qu'on ne peut opposer Pufendorf à Hobbes en argumentant que le premier décrit un état de nature pacifique alors que le second en fait un état de guerre, il nous semble que la nuance qu'introduit Pufendorf par rapport à Hobbes n'en est pas moins importante.

71 Notre interprétation rejoint en ce sens celle de Palladini (voir Palladini, « Pufendorff disciple of Hobbes », 2008, p. 37 et 49).

72 Palladini relève d'ailleurs que le récit de la Genèse entre dans la question de savoir si l'état de nature possède une valeur historique, ce qui conduit Pufendorf à distinguer l'état de nature *merus* de l'état de nature *temperatus* (voir Palladini, « Pufendorff disciple of Hobbes », 2008, p. 39).

permet de rejoindre la conclusion de Hobbes, tout en critiquant ses arguments.

Ce compromis s'explique, à notre avis, par une double exigence théorique. D'un côté, Pufendorf défend que la loi naturelle est obligatoire à l'état de nature, car il refuse la thèse hobbesienne selon laquelle la morale serait purement conventionnelle. Rappelons qu'il y a, pour Hobbes aussi, une loi de nature qu'il définit comme « un précepte, une règle générale, découverte par la raison » (*Léviathan*, p. 128), qui consiste à chercher la paix tant qu'on peut espérer l'obtenir. Pour atteindre cette paix, les individus transfèrent mutuellement une partie de leurs droits naturels, ce qui se fait par contrats. Or quand une convention implique une confiance mutuelle, il faut « la crainte de quelque pouvoir coercitif » (*Léviathan*, p. 136) placé au-dessus d'eux pour qu'elle soit valide. Ainsi, Hobbes précise que la justice n'existe qu'une fois l'Etat institué : « C'est pourquoi, avant que les appellations de juste et d'injuste puissent trouver place, il faut qu'il existe quelque pouvoir coercitif, pour contraindre également tous les hommes à l'exécution de leurs conventions » (*Léviathan*, p. 144). En d'autres termes, elles n'existent pas à l'état de nature. Pufendorf s'oppose à cela, en soulignant que la loi naturelle est obligatoire à l'état de nature déjà, car elle découle de la volonté de Dieu et que les hommes suivent sa volonté car ils reconnaissent sa bonté et sa supériorité.⁷³

Mais d'un autre côté, si l'état de nature était un état de paix et de tranquillité parfaites, alors rien ne permettrait d'expliquer pourquoi les hommes en sont sortis. En d'autres termes, Pufendorf cherche à décrire un état qui comprenne certes déjà certaines relations morales entre les hommes (celles qui sont instituées par Dieu), mais qui ne soit toutefois pas suffisamment pacifique pour que la création des gouvernements paraisse purement accessoire. La fonction de l'état de nature, dans les textes de Pufendorf, rejoint ainsi celle de Hobbes : il s'agit d'expliquer ce qui a motivé les hommes à fonder les sociétés civiles. Or les deux auteurs s'accordent pour écarter la sociabilité naturelle de cette explication.

73 Nous revenons sur la position de Pufendorf lorsque nous abordons la liberté, l'obligation et la loi naturelle.

La sociabilité et l'origine de la société civile

La conception que défend Pufendorf de la sociabilité témoigne d'une part d'une grande affinité avec la conception hobbesienne, aussi bien dans le contenu que dans le vocabulaire choisi, puisqu'il soutient que le véritable motif de la formation des sociétés civiles n'est pas la sociabilité naturelle, mais au contraire la crainte que les hommes nourrissent les uns à l'égard des autres. Mais d'autre part, Pufendorf se distingue de Hobbes dans la mesure où il ne rejette pas purement et simplement l'idée d'une sociabilité naturelle de l'homme. Il défend donc encore une fois une voie alternative, qui consiste en l'occurrence à affirmer que la sociabilité naturelle de l'homme – quoique réellement existante – ne peut expliquer l'émergence des sociétés *civiles*. Nous commencerons par relever les passages qui attestent d'une grande connivence entre les deux penseurs, après quoi nous nous attacherons à montrer ce qui les divise.

Dans l'abrégé, Pufendorf explique l'émergence des sociétés civiles à l'aide du motif hobbesien, à savoir par la volonté des hommes de « *se mettre à couvert des maux que l'on a à craindre les uns des autres* » (DHC, II, p. 55). La diversité prodigieuse des aspirations humaines et le défaut de pénétration des hommes constitueraient en effet deux entraves majeures à leur union. Une fois la société civile établie, par contre, on se rendrait compte de tous les avantages qu'elle procure, comme « une meilleure éducation », « une vie accompagnée de mille douceurs & de mille commoditez », qui permet « l'invention ou la perfection de divers Arts » (DHC, II, p. 56). Mais ces avantages découverts *a posteriori* ne peuvent constituer le véritable motif de la formation de la société civile. De plus, Pufendorf souligne que la finalité d'une telle société consiste à pouvoir se défendre contre un ennemi commun. Or pour qu'un tel objectif puisse être atteint, il faut que les hommes forment ensemble « *une Multitude considérable* ; ensorte qu'un Ennemi n'acquiere pas sur eux un grand avantage par la jonction de quelque peu de gens qui lui prêteroient main-forte » (DHC, II, p. 61). L'influence de Hobbes est ici encore évidente, qui voit également dans le nombre – sans définir un nombre précis, mais en supposant un nombre suffisamment élevé pour

assurer la défense du groupe – un critère fondamental de l'union des hommes en société civile.⁷⁴

Deux arguments de Hobbes servent encore à Pufendorf pour exclure la sociabilité naturelle comme motif de la formation des sociétés civiles : le premier concerne les enfants, le second les animaux. Pour rappel, Hobbes concède la vérité de ces deux prémisses : certes tous les hommes naissent enfants et les enfants ne peuvent survivre seuls, ils se trouvent donc dès leur naissance dans une famille. Mais il rejette la conclusion : il est faux sur cette base de penser que les hommes sont sociables de nature. L'argument qu'il donne consiste à souligner que les sociétés civiles sont fondées par des pactes que ni les enfants ni les idiots ne sont aptes à passer, car ils manquent de discernement.⁷⁵ Pufendorf reprend cet argument de Hobbes ; sa conclusion – « ce n'est point la Nature, mais l'Education, qui rend l'Homme propre à la Société Civile » (DNG, II, p. 214) – fait écho à celle de Hobbes – « ce n'est donc pas par nature, mais par discipline que l'homme devient apte à la société » (*De Cive*, p. 99).

Le deuxième argument que Pufendorf emprunte à Hobbes porte sur la distinction des hommes et des animaux dits « sociaux », principalement pour deux raisons. Premièrement, les animaux coopèrent en vue d'une fin commune qui consiste à amasser suffisamment de nourriture pour pouvoir survivre à l'hiver, « d'où il paroît, que le but de l'atroupement des Fourmis & des Abeilles est bien différent de celui des Sociétez Civiles, & qu'il n'y a entr'eux qu'une espece de communauté de biens. » (DNG, II, p. 228). Le but des associations animales et humaines n'est donc pas identique, les premiers cherchant la nourriture en suffisance, les seconds à se défendre mutuellement. Deuxièmement, le fonctionnement de la coopération animale diffère de celui de la société humaine : dans le cas des animaux, il y a une simple concomitance des volontés particulières, alors que dans celui des hommes, l'union des volontés particulières en une seule et même volonté est nécessaire.⁷⁶ Pufendorf énumère ensuite, en paraphrasant Hobbes, les six caracté-

⁷⁴ Voir par exemple *Léviathan*, p. 214.

⁷⁵ Voir *De Cive*, p. 99. Nous abordons cet argument de Hobbes au chapitre 3.1.1.

⁷⁶ Pufendorf remarque en effet : « *Hobbes* allégué une autre raison, c'est que le Gouvernement de ces petits Animaux n'est qu'un simple accord, ou un concours de plusieurs volontez à rechercher un même objet, & non pas une seule volonté, comme dans

ristiques qui distinguent les hommes des animaux, ce qui prouve selon lui que les deux sortes d'association (animale ou humaine) ne peuvent être similaires.⁷⁷ Les deux arguments visent finalement la même conclusion : la formation de la société civile (contrairement à d'autres formes d'association) repose sur une convention que seuls les êtres doués de raison sont aptes à passer.

Mais bien qu'il voie dans la crainte mutuelle des hommes le véritable motif de la société civile, Pufendorf ne rejette pas en soi l'idée d'une sociabilité naturelle de l'homme. Il cherche donc à éviter la radicalité de la thèse hobbesienne et cet exercice délicat l'oblige à préciser en quel sens on peut tout de même dire que l'homme est un animal « sociable » :

Nous avons fait voir ailleurs, que malgré toutes ces raisons de *Hobbes*, l'Homme est un Animal Sociable, c'est-à-dire, destiné par la Nature à vivre en société avec ses semblables. Mais, supposé même que l'homme souhaite naturellement la société, il ne s'ensuit pas de là nécessairement, qu'il ait une inclination naturelle pour la Société Civile ; & la conséquence n'est pas plus juste, que le seroit celle-ci : *L'Homme souhaite naturellement de s'occuper à quelque chose ; donc il a un penchant naturel pour l'étude des Sciences*. En effet, ce désir naturel de la Société peut être suffisamment satisfait par le moien des *Sociétéz Primitives*, dont nous avons parlé, & par les liaisons d'Amitié que l'on contracte avec ses égaux. (DNG, II, p. 214)⁷⁸

De manière intéressante, la citation distingue deux manières dont la sociabilité peut être dite « naturelle » à l'homme : soit ce dernier « est destiné par la Nature à vivre en société », soit il en « a une inclination naturelle ». En ce qui concerne la première acception, Pufendorf précise que l'homme peut être considéré comme un « *Animal propre à la Société Civile* » (DNG, II, p. 217), dans la mesure où cette dernière est absolument nécessaire à la préservation de l'espèce et que la nature, « qui n'oublie rien de tout ce qui tend à notre

les Sociétéz Civiles ; c'est-à-dire, que chacun de ces Insectes travaille en son particulier, & par son propre Instinct, à ramasser en commun de quoi subsister, sans que néanmoins tous leurs mouvemens soient réunis en un seul, comme le sont les volontez des Membres d'un Etat » (DNG, II p. 228).

⁷⁷ Voir DNG, II, p. 228-229 et le *De Cive*, p. 160-161.

⁷⁸ Les « sociétés primitives » dont il est question dans la citation comprennent notamment les relations familiales et amicales.

conservation » (DNG, II, p. 217), enjoint les hommes à former de telles sociétés. En ce sens précis – mais en ce sens seulement –, on peut dire que l'homme est naturellement poussé à fonder les sociétés civiles. Toutefois, cela ne signifie pas qu'aucun autre motif ne soit nécessaire ni que tout homme, en vertu de sa simple humanité, est capable de devenir citoyen. C'est au contraire uniquement par l'éducation que seuls quelques individus parviennent à occuper une telle fonction.⁷⁹

En ce qui concerne la deuxième acception, l'inclination naturelle de l'homme pour la société, Pufendorf argumente qu'elle explique certes certaines associations humaines, comme la famille ou l'amitié, mais ne peut rendre compte de l'émergence des sociétés *civiles*. Dans l'abrégé, il remarque que si certains philosophes ont cru qu'il y avait un « *panchant naturel de l'homme pour la Société Civile* » (DHC, II, p. 51), ils ont toutefois tort car « de cela seul que l'Homme est fait pour la société, & qu'il la recherche naturellement, il ne s'ensuit pas que la Nature par elle-même le porte précisément à former des Societez Civiles. » (DHC, II, p. 52). Pour conclure, étant donné que Pufendorf refuse de concevoir la sociabilité comme le motif de la société *civile*, mais qu'il y voit le motif d'autres types de sociétés, et notamment celui de la famille, force est de constater qu'il pose une césure entre les deux institutions : contrairement à Hobbes, il refuse donc catégoriquement de concevoir la famille comme un petit Etat.

Par ailleurs, si Pufendorf ne nie pas complètement que la sociabilité puisse être un principe d'action pour l'être humain, il en donne une définition particulière qui ne correspond pas exactement à ce qu'entendait Aristote pas l'expression de *zoon politikon* ni à l'*appetitus societatis* de Grotius.⁸⁰ En effet, la sociabilité ne compte pas parmi les caractéristiques de la nature humaine en tant que telle chez Pufendorf, mais elle est imposée à

⁷⁹ Pufendorf remarque à cet égard : « De tout ce que nous avons dit, il paroît en quel sens on peut véritablement appeler l'Homme un *Animal propre à la Société Civile* ; c'est-à-dire, non pas comme si tous les Hommes en général & chacun en particulier étoient naturellement capables de soutenir le personnage de bon Citoyen ; mais entant que du moins une partie des Hommes peuvent y être formez par l'éducation ; & parce que, depuis la multiplication du Genre Humain, les Sociétés Civiles sont absolument nécessaires pour sa conservation » (DNG, II, p. 217).

⁸⁰ L'*appetitus societatis* désigne une propension instinctive pour la société (voir Hont, « The Language of Sociability and Commerce », 1990, p. 262).

l'homme par Dieu en raison de sa nature. Pour le comprendre, il faut rappeler que l'être humain présente les particularités suivantes : il est porteur de dignité (dans le sens où il possède des capacités morales et intellectuelles supérieures aux autres animaux), il est guidé par l'amour-propre (qui se manifeste par exemple dans les passions de l'envie, de l'émulation, de la vaine gloire), sa nature présente une grande diversité (ses dispositions sont moins unifiées que celles des autres animaux) et il est faible (dans la mesure où il ne peut subvenir seul à ses besoins les plus élémentaires).⁸¹ De chacune de ces caractéristiques, ainsi que de leur ensemble, Pufendorf déduit la nécessité d'une loi qui impose aux hommes d'être sociables pour éviter de se nuire les uns les autres et pour préserver l'espèce humaine. C'est ce qu'il appelle « la loi naturelle de la sociabilité », qu'il définit de la manière suivante : « Chacun doit travailler autant qu'il dépend de lui, à procurer et à maintenir le bien de la Société Humaine en général » (DHC, I, p. 99). Il précise encore que « les autres maximes ne sont toutes que des conséquences de cette Loi Générale » (DHC, I, p. 99).

Un problème d'interprétation surgit ici : l'existence d'une loi naturelle de sociabilité, déjà obligatoire à l'état de nature, entre en tension avec le motif hobbesien de la formation des sociétés civiles. Pourquoi, en effet, les hommes devraient-ils se craindre mutuellement, s'ils sont toujours sous l'obligation morale de se montrer sociables les uns envers les autres ? Pufendorf est conscient de cette tension, mais la manière dont il explique la formation du gouvernement témoigne de sa volonté de concilier les deux assertions à première vue contradictoires. En effet, dans les *Devoirs de l'homme et du citoyen*, il reconnaît que la loi naturelle est déjà obligatoire à l'état de nature, mais il ajoute que « les impressions de cette Loi ne sont pas toutes seules

⁸¹ Voir DNG, II, II, 3. Palladini énumère les caractéristiques humaines suivantes : *dignitas*, *privitas*, *varietas* et *imbecillitas*. Elle conclut que la sociabilité n'est pas une caractéristique de la nature humaine, mais qu'elle est déduite de ces caractéristiques (voir Palladini, « Pufendorf disciple of Hobbes », 2008, p. 29-31). A la fin de son article, elle soutient que la loi de sociabilité de Pufendorf est hobbesienne pour quatre raisons : dans son étendue et dans son application, par son fondement déductif qui part de la nature humaine, par le fondement de l'obligation qui vient de Dieu et par sa fonction qui vise à inviter les hommes à rechercher la paix (p. 50). Il existe néanmoins une différence fondamentale entre Hobbes et Pufendorf en ce qui concerne la loi naturelle : pour le second, elle est déjà obligatoire à l'état de nature.

assez fortes pour faire que les Hommes puissent vivre bien en sureté dans l'indépendance de l'Etat de Nature » (DHC, II, p. 56). Le passage suivant du *Droit de la nature et des gens* reprend en écho : « D'ailleurs, il ne faut pas s'imaginer, que les impressions de la Loi Naturelle, qui défend toutes sortes d'injures, & d'injustices, aient été assez fortes, pour faire que tous les Hommes pussent vivre dans l'indépendance de l'Etat de Nature » (DNG, II, p. 222). Ainsi, bien que la loi naturelle soit déjà obligatoire à l'état de nature, elle nécessite d'être renforcée par les lois positives.

Pufendorf avance trois arguments pour défendre la nécessité du gouvernement pour le maintien de la paix entre les hommes. Premièrement, l'Etat détient le pouvoir d'obliger les citoyens. Pour Pufendorf – comme pour Hobbes – l'Etat possède en effet un pouvoir coercitif : le souverain peut punir les citoyens et les encourager à obéir aux lois par crainte des sanctions. L'Etat est donc à même non seulement de régler les différends entre les citoyens, mais de rendre ses verdicts obligatoires, ce qui n'est pas le cas d'un simple arbitre. Deuxièmement, les lois positives servent à harmoniser la conduite humaine, ce qui garantit une meilleure préservation de l'humanité. Les hommes incarnent en effet une « prodigieuse diversité de goûts & de sentimens » (DNG, II, p. 225), mais peu d'entre eux sont capables de voir « ce qui est véritablement avantageux pour la conservation du Genre Humain en général » (DNG, II, p. 225) ni possèdent suffisamment de « courage pour y conformer constamment toutes leurs actions » (DNG, II, p. 225). Le gouvernement remédie donc à ces manquements en donnant une direction commune et unifiée aux hommes. Enfin, les lois humaines renforcent l'obligation des lois naturelles par des sanctions immédiates. La plupart des hommes se comportent en suivant leurs passions et leurs instincts, sans vraiment parvenir à se projeter dans l'avenir, et « de là vient qu'un grand nombre de gens craignent beaucoup plus les peines, dont les Loix Humaines menacent ceux qui y contreviendront, que les châtimens du Ciel, qui sont pourtant ce qu'il y a de plus terrible » (DNG, II, p. 225). Les lois positives ont donc pour effet de renforcer les lois naturelles en rendant les sanctions plus immédiates et plus vives dans l'esprit des hommes. Ainsi, la description d'un état de nature caractérisé par une paix relative entre les hommes permet à Pufendorf de concilier la nécessité de l'Etat pour garantir la paix entre les hommes avec l'obligation de la loi naturelle à l'état de nature. Raison pour laquelle il nous semble erroné de conclure qu'il dissimulerait ses

affinités hobbesiennes à l'aide d'une conception de la sociabilité qu'il ne défendrait pas vraiment.⁸²

De plus, le caractère obligatoire de la loi naturelle à l'état de nature déjà est ce qui permet à Pufendorf d'affirmer que les notions de « juste » et d'« injuste » ne sont pas purement conventionnelles, mais existent en soi, indépendamment de quelque institution humaine. Pufendorf est très clair à ce propos dès les premiers chapitres du *Droit de la nature et des gens*. Il y explique que Dieu, en créant le monde, lui a imposé une dimension normative en adjoignant aux entités *physiques* des entités *morales*.⁸³ Cette conception du monde conduit Pufendorf à distinguer la politique de la morale et à défendre la thèse de la certitude des sciences morales. La politique se rattache à la prudence et « le caractère d'un Homme prudent consiste à savoir bien prendre ses mesures par rapport aux choses qui lui sont avantageuses pour le bonheur de la Vie en général » (DNG, I, p. 24). La morale, au contraire, s'appuie « sur des fondemens inébranlables, d'où l'on peut tirer de véritables démonstrations, capables de produire une Science solide » (DNG, I, p. 25) et la création de certaines entités morales « ne sauroient passer en aucune manière pour sujets à l'instabilité » (DNG, I p. 25).⁸⁴

⁸² Nous nous opposons donc à la thèse de Christov qui, à notre sens, manque de nuance. Voir par exemple la remarque suivante : « Pufendorf in effect casts himself as a faithful Grotian and makes himself more palatable to the intellectual taste of many of his contemporaries. A theory of natural sociability, which is rooted in a neo-Stoic anthropology marked by an *appetitus socialis*, skillfully disguises Pufendorf's account in anti-Hobbesian garbs, and *socialitas* turns into a successful mask against the Epicureanism of Hobbes » (Christov, « Pufendorf's Anti-Hobbesian Camouflage », 2016, p. 165).

⁸³ Voir l'explication de Seidler, « Pufendorf's Moral and Political Philosophy », 2010, p. 16.

⁸⁴ Nous rejoignons les affirmations de Saastamoinen : « Pufendorf adopted the basic idea of Hobbes' theory of the origin of the state but rejected firmly his "legal positivism". According to Pufendorf, there is a pre-political moral obligation to cultivate peaceful sociality (*socialitas*) with other human beings » (Saastamoinen, *The morality of the fallen man*, 1995, p. 14). Saastamoinen montre en outre que même s'il est vrai que la sociabilité n'est pas une inclination naturelle de l'homme chez Pufendorf, on ne peut toutefois la réduire au souci de la préservation de soi, dans la mesure où, selon Pufendorf, tout homme est capable par sa raison de comprendre que l'humanité est corrompue et encline à agir contre la volonté de Dieu. Seidler, dans son article introductif « Pufendorf's Moral and Political Philosophy » (2010) explique d'ailleurs que Pufendorf reconnaît que

La liberté, l'obligation et la loi naturelle

Sans entrer dans toute la complexité de l'exposé des entités morales que Pufendorf élabore dans les premiers chapitres du *Droit de la nature et des gens*, une attention particulière à certains de ces aspects permet de comprendre comment, à différents niveaux, l'obligation est fondée entre un supérieur qui oblige et un inférieur qui lui est obligé. Extrêmement cohérente, l'analyse rend compte aussi bien de l'obligation que Dieu impose aux hommes d'obéir à la loi naturelle, que des obligations instituées par les hommes entre eux, tout en montrant qu'il existe un rapport étroit entre la première et les secondes. De cette manière, Pufendorf peut expliquer, sur le même mode, la relation conjugale, la relation parentale, la servitude et même la formation du gouvernement, tout en liant chaque explication à la nécessité d'obéir à la loi naturelle. C'est pourquoi, avant d'en venir à l'étude de chacune de ces relations particulières, il faut d'abord dire un mot du fonctionnement général de l'obligation.

L'obligation fait partie des entités morales, qui ont pour fonction de « diriger & de restreindre la Liberté des Actions Volontaires de l'Homme, et [de] mettre quelque ordre, quelque convenance, & quelque beauté, dans la Vie Humaine » (DNG, I, p. 3). Dans ce cadre, l'un des principaux défis consiste à concilier obligation et liberté. Pufendorf considère d'ailleurs que sa conception de la liberté s'oppose à celle de Hobbes, qui nie l'existence du libre arbitre et conçoit la volonté de l'homme comme déterminée par le plaisir ou la peine.⁸⁵ Pour rappel, Hobbes souligne qu'on ne peut parler d'une liberté de la volonté, du désir ou de l'inclination et que seule l'action peut être à proprement parler « libre ».⁸⁶ Pour Pufendorf, au contraire, la volonté possède la particularité de n'être « point assujettie, par un principe propre & interne, à une certaine manière d'agir fixe & inévitable » (DNG, I,

l'intérêt personnel puisse être motif d'action, mais refuse toutefois d'y voir le seul motif humain.

⁸⁵ Pufendorf mentionne explicitement Hobbes : « Cela posé, il ne sera pas difficile de détruire la pensée de *Hobbes*, qui prétend, que le Désir & l'Aversion suivent nécessairement l'idée qu'on a conçue du Plaisir ou de la Douleur que les objets doivent causer ; en sorte que cela ne laisse point de lieu au Libre Arbitre proprement ainsi nommé » (DNG, I, p. 55).

⁸⁶ Voir le *Léviathan*, p. 222. Nous avons expliqué cet aspect au chapitre 3.1.1.

p. 56) ; au contraire, elle comprend une certaine « Indifférence intérieure » qui « ne sauroit jamais être entièrement détruite par aucun moien extérieur » (DNG, I, p. 56). Il en donne la définition suivante :

On appelle Liberté, cette Faculté par laquelle, toutes les choses nécessaires pour agir étant posées, la Volonté peut, parmi plusieurs objets proposez, en choisir un seul ou quelques uns, & rejeter les autres ; ou bien, s'il ne s'en présente qu'un, le choisir ou ne pas le choisir, agir ou ne point agir. (DNG, I, p. 54-55)

Pufendorf affirme toutefois que la nature de la volonté consiste à rechercher le Bien général, qui « est fixe, uniforme, & indépendant des opinions des Hommes, erronées ou diverses » (DNG, I, p. 57). Si on trouve certaines divergences d'opinions entre les hommes à propos de certaines choses, cela s'explique par la présence d'« un mélange de Biens & de Maux, réels ou apparens, qui après avoir entraîné la Volonté tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, la déterminent enfin à l'un des deux » (DNG, I, p. 59). Il souligne que c'est la volonté « elle-même qui fait pancher la balance par son propre mouvement » (DNG, I, p. 59) et qu'en ce sens, les actions qu'elle produit peuvent être considérées comme volontaires. On voit l'ambiguïté de Pufendorf qui cherche à défendre à la fois l'indépendance de la volonté (puisqu'elle balance par son propre mouvement) et son idée que le Bien général met forcément tous les hommes d'accord (puisqu'il est fixe et uniforme) et qu'il est l'objet recherché par la volonté.⁸⁷ Finalement, deux conditions sont

⁸⁷ De manière intéressante, Pufendorf relève que certaines forces extérieures (ou physiques) peuvent limiter la liberté en influençant la volonté. Elles sont au nombre de quatre : les dispositions naturelles, l'habitude, les passions et l'ivresse. Mais malgré ces influences, la volonté ne peut jamais être totalement détruite. De plus, Pufendorf admet l'existence d'« une grande diversité dans les Loix de différens Etats » (DNG, I, p. 60), mais, selon lui, « cela n'empêche pas que toutes les Vertus ne puissent être réduites à un principe général, fixe & uniforme » (DNG, I, p. 60). Il donne en outre trois causes explicatives de la diversité des lois positives : soit elle porte sur des choses qui se trouvent hors du droit naturel, soit elle vient du fait qu'on donne à un endroit force de loi civile à la loi naturelle et qu'à d'autres endroits ce n'est pas le cas, soit enfin elle prouve seulement que certains législateurs manquent de bon sens. Ces remarques sur la diversité des lois ne vont pas sans annoncer Montesquieu, qui s'avère important pour comprendre la démarche des Ecosais. Il est à cet égard intéressant de relever que lorsqu'il aborde l'habitude, Pufendorf mentionne l'influence du climat sur la volonté des hommes.

nécessaires pour qu'une action puisse être dite pleinement « volontaire » : l'action résulte de la libre détermination de la volonté et l'agent sait ce qu'il fait.

Tout cet exposé sur la volonté et son insistance sur la liberté des actions volontaires sert au fond à Pufendorf d'introduction à la définition des actions morales, qui « ne sont autre chose que *les Actions Volontaires de l'Homme, considérées par rapport à l'imputation de leurs effets dans la Vie commune* » (DNG, I, p. 68). En d'autres termes, pour qu'un agent puisse être tenu pour responsable d'une action qu'il a commise, il doit avoir été pleinement libre de la réaliser. En effet, on ne peut reprocher à quelqu'un une action qui résulte d'une nécessité physique, mais « on est responsable de toute action dont l'existence ou la non-existence a été en nôtre pouvoir » (DNG, I, p. 72). Ainsi, contrairement à Hobbes, Pufendorf soutient qu'on ne peut être tenu pour responsable d'une action commise sous menace de mort, dans la mesure où une telle action répond à une nécessité et ne peut être considérée comme librement choisie par la volonté.

Subtilement, Pufendorf distingue l'obligation de la contrainte. L'obligation ne force pas la volonté, mais la dirige en pénétrant les hommes « d'un sentiment particulier qui [les] force [...] à blâmer eux-mêmes leur propre conduite, & à se juger dignes de châtement lors qu'ils ne se sont pas conformez à la Règle prescrite : motif qui seul est capable de donner à l'Obligation assez de force pour fléchir la Volonté » (DNG, I, p. 90). En d'autres termes, la contrainte force la volonté, mais seulement extérieurement, alors que l'obligation force l'agent à reconnaître qu'il a la volonté de suivre la règle prescrite. C'est ainsi qu'obligation et liberté se trouvent réconciliées – la liberté s'opposant à la contrainte et non pas à l'obligation. Comme Hobbes, Pufendorf affirme en outre qu'on a le droit de faire ce que la loi n'interdit pas et que « le *Droit* emporte une pleine liberté d'agir : au lieu que la *Loi* renferme l'idée d'un engagement particulier qui restreint la Liberté naturelle » (DNG, I, p. 89). La loi représente donc la volonté d'un supérieur qui impose à ceux qui dépendent de lui d'agir d'une certaine manière. Enfin, Pufendorf distingue également la loi de la convention : « Ainsi la raison pourquoi une *Convention* oblige, c'est uniquement l'engagement où l'on est entré soi-même de sa pure volonté : au lieu que la *Loi* oblige en vertu de l'engagement où l'on étoit déjà d'obéir au *Legislateur* » (DNG, I, p. 89).

Ainsi, pour être sujet à l'obligation, il faut avoir à la fois un supérieur qui prescrit une loi, un entendement qui permette de connaître ce que la loi prescrit, ainsi qu'une volonté libre intérieurement et toujours susceptible de se tourner d'un côté ou de l'autre, mais convaincue que son supérieur lui prescrit une règle dont elle ne doit pas s'écarter. On peut conclure avec Pufendorf que « la force ne suffit pas pour donner droit d'imposer quelque Obligation à autrui » (DNG, I, p. 100). Au contraire, l'obligation repose soit sur le fait que « celui qui veut assujettir l'autre à suivre sa volonté lui ait fait quelque bien considérable », soit que « le dernier se soit lui-même volontairement soumis à la direction du premier » (DNG, I, p. 100). Dans le premier cas, on accepte d'obéir en raison de la confiance qu'on éprouve envers le supérieur qui s'est montré « bien intentionné en nôtre faveur, & plus capable d'avoir soin de nous, que nous-mêmes » (DNG, I, p. 100). Dans le second cas, après s'être volontairement soumis, « on s'impose par son propre fait la nécessité de persister dans ce que l'on a voulu, & l'on ne peut y manquer sans se démentir soi-même » (DNG, I, p. 100). Bref, on cherche simplement à rester cohérent avec soi-même.

L'obligation de la loi naturelle découle ainsi de la volonté de Dieu, en tant que supérieur bienveillant et bienfaisant : l'homme reconnaît qu'il a la volonté de suivre les lois prescrites par ce supérieur qui lui veut du bien. Les obligations que les hommes instituent entre eux, quant à elles, s'expliquent par le pouvoir que certains hommes acquièrent et que Pufendorf définit comme « une qualité *en vertu de laquelle on peut faire quelque chose légitimement & avec un effet Moral* » lorsque cet effet consiste « à imposer aux autres l'obligation, ou de faire quelque chose en notre faveur, ou d'être, pour ainsi dire, le sujet passif de nos actions & de ne pas les empêcher », ou encore « à conférer à quelcun la faculté Morale de faire ou d'avoir certaines choses qu'il ne faisait pas & qu'il n'avait pas auparavant » (DNG, I, p. 18). En d'autres termes, le *pouvoir* consiste à créer des qualités morales qui obligent autrui. En fonction de l'objet sur lequel il s'exerce, on en distingue trois : le pouvoir sur soi s'appelle la *liberté* ; le pouvoir sur les choses, la *propriété* et le pouvoir sur autrui, *l'empire* ou la *domination*.⁸⁸

⁸⁸ Là encore, la différence avec Hobbes est perceptible, ce dernier refusant de définir la liberté comme un pouvoir (pour rappel, l'article de Pink explique cette distinction en contexte. Voir Pink, « Hobbes on Liberty, Action and Free will », 2016). Pufendorf se

Lorsqu'une relation de domination est établie, le supérieur possède non seulement le pouvoir de diriger les actions de la personne qui lui est soumise, mais il peut se voir attribuer la responsabilité des actions qu'elle accomplit. En effet, « il arrive donc quelquefois que l'Action n'est point du tout imputée à celui qui la commet immédiatement, mais à un autre qui l'a ordonnée » (DNG, I p. 82). Les exemples que donne Pufendorf pour illustrer ces cas sont issus de la famille. Il évoque un exemple pris du *Digeste* selon lequel un fils n'est pas considéré comme responsable d'avoir obéi à son père et il rappelle que, dans la loi anglaise, une femme n'est pas responsable de ses actes, puisqu'elle est soumise à son mari.⁸⁹

Les rapports d'autorité au sein de la famille

Cette analyse de l'obligation s'illustre dans chaque relation d'autorité décrite par Pufendorf, qui est en outre soucieux de montrer à chaque fois comment les institutions humaines répondent de quelque manière à l'obligation de la loi naturelle. Cette similarité structurelle permet toutefois une application suffisamment souple pour que chaque relation puisse être expliquée et définie dans la spécificité qui lui est propre. Contrairement à Hobbes, Pufendorf refuse en effet de réduire les différentes formes d'autorité les unes aux autres, mais plaide au contraire pour une singularité irréductible de chacune d'entre elles. L'analyse de chaque relation d'autorité permettra également d'approfondir la question du rapport entre famille et politique.

La famille marque la naissance de l'état accessoire – à savoir la situation qui comprend déjà les entités morales instituées par les hommes sans que le

montre par ailleurs soucieux d'explicitier la distinction entre « pouvoir » et « droit », qui ont parfois une signification très proche. Il émet la remarque suivante à cet égard : « Il y a seulement cette différence, que le *Pouvoir* insinüe plus directement la possession actuelle d'une telle qualité par rapport aux Choses ou aux Personnes, & ne désigne qu'obscurément la manière dont on l'a aqoise. Au lieu que le *Droit* donne à entendre proprement & distinctement, que cette qualité a été légitimement aqoise, & qu'ainsi on se l'attribuë à juste titre » (DNG, I, p. 19).

⁸⁹ « Aujourd'hui même, selon les Loix d'Angleterre, un Mari est tenu de répondre & de faire satisfaction des offenses que l'on a reçûs de sa Femme ou en paroles, ou en actions ; parce qu'il est censé n'avoir pas usé de toute son autorité, pour la corriger » (DNG, I, p. 83).

gouvernement ne soit encore formé. Pufendorf l'introduit comme « l'établissement des différentes sortes d'Autorité qu'un Homme peut avoir sur un autre Homme » (DNG, II, p. 149) et la définit de la manière suivante :

En effet, comme le Corps Humain a divers Membres, dont chacun en particulier forme une espèce de Corps séparé : de même, un Etat renferme plusieurs petites Sociétez, les unes *simples & primitives* ; les autres plus *composées*. Celles-ci s'appellent ordinairement des *Corps* ou des *Compagnies*, & il peut y en avoir un grand nombre de différente nature. Les premières sont seulement de trois sortes, savoir, celle du *Mari*, & de la *Femme* ; celle du *Père*, & des *enfants* ; enfin celle du *Maître*, & des *serviteurs*, ou des *Esclaves*. On les appelle *Simple*s, parce qu'elles ne sont pas composées d'autres Sociétez plus petites. (DNG, II, p. 150)

L'analogie aux membres du corps est reprise d'Aristote, qui, dans les *Politiques*, envisage le rapport entre famille et Etat comme celui de la partie au tout. La famille est par ailleurs définie comme une société *primitive*, c'est-à-dire qu'elle précède la formation de la société civile. Enfin, elle est composée de relations *simples* : les liens qui unissent ses membres sont les plus petites unités sociales qu'on puisse observer entre les hommes. Pufendorf, suivant la tradition, en énumère trois : les relations mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur (ou esclave). Chacune de ces relations implique un rapport d'autorité.

Le mariage est institué pour préserver « l'ordre de la Vie Humaine » et pour éviter que les hommes vivent « dispersez çà et là » (DNG, II, p. 152). Il garantit la préservation de l'espèce en favorisant non seulement la procréation, mais également le soin et l'éducation des enfants. Pour qu'un homme accepte la charge d'une famille en effet, il doit être certain que les enfants qu'il élève soient bien les siens, ce que le mariage vise à lui garantir.⁹⁰ Bien qu'elle soit caractérisée par une forme d'amitié qui lie les époux, cette

⁹⁰ Pufendorf explique en effet : « D'ailleurs, quand les Femmes sont grosses, elles sont sujettes à bien des incommoditez, & elles ont grand besoin de secours. Mais où est l'homme qui voulut s'embarasser du soin d'une femme, s'il ne la croit pas grosse de son fait ? Et le moien de s'en assurer, hors du mariage ? Il faut aussi bien des soins & de la dépense pour élever les Enfants, à quoi une femme seule ne sauroit suffire. Or quel homme seroit d'humeur de se charger de l'Education d'un Enfant, qui ne seroit pas de lui ? Et comment reconnoitroit-il les siens, si les femmes étoient communes ? » (DNG, II, p. 152).

alliance n'est pas porteuse d'égalité. La femme, dans le mariage régulier, se soumet à la direction de son mari « car ce seroit une chose fort irrégulière, qu'il y eût deux Chefs dans une Famille » (DNG, II, p. 159). Pufendorf décrit ainsi le mariage comme une « Alliance inégale » (DNG, II, p. 160), qu'il explique par le fait que tout un chacun se trouve parfaitement libre de soumettre sa volonté à autrui, sans que l'autre soit obligé de suivre à son tour la volonté du premier.⁹¹ Pufendorf distingue encore la « Cause seconde, prochaine & immédiate » de la « Cause Première & Universelle » (DNG, II, p. 160) de l'autorité. Ainsi, Dieu ordonne à la femme d'obéir à son mari (cause première), mais il faut encore le consentement de cette dernière (cause seconde) pour que l'autorité du mari devienne effective. Comme le montre la citation suivante, Pufendorf insiste sur la nécessité du consentement de la femme :

Car il n'y a point de Femme, qui soit obligée à obéir, avant que, par son propre consentement, elle se soit soumise à l'empire de son Mari. Et, quoi que cette soumission soit conforme à la volonté divine ; cela n'empêche pourtant pas, que la Promesse de la Femme ne soit la cause prochaine & immédiate de l'autorité de son Mari. (DNG, II p. 161)

De plus, l'autorité de l'époux est limitée. Ce dernier n'a en effet ni « le droit de Vie & de Mort » ni celui « d'infliger à sa Femme quelque châtement considérable », ni encore « celui de disposer absolument de tous ses biens » (DHC, II, p. 22). Pufendorf affirme d'ailleurs que si la femme est tenue de suivre la volonté de son mari en ce qui concerne les affaires du mariage, « il ne s'ensuit pas de cela seul, qu'elle dépende nécessairement de lui dans

⁹¹ « Pour découvrir donc ce que le Droit Naturel établit là-dessus, il faut remarquer d'abord, que l'on ne dépend pas de l'empire de quelcun par cela seul que l'on est obligé de se conformer en certaines choses à sa volonté : car on peut être dans cette nécessité par l'effet d'une simple Convention. En effet, il y a des *Contracts*, sur tout du nombre de ceux, où l'on donne, afin qu'un autre fasse quelque chose pour nous, & de ceux où l'on fait, afin que l'autre Contractant fasse à son tour quelque chose en nôtre faveur ; à l'égard desquels, dès le commencement, il étoit entièrement libre de part & d'autre de s'engager, on non : mais aussi-tôt que le traité est conclu, il faut nécessairement que l'un des Contractans suive la volonté de l'autre dans l'affaire, dont ils sont convenus, sans que l'autre au contraire soit tenu à son tour de se conformer à la volonté du premier » (DNG, II, p. 159).

toutes ses autres actions » (DNG, II, p. 159). Ainsi, l'obligation de la loi naturelle enjoint à la femme de se soumettre à son mari dans le mariage afin d'encourager la préservation de l'espèce et de garantir l'ordre et la paix de la société. Mais l'autorité du mari ne se trouve toutefois légitimée que par le consentement de sa femme. Bien que cela n'implique pas une égalité entre les deux parties contractantes, il n'empêche que chacun doit entrer pleinement libre dans la relation et que l'autorité est circonscrite à ce qui est nécessaire à sa fonction. Le pouvoir d'un époux sur sa femme n'a donc rien d'un pouvoir illimité et absolu, il ne porte au contraire que sur les aspects qui concernent directement le couple et la famille. Pufendorf en vient à une conclusion similaire dans le cas de la relation entre les parents et les enfants.

Comme Hobbes, Pufendorf pense que la génération seule ne suffit pas à fonder l'autorité parentale. Néanmoins, cette affirmation se base sur un argument différent. Alors que Hobbes souligne l'égalité naturelle entre les sexes et la primauté du pouvoir de la mère sur l'enfant,⁹² Pufendorf soutient quant à lui que, même si l'enfant est issu de son père et de sa mère, « comme il devient une personne semblable à eux, & qui leur est égale par rapport aux droits naturels, communs à tous les Hommes, il faut quelque chose de plus pour le soumettre à leur empire » (DNG, II, p. 188).⁹³ C'est donc en vertu de l'humanité que tout enfant incarne déjà (bien qu'il ne soit pas encore en pleine possession de toutes les facultés humaines) que la génération seule ne saurait suffire à fonder l'autorité parentale selon Pufendorf.

Comme pour le mariage et conformément à son explication générale du rapport entre obligation et loi naturelle, Pufendorf distingue la cause première de l'autorité (l'obligation divine de se conformer à la loi naturelle) et la cause seconde (le consentement de l'enfant). Or cette distinction le conduit à une conception inédite du rapport parent-enfant, dans laquelle

⁹² Pufendorf résume d'ailleurs très bien la position de Hobbes : « l'inégalité qu'il y a entre les forces naturelles des deux Sexes, n'est pas assez grande, pour mettre un homme en état de s'assujettir une Femme sans aucune résistance, & sans avoir besoin de la réduire sous sa puissance par la voie de la guerre » (DNG, II, p. 187).

⁹³ On trouve une remarque similaire dans l'abrégé : « Car, quoiqu'un Enfant soit formé de la substance de son Pere & de sa Mere, il est Homme aussi-bien qu'eux, & tous les droits de la Nature Humaine lui sont communiquez avec la naissance, de sorte que ses Parens même peuvent lui faire du tort en agissant avec lui d'une certaine maniere » (DHC, II, p. 33).

l'enfant acquiert un statut nettement supérieur à celui qu'il avait jusque-là. La cause première de l'autorité parentale en effet montre que la simple réciprocité entre protection et soumission ne suffit pas à fonder l'autorité parentale. Au contraire, Pufendorf insiste sur l'obligation qui incombe aux parents de s'occuper de leurs enfants : « La Loi Naturelle, par cela même qu'elle prescrit la Sociabilité, ordonne aux Pères, & aux Mères, d'avoir soin de leurs Enfants, sans quoi la Société ne sauroit absolument subsister » (DNG, II, p. 188-189). Cette conception s'oppose à celle de Hobbes qui soutient, comme on l'a vu, que la femme est parfaitement libre, à la naissance de son enfant, d'en prendre soin ou de l'exposer à une mort certaine. Selon Pufendorf, un tel acte serait contraire à la loi naturelle, déjà obligatoire à l'état de nature. C'est d'ailleurs l'obligation imposée aux parents par Dieu qui légitime en partie leur autorité : « il s'ensuit, que la Nature, en ordonnant aux Pères, & aux Mères, d'avoir soin de leurs Enfants, leur confère sur eux par cela seul autant d'autorité qu'il leur en faut pour cet effet » (DNG, II, p. 189).

En ce qui concerne la cause seconde de l'autorité parentale, le consentement tacite de l'enfant, Pufendorf l'explique de la manière suivante : si l'enfant possédait la pleine possession de sa raison, il accepterait forcément de s'engager à obéir à ses parents en échange de la protection et des soins que ces derniers lui procurent. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que ce n'est pas la génération, mais l'éducation qui légitime l'autorité parentale : « D'où il paroît, qu'un Père commence à être revêtu actuellement du Pouvoir Paternel sur ses Enfants, lors qu'il entreprend de les nourrir & de les élever, afin qu'ils deviennent des Membres utiles à la Société Humaine » (DNG, II, p. 189). Le fait que le consentement tacite de l'enfant soit nécessaire au fondement de l'autorité parentale le rapproche de Hobbes. Pour rappel, ce dernier évoque d'abord, dans les *Eléments*, un « consentement hypothétique » de l'enfant, sans le reprendre dans le *De Cive*, où seules les circonstances de l'état de nature – dans lesquelles on ne saurait éduquer et élever un enfant en prenant le risque qu'il devienne notre ennemi une fois adulte – suffisent à fonder l'autorité parentale. Mais dans le *Léviathan*, Hobbes souligne que la domination paternelle « dérive du consentement de l'enfant, explicite ou manifesté par des preuves suffisantes » (*Léviathan*, p. 208). La nécessité du consentement de l'enfant fait de ce dernier un

partenaire à part entière de la relation et lui confère un statut égal à celui de son père au moment d'entrer dans la relation.

De cette explication des fondements de l'autorité parentale découle logiquement le fait qu'elle ne constitue pas un pouvoir absolu et illimité du père sur ses enfants. Au contraire, elle est bornée à sa fonction, que Pufendorf définit de la manière suivante :

Or un Père, entant que Père, doit sur tout bien élever ses Enfans, c'est-à-dire, les nourrir & les gouverner jusques à ce qu'ils soient en état de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins, & de se conduire, selon la portée naturelle de leur esprit ; afin qu'ils deviennent utiles à la Société Humaine : car, pour ce qui regarde la génération, elle n'est que l'occasion, & non pas une partie des Devoirs paternels. L'Education étant donc le Devoir propre des Pères & des Mères, ils doivent y travailler avec beaucoup de soin : d'autant plus qu'elle est de la dernière conséquence, & qu'elle influe sur tout le reste de la vie. (DNG, II p. 191)⁹⁴

La mission éducative des parents, qui constitue le rôle central de l'autorité parentale, comprend donc une dimension morale et politique : les enfants doivent être éduqués à devenir de bonnes personnes et des citoyens utiles.⁹⁵ Cette obligation s'étend jusqu'à ce que les enfants soient capables de décider pour eux-mêmes et de subvenir à leurs propres besoins.

⁹⁴ L'abrégé reprend en écho l'exposé des devoirs parentaux : « Un *Pere* & une *Mere* doivent nourrir & entretenir leurs Enfans aussi commodément qu'il leur est possible. Ils doivent former le Corps & l'Esprit de ces jeunes Créatures par une bonne éducation, qui les mette en état d'être utiles à la Société Humaine en général & à l'Etat en particulier ; qui les rende sages, prudens, & de bonnes mœurs. Ils doivent leur faire embrasser de bonne heure une profession honnête & convenable ; établir & pousser leur fortune autant qu'ils en ont le moyen, & qu'ils le peuvent raisonnablement » (DHC, II, p. 40).

⁹⁵ Nous sommes partiellement d'accord avec Christov qui affirme à ce propos : « In fact, Hobbes and Pufendorf remain virtually indistinguishable in their defense of civil education as a condition for rightful citizenship, so that the household discipline in the original dominion of families is replicated in the citizen obedience in the city » (Christov, « Pufendorf's Anti-Hobbesian Camouflage », 2016, p. 159). Comme lui, nous pensons que la citoyenneté nécessite une certaine éducation chez Pufendorf et que cette dernière est dispensée dans la famille. Toutefois, nous ne voyons pas pourquoi cela impliquerait nécessairement que l'autorité exercée dans la famille soit identique à celle de l'Etat. Il nous semble évident au contraire qu'on puisse être éduqué à la citoyenneté sans être sous le joug d'un pouvoir souverain à l'intérieur de la famille.

Le chapitre du *Droit de la nature et des gens* qui traite de la relation maître-serviteur⁹⁶ s'ouvre sur une remarque importante concernant le statut du serviteur et sa place au sein de la famille :

Les principales Parties d'une Famille sont, comme nous avons vû, le *Mari*, & la *Femme*, & les *Enfans*, qui naissent de leur union. Mais il y a encore des Membres moins considérables, que l'on nomme Serviteurs, parce qu'en effet ils servent les Chefs de la Famille. Comme la sujettion de ces Domestiques est ordinairement beaucoup plus grande que celle des Enfans, on regarde la Société des Maîtres, & des Serviteurs, comme l'image d'un Gouvernement plus rude, que celui qu'exercent les Pères & les Mères, dont la plupart traitent leurs Enfans avec beaucoup de douceur. (DNG, II, p. 201)

La structure de la citation atteste d'une distinction entre les membres de la famille unis par des liens de parenté et l'adjonction des serviteurs, qui occupent une place plus précaire que les autres : ils sont intégrés au sein de la famille, mais en tant que « Membres moins considérables ». Le statut d'infériorité des serviteurs par rapport à tous les autres membres de la famille implique d'ailleurs une plus grande soumission de leur part. La comparaison porte principalement sur les serviteurs et les enfants, l'autorité parentale étant exercée de manière plus douce que celle qui prend place dans le rapport de servitude.

En restant cohérent avec la manière dont il décrit les relations d'autorité au sein de la famille, Pufendorf soutient que l'autorité du maître repose à la fois sur la loi naturelle et sur le consentement du serviteur. Or adopter une telle perspective implique une prise de position importante sur l'origine de la servitude et sur son étendue. Concernant l'origine, tout d'abord, Pufendorf s'oppose à l'idée qu'une telle relation puisse se justifier « par la Nature » (DNG, II, p. 201) ; il rejette ainsi explicitement la thèse aristotélicienne selon laquelle certains hommes naissent esclaves. Ensuite, il relève que selon le droit romain, l'esclavage s'explique par le droit de conquête, issu du droit des gens : le vainqueur se trouve en droit d'asservir le vaincu s'il lui laisse la vie sauve en échange de sa soumission. Sans nier directement que ce soit là

⁹⁶ Barbeyrac traduit « *servus* » par « serviteur », ce qui ne va pas sans poser quelques difficultés, notamment par rapport au droit romain (voir Zurbuchen, « Dignity and Equality in Pufendorf's Natural Law Theory », 2019).

une origine possible de la servitude, Pufendorf répond aux thèses d'un auteur – sans préciser de qui il s'agit – qui évoque, dans ce cadre, un pouvoir absolu du vainqueur sur le vaincu. Mais Pufendorf souligne qu'il est nécessaire de distinguer le droit de vie et de mort que le vainqueur possède au moment du combat, du droit légitime de tuer son esclave, une fois la relation de servitude instaurée, et qui ne se justifie que si l'esclave en « vient à commettre quelque crime digne de mort » (DNG, II, p. 202). De plus, bien que Pufendorf concède qu'à « mesure que les Guerres se multiplioient de tous côtez, on établit insensiblement la coûtume de donner aux Prisonniers de guerre la vie, & la liberté corporelle, à condition de servir toute leur vie ceux entre les mains de qui ils étoient tombez » (DNG, II, p. 203), il souligne que la guerre ne constitue que l'*occasion* d'augmenter le nombre de serviteurs, et non pas la véritable *origine* de la servitude.⁹⁷

Selon Pufendorf, la véritable origine de la servitude vient du droit naturel (et non du droit des gens), puisqu'elle est fondée par le consentement volontaire du serviteur. Or son exposé comprend une dimension chronologique :

Lors que le Genre Humain s'étant multiplié, on eût commencé à se lasser de la simplicité des premiers siècles, & à chercher tous les jours quelque nouveau moien d'augmenter les commoditez de la vie, & d'amasser des richesses superflues ; il y a beaucoup d'apparence, que les gens un peu riches & qui avoient de l'esprit, engagèrent ceux qui étoient grossiers, & peu accomodez, à travailler pour eux moiennant un certain salaire. Cela aiant ensuite paru commode aux uns & aux autres, les derniers se resolurent insensiblement à entrer pour toujours dans la famille des premiers, à condition que ceux-ci leur fourniroient la nourriture & toutes les choses nécessaires à la vie. Ainsi, la Servitude a été d'abord établie par un libre consentement des Parties, & par un Contrat *de faire, afin que l'on vous donne*. (DNG, II p. 202)

Pufendorf évoque ici deux éléments pour expliquer l'origine de la servitude : la multiplication de l'espèce et l'accroissement des besoins. C'est donc le désir humain de toujours vouloir améliorer sa condition, en l'occurrence en cherchant « quelque nouveau moien d'augmenter les commoditez de la vie, & d'amasser des richesses superflues », qui fournit les conditions propices à

⁹⁷ Cette distinction entre *origine* et *occasion* est fondamentale : elle revient lorsqu'il est question de la souveraineté par conquête et elle sera reprise par Locke.

l'émergence de la relation de servitude. Il est à noter qu'une distinction des individus en fonction de leurs richesses est préalablement nécessaire : les gens riches engagent à leur service les gens pauvres. La servitude se serait établie progressivement, par deux étapes successives. D'abord, il s'agit d'un travail effectué en échange d'un salaire ; puis, après avoir constaté les nombreux avantages qu'un tel échange apporte aux deux partis, les domestiques entrent « pour toujours » dans la famille de leur maître.⁹⁸ Pufendorf ne considère pas la servitude personnelle comme une condition misérable, « car cette sujétion perpétuelle est compensée par l'avantage que l'on a d'être assuré d'avoir toujours de quoi vivre » (DNG, II, p. 208). Ceux qui travaillent contre un salaire à la journée, par contre, ne possèdent jamais de telles garanties.

Le fait que l'autorité du maître provienne de la loi naturelle et du consentement du serviteur en limite la portée :

Quelque grandes injures que l'on ait reçues d'un homme, l'Humanité ne permet pas, lors qu'on s'est une fois reconcilié avec lui, de le réduire à une condition où il ne reste aucune trace de l'égalité naturelle de tous les Hommes, & de le traiter comme une Bête, ou comme une chose inanimée, envers laquelle on n'est tenu à rien. (DNG, II, p. 205)

A aucun moment, l'esclave ou le serviteur ne perd son statut d'être humain, ce qui lui garantit certains droits inaliénables. Ainsi, le maître ne possède pas un pouvoir de droit de vie ou de mort arbitraire sur ses serviteurs ou sur ses esclaves – il doit avoir un juste motif de les mettre à mort, par exemple s'ils ont commis un crime qui mérite la peine capitale. En ce qui concerne le consentement nécessaire du serviteur, il implique qu'un maître ne peut « légitimement les vendre, ou les donner à un autre Maître, à moins qu'ils n'y consentent eux mêmes » (DNG, II p. 202). Pufendorf corrige ici une incohérence de Hobbes qui, malgré une insistance marquée sur le consentement nécessaire de la personne soumise dans la relation, argumentait pour

⁹⁸ Adam Smith et John Millar rendent compte de l'émancipation des serfs en Europe par la description inverse. Selon eux en effet, les domestiques se trouvent d'abord entièrement soumis au sein de la famille, avant de gagner en liberté par l'échange de leur travail contre un salaire, ce qui favorisera la fin de la servitude personnelle.

un pouvoir absolu de la personne en possession de l'autorité, y compris en ce qui concerne le droit de transférer son autorité à un autre maître.⁹⁹

Enfin bien que Pufendorf distingue le degré d'autorité s'exerçant sur le valet, le serviteur perpétuel et l'esclave de guerre, il souligne que, dans ces trois formes de servitude, la loi naturelle impose au maître de « n'oublier jamais que son Esclave est Homme aussi bien que lui » (DHC, II, p. 47) et, même si les esclaves de guerre étaient traités rudement selon les récits historiques, il s'établit entre un maître et un esclave « une convention ou expresse, ou tacite » (DHC, II, p. 46) par laquelle l'esclave entre dans la famille de son maître et, ce faisant, met fin à tout état de guerre entre eux. En d'autres termes, comme chez Hobbes, l'esclave de guerre rejoint la condition du serviteur perpétuel dès que le combat a cessé : on considère que la fin du combat est marquée par une convention entre vainqueur et vaincu, qui encadre la relation d'autorité dans laquelle ils entrent. Mais contrairement à Hobbes, Pufendorf ne conçoit pas l'autorité du maître comme étant absolue, justement en raison de la convention passée et de l'humanité dont le serviteur demeure un représentant qu'il faut, à ce titre, respecter.

Ainsi, Pufendorf montre judicieusement que la finalité de chaque relation d'autorité diffère (la propagation de l'espèce pour le mariage, l'éducation des enfants pour la relation parentale et la gestion des affaires domestiques pour la relation de servitude) et ne saurait être assimilée à celle de la société civile et de l'Etat (la défense mutuelle). De plus, le but poursuivi par chaque autorité circonscrit les limites de son étendue. Il n'y a donc pas de pouvoir absolu et illimité du mari, du père ou du maître ; le degré d'autorité de ces trois relations varie en fonction de l'objectif particulier qu'elles poursuivent. Enfin, les trois relations se recoupent quant à leur « procédure » de légitimation : l'autorité est une instanciation de la loi naturelle imposée aux hommes par Dieu, mais elle est justifiée uniquement par le consentement de la personne soumise dans la relation, que ce soit la femme, l'enfant ou le serviteur.

99 Voir notre critique de Hobbes au chapitre précédent (chapitre 3.1.1).

La différence de nature entre famille et politique

L'analyse de chaque relation familiale constitue une occasion pour Pufendorf de rejeter explicitement l'analogie hobbesienne entre la famille et l'Etat. En ce qui concerne le mariage, premièrement, il souligne d'emblée que « le but du Mariage n'est pas, comme celui de la formation des Sociétez Civiles, de se mettre en sûreté & de se défendre les uns les autres, mais seulement de travailler à la propagation du Genre Humain » (DNG, II, p. 159). Il avance trois arguments pour souligner la différence de ces deux sociétés : premièrement, deux personnes seules ne sauraient suffire à former une alliance défensive – or c'est le nombre de personnes impliquées dans la relation conjugale, du moins dans les mariages dits « réguliers » –, deuxièmement, la femme ne constituant qu'un piètre allié dans une situation de défense, il est évident que les hommes ne chercheraient pas son union à cette fin,¹⁰⁰ et troisièmement, Pufendorf met en regard dans le texte la « liaison d'amitié » (DNG, II, p. 159) des époux avec l'« autorité souveraine » (DNG, II, p. 159) de l'Etat.

Lorsqu'il aborde la relation parentale, ensuite, Pufendorf réitère la distinction entre famille et Etat en affirmant, à propos de la famille, que « *Hobbes* a tort de l'appeler un *Etat*, & la raison en est, que le but de l'union des Familles, & celui de l'établissement des Sociétez Civiles, sont tout différens » (DNG, II, p. 195). Il argumente que l'autorité du père, qui porte uniquement sur l'éducation des enfants, ne saurait recouper le pouvoir souverain : comme dans le cas du mariage, le degré d'autorité détenu par le père est limité aux nécessités de sa fonction ; le père ne peut donc détenir un pouvoir illimité sur ses enfants.

Mais c'est sans doute par rapport à la relation de servitude que Pufendorf se montre le plus soucieux de nier l'analogie au pouvoir souverain :

Mais c'est fort improprement, à mon avis, que *Hobbes* donne à cette Société le nom d'*Etat* : car, outre que d'ordinaire elle est composée d'un trop petit nombre de personnes, pour qu'elles puissent se procurer une sûreté reciproque dans la Liberté

¹⁰⁰ Il remarque à ce propos : « En effet, cette société est composée d'un trop petit nombre de gens, pour qu'ils puissent s'entre-secourir par leurs forces unies ensemble : car de quel secours peut être une femme ? » (DNG, II, p. 159).

Naturelle ; ce n'est pas tant pour la défense qu'un Maître prend des gens à son service, que pour le bien de ses affaires domestiques. (DNG, II, p 201)

C'est donc ici encore l'insuffisance du nombre d'alliés et la finalité propre à la servitude – à savoir, le soin des affaires domestiques – qui distinguent le lien entre les maîtres et les serviteurs de la souveraineté. Ainsi, la position de Pufendorf sur le rapport entre famille et politique s'éloigne radicalement de celle de Hobbes, dont l'explication tend à réduire toutes les formes d'autorité à la souveraineté absolue.¹⁰¹

Pufendorf ne nie pourtant pas que, dans certaines circonstances, la famille puisse devenir un petit Etat. Cela est particulièrement évident lorsqu'il traite de la relation parentale. En suivant Grotius, il distingue en effet l'autorité du père en fonction des trois périodes qui rythment la vie de l'enfant, à savoir avant que ce dernier ne soit capable de discernement, lorsqu'il en est capable mais qu'il demeure au sein de la famille de son père et, enfin, lorsqu'il en sort.¹⁰² Quand l'enfant atteint l'âge de raison mais qu'il n'est pas encore sorti de la famille paternelle (deuxième période), le père se voit investi d'une nouvelle fonction : il devient chef de famille. Le fait que Pufendorf distingue les fonctions de *père* et de *chef* permet d'approfondir la manière dont il conçoit le rapport entre famille et politique.

Pufendorf admet, premièrement, que le chef de famille puisse endosser certains aspects de la souveraineté :

Mais les Chefs de ces Familles peuvent avoir droit de vie & de mort, & une espèce de Pouvoir Législatif, comme aussi le privilège de faire la guerre, & de conclure des Traitez & des Alliances. Cette autorité est alors fondée sur une Convention tacite, qui se fait lors que le Père étendant ses ordres au delà de ce qui ne concerne pas l'éducation de ses Enfants, ils s'y soumettent volontairement : car rien n'est d'ailleurs plus conforme aux Loix de l'Equité & de la Reconnoissance, que de prêter son secours à celui, de qui l'on tient ses forces avec la vie, jusques à ce que de son

101 Au vu de notre analyse des relations d'autorité au sein de la famille et de la manière dont Pufendorf prend soin de les distinguer de la formation du gouvernement, nous nous opposons à la thèse de Christov, qui affirme : « In their right to absolute protection in exchange for unconditional obedience, original families already resemble the rights of states and duties of citizens. They serve prototypically of the generation of the commonwealth » (Christov, « Pufendorf's Anti-Hobbesian Camouflage », 2016, p. 157).

102 Voir Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, 1984, p. 279.

consentement, on sorte de la Famille & en même temps de la domination paternelle. (DNG, II, p. 195-196)

Le pouvoir souverain des chefs de famille comprend un volet interne (le pouvoir législatif et le droit de vie ou de mort sur ses membres) et un volet externe (le droit d'entreprendre une guerre et de conclure des alliances ou des traités avec d'autres groupes). Toutefois, comme Pufendorf le souligne explicitement dans le passage cité, le pouvoir souverain n'est pas *de facto* attribué au père de famille. Au contraire, il faut une « nouvelle convention tacite », par laquelle les enfants se soumettent volontairement à leur père, avec pour enjeu, non plus leur éducation, mais le fait « de prêter secours » à leur père. La nécessité d'une nouvelle convention pour que l'autorité paternelle puisse devenir souveraine signifie qu'il n'y a pas d'évolution graduelle de l'une à l'autre forme d'autorité. La césure entre famille et politique est donc réitérée, bien que le même groupe qui compose la famille puisse composer un petit Etat.

De plus, le pouvoir souverain endossé par le chef de famille n'est possible qu'avant la formation du gouvernement ; en effet « dans les Sociétez Civiles, quelques unes des parties du Pouvoir Paternel ont été ôtées aux Pères de famille, & les autres réduites à certaines bornes » (DNG, II, p. 196). La manière dont le gouvernement limite l'autorité du chef de famille varie en fonction de la législation des Etats. Pufendorf souligne que dans les Etats chrétiens, à son époque, l'autorité paternelle « roule principalement sur les choses qui concernent l'éducation des Enfants » (DNG, II, p. 197). Ainsi à l'intérieur de l'Etat, l'autorité parentale se trouve limitée par l'autorité souveraine ; ce n'est qu'avant la formation de la société civile que le père de famille peut endosser le pouvoir souverain lorsque ses enfants sont en âge de consentir à se soumettre à lui en échange de leur défense mutuelle.

Pufendorf, en arguant pour une césure entre l'Etat et la famille et en reconnaissant une pluralité d'autorités distinctes exercées au sein de la société, témoigne d'un intérêt sincère pour la condition des personnes soumises dans la relation. Cet aspect se remarque notamment par la place considérable qu'il attribue au mariage dans son analyse de la famille. Bien que l'union conjugale n'ait à première vue aucun rapport avec la manière d'exercer l'autorité politique, son analyse détaillée importe pour comprendre la structure du lien social.

L'approfondissement des considérations de Pufendorf sur le mariage

Pour Pufendorf, le mariage a pour fonction de donner un cadre à l'instinct sexuel, ce qui garantit la propagation de l'espèce et l'ordre de la société. Il soutient d'ailleurs que la société ne serait pas possible sans familles et que le mariage permet aux hommes de ne pas vivre « dispercez çà et là, & d'une manière à peu près aussi sauvage, que les Bêtes » (DNG, II, p. 152). De manière judicieuse, Pufendorf distingue les mariages réguliers et irréguliers, ce qui lui permet de tenir compte de la diversité des coutumes tout en affirmant le caractère naturel d'une forme spécifique de mariage, à savoir le mariage dans lequel l'homme a la supériorité. Ainsi, les mariages irréguliers, possibles à l'état de nature, se limitent à « une Convention, par laquelle ils [l'homme et la femme] s'engagent à s'accorder réciproquement l'usage de leur corps » (DNG, II, p. 156), comme c'est le cas avec les Amazones, ou il confère l'autorité à la femme sur son mari, comme c'est le cas du mariage des reines ou chez les Egyptiens. Mais le mariage régulier, qui donne la supériorité à l'homme, est le « plus conforme à la constitution de la Nature humaine » (DNG, II, p. 157). La soumission de la femme dans le mariage ne résulte ainsi pas uniquement de son consentement, mais aussi de son infériorité naturelle, puisque « le caractère de l'un et de l'autre sexe demande sans contredit, que l'engagement du Mariage régulier commence par l'homme, & qu'ainsi l'homme recherche sa femme, & non pas la femme l'homme » (DNG, II, p. 157).¹⁰³

Deux problématiques sont particulièrement développées dans la description que donne Pufendorf du mariage, la polygamie et le divorce, et deux cas de mariages polygames sont abordés successivement, la polyandrie (une femme a plusieurs maris) et la polygynie (un homme a plusieurs femmes). Selon Pufendorf, la polyandrie est strictement condamnée par le droit naturel. Il en donne deux exemples : la communauté des femmes de la République de Platon et la République de Lacédémone. Dans les deux exemples, il ne s'agit pas de familles organisées sous l'autorité d'une femme qui aurait sous son joug plusieurs maris. Il s'agit plutôt de situations où les

103 Sreedhar remarque d'ailleurs : « It should be noted, however, that, although Pufendorf discusses topics related to sex and gender – such as marriage, the family, and sexuality – quite extensively, he talks about *women* relatively little » (Sreedhar, « Pufendorf on Patriarchy », 2014, p. 211).

familles n'existent pas et où les femmes sont partagées en commun. Ces unions sont contraires au droit naturel, puisque « la fin naturelle & régulière du Mariage, c'est d'avoir des Enfants, dont on soit assuré d'être le Père » (DNG, II, p. 163). Pufendorf condamne d'ailleurs sévèrement le mari qui accepte les infidélités de sa femme :

D'ailleurs, ce qui fait la principale différence entre le Mariage des Hommes, & l'accouplement des Bêtes, c'est l'engagement, où les Femmes entrent, de n'accorder l'usage de leur corps qu'à leurs Maris. Si donc un lâche Mari dispense sa Femme de la loi qu'elle lui a donnée, en souffrant que d'autres partagent son lit avec lui, il ne mérite pas le nom de Mari, ni d'Homme même, & il ne peut être regardé que comme un infâme perturbateur de l'ordre convenable de la Société Humaine. (DNG, II, p. 163)

Il n'est guère surprenant que Pufendorf use ici d'une analogie avec le règne animal, puisqu'il précise, dans sa définition du mariage, que cette institution permet justement aux hommes d'ordonner la société et de vivre de manière moins sauvage que les bêtes.

Les considérations de Pufendorf sur la polygynie sont moins catégoriques. Il présente les arguments *pour* et *contre* cette forme d'union, avant de prendre position :

Quoi qu'il en soit, il faut convenir, que le règlement le plus honnête, le plus avantageux, & le plus propre à entretenir la paix dans les Familles, c'est que chacun n'ait qu'une Femme à la fois ; & que cette sorte de Mariage, qui impose au Mari, & à la Femme, une égale Obligation de fidélité, est sans contredit le plus parfait & le plus noble. (DNG, II, p. 167)

Il donne deux arguments : l'expérience montre que même dans les cas où l'homme possède plusieurs femmes, il en aime une plus que les autres « de sorte que, dans la pluralité même la Nature semble réduire le Mariage à l'unité » (DNG, II, p. 168) et, deuxièmement, le nombre élevé d'enfants des familles polygames est un facteur d'appauvrissement qui nuit à l'ensemble de la société.¹⁰⁴ Ces arguments montrent qu'au fond, la polygynie n'est pas contraire au droit naturel, car elle ne contredit pas les devoirs du mari envers sa femme. En sens inverse, la femme a un devoir de fidélité envers son mari,

¹⁰⁴ DNG, II, p. 168.

car cela seul, à l'époque, garantit l'assurance de la paternité, et donc l'implication du père dans l'éducation des enfants.

L'analyse que fait Pufendorf du divorce prend la même forme que celle de la polygynie : il présente les arguments *pour* et *contre*, avant de donner son propre avis sur la question. Le caractère polyphonique de son exposé atteint son comble lorsqu'il aborde la défense du divorce de John Milton.¹⁰⁵ Pufendorf soutient que le mariage ne peut être dissous sans le consentement des deux parties ou sans que l'un des deux n'ait respecté ses engagements, insistant ainsi sur le versant contractuel du mariage. En ce qui concerne la violation des devoirs du mariage, Pufendorf distingue les obligations essentielles du mariage (avoir des relations sexuelles et rester fidèle) des obligations secondaires, qui sont moins directement liées à sa finalité (comme le fait de demeurer ensemble ou de se rendre mutuellement service).¹⁰⁶ Si la violation des devoirs principaux est reconnue par Pufendorf comme motif de divorce, sa position sur la violation des devoirs secondaires est moins claire. Un glissement s'opère dans la discussion : si le divorce est possible selon le droit naturel, alors le remariage doit l'être également. Par ailleurs, les deux parties doivent avoir un droit égal de demander le divorce.¹⁰⁷

Pour conclure, Pufendorf s'interroge sur les empêchements au mariage. Il distingue les obstacles physiques (ne pas être en âge de procréer) et les obstacles moraux (être déjà marié ou avoir des liens de sang ou de parenté trop proches). Concernant la prohibition de l'inceste, Pufendorf s'étonne qu'on la rencontre presque dans toutes les cultures, alors qu'elle est difficile à fonder. De manière intéressante, le mariage consanguin n'est pas, selon lui, interdit par la loi naturelle, mais a été largement interdit par les lois positives en raison du sentiment naturel de pudeur et pour éviter que la proximité et la liberté avec laquelle les frères et sœurs vivent ensemble n'encouragent les relations sexuelles hors mariage. Les considérations de Pufendorf sur le sentiment de pudeur sont approfondies. Il relève en effet :

On ne voit pas bien, d'où vient cette grande aversion. Car les parties naturelles n'ont rien en elles-mêmes de plus laid ni de plus honteux que les autres ; & la propagation du Genre Humain, à quoi elles servent, est sans contredit une chose très-noble.

105 Voir à ce propos Palladini, « Pufendorf on Milton and Divorce », 2001, p. 117-124.

106 Voir DNG, II, p. 171 et suivantes.

107 Voir DNG, II, p. 172-173.

D'ailleurs, l'acte même de la génération est en lui-même conforme à la Nature, & absolument nécessaire. Pourquoi donc devoit-on rougir davantage devant tout le monde, que de manger & de boire en publics. (DNG, II, p. 178)

Pufendorf explique le sentiment naturel de pudeur par deux raisons : premièrement « l'Homme est un animal glorieux & superbe, qui hait tout ce qui donne quelque atteinte à la haute idée qu'il a de lui-même » (DNG, II, p. 180), or « c'est par les parties naturelles, & celles qui leur sont voisines, que la nature se décharge des immondices & des excréments du corps » (DNG, II, p. 180), deuxièmement, « depuis le Péché, les désirs criminels tâchent de se produire au dehors avec beaucoup de violence par le moien de ces parties » (DNG, II, p. 181). C'est donc pour préserver « la dignité de l'Homme » et pour éviter « d'enflammer un Amour criminel » (DNG, II, p. 181) que la nature inspire aux êtres humains le sentiment de pudeur. De manière intéressante, l'explication que donne Pufendorf de ce sentiment ne mentionne aucune différence entre l'homme et la femme.

Les deux origines de la souveraineté

Pour saisir exactement le rapport entre famille et politique, ainsi que pour comprendre ce que l'ajout de la fonction de chef – distincte aussi bien de celle de père que de souverain – implique dans ce débat, il faut maintenant s'intéresser à la manière dont Pufendorf décrit la naissance du gouvernement. Comme c'était le cas chez Hobbes, on trouve dans les textes de Pufendorf une assymétrie entre, d'une part, le modèle paradigmatique défendu par l'auteur (qui repose sur un contrat social) et, d'autre part, la reconnaissance d'une autre origine possible du gouvernement (qui se fonde sur le droit de conquête). Comme on le verra, Pufendorf est par contre beaucoup moins systématique que Hobbes sur cette question, ce qui menace partiellement la cohérence de sa pensée. De plus, le fait qu'il lie l'Etat par conquête à ce qu'il appelle le « royaume patrimonial » réinterroge sa conception du rapport entre famille et politique.

Selon le modèle paradigmatique défendu par Pufendorf, l'Etat se construit sur la base de deux conventions et d'une ordonnance générale. La première étape de la formation du gouvernement consiste en « l'union *des Volontez* de plusieurs personnes [...] par un engagement où chacun entre,

de soumettre désormais sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou de cette Assemblée » (DHC, II, p. 63)¹⁰⁸. Par cette première convention, les hommes s'engagent à ne former ensemble qu'un seul corps et à régler en commun ce qui relève de leur sûreté. S'ensuit ce que Pufendorf appelle une « ordonnance générale » qui établit la forme du gouvernement choisie (monarchique, aristocratique ou démocratique). Enfin, une deuxième convention confère le pouvoir souverain au roi, à l'assemblée souveraine ou au peuple dans son ensemble. Par cette seconde convention, « *ceux qui sont revêtus de cette Autorité Suprême s'engagent à veiller avec soin à la sûreté & à l'utilité commune ; & les autres en même tems leur promettent une fidelle obéissance* » (DHC, II, p. 65-66). Pufendorf présente donc une version révisée du pacte social de Hobbes.¹⁰⁹ Comme lui, il considère que la forme de gouvernement la plus régulière consiste en l'unité du pouvoir souverain, la république étant traitée comme un gouvernement irrégulier. Comme Hobbes également, il soutient qu'une fois le souverain élu, les sujets « s'engagent [...] à ne pas lui résister » (DNG, II, p. 250).

Précisons encore que, comme toutes les relations d'autorité, la souveraineté répond à une exigence de la loi naturelle, dans la mesure où elle assure la préservation de l'espèce :

En effet, depuis la multiplication des Hommes, la droite Raison aiant fait voir sans contredit, que l'établissement des Sociétez Civiles étoit absolument nécessaire pour l'ordre, la tranquillité, & la conservation du Genre Humain ; Dieu, en tant qu'auteur de la Loi Naturelle, doit aussi être regardé comme auteur des Sociétez Civiles, & par conséquent du Pouvoir Souverain, sans lequel elles ne sauroient être conçues. (DNG, II, p. 250-251)

Ainsi, la formation de la société civile, bien qu'elle soit motivée par la crainte mutuelle des hommes, répond aussi à une prescription divine que la raison seule peut découvrir.¹¹⁰ On peut en conclure que la structure générale qui

¹⁰⁸ Voir également le *Droit de la nature et des gens* : « C'est de cette union de volontez & de forces que résulte le Corps Politique, que l'on appelle un *Etat*, & qui est la plus puissante de toutes les sociétés et de toutes les *Personnes Morales* » (DNG, II, p. 230).

¹⁰⁹ Pour rappel, Hobbes refuse l'idée d'un double contrat successif, ce qui le force à préciser ce qu'il entend par le terme « multitude » (*De Cive*, p. 167).

¹¹⁰ Le motif de la crainte mutuelle n'est donc pas le seul élément qui explique la formation des sociétés civiles ; les hommes peuvent en déduire la nécessité à l'aide de leur

légitime les relations d'autorité au sein de la famille s'applique également à l'autorité souveraine : c'est la loi naturelle alliée au consentement des personnes soumises (en l'occurrence par l'entremise du double pacte social) qui la justifient.

Pufendorf reproche en outre à Hobbes de ne pas avoir distingué le *sujet* du *citoyen*, et souligne que le terme de « citoyen » n'est propre qu'à désigner ceux qui ont réellement passé les conventions à l'origine du gouvernement, ainsi que leurs fils :

Pour moi, il me semble que l'Etat se formant par une soumission des volontez de chaque Particulier à celle d'un Prince, ou d'une Assemblée ; le terme de *Citoien* doit s'entendre principalement de ceux qui, par leurs Conventions mutuelles, ont fondé l'Etat, ou de leurs successeurs de Père en Fils. Or comme ce sont les Pères de famille, qui ont établi toutes les Sociétez Civiles, c'est aussi à eux que le nom de *Citoien* convient proprement, à mon avis. Pour les Femmes, les Enfans, les Serviteurs, les Esclaves, dont les Pères de familles représentoient les volontez, comme renfermées dans la leur, le titre de *Citoien* ne leur peut être donné qu'entant qu'ils jouissent de certains droits, & de la protection commune de l'Etat, comme étant Membres de la Famille d'un *Citoien* proprement ainsi nommé. (DNG, II, p. 247)

Ainsi, Pufendorf explicite que seuls les pères de famille passent le pacte social et peuvent donc être considérés comme citoyens – ce qui reste implicite chez Hobbes. Les femmes, les enfants, les serviteurs et les esclaves sont représentés politiquement par le père et ne sont donc pas *citoyens*, mais seulement *sujets*.

Pufendorf se montre soucieux de défendre la légitimité de sa description en recourant à l'histoire, mais son explication semble se déliter et laisse paradoxalement de plus en plus place au doute. Il assure tout d'abord que son exposé est validé par « la fondation de l'Etat du Peuple Romain » (DNG, II, p. 233). Mais il reconnaît ensuite que « la première origine de la plupart des Etats nous est inconnue » (DNG, II, p. 234). Enfin, dans un passage qui

raison : « Mais il faut ajouter, qu'avant qu'il y eût aucune Société Civile, les Hommes pouvoient comprendre, en faisant réflexion sur l'état du Genre Humain depuis sa multiplication, que Dieu vouloit qu'ils formassent de telles Sociétez, sans lesquelles il n'y auroit pas eû moien de vivre en paix & et en sûreté ; de sorte qu'en suivant ainsi les lumières de leur Raison, conformes au but de la Loi Naturelle, ils accomplissoient effectivement la volonté de Dieu » (DNG, II, p. 252). C'est précisément cet aspect des théories du contrat social que Hume et Smith critiqueront (voir chapitre 4.2.1).

résonne comme un aveu de manque de preuve, il admet que « rien n'empêche que l'on ne puisse quelquefois découvrir, par la voie du raisonnement, l'origine d'une chose, dont on n'a aucun monument historique » (DNG, II, p. 234). De plus, à la nécessité de recourir à l'histoire s'ajoute une seconde difficulté. Pufendorf se voit obligé de reconnaître l'existence d'une autre origine possible de l'Etat que celle qu'il a présentée jusque-là et qui semble, quant à elle, empirique : il s'agit de l'Etat fondé par conquête.

Pufendorf, contrairement à Hobbes, n'introduit pas un chapitre pour expliquer en quoi consiste la souveraineté par conquête, ni en quoi elle diffère de son propre modèle. Seules quelques références ponctuelles et disséminées dans le texte attestent d'une prise en compte de l'existence de ce modèle alternatif. Dans l'une de ces allusions, il rapproche la souveraineté par conquête de la force :

Tout gouvernement légitime est fondé sur un *consentement des Sujets* : mais ce consentement se donne en différentes manieres. Quelquefois un Peuple est contraint *par la force des armes*, de se soumettre à la domination du Vainqueur : quelquefois aussi le Peuple, *de son pur mouvement*, offre à quelqu'un l'Autorité Souveraine, & la lui confère avec une pleine & entiere liberté. (DHC, II, p. 98)

Il est étonnant que Pufendorf assume l'idée d'un consentement arraché « par la force des armes ». Lorsqu'il aborde la question de la loi naturelle en effet, il distingue soigneusement l'obligation de la contrainte et refuse de défendre l'idée qu'un consentement arraché sous menace de mort reste librement choisi, et donc valable. L'obligation – qui force l'individu à comprendre qu'il a la volonté de suivre la prescription de son supérieur – est fondée soit par la bienveillance de ce supérieur soit par le consentement volontaire, et non pas par la force qui ne peut que contraindre extérieurement la volonté. Mais en parlant de la souveraineté par conquête, Pufendorf semble oublier tout ce qu'il a lui-même établi et reprendre à son compte l'argument hobbesien. Il relève notamment que la légitimité de la souveraineté par conquête vient du fait que les vaincus échangent leur vie contre leur soumission.¹¹¹

111 Un autre élément surprend dans ce contexte : Hobbes fait de la relation maître-serviteur l'archétype du droit de conquête, alors que Pufendorf, dans son exposé de la servitude, refuse justement de voir dans le droit de conquête l'origine de l'autorité, qu'il remplace par la soumission volontaire.

Dans le *Droit de la nature et des gens*, la manière dont Pufendorf aborde la souveraineté par conquête est beaucoup plus cohérente avec le reste de sa pensée. Il reconnaît les exemples historiques qui prouvent que certains Etats ont résulté de la guerre et il mentionne à ce titre les pères de famille qui se sont unis entre eux pour former les premiers Etats et les grands empires qui ont étendu leur territoire. Il précise toutefois :

Mais il ne s'ensuit pas de là, que les Guerres aient produit originairement le Pouvoir Souverain. Car il faut pour le moins que les premiers qui allèrent de concert attaquer les autres, se soient avant toutes choses, soumis volontairement à la conduite d'un Chef. Et pour ceux qui étoient subjugués, le Vainqueur n'eut sur eux aucune Autorité légitime, que quand ils se furent ensuite engagés, par quelque Convention, à lui obéir fidèlement. (DNG, II, p. 255)

Ainsi dans les deux cas, la guerre offre l'occasion de former ou d'étendre un Etat, sans constituer toutefois la cause de la souveraineté, laquelle demeure le consentement des sujets.¹¹²

Par ailleurs, Pufendorf lie la souveraineté par conquête à ce qu'il appelle le « royaume patrimonial » :

Il y a encore ici une autre différence accidentelle, qui regarde *la manière de posséder la Souveraineté* surtout par rapport aux Rois ; car les uns sont maîtres de la Couronne comme d'un Patrimoine qu'il leur est permis de partager, d'aliéner, de transférer à qui bon leur semble, en un mot dont ils peuvent disposer comme ils le jugent à propos ; & c'est ce qu'on appelle un Royaume Patrimonial, qui est établi ordinairement par droit de Conquête, ou lorsque le Roi s'est acquis un Peuple, et non pas le Peuple un Roi. (DHC, II, p. 97)

Bien que Pufendorf n'évoque qu'une « différence accidentelle » entre les deux, le royaume patrimonial se distingue du gouvernement fondé par une double convention non seulement par son origine (le droit de conquête), mais également par l'étendue du pouvoir qui en résulte. Dans le royaume patrimonial en effet, le roi est libre de partager, d'aliéner ou de transférer son pouvoir à qui bon lui semble. Or Pufendorf souligne clairement qu'une telle

112 Il faut relever que Pufendorf paraphrase ici, en l'accréditant, la pensée d'un « auteur moderne », qu'il évoque depuis le §III, p. 252 (Barbeyrac précise en note qu'il s'agirait de F. Hornius, voir DNG, II, p. 252, note a).

liberté est impossible aux rois élus par le peuple.¹¹³ Contrairement à Hobbes, il refuse donc de réduire les deux types de souveraineté l'une à l'autre : les deux origines distinctes impliquent des pouvoirs effectifs différents.

Etant donné que l'expression « royaume patrimonial » renvoie à la famille, on peut légitimement se demander si le fait que Pufendorf atteste de l'existence d'une telle souveraineté remet en question son affirmation selon laquelle la famille et l'Etat sont des institutions de différentes natures. Mais dans ce contexte, Pufendorf reprend la même explication qu'il a déjà évoquée lorsqu'il était question de l'évolution du pouvoir paternel en pouvoir souverain, à savoir qu'une nouvelle convention est nécessaire :

Car supposé qu'un Père de famille, qui avoit un grand nombre d'Enfans, & d'Esclaves, émancipât, pour ainsi dire, les premiers, & affranchît les autres, leur permettant de vivre désormais en leur particulier, & de former des Familles séparées, à condition qu'elles se soumettroient à son Gouvernement en ce qui concerneroit leur sûreté commune ; je ne vois pas ce qui manquoit à un tel homme, pour avoir le rang & l'autorité de Prince, pourvu qu'il eût d'ailleurs en main les forces nécessaires pour le but des Sociétez Civiles. (DNG, II, p. 256)

Il apparaît clairement ici que la personne qui endosse l'autorité de père ou de maître puisse devenir souveraine, mais que ce changement de statut passe par une nouvelle convention conclue avec les personnes sur lesquelles

113 Il affirme en effet : « Mais les autres Princes, qui tiennent la Couronne d'une élection libre du Peuple, quelque absolus qu'ils soient, ne sauroient légitimement partager, aliéner, ou transférer le Royaume à autrui, de leur pure autorité » (DHC, II, p. 97-98). Cette différence de pouvoir se retrouve encore dans la manière de régler la succession : « Chaque Monarque d'un *Royaume Patrimonial* est en droit de régler la Succession comme il le juge à propos ; & lorsqu'il a expressément déclaré sa volonté là-dessus, on doit la suivre, tout de même que s'il s'agissoit du Testament d'un simple Particulier ; surtout si le Défunt avoit fondé ou acquis lui-même le Royaume » (DHC, II, p. 102). Le souverain peut ainsi légitimement décider de partager son royaume entre ses enfants, sans excepter les filles. Les choses sont un peu différentes en ce qui concerne les « *Royaumes établis par un libre consentement du Peuple* », en effet Pufendorf remarque que « l'ordre de la Succession y dépend aussi originairement de la volonté du peuple » (DHC, II, p. 103). Cela ne signifie toutefois pas que c'est forcément le peuple qui élit le nouveau roi ; ce dernier peut conférer ce droit au souverain ou décider que la succession doit être héréditaire par exemple.

l'autorité s'exerce. En effet, le père (ou le maître) affranchit ses enfants (ou ses serviteurs) en échange de leur soumission pour leur sûreté commune. Comme une nouvelle convention est nécessaire, on peut légitimement affirmer que le passage entre famille et politique n'est pas graduel, mais marqué par une césure (bien que les membres impliqués soient les mêmes). De plus, le changement de statut ne s'opère que si le père (ou le maître) qui devient souverain a « en main les forces nécessaires pour le but des sociétés civiles », en d'autres termes s'il possède le pouvoir de coercition, propre au gouvernement civil.

Sa défense d'une césure irrémédiable entre famille et politique offre à Pufendorf un argument de poids pour critiquer la thèse de ceux qui établissent un lien étroit entre autorité paternelle et souveraineté monarchique. D'une part, dans le cas où l'on envisage la souveraineté comme fondée par une double convention, l'autorité des chefs de famille qui passent le contrat social aboutit à une coalition forcément démocratique au commencement ; en effet de « cela même que les anciens Pères de famille étoient accoutumés à commander, donne lieu de croire avec beaucoup de vraisemblance, qu'ils furent plus portés à établir un Gouvernement Démocratique » (DNG, II, p. 270), chacun souhaitant donner son opinion en ce qui concerne les affaires publiques. D'autre part, on ne saurait concevoir une souveraineté transmise héréditairement par l'entremise d'un droit de primogéniture, qui donne non seulement la souveraineté au père sur ses enfants, mais qui la transmet à l'aîné sur les autres membres de la famille. Pufendorf est en effet explicite :

D'autres disent, que le Pouvoir Paternel, qui est la plus ancienne Autorité, aiant été d'abord exercé avec douceur, s'étendit ensuite au droit de vie & de mort, à mesure que les Familles, & les vices, se multiplioient dans le monde : qu'alors l'Aîné de la Famille héritoit, par le droit de la naissance, de l'Autorité paternelle, & par conséquent du droit de gouverner la Famille, & d'y faire les fonctions de Sacrificateur : & qu'ainsi, peu à peu, les Chefs de famille s'érigèrent en petits Rois ; d'où vient qu'il y en avoit un si grand nombre dans le païs de *Canaan*. (DNG, II, p. 270)

Selon Pufendorf, cet argument est fallacieux car, « le droit de Primogéniture ne donnoit pas par lui-même à l'Aîné une Autorité Souveraine sur ses Frères, sans leur consentement » (DNG, II, p. 270). On constate ici une grande différence entre Hobbes et Pufendorf : pour le premier, la souveraineté par

acquisition était toujours directement monarchique. Pufendorf rejette purement et simplement le rapport direct entre autorité parentale et souveraineté monarchique, y compris en ce qui concerne la souveraineté par conquête. Cela s'explique avant tout par le fait que chaque rapport d'autorité est légitimé par le consentement de la personne soumise dans la relation et qu'aucune forme d'autorité familiale ne peut graduellement évoluer en autorité souveraine. Un consentement particulier est toujours nécessaire pour légitimer l'autorité souveraine. Enfin, la césure entre famille et politique, rendue possible par la fonction intermédiaire du chef de famille, renoue avec l'idée d'une étape démocratique dans la formation de la souveraineté absolue que Hobbes avait d'abord reconnue (dans les *Eléments* et dans le *De Cive*), avant de l'abandonner (dans le *Léviathan*).

La synthèse de la pensée de Pufendorf sur la famille

Le fait que Pufendorf argumente pour un état de nature décrit comme un état de paix relative entre les hommes et qu'il défende l'obligation de la loi naturelle de la sociabilité à l'état de nature déjà, mais qu'il fasse de la crainte mutuelle des hommes le véritable motif de la formation des sociétés civiles, montre qu'il reprend certaines idées de Hobbes, tout en les modifiant. Les changements apportés sont de deux ordres : parfois ils visent à corriger la pensée hobbesienne – par exemple dans sa description du pacte social –, mais le plus souvent ils précisent certains aspects restés implicites chez Hobbes.

C'est le cas de la conception de l'état de nature. Alors que la distinction entre un état de nature *hypothétique* et un état de nature *empirique* n'est jamais thématifiée chez Hobbes, bien qu'elle apparaisse de manière évidente dans ses textes, Pufendorf se lance dans une vaste entreprise de clarification. Les distinctions qu'il établit sont judicieuses, puisqu'elles mettent en lumière deux visions de l'état de nature : un état de *pure* nature (qui ne comprend que des individus indépendants les uns des autres) et un état de nature *modéré* (qui tient compte de l'existence de familles), le premier ayant le statut d'un postulat (c'est l'état de nature *hypothétique*), le second se voulant historiquement attesté (c'est l'état de nature *empirique*).

L'état de nature empirique s'insère, avec la description de la Genèse, dans un récit chronologique qui relate l'origine de l'humanité. D'abord

décrite comme une fraternité, l'humanité s'est ensuite retrouvée divisée en une pluralité de familles isolées. L'état de nature empirique désigne ainsi l'état dans lequel les chefs de famille se sont retrouvés entre eux et eux seuls ont passé le pacte social – Pufendorf explicitant ici encore ce qui demeure ambigu chez Hobbes. Ce récit des origines témoigne du fait que la formation de la société civile et de l'Etat n'a pas été ponctuelle, mais a émergé en plusieurs étapes successives. Ainsi, bien que Pufendorf utilise le concept d'état de nature, il ne l'interprète pas dans le sens d'un rapport dichotomique avec le gouvernement politique. Au contraire, l'état de nature est une étape – certes fondamentale, mais pas unique – sur le chemin de la construction politique.¹¹⁴ De plus, en distinguant la fonction de chef de famille de celles de père et de maître, Pufendorf peut à la fois maintenir l'idée que la famille constitue une étape dans la formation du gouvernement et défendre une différence de nature entre les deux institutions.

L'analyse que donne Pufendorf de la sociabilité est également plus détaillée que celle de Hobbes. Après avoir rappelé les deux arguments de son prédécesseur contre le *zoon politikon* d'Aristote (la société résulte d'un pacte que les enfants ne sont pas aptes à passer et elle se distingue de la simple coopération animale dans la mesure où elle requiert une unification des volontés), Pufendorf accepte toutefois de considérer l'homme comme un être naturellement sociable dans deux sens : il est destiné par sa nature à vivre en société et il désire la société. Dans le premier cas, il s'agit de soutenir que la société est nécessaire à la préservation de l'espèce et qu'en ce sens la nature pousse l'homme à fonder la société civile (la sociabilité se *déduit* des caractéristiques de la nature humaine, sans compter elle-même comme une

114 On retrouve une dimension chronologique dans l'analyse de la relation de servitude. Pufendorf explique, on l'a vu, que l'accroissement de la population a poussé les hommes à vouloir augmenter leurs richesses. A la « simplicité des premiers siècles » (DNG, II, p. 202) fait suite un état dans lequel certains sont plus riches que d'autres. Les plus pauvres sont alors poussés à se soumettre aux plus riches par nécessité. Hont souligne aussi le caractère graduel de la formation du gouvernement politique chez Pufendorf en montrant que la sociabilité est un produit historique, à laquelle s'ajoute une description historique de la propriété. Sur cette base, Hont interprète la « four stages theory » de Smith comme une tentative « to integrate the fragmented aspects of Pufendorffian natural jurisprudence into a single theory of the history of civilisation » (Hont, « The Language of Sociability and Commerce », 1990, p. 276).

caractéristique). Dans le second cas, Pufendorf argumente que le désir de sociabilité est mieux assouvi par la famille ou par l'amitié que par la société civile.

Pufendorf reprend l'idée que chaque relation sociale est fondée par un consentement. Ce procédé implique, comme chez Hobbes, une conception conventionnelle de la famille et une égalité de ses membres avant de passer la convention. Mais il insère cette description des relations familiales dans le cadre plus général de la loi naturelle de sociabilité, imposée aux hommes par Dieu et, pour cette raison, obligatoire. Dès lors, chaque relation est conçue comme une instance particulière de la règle générale de sociabilité. Ce déplacement importe, car le cadre de la loi naturelle a des répercussions directes sur la manière de concevoir ces relations. Dans chaque relation en effet, l'autorité endossée par la personne supérieure sur la personne inférieure est circonscrite à sa finalité – que ce soit la perpétuation de l'espèce, l'éducation ou la gestion des affaires domestiques. Ainsi, le mari, le père et le maître n'endossent jamais une autorité absolue et irrévocable sur la femme, l'enfant et le serviteur ; c'est au contraire une pluralité d'autorités distinctes. De plus, la loi de nature enjoint systématiquement à tous les individus de toujours respecter l'humanité dans les autres. Or cette injonction contribue également à limiter les formes de pouvoir qui s'exercent au sein de la famille. Ainsi, contrairement à ce que l'on trouve chez Hobbes, ce n'est pas parce qu'une personne a consenti à se soumettre à une autre que le pouvoir qui en découle est absolu. Il remarque ainsi en mentionnant Hobbes :

Je ne saurois non plus me persuader de ce que dit le même Auteur, que toute autorité, quelle que ce soit, emporte par elle-même un pouvoir absolu sur la vie de ceux qui y sont soumis, de sorte que, selon lui, l'autorité d'un Mari sur sa Femme, celle d'un Père sur ses Enfants, & celle d'un Roi sur ses Sujets, sont au fond de même nature que celle d'un Maître sur son esclave. (DNG, II, p. 202)

Pufendorf se réfère ici à la domination du maître sur son esclave comme exemple paradigmatique de toutes les autres relations d'autorité chez Hobbes et, ce faisant, critique l'idée d'un pouvoir exercé de manière absolue et illimitée sur les membres de la famille.

Un aspect problématique doit néanmoins être relevé dans l'analyse de Pufendorf : sa reconnaissance de la royauté patrimoniale, dans laquelle les pouvoirs du souverain sont plus étendus. Si le père ne peut devenir chef (ou

souverain) qu'au moyen d'une nouvelle convention passée avec les autres membres de la famille, on comprend mal comment ce changement pourrait donner lieu à une souveraineté plus étendue que celle qui résulte d'un contrat social. Sa prise en compte d'une royauté patrimoniale induit donc une incohérence dans sa thèse principale qui argumente pour une césure entre famille et politique.

3.1.3. Synthèse : philosophies de la famille de Hobbes et de Pufendorf

L'analyse de la famille permet de mieux comprendre les théories du contrat social, en montrant à quoi elles s'opposent. Fonder l'autorité politique sur un pacte social, en effet, consiste à donner une nouvelle explication de son origine et de sa légitimation, qui se distingue de trois autres modèles : celui qui conçoit une évolution graduelle de la famille à la Cité (le modèle aristotélicien), celui qui considère l'autorité politique comme une extension de l'autorité naturelle du père (l'argument patriarcaliste) et celui qui fait de la force le fondement d'un droit de domination (l'acte de conquête). Néanmoins, dans les textes de Hobbes et de Pufendorf, la mention de la souveraineté par *acquisition* (despotique ou paternelle) et de la royauté patrimoniale témoigne du fait que, malgré leur défense d'une souveraineté fondée par un pacte social, ils ne rompent pas complètement avec les autres explications de l'origine de l'autorité.

Comme on l'a vu, Hobbes résorbe la contradiction entre deux origines de la souveraineté au moyen d'une analogie inversée entre famille et politique, qui consiste à interpréter la société domestique sur le modèle de la société politique, c'est-à-dire comme une relation contractuelle librement choisie entre deux parties et qui repose sur l'échange d'obéissance contre protection. Cette interprétation lui permet de conclure à l'identification de tout type d'Etat, qu'il soit fondé par *institution* (dérivant d'un état de nature dans lequel les individus sont considérés comme libres et égaux) ou par *acquisition* (dérivant de l'autorité paternelle ou despotique). Pufendorf, en revanche, refuse catégoriquement d'identifier les relations domestique et politique, ce qui l'amène à interpréter chaque relation de domination pour elle-même, en fonction de la finalité qui lui est propre. Toutes les relations

sont par contre légitimées au moyen d'une procédure similaire, à savoir par la combinaison du consentement de la personne soumise et de la loi naturelle. Cette interprétation le conduit à concilier une conception patriarcale de la famille – ce sont les chefs de famille qui dominent à l'intérieur du foyer et eux seuls passent le pacte social – avec un refus du patriarcalisme – la puissance politique ne trouve toutefois ni sa source ni sa justification dans celle des pères de famille, puisque les deux formes d'autorité sont de différentes natures. Ainsi, alors que Hobbes cherche à montrer comment sa propre théorie rejoint et intègre les conclusions du patriarcalisme – notamment dans sa défense d'un pouvoir absolu et illimité du souverain sur ses sujets –, Pufendorf s'y oppose quant à lui catégoriquement, et même au prix de la cohérence de son propos, en particulier lorsqu'il reconnaît malgré tout l'existence historique de royautes patrimoniales, où le pouvoir du souverain semble bel et bien provenir de celui du père.

Nonobstant ces différences, la distinction entre l'état de nature *hypothétique* et *empirique* interroge le statut de l'histoire dans les théories du contrat social. En effet, Pufendorf insère l'état de nature *empirique* dans un récit des origines qui part de la Genèse pour expliquer le fondement des gouvernements politiques. Ce récit a le mérite de développer la piste de l'état de nature *empirique*, que Hobbes reconnaît sans l'exploiter, et, ce faisant, de concilier l'idée que la société civile émerge progressivement à partir de la famille (comme c'est le cas dans le modèle aristotélien) tout en distinguant soigneusement chaque étape de cette évolution pour éviter toute identification abusive entre famille et politique. Il ne s'agit donc pas simplement d'écarter l'histoire, mais de reconstruire un récit des origines qui soit aussi complet et plausible que possible. Ainsi, une attention marquée pour la famille permet de mieux comprendre les enjeux politiques auxquels les théories du contrat social font face.

L'importance de la relation parentale et de la relation de servitude comme modèles explicatifs de l'autorité politique, distincts du pacte social, explique pourquoi, des trois relations familiales, ce sont surtout ces deux-là qui sont développées, notamment par Hobbes. Ce dernier ne s'intéresse en effet qu'accessoirement à la relation conjugale et ne mentionne pas toujours la femme dans sa définition de la famille. De plus, même ses affirmations les plus intéressantes sur l'égalité de la femme à l'état de nature entrent dans le cadre plus général de cet argument politique, puisqu'il s'agit avant tout

d'invalider la procréation comme source du droit de domination, afin de souligner la forme conventionnelle de cette relation. Ainsi, toutes les études critiques qui se penchent sur l'analyse de la famille chez les auteurs modernes, aussi intéressantes soient-elles, manquent forcément de précision et de pertinence si elles ne tiennent pas suffisamment compte des enjeux politiques qui accompagnent toujours l'analyse des relations familiales à cette époque.¹¹⁵

Mais l'importance de situer l'analyse de la famille dans l'argument politique plus général qu'elle sert ne doit pas non plus conduire à l'autre extrême, c'est-à-dire à réduire purement et simplement la famille à cet argument. La comparaison de Hobbes et de Pufendorf a montré en effet que malgré leurs affinités politiques, ils défendent une conception radicalement différente de la famille. Chez Hobbes, le pouvoir du père est comme celui du *pater familias* dans la famille romaine : tous les membres du foyer sont soumis à une seule et même forme d'autorité, qui est absolue et irrévocable. Même adultes et mariés, les fils restent leur vie durant soumis à l'autorité absolue de leur père. Chez Pufendorf, en revanche, la famille comprend une pluralité d'autorités distinctes, toutes limitées à la fonction qu'elles poursuivent – la procréation, l'éducation ou la gestion des affaires économiques. Cette conception a des implications importantes sur la famille : chaque relation est analysée pour elle-même, et non seulement pour illustrer le modèle politique défendu. Une des conséquences les plus évidentes de ce changement de perspective est la place considérable que Pufendorf attribue à l'analyse de la relation conjugale par rapport à Hobbes.

Deux principaux aspects que Pufendorf apporte par rapport à la pensée de Hobbes sont développés par Locke : la limite assignée à toute forme d'autorité en fonction de sa finalité et la construction d'un récit des origines de l'autorité politique. Mais dans les deux cas, une étude attentive des textes montre combien Locke adopte des positions originales par rapport à Pufendorf. De plus, replacés dans le cadre de l'opposition de *Patriarcha* de Robert

115 Voir par exemple Hirschmann, « Hobbes on the Family », 2016. L'ensemble de l'article cherche à déterminer si, chez Hobbes, la structure patriarcale de la famille précède la formation du pacte social ou en est une conséquence. Cette question est certes intéressante, mais accessoire, car elle se concentre uniquement sur ce qui est *dit* de la famille, et non sur ce que Hobbes est en train de *faire* lorsqu'il en parle.

Filmer, les arguments de Locke permettent d'approfondir l'analyse de la relation parent-enfant et de son rôle dans la légitimation du pouvoir politique, ainsi que de revenir avec davantage de détails sur les liens entre autorité politique et propriété (*dominium*).

3.2. Patriarcalisme et contractualisme

S'intéresser à ce qui oppose Sir Robert Filmer (1588-1653) et John Locke (1632-1704) permettra de clarifier et d'approfondir certaines distinctions susmentionnées entre famille et politique. Filmer est non seulement l'un des représentants les plus typiques du patriarcalisme, mais il le remanie substantiellement, en contribuant à en faire un courant *normatif*, où l'identification des pouvoirs de père et de souverain constitue le fondement d'un véritable argument politique.¹¹⁶ De plus, cet argument, qui part du principe que la justification du pouvoir est à chercher dans la manière dont il a émergé pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, permet de comprendre pourquoi le débat entre patriarcalisme et contractualisme s'est cristallisé autour de la question des origines du pouvoir politique,¹¹⁷ ce qui explique la prépondérance des récits historiques et bibliques dans les textes politiques des penseurs de cette époque. Peu à peu, le contractualisme se détournera de la question des origines en distinguant l'*origine* de la *légitimation* du pouvoir, mais ce mouvement s'opère progressivement comme en témoignent les

116 C'est la thèse générale défendue par Schochet, dans son livre *Patriarchalism in Political Thought*, 1975. Par l'analyse d'un grand nombre de textes et de pamphlets de l'époque ainsi que par une attention particulière au contexte historique, il explique pourquoi le patriarcalisme émerge sous sa forme normative dans l'Angleterre du dix-septième siècle et en quoi Filmer joue un rôle particulier dans le développement de ce courant. Il distingue judicieusement la forme *descriptive* ou *anthropologique* du patriarcalisme qui consiste simplement à relever que la famille précède le gouvernement, de la forme *normative*, qui interprète ce rapport chronologique en termes de légitimité, ce qui implique des conséquences sur ce que *doit être* un gouvernement.

117 « Contractual theorists asked the same genetic questions about governance as the patriarchalists, but their answers were vastly different. Like the paternal explanation, however, the contract theory relied upon an unstated premise that the nature of political society and the extent of subsequent political obligation were determined by the manner in which the state originated » (Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, 1975, p. 8).

descriptions *hypothétique* et *empirique* de l'état de nature qui se chevauchent encore chez Hobbes et chez Pufendorf.¹¹⁸ C'est d'ailleurs avec Locke que la distinction deviendra vraiment explicite.

La discussion des arguments de *Patriarcha* dans le *Premier Traité* de Locke prend place environ trente ans après la mort de Filmer. Ce dernier, né la même année que Hobbes, rédige vraisemblablement une première version de *Patriarcha* avant 1631, puis une seconde version entre 1635 et 1642.¹¹⁹ Le manuscrit est alors diffusé dans le cercle des connaissances de Filmer au début de la Révolution anglaise. Sa publication posthume en 1680 s'expliquerait par des raisons contextuelles, plus particulièrement par « le fait que le programme politique des *Whigs* serait perçu par les *Tories* comme aussi révolutionnaire que l'avait été celui des Niveleurs une quarantaine d'années plus tôt »¹²⁰. La réactualisation de la pensée de Filmer et la critique de Locke dans le *Premier Traité* a permis aux spécialistes de situer le débat dans le contexte de « la crise de l'Exclusion ». Sans entrer dans les détails de cet événement historique majeur de l'Angleterre, on se contentera de relever que Charles II (1630-1685) n'ayant pas d'héritier direct, le trône est susceptible de revenir à son frère, le Duc d'York, futur Jacques II (1633-1701) ; or ce dernier étant catholique, le parti Whig considère comme une nécessité de

118 Dans la conclusion de son étude, Schochet montre que la justification génétique devient peu à peu désuète : « After 1690, genetic justification and the identification of familial and political power were becoming dead issues » (Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, 1975, p. 276).

119 En ce qui concerne l'histoire éditoriale éminemment compliquée de *Patriarcha*, voir l'introduction de Lessay, in : *Le débat Locke-Filmer*, 1998, p. 16-23. Lessay explique qu'on dispose de deux manuscrits distincts du texte, le manuscrit de Chicago et le manuscrit de Cambridge. Après avoir exposé les arguments des spécialistes du texte concernant la datation des deux manuscrits, il conclut, en suivant Peter Laslett, James Daly et Richard Tuck, que « le manuscrit de Chicago a été écrit avant 1631, celui de Cambridge pendant la période 1635-1642 » (p. 22). En ce qui concerne l'histoire éditoriale des *Deux Traités* de Locke, nous nous basons également sur Lessay (*Le débat Locke-Filmer*, 1998, p. 23-32).

120 Lessay, « Introduction », in : *Le débat Locke-Filmer*, 1998, p. 21. Schochet relève le même aspect, tout en soulignant que la publication du texte de Filmer entre dans un processus éditorial plus large : « But in 1679, a number of people recognized that the issues behind the debates in the Exclusion controversy were similar to the conflicts of the 1640s, and a great many tracts and pamphlets from the earlier crisis were reprinted » (Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, 1975, p. 119).

l'exclure de la lignée successorale royale. Au cœur du débat qui oppose les Tories et les Whigs se trouvent les questions de la source, de l'étendue et de la relation entre le pouvoir du roi et celui du parlement.¹²¹

Notre analyse de ce débat s'articule autour de trois textes. Dans le premier chapitre, nous présenterons les arguments de Filmer dans *Patriarcha* ; dans le chapitre suivant, nous décrirons la critique qu'en dresse Locke dans le *Premier Traité* ; enfin, nous exposerons, dans le troisième chapitre, la conception qu'il défend dans le *Second Traité*.¹²² L'analyse des arguments de Filmer permettra d'exposer le rapport entre propriété privée et pouvoir politique et, ce faisant, de mieux définir ce qui oppose la royauté patrimoniale (où l'Etat est considéré comme la propriété du seigneur) de l'Etat institué par un pacte social. De plus, certaines prises de position défendues par Hobbes et Pufendorf s'éclairent au vu de l'argumentation qu'on trouve dans *Patriarcha*. L'analyse de ce texte mettra ainsi rétrospectivement en relief certains arguments mentionnés précédemment et permettra, notamment, d'approfondir l'analyse de la relation parentale. Enfin, la position de Filmer permettra de montrer comment les partisans du patriarcalisme se voient confrontés à un problème similaire à celui des partisans du contrat social, lorsqu'ils doivent reconnaître l'existence d'une autre origine possible du gouvernement que celui qu'ils présentent comme étant le modèle paradigmatique.

La manière dont Locke critique les thèses de Filmer le situe à la fois en rupture et en continuité avec ses prédécesseurs, aussi bien sur la question du droit de propriété que sur celle de la relation parent-enfant. Comme on le

121 Pour plus de détails, voir Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, 1975, p. 192 et suivantes, ainsi que Lessay, « Introduction », in : *Le débat Locke-Filmer*, 1998, p. 34 et suivantes.

122 Les textes sur lesquels nous nous basons sont des traductions. Nous citons *Patriarcha* et le *Premier Traité* d'après l'édition de Lessay, qui a choisi de traduire les textes établis par Peter Laslett, à savoir le manuscrit de Cambridge de *Patriarcha* et le *Premier Traité* dans le volume *Two Treatises of Government, A Critical Edition* publié en 1965 (voir à ce propos Lessay, « Introduction », 1998, p. 23 et 121). En ce qui concerne le *Second Traité* enfin, nous nous basons sur la traduction de Jean-Fabien Spitz : Locke, *Le second traité du gouvernement, Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, traduction de J.-F. Spitz avec la collaboration de C. Lazzeri, Paris, PUF, 1994.

verra, Locke se montre en faveur d'une communauté des biens *positive* à l'origine et d'un droit de résistance au pouvoir législatif, ce qui distingue sa conception du contrat social de celles de Hobbes et de Pufendorf, qui y voient l'origine d'une souveraineté absolue. De plus, nonobstant sa critique de Filmer, Locke conçoit l'autorité parentale comme étant *naturelle*, plutôt que *conventionnelle*. Il s'agit donc d'expliquer ces différences pour mieux comprendre la position de Locke.

Enfin, l'exposé de la propre position de Locke, dans le *Second Traité*, interroge la manière dont les enjeux politiques se retrouvent dans l'analyse des relations familiales. Il réinterprète en effet la relation conjugale, la relation parentale et la relation de servitude en leur appliquant certains acquis de son argument politique. De plus, son opposition à Filmer le conduit à repenser le rapport entre *origine* et *légitimation* de l'autorité politique, qui constitue jusque-là la principale pierre d'achoppement des conceptions politiques, aussi bien du côté des représentants du patriarcalisme que de celui des contractualistes.

3.2.1. Robert Filmer (1588-1653) : l'identification du père et du souverain

Dans *Patriarcha*, Filmer défend l'idée d'un droit divin héréditaire du roi, ce qui légitime la monarchie absolue et s'oppose à toute idée de contrat social. Selon lui, les hommes n'ont jamais été libres, puisqu'ils sont naturellement assujettis à leur père dès leur venue au monde. Le pouvoir politique est considéré comme une extension de celui qu'exerce naturellement le père dans sa famille et comme un héritage du pouvoir qu'Adam aurait reçu de Dieu à sa création. Son argumentation se fonde principalement sur une lecture littérale de la Bible et sur l'histoire.

Ce chapitre présente les trois éléments principaux sur lesquels repose la thèse patriarcaliste de Filmer. Premièrement, Filmer argumente que la domination naturelle qu'Adam reçoit de Dieu est la source de tout gouvernement et de toute propriété privée. Ensuite, il argue que le pouvoir paternel est la source – non seulement au sens de l'*origine*, mais également de la *légitimité* – du pouvoir royal. Les deux arguments sont complémentaires : d'une part, la domination d'Adam sur toute la création se trouve renforcée

par le fait qu'il est le premier père de l'humanité et, d'autre part, considérer l'autorité politique comme une extension de l'autorité paternelle permet de souligner le caractère héréditaire de ce pouvoir, ce qui fait de tout monarque l'héritier d'Adam. Enfin, après avoir montré que l'autorité royale dérive de l'autorité paternelle, il défend l'idée qu'elles sont de même nature. En ce sens, la position de Filmer consiste à soutenir qu'il y a davantage qu'une simple analogie entre les deux pouvoirs : il *identifie* les autorités de père et de souverain, aussi bien du point de vue de leur forme, que de leur finalité et de leur étendue.

Ce chapitre se clôt sur une comparaison de Filmer, Hobbes et Pufendorf. L'exposé des arguments de Filmer offre en effet une meilleure compréhension des positions respectives de Hobbes et de Pufendorf sur l'autorité parentale. D'une part, les deux penseurs contractualistes partent de prémisses opposées à celles de Filmer, mais de l'autre, Hobbes adopte certaines positions qui le rapprochent de l'auteur de *Patriarcha*. Ce rapprochement entre Filmer et Hobbes souligne la voie originale que trace la pensée de Pufendorf, et que Locke développera. Un élément essentiel qui ressort de cette comparaison est la fonction spécifique que Pufendorf reconnaît au chef de famille, comme étant distinct du père et du maître. Enfin, on verra que Filmer se voit lui aussi contraint de reconnaître l'élection du roi par les chefs de famille, quand bien même cette idée menace sa conception d'une transmission essentiellement héréditaire du pouvoir politique.

Le dominium d'Adam sur le monde

Filmer voit dans le « *domaine naturel et privé d'Adam* la source de tout gouvernement et de toute propriété » (*Patriarcha*, p. 172). Selon cette interprétation, le monde n'est pas donné à l'humanité, mais seulement au premier homme, qui en jouit comme d'une propriété. Dans ce contexte, Filmer utilise le terme anglais *dominion* dans le double sens de « propriété » et de « gouvernement ». ¹²³ Or cette identification est significative : le droit romain distingue les notions d'*imperium* et de *dominium*, qui n'apparaissent pas à la même époque. Pour rappel, l'*imperium* désigne « une autorité sur les hommes, une puissance personnelle, des relations "politiques" de supérieur à

123 Voir Lessay, « Introduction », in : *Le débat Locke-Filmer*, 1998, p. 93.

inférieur », alors que le *dominium* consiste en « une maîtrise de l'homme sur les choses (*res*), qui s'exerce dans le cadre domestique (*domus*) ». ¹²⁴ Progressivement, lorsque les royaumes commencent à être considérés « comme la chose de la famille royale », la distinction disparaît : la notion de *dominium* perd peu à peu sa spécificité jusqu'à recouper celle d'*imperium*. ¹²⁵ C'est ce qui définit la royauté patrimoniale. Au vu de son identification entre famille et politique, il n'est donc pas étonnant que Filmer assimile le gouvernement et la propriété sous un seul et même terme. Comme on le verra, cette identification sera l'objet de la critique de Locke.

L'argument de Filmer selon lequel Adam domine le monde dès sa création entre dans sa critique d'une communauté des biens à l'origine. ¹²⁶ La principale pomme de discorde entre ces deux visions concerne la manière de concevoir l'origine de la propriété. La critique de Filmer se présente de la manière suivante : si au commencement du monde, tout un chacun est libre de jouir de la terre possédée par la communauté dans son ensemble, cela signifie que la propriété privée et individuelle n'émerge que moyennant un accord de toute la communauté de passer d'un mode de propriété *commune* à un mode de propriété *individuelle*. En d'autres termes, cela implique que la

¹²⁴ Gaudemet, « *Dominium – Imperium* », 1995, p. 13-14. Gaudemet explique en outre que l'*imperium* est un terme plus ancien, il s'agit d'« un pouvoir de commandement militaire, et donc de portée politique, avec certains aspects d'un pouvoir religieux » (p. 6). Le *dominium* en revanche « apparaît au milieu du Ier siècle av. notre ère, en particulier pour marquer l'opposition entre la maîtrise d'une chose (*dominium*) et une servitude ou un usufruit sur la chose encore désignée par la périphrase “droit sur les choses” *iura praediorum* » (p. 9).

¹²⁵ Gaudemet, « *Dominium – Imperium* », 1995, p. 13-15. L'article de Leyte complète celui de Gaudemet en montrant que, durant le Moyen Âge, l'idée se répand que l'empereur est le maître du monde. Il montre toutefois qu'il n'y a pas une simple assimilation des concepts de *dominium* et d'*imperium* ; en fait, l'*imperium* confère à l'empereur un *dominium* particulier. Voir Leyte, « “Imperium” et “dominium” chez les glossateurs », 1995, p. 19-26.

¹²⁶ Lessay mentionne les théologiens scolastiques (Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, 1998, note 1, p. 147) ; Filmer évoque notamment Robert Bellarmin et Hugo Grotius.

propriété n'est pas *naturelle*, mais *volontaire*, or c'est précisément ce à quoi Filmer s'oppose.¹²⁷

Sans entrer dans les détails du débat, on peut relever, avec Buckle, que la critique de Filmer repose en fait sur une mauvaise compréhension de la communauté des biens telle qu'on la trouve notamment chez Grotius. Pour ce dernier en effet, la terre n'est pas la propriété de la communauté – il ne s'agit pas d'une propriété *positive* ; au contraire c'est l'absence de propriété, ou en d'autres termes le fait que la terre n'appartienne à personne, qui permet à tout un chacun d'en user – il s'agit donc d'une possession *négative*. Ensuite, en raison de certaines circonstances, l'appropriation apparaît comme le résultat d'actes d'occupation respectés par les autres. Elle ne nécessite donc pas le consentement de toute la communauté contrairement à ce que pense Filmer, mais seulement l'acceptation tacite des personnes concernées.¹²⁸ De manière intéressante, la réponse de Locke à cette critique de Filmer ne consistera pas à relever ce malentendu. Au contraire, Locke reprend lui-même la conception d'une possession commune *positive* de la terre à l'origine, mais il distingue gouvernement et propriété, en évitant de fonder cette dernière par un consentement – ce qu'il fait par son recours au travail comme mode d'appropriation.¹²⁹

127 Filmer dénonce la position de ses adversaires en ces termes : « Les premiers devoirs mentionnés dans la seconde table ont trait au droit de propriété. Mais si la propriété est introduite par une loi humaine (comme l'enseigne Grotius), alors, la loi morale dépend de la volonté de l'homme. Il ne saurait exister nulle loi contre l'adultère ou le vol, si les femmes et toutes choses étaient communes » (*Patriarcha*, p. 164).

128 « His point is simply that private property grew as the result of particular acts of occupation, which became established as a result of tacit acceptance by the other interested parties. He does not hold that all the men in the world agreed at any one time to change the original community of things: tacit agreement will do the job perfectly well » (Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, 1993, p. 163).

129 Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, 1993, p. 166 et suivantes. Voir également l'article d'Ashcraft qui précise comment il faut comprendre les deux stades de l'état de nature de Locke, le premier dans lequel la propriété dérive du travail et le second dans lequel elle passe par le consentement avec l'introduction de la monnaie (Ashcraft, « Locke's Political Philosophy », 1994, p. 246-247). Voir également Tully, *A Discourse on Property*, 1980. Nous revenons ultérieurement plus en détail sur cette question lorsque nous traitons de la critique qu'adresse Locke au patriarcalisme de Filmer.

Nous reviendrons ultérieurement sur la critique de Locke, mais remarquons déjà que l'enjeu est de taille car, par l'assimilation qu'opère Filmer entre la propriété et le gouvernement sous le terme de *dominium*, il s'agit *in fine* de dire d'où viennent le pouvoir du roi et la liberté des sujets, ce qui déterminera ensuite si le pouvoir absolu d'un monarque est légitime ou non. Dans le cas d'une communauté des biens à l'origine en effet, le pouvoir royal est considéré comme résultant du libre choix des individus de transférer une partie de leur liberté naturelle au souverain ; dans le cas d'un héritage du domaine privé d'Adam sur le monde par contre, le pouvoir du roi est antérieur à la liberté individuelle, et cette dernière est alors concédée par le monarque à ses sujets.¹³⁰ Défendre l'idée d'un droit de propriété détenu par Adam sur le monde entier dès son origine revient à lui attribuer un pouvoir absolu et incontestable, non seulement sur les choses mais aussi sur ses semblables. Finalement, en soulignant le caractère héréditaire d'un tel droit de domination, Filmer le lie au pouvoir paternel et justifie le pouvoir royal :

De même, en effet, qu'Adam était seigneur de ses enfants, de même, après lui, ses enfants eurent autorité sur leurs propres enfants, mais en demeurant subordonnés au premier parent, qui a la suzeraineté sur les enfants de ses enfants pour toutes les générations, comme étant le grand-père de son peuple. [...] Et cette subordination des enfants est la source de toute puissance royale, par décret de Dieu lui-même. (*Patriarcha*, p. 153-154)

C'est en ce sens que le *dominium* qui commence avec Adam est interprété comme un droit héréditaire et divin (« par décret de Dieu lui-même ») et comme une « seigneurie [...] dont les patriarches bénéficièrent de droit comme descendant de lui » (*Patriarcha*, p. 154). Cette domination comprend le « pouvoir de vie et de mort » ainsi que celui de « faire la guerre et [de] conclure la paix » (*Patriarcha*, p. 154), les deux composantes spécifiques du pouvoir politique.

¹³⁰ Carrive relève que le caractère *naturel* du pouvoir du roi et de la sujétion implique de considérer la liberté comme une faveur (voir Carrive, *La pensée politique anglaise*, 1994, p. 55).

L'autorité naturelle du père

L'importance de la paternité pour déterminer qui détient l'autorité et comment elle se transmet nous invite à passer à la seconde ligne argumentative défendue par Filmer, à savoir son explication de l'autorité paternelle. Elle repose sur trois thèses principales : l'autorité parentale s'acquiert par la simple procréation, l'émancipation des enfants n'est jamais naturelle et le cinquième commandement, qui intime d'honorer son père, est la source de toute forme de sujétion parmi les hommes. En ce qui concerne la génération (au sens d'« engendrer » ou de « procréer ») tout d'abord, Filmer la considère comme la source unanimement reconnue de l'autorité parentale. Il se contente à cet égard de citer Grotius : « Le droit des parents sur les enfants s'acquiert par la génération »¹³¹. En d'autres termes, l'autorité parentale suit *de facto* la naissance de l'enfant, sans qu'aucune autre condition ne soit requise. C'est en ce sens que cette autorité peut être dite *naturelle*.

Filmer semble conscient que défendre une inégalité naturelle et de naissance n'aïlle plus forcément de soi à son époque. Il prend soin en effet de répondre à l'affirmation d'Ulpien qui relève, dans le *Digeste*, que « par le droit naturel, tous les hommes naissent libres » (*Patriarcha*, p. 174), en distinguant la condition des enfants de celle des serviteurs :

On peut dire que ces mots, « par la loi de nature, tous les hommes naissent libres », signifient forcément, et uniquement, une liberté qui s'oppose à la sujétion qui existait entre *maître* et *serviteur*, et non pas une liberté à l'égard de la sujétion qui existe entre *père* et *fil*s [...]. Ainsi, toute sujétion n'est pas servitude, mais seulement la sujétion contraire à la loi de nature. Aucun homme ne naît serviteur ni assujéti à la puissance d'un maître en vertu de la loi de nature, mais tout homme naît assujéti à la puissance d'un père. (*Patriarcha*, p. 174-175)

Cette césure entre la *sujétion* (de l'enfant) et la *servitude* (du serviteur) donne à Filmer la possibilité de concilier une inégalité naturelle et de naissance (celle du fils) avec l'injonction égalitaire de la loi naturelle. C'est donc moins l'institution de la famille en tant que telle que la relation entre le père et ses enfants qui se trouve au cœur de l'argument politique : la relation

131 *Patriarcha*, p. 172. La citation est en latin dans le texte (« *generatione jus acquiritur parentibus in liberis* ») ; nous reprenons la traduction qui se trouve en note : Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, note 1, p. 172.

entre maître et serviteur ne sert pas son modèle politique et Filmer ne s'intéresse qu'accessoirement à la relation conjugale.

En ce qui concerne l'émancipation naturelle de l'enfant ensuite, Filmer la rejette tout simplement. Pour rappel, Grotius distingue trois périodes dans la vie de l'enfant : lorsqu'il est encore mineur, lorsqu'il atteint l'âge de raison mais réside encore dans la maison de son père et, enfin, lorsqu'il quitte la maison parentale pour former son propre foyer ailleurs. L'émancipation naturelle de l'enfant intervient à la troisième période de sa vie, en raison de son âge et de sa situation. L'enfant adulte conserve certes un devoir de gratitude envers ses parents, mais il n'est plus tenu de suivre leurs avis ou leurs commandements pour prendre des décisions qui concernent sa propre vie.¹³² Or Filmer s'appuie sur le droit romain pour contredire Grotius sur ce point :

Si, en vertu de la loi de nature, le départ de la maison paternelle avait émancipé les enfants, pourquoi le droit romain, contrairement à la loi de nature, donne-t-il pouvoir et droit de recours aux pères aux fins de reprendre, par une action en justice, leurs enfants qui partent ou qui leur sont enlevés sans leur consentement ? Sans le consentement des parents, le droit romain n'autorise aucune émancipation. (*Patriarcha*, p. 173)

La fin du passage se veut explicite : seule une décision des parents peut mettre un terme à leur autorité. Un peu plus loin dans le texte, Filmer réitère cette affirmation en évoquant un exemple issu de l'histoire romaine, celui de Cassius qui « jeta son fils hors du conseil pour avoir soutenu la loi *Agraria* [...] et, plus tard, appliquant son propre jugement, [...] le mit à mort [...] tandis que les magistrats et le peuple assistaient stupéfaits à cette scène, n'osant pas s'opposer à ce geste d'autorité paternelle » (*Patriarcha*, p. 180). L'enjeu, pour Filmer, est ici de garantir le caractère absolu du pouvoir paternel, en montrant qu'un père peut légitimement condamner son enfant à mort.¹³³ Comme on l'a vu précédemment, il importe pour Filmer de

132 Voir Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, II, 5, 1984, p. 279.

133 Son argument entre d'ailleurs dans le cadre d'une critique de Suarez, qui prétend qu'Adam ne possède la puissance paternelle que tant que ses fils ne sont pas libres. Le passage est issu du chapitre XI, intitulé : « Mise en doute de la royauté d'Adam par

souligner que le parent le plus ancien conserve la pleine et entière autorité sur tous ses descendants, sans quoi son pouvoir ne saurait être absolu, mais serait limité dans le temps en fonction de l'âge de ses enfants.

Faire de la simple procréation la source de l'autorité paternelle et refuser l'émancipation naturelle des enfants revient à garantir au père un pouvoir naturel, absolu et illimité. Cette conception est encore renforcée par l'évocation du cinquième commandement du Décalogue, qui garantit l'origine divine du pouvoir paternel, tout en le liant au pouvoir politique :

Pour confirmer ce droit naturel de puissance royale, nous trouvons dans le Décalogue que la loi qui enjoint l'obéissance aux rois est exprimée dans la formule « Honore ton père », comme si toute puissance résidait originellement dans le père. Si l'obéissance est due immédiatement aux parents en vertu d'une loi naturelle, et la sujétion aux princes seulement par la médiation d'une ordonnance humaine, quelle raison y a-t-il que la nature cède la place aux lois des hommes, comme nous voyons que la puissance du père sur un enfant cède la place et est subordonnée à la puissance du magistrat ? (*Patriarcha*, p. 160)

La deuxième partie de la citation souligne la continuité entre les puissances de père et de souverain en raison de leur identification : dans un gouvernement, la puissance paternelle se subordonne naturellement à la puissance politique, sans la nécessité d'aucun contrat. Dans son étude, Schochet montre qu'en se référant au cinquième commandement pour affirmer que toute autorité dérive de l'autorité parentale, Filmer ne fait que reprendre une idée largement diffusée et acceptée à son époque. Le Décalogue est en effet déjà mentionné en 1543 dans le *King's Book*, qui résume les principes anglicans.¹³⁴ Schochet conclut qu'au dix-septième siècle, l'obligation d'obéissance qui découle de l'autorité paternelle sert de modèle à toutes les relations hiérarchiques instituées au sein de la société. L'Église aurait d'ailleurs joué un rôle

Suarez. Où les familles sont définies diversement, et où Suarez contredit Bellarmin » (*Patriarcha*, p. 176 et suivantes).

¹³⁴ Voir Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, 1975, p. 38.

prépondérant dans sa diffusion.¹³⁵ Ainsi, l'argument employé par Filmer est considéré comme un *lieu commun* à son époque.¹³⁶

L'identification des pouvoirs de père et de souverain

Les fondements de l'autorité paternelle établis – elle repose sur la simple génération, elle n'est pas limitée temporellement par l'émancipation naturelle de l'enfant et elle répond à un commandement divin –, Filmer explique en quoi elle est la source du pouvoir royal. D'une part, la soumission des enfants à l'autorité parentale garantit la continuité de l'ordre social, puisque les descendants respectent la volonté politique de leurs parents. Filmer explique en effet que « la raison pour laquelle les vivants d'aujourd'hui prêtent obéissance à leurs gouvernants se trouve dans la volonté de leurs ancêtres qui, au commencement, instituèrent les princes, et c'est en obéissance à cette volonté que les enfants sont encore dans la sujétion » (*Patriarcha*, p. 172). Mais, d'autre part, le souverain lui-même doit être considéré comme l'ancêtre de son peuple :

135 « In fact, the Church's position was that the Fifth Commandment placed upon the individual the obligation to obey all who were in authority over him. The child-parent relationship was thus seen as standing for the relation between subjects and magistrates, servants and masters, students and teachers, laymen and clergy, wives and husbands, and youths and elders. A traditional array of Biblical citations designed to show that God was the author of each form of subordination was always included in these exegetic readings of the Fifth Commandment » (Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, 1975, p. 73-74).

136 C'est ce que soutient Schochet : « While it is impossible to determine the full significance of this fact, it does seem reasonable to speculate that ordinary members of Stuart society – to the extent that the problem was one on which they were capable of reasoning – would have been inclined to explain their political obligation by referring to the divine duty to obey their mothers and fathers. A response based on the contract, on the other hand, would not have been compatible with the experiences of the masses » (*Ibid.*, p. 81). De plus, une citation de Bentham montre que ce dernier soutenait Filmer contre les contractualistes en posant que la soumission doit d'abord être apprise au sein de la famille (voir à ce propos Thierry, « Présentation », in : Filmer, *Patriarcha*, 1991, p. 43).

Il peut sembler absurde de soutenir que les rois, de nos jours, sont les pères de leur peuple, puisque l'expérience montre le contraire. Il est vrai que tous les rois ne sont pas les parents naturels de leurs sujets, et pourtant, ils sont ou doivent être réputés les héritiers les plus directs de ces ancêtres qui furent, à l'origine, les parents naturels du peuple tout entier, et c'est à ce titre qu'ils héritent légalement l'exercice de la juridiction suprême. (*Patriarcha*, p. 158)

L'identification des fonctions de père et de souverain – qui dépasse l'idée d'un simple rapport métaphorique entre les deux – est ici explicitée : non seulement le roi commande *comme* s'il était le père de son peuple, mais il *est* véritablement l'héritier le plus direct des « parents naturels du peuple tout entier ». Et c'est précisément pour cette raison que son autorité se trouve justifiée.

Sans surprise, l'identification des pouvoirs de père et de souverain implique un recoupement parfait de leur forme, de leur fonction et de leur étendue. Après avoir posé la question rhétorique suivante : « Ne constatons-nous pas que, dans chaque famille, le gouvernement d'un seul est le plus naturel ? » (*Patriarcha*, p. 190), Filmer affirme que la monarchie représente « l'ordre le meilleur, la plus grande force, le plus haut degré de stabilité et le gouvernement le plus aisé » (*Patriarcha*, p. 192). La fonction du gouvernement, comme de la famille, est « la conservation de l'humanité » (*Patriarcha*, p. 179), ce qui explique que « les devoirs d'un roi se résument en un soin paternel universel envers son peuple » (*Patriarcha*, p. 161). En effet, les devoirs de père et de souverain se rejoignent : il s'agit de « préserver, nourrir, vêtir, instruire et défendre » (*Patriarcha*, p. 161) ses enfants ou la République dans son ensemble. L'étendue de ces deux pouvoirs est absolue : celui du père comprend, comme celui du souverain, « un absolu pouvoir de vie et de mort, de paix et de guerre, et ainsi de suite, dans leur maison ou leur famille » (*Patriarcha*, p. 178). Mais Filmer ne les conçoit toutefois pas comme des pouvoirs arbitraires, dans la mesure où le père – comme le roi – est soumis à la loi naturelle, qui adjoint certains devoirs à son autorité :

Un père de famille ne gouverne par aucune autre loi que sa volonté, et non point par les lois ou la volonté de ses fils ou de ses serviteurs. Il n'est pas de nation qui accorde aux enfants ni recours ni appel pour cause de tutelle injuste. Pour autant, un père est tenu par la loi de nature de pourvoir de son mieux à la préservation de sa famille. Mais il est bien plus vrai encore qu'un roi est toujours tenu par la même loi de

nature de respecter ce principe général, que la sûreté de son royaume doit être sa loi essentielle. (*Patriarcha*, p. 209)

La limite du pouvoir ne vient donc jamais des personnes sur lesquelles il s'exerce – les enfants ou les sujets –, mais de « la loi de nature », à savoir d'une règle de morale supérieure que le détenteur de l'autorité est contraint de respecter. Filmer ne précise toutefois pas, dans *Patriarcha*, d'où vient cette obligation, en quoi elle est contraignante, ni quelles limites elle fixe.

Pour conclure cette présentation des arguments de Filmer, relevons finalement que l'assimilation des pouvoirs de père et de souverain implique une définition particulière de la famille :

Je sais que les politiques et les civilistes ne sont guère d'accord sur la définition d'une famille, et que Bodin semble, à un moment, la restreindre à une maison. Pourtant, dans sa définition, il élargit l'acception du mot jusqu'à lui faire inclure « toutes personnes prêtant obéissance à un seul et unique chef de famille » ; et il trouve plus approprié le vocable hébreu désignant une famille, qui vient d'un mot signifiant la tête, le prince, ou le seigneur, que le vocable grec, dérivé de *oikos*, qui signifie la maison. (*Patriarcha*, p. 177)

Ainsi, dans le patriarcalisme, l'identification de la famille et du gouvernement repose sur une compréhension de la famille organisée autour de la figure d'un patriarche, endossant un pouvoir économique aussi bien que politique, au détriment du modèle familial de l'*oikos*, qui décrit principalement la gestion économique d'un groupe d'individus au sein d'une même maison. A propos de la distinction entre économie et politique d'ailleurs, Filmer prend soin de réfuter la dichotomie en commentant la conception aristotélicienne : « Ce que prouve Aristote, c'est qu'une famille consiste en deux communautés distinctes, mais qu'une famille et une république soient différentes ne se déduit pas de ce que, dans une république comme dans une famille, on trouve ces deux communautés » (*Patriarcha*, p. 178). Ainsi, comme le gouvernement, la famille comprend les deux volets que sont l'économie et la politique ; les deux institutions ne sauraient donc être différenciées par ce critère.

L'évaluation des positions de Hobbes et de Pufendorf à l'aune du patriarcalisme de Filmer

Bien que Hobbes et Pufendorf considèrent eux aussi la monarchie comme le meilleur système politique qui soit, ils partent de prémisses différentes. La description d'un état de nature dans lequel les individus sont libres et égaux s'inscrit en effet dans un modèle théorique distinct, voire opposé, à celui du *dominium* d'Adam transmis héréditairement aux souverains. Mais malgré cette divergence fondamentale, la comparaison des trois auteurs se révèle intéressante quant à leur manière de concevoir et de définir l'autorité paternelle.

Hobbes et Pufendorf refusent de considérer la simple génération (ou procréation) comme la source de l'autorité parentale. A notre avis, ce refus illustre un changement de perspective, qui exige une nouvelle justification des rapports hiérarchiques au sein de la société. Certes, Filmer se distingue déjà d'Aristote pour qui les hommes sont inégaux de nature (pour rappel, l'auteur de *Patriarcha* cherche à concilier sa propre thèse avec la citation d'Ulpien qui dit que « par la loi de nature, tous les hommes naissent libres »).¹³⁷ Mais en distinguant la *sujétion* de la *servitude*, et en interprétant l'adjectif « libres » comme signifiant uniquement « libres de soumission à l'égard d'un maître », Filmer continue de considérer la soumission de l'enfant à son père comme un fait naturel dû à sa naissance. Au contraire, refuser la procréation comme source d'autorité, comme le font Hobbes et Pufendorf, revient à faire un pas de plus contre l'idée d'inégalité *naturelle* ou de naissance : l'autorité parentale ne disparaît pas, mais elle doit être légitimée autrement.

Mais bien que Hobbes et Pufendorf s'accordent sur ce point, la manière dont les deux auteurs attaquent la procréation comme source de l'autorité parentale les divise, tout comme leur rapport plus général à la conception de Filmer. Comme on l'a vu, pour Hobbes, c'est la mère qui détient en priorité la puissance sur l'enfant qu'elle met au monde en raison de la dépendance physique de ce dernier envers elle. Il ne s'agit toutefois pas d'une réactualisation de l'argument de la génération. La mère demeure en effet complètement libre de nourrir son enfant ou de le laisser mourir. Si elle le nourrit, le soigne et s'en occupe, alors la relation prend la forme conventionnelle d'un

¹³⁷ Voir *Patriarcha* p. 175 et la citation susmentionnée dans ce chapitre.

échange de protection contre obéissance. Le père n'acquiert la puissance sur l'enfant que moyennant une convention passée avec la mère ou selon le même échange de protection contre obéissance avec l'enfant. Ainsi, une relation conventionnelle s'établit entre parent et enfant, qui légitime l'autorité parentale au détriment de la génération, devenue parfaitement secondaire.

Par ailleurs, Hobbes mentionne brièvement l'obligation d'honorer ses parents dans le *De Cive*. Après avoir défini l'honneur comme « la reconnaissance de la puissance d'autrui » (*De Cive*, p. 212) et après avoir souligné que ce sentiment ne disparaît pas complètement même une fois libéré de la sujétion, il ajoute : « il s'ensuit que ce précepte, *ils doivent honorer leurs parents* relève de la *loi naturelle*, à titre non seulement de *gratitude*, mais aussi d'*engagement* » (*De Cive*, p. 213). Le troisième précepte de la loi naturelle, la gratitude, enjoint à tout individu qui a reçu un bienfait d'autrui « de tout faire pour que celui qui l'a accordé n'ait aucun motif de s'en repentir » (*De Cive*, p. 128). C'est selon Hobbes ce qui permet l'« assistance mutuelle » (*De Cive*, p. 128) entre les hommes, sans laquelle on reste dans un état de guerre. Mais en soulignant que le commandement « d'honorer ses parents » relève aussi de l'engagement, Hobbes en fait une injonction qui relève également du deuxième précepte de la loi naturelle, par lequel on s'engage à rester « fidèle aux pactes conclus » (*De Cive*, p. 123). Ainsi, il lie l'injonction d'honorer ses parents au fondement de l'autorité paternelle, mais à la différence de Filmer, il explique ce lien par le pacte conclu entre le parent et l'enfant.

Une fois la convention passée, le père (comme le souverain) exerce une autorité absolue et illimitée sur ses enfants (ou ses sujets). De plus, Hobbes n'aborde pas la question de l'émancipation naturelle de l'enfant en fonction de son âge ; il évoque les « enfants émancipés » avec les « serviteurs affranchis »¹³⁸. Il semble donc, à l'instar de Filmer, adopter l'idée que seule une décision du père puisse mettre fin à la subordination de l'enfant, ce qui est du reste cohérent avec sa conception d'un pouvoir absolu et illimité. On

¹³⁸ « Un *enfant émancipé* ou un *serviteur affranchi* craignent déjà moins un *chef de famille* qui n'a plus le pouvoir d'un père ou d'un maître et ils l'honorent moins qu'avant (si l'on considère l'*honneur véritable* et intérieur) » (*De Cive*, p. 212).

peut ainsi souligner que Hobbes parvient à des conclusions proches de celles de Filmer, même si leurs arguments divergent.¹³⁹

Radicalement différente est la position de Pufendorf. S'il reconnaît l'autorité parentale comme « la plus ancienne & la plus sacrée autorité qui se trouve parmi les Hommes » (DNG, II, p. 186), il refuse toutefois de la fonder par la procréation. Son argument consiste à affirmer que le fait de mettre au monde un enfant « donne lieu » (DNG, II, p. 188) à l'autorité parentale, mais sans néanmoins *fonder* cette puissance. L'autorité parentale, au même titre que les autres types d'autorité, repose sur la loi naturelle et sur le consentement de la personne sur laquelle elle s'exerce. En vertu de la loi naturelle, l'enfant est considéré comme l'égal de ses parents dans la mesure où il est un être humain, qui, à ce titre, possède certains droits. C'est la raison pour laquelle les parents ont l'obligation de prendre soin de leurs enfants, ce qui leur interdit de les laisser périr et ce qui explique que « la Nature leur a inspiré une tendresse extrême pour leur lignée » (DNG, II, p. 189). Inversement, les devoirs des enfants envers leurs parents reposent sur le fait que « les Enfants sont formez par leurs Pères & leurs mères à une vie sociable & raisonnable » (DNG, II, p. 198). On est donc loin de la description hobbesienne d'un rapport purement conventionnel entre parents et enfants (où la mère est parfaitement libre d'abandonner ou de nourrir son enfant à sa naissance) tout comme de la description filmérienne (qui met l'accent sur la soumission de l'enfant et non sur l'obligation qui incombe aux parents de s'occuper de lui).

De plus, contrairement à Filmer et Hobbes, Pufendorf argumente pour l'émancipation naturelle de l'enfant : si l'enfant adulte demeure au sein de sa famille, son *père* devient *chef* (il s'agit donc de l'institution d'une nouvelle forme de relation, moyennant une nouvelle convention), mais si l'enfant adulte sort de la maison paternelle, il est libéré de sa soumission et « devient maître absolu de lui-même » (DNG, II, p. 197). Ses obligations envers ses parents ne disparaissent toutefois pas entièrement, mais elles se résument au devoir de gratitude :

139 On peut ainsi affirmer avec Schochet : « Il se trouve que Hobbes ne rejette pas le patriarcalisme, mais réussit à le justifier en termes de convention » (Schochet, « De l'idée de sujétion naturelle à l'indifférenciation par convention », 1997, p. 100).

Il [le fils émancipé] n'en est pas moins obligé d'avoir, pendant tout le reste de sa vie, pour son Père & pour sa Mère, des sentimens d'affection & de respect, dont le fondement subsiste toujours, puis que la Reconnoissance des bienfaits passez les exige de lui indispensablement, en quelque état qu'il se trouve. (DNG, II, p. 197)

Contrairement à Hobbes, Pufendorf ne lie pas ce devoir de gratitude au respect des engagements qu'on a pris, ce qui le distingue du devoir de justice. Malgré la forme conventionnelle de la relation parentale, Pufendorf reconnaît en effet à l'enfant le droit de sortir de la famille paternelle sans le consentement de ses parents, si ces derniers le « lui refusent par pur caprice » (DNG, II, p. 199), et de se marier sans leur consentement « car l'obligation d'écouter & de respecter les conseils d'autrui, n'ôte pas elle-même le droit de disposer de son bien & de sa personne » (DNG, II, p. 200). L'autorité parentale se trouve ainsi limitée aussi bien dans son étendue que dans sa durée, en fonction de l'âge des enfants. Honorer ses parents consiste à leur témoigner de la gratitude et à écouter leurs conseils, sans toutefois rester soumis à leurs commandements. Comme on le verra, Locke se rapproche de la position de Pufendorf à cet égard.

D'ailleurs, dans une longue note du *Droit de la nature et des gens*, Barbeyrac résume les arguments avancés par Locke contre le système de Filmer. Au passage, il distingue l'*obligation d'obéissance* de l'enfant qui n'a pas encore atteint l'âge adulte du *respect filial* que tout enfant doit à ses parents sa vie durant :

Il faut bien distinguer ces deux sortes de droits paternels, je veux dire, celui de diriger un Enfant pendant qu'il n'a pas encore l'usage de la Raison, & celui d'exiger de lui du respect & de la reconnaissance. Le premier est au fond à l'égard des Pères, un Devoir, plutôt qu'un Pouvoir : l'autorité, qu'il donne, finit avec les besoins des Enfans : & pendant même qu'elle a toute sa force, on peut en quelque sorte l'aliéner, comme quand un Père confie à une autre personne le soin de l'éducation de son Fils [...]. Mais, pour ce qui regarde le respect & la reconnaissance, rien ne saurait jamais en dispenser un Enfant ; & la Mère a autant le droit de l'exiger, que le Père.¹⁴⁰

Il est intéressant de relever que, dans la présentation que donne Barbeyrac des arguments de Locke, le *respect filial* est lié à la génération, alors que l'*obéissance* est liée à l'éducation. Cet aspect marque encore davantage la

¹⁴⁰ Barbeyrac, DNG, II, p. 194-5, note 2.

césure entre les deux formes d'obligation auxquelles un enfant est soumis, en fonction de son âge.

Avant d'en venir à la critique de Locke, un dernier aspect mérite encore d'être relevé dans la comparaison des trois auteurs. Malgré toute l'énergie qu'il déploie pour défendre un droit divin, paternel, héréditaire et absolu du roi, l'auteur de *Patriarcha* reconnaît toutefois que, dans certains cas, toute trace de l'héritier légitime du trône a disparu. Dans ces cas précis, la solution qu'il préconise pour déterminer qui devient souverain est pour le moins surprenante :

La puissance royale en déshérence revient aux chefs de famille indépendants, car tout royaume se résout alors en ces principes dont il se composait à l'origine. C'est par l'union de grandes familles ou de petites principautés que nous voyons se former d'abord les monarchies, et c'est à cet état que, souvent, elles retournent, comme retrouvant leur matière première. Comme, de surcroît, les motifs de s'appuyer sur les familles anciennes sont fréquemment obscurs ou oubliés, tous les princes ou presque ont accoutumé, avec sagesse, de désigner comme chefs de famille et princes de province des personnes que leurs mérites, leurs capacités ou leur fortune ont rendues dignes ou bien aptes à se montrer dignes de telles faveurs royales. Tous ces chefs et ces pères principaux ont pouvoir de consentir à réunir et à conférer leurs droits paternels respectifs d'autorité souveraine à qui leur plaît ; et celui qui est ainsi élu ne revendique pas son pouvoir comme donné par le peuple, mais comme proprement confié par Dieu, dont il reçoit sa charte royale comme d'un père universel, quoique ce soit le ministère des chefs du peuple qui l'atteste. (*Patriarcha*, p. 159-160)

Ce qui surprend ici, c'est que Filmer accrédite un système d'élection du roi par les chefs de famille. Les critères de l'élection sont même explicités : ils portent sur les mérites, les capacités et la fortune de l'élu. De plus, ce mode d'élection ne semble pas faire exception, puisque Filmer le présente comme l'origine même de la monarchie (« C'est par l'union de grandes familles ou de petites principautés que nous voyons se former d'abord les monarchies »). Cette description rapproche étroitement Filmer de Pufendorf qui, comme on l'a vu au chapitre précédent, affirme explicitement que seuls les chefs de famille fondent le gouvernement par l'élection d'un chef.¹⁴¹ Pour éviter d'être

141 « Or comme ce sont les Pères de famille, qui ont établi toutes les Sociétez Civiles, c'est aussi à eux que le nom de *Citoien* convient proprement à notre avis. Pour les

assimilé à la position contractualiste, Filmer argumente certes que les chefs de famille confèrent « leurs droits paternels respectifs d'autorité souveraine », ce qui implique que « celui qui est ainsi élu ne revendique pas son pouvoir comme donné par le peuple, mais comme proprement confié par Dieu, dont il reçoit sa charte royale comme d'un père universel ». L'objet du transfert de droit n'est donc pas identique à celui que décrit Pufendorf.¹⁴² Mais le lecteur ne peut que constater l'incohérence qu'une telle élection introduit dans toute l'argumentation concernant la transmission héréditaire du pouvoir paternel développée par Filmer dans *Patriarcha*.¹⁴³

Comme Hobbes et Pufendorf sont forcés de reconnaître l'existence de royautés patrimoniales, qui cadrent mal avec leurs conceptions respectives, Filmer semble soumis à la même contrainte, mais inversement : il doit reconnaître l'élection d'un roi comme mode légitime de gouvernement, quand bien même toute sa théorie repose sur une critique de ce mode de justification de l'autorité politique. Cette concession l'oblige même à affirmer que si un roi obtient le pouvoir par usurpation, il n'empêche qu'il devienne le « père suprême » (*Patriarcha*, p. 160) de son peuple et que « ce droit naturel d'un père suprême sur toute multitude existe et continuera d'exister jusqu'à la fin du monde » (*Patriarcha*, p. 160). Or dans cette formulation paradoxale éclate la rupture entre *origine* et *légitimation* du pouvoir, pourtant chère à Filmer. Cela montre que toutes les théories politiques qui continuent à établir un rapport entre origine et légitimité du gouvernement sont confrontées au même problème : celui de reconnaître une autre origine

Femmes, les Enfants, les Serviteurs, les Esclaves, dont les Pères de familles représentoient les volontez comme renfermées dans la leur, le titre de *Citoien* ne leur peut être donné » (DNG, II, p. 247).

¹⁴² Carrive souligne à cet égard que Filmer se montre soucieux, dans plusieurs textes, de légitimer le pouvoir des usurpateurs afin de « rendre sa théorie crédible » (Carrive, *La pensée politique anglaise*, 1994, p. 52).

¹⁴³ Lessay rappelle, en note du texte, que le terme « déshérence », qui traduit l'anglais *escheat*, ne signifie pas la disparition de tout héritier. Selon lui, cet aspect permet à Filmer « de retourner une possible objection à son système fondée sur les effets de la déshérence, en faisant valoir que l'extinction du droit de puissance paternelle est inconcevable » (Lessay, « Introduction », in : *Le débat Locke-Filmer*, 1998, note 1, p. 159). Malgré cette précision terminologique, il nous semble néanmoins évident que Filmer est ici acculé à faire une concession en attestant d'un système électif.

possible que celle qu'ils présentent comme le modèle paradigmatique. Comme on le verra, Locke déploie une stratégie intéressante pour traiter de ces deux origines concurrentes de la souveraineté et pour résoudre l'incohérence que leur présence introduit, aussi bien du côté du patriarcalisme que de celui du contractualisme. Mais d'abord, une attention particulière doit être donnée à sa critique de Filmer.

3.2.2. John Locke (1632-1704) : la critique de *Patriarcha*

Le *Premier Traité* de Locke s'ouvre sur une justification de son entreprise : « Je n'aurais pas [...] écrit contre Sir Robert, ni pris la peine de montrer ses erreurs [...], s'il n'y avait, parmi nous, des hommes qui, en vantant les mérites de ses livres et en épousant sa doctrine, ne me sauvaient du reproche d'écrire contre un adversaire défunt » (*Premier Traité*, p. 262). Locke rejette catégoriquement l'identification des pouvoirs de père et de souverain en réfutant les arguments principaux de Filmer. Premièrement, il s'attaque à l'idée d'un *dominium* d'Adam, en argumentant que ce dernier n'a jamais reçu le monde comme une propriété, puis en affirmant que même si cela avait été le cas, il n'en aurait pas obtenu un quelconque droit de domination sur les autres membres de son espèce. Au cœur de la critique de Locke se trouve donc l'assimilation de la propriété et du gouvernement sous le concept de *dominium*. Deuxièmement, Locke refuse de voir l'autorité du père comme la source du pouvoir royal, en s'attaquant aux trois fondements du pouvoir paternel que sont la génération, le refus d'émancipation naturelle de l'enfant et le cinquième commandement.¹⁴⁴ Enfin, il s'attaque à l'idée d'une transmission héréditaire du pouvoir paternel, condition *sine qua non* pour que tout monarque puisse être considéré comme l'héritier d'Adam. Sa conclusion consiste à convaincre son lecteur que l'autorité paternelle défendue par Filmer, définie comme « un droit de souveraineté divin », aboutit à « une puissance absolue, arbitraire, illimitée et impossible à limiter, sur la vie,

¹⁴⁴ Pour être précis, soulignons que Locke n'aborde que la génération et le cinquième commandement dans le *Premier Traité*. Toutefois, il s'attaque au refus de l'émancipation naturelle dans le *Second Traité*. Pour des raisons de cohérence thématique, les trois aspects seront traités ensemble ici.

les libertés et les biens des enfants et sujets » (*Premier Traité*, p. 274), avec pour conséquence de réduire ces derniers à une condition d'esclavage.

La visée rhétorique de Locke, dans sa conclusion, l'amène à forcer quelque peu la position de Filmer, qui, on l'a vu, veille explicitement à distinguer la sujétion (dans la relation père-fils) de la servitude (dans la relation maître-serviteur), tout en s'opposant à l'idée d'une puissance complètement arbitraire d'un père ou d'un souverain en raison de leur soumission à la loi naturelle qui leur dicte un certain nombre de devoirs.¹⁴⁵ Toutefois la critique de Locke reste pertinente si l'on rappelle que Filmer attribue un pouvoir politique au père tout en niant tout droit de résistance aux enfants comme aux sujets, et qu'il ne développe pas en quoi la loi naturelle, censée limiter le pouvoir du père ou du roi, peut avoir force d'obligation, ni ne précise les limites exactes qu'elle impose. Par ailleurs, les détails de la critique de Locke révèlent certains aspects intéressants pour comprendre les subtilités de sa position, entre continuité et rupture, vis-à-vis de Hobbes et de Pufendorf. A cet égard, nous montrerons dans un premier temps en quoi sa critique du *dominium* d'Adam (premier argument de Filmer) distingue Locke de ses prédécesseurs et, dans un deuxième temps, nous soulignerons en quoi son analyse de l'autorité paternelle (deuxième argument de Filmer) reprend en écho aussi bien les arguments de Hobbes que ceux de Pufendorf pour une critique plus complète et plus radicale de l'identification des pouvoirs de père et de souverain.

La critique du *dominium* d'Adam

La critique que Locke adresse au *dominium* d'Adam porte sur deux aspects. Le premier consiste à nier qu'Adam ait reçu le monde comme une propriété privée à l'exclusion de tous les autres membres de l'espèce, le second s'attaque à l'établissement d'un lien direct entre propriété privée et domination sur la personne d'autrui. Locke prend soin, dans le premier aspect de sa critique, de contrer Filmer à l'aide de ses propres armes, c'est-à-dire le recours à l'Écriture. Il s'appuie sur la Genèse pour affirmer que la domination que Dieu donne à Adam sur les autres animaux doit être comprise comme « une domination en commun avec le reste de l'humanité » (*Premier*

145 Voir *Patriarcha*, p. 209.

Traité, p. 288). En d'autres termes, il s'agit d'une domination de l'espèce humaine et non de l'homme particulier qu'est Adam. La preuve en est qu'Eve reçoit la propriété sur le monde au même titre et en même temps qu'Adam.¹⁴⁶ De plus, l'inclusion des fils de Noé dans la donation de Dieu apporte une seconde preuve qu'on ne peut déduire de l'Écriture une domination privée du monde.¹⁴⁷ Au contraire, il s'agit d'une donation partagée dès son origine entre plusieurs personnes, et donc commune.¹⁴⁸ De plus, à l'argument qui se fonde sur l'Écriture s'en ajoute un second, qui se base sur la raison. Il consiste à déduire un *droit* naturel de propriété, qui inclut toute l'humanité, à partir de la *loi* naturelle qui recommande aux hommes de se préserver.¹⁴⁹

Il importe ici de souligner la particularité de Locke. Filmer, on l'a vu, utilise le *dominium* d'Adam contre les auteurs qui défendent une communauté des biens à l'origine du monde, et parmi eux Grotius. Mais on peut dire qu'il mésinterprète leur position, car il ne voit pas la distinction qu'établit notamment Grotius entre possession *positive* et *négative*. Locke, tout en critiquant Filmer sur ce point, ne reprend pas la distinction non plus. Selon lui, la terre, à l'origine, est bel et bien une propriété *positive* de la communauté des êtres humains. Or cette conception isole Locke d'autres

146 Locke insiste : « Si l'on dit qu'Eve était assujettie à Adam, il ne semble pas qu'il y eût là de quoi empêcher sa *domination* sur les créatures, ou la *propriété* qu'elle en avait » (*Premier Traité*, p. 288).

147 « Il est *probable*, je l'avoue, que Noé eut le même titre, la même propriété et domination après le Déluge qu'Adam auparavant. Mais, puisque le *domaine privé* est incompatible avec la bénédiction et la concession que Dieu lui donna conjointement avec ses fils, il y a là une raison suffisante pour conclure qu'Adam n'eut rien de tel, tout particulièrement si l'on considère que, dans la donation qui fut faite à celui-ci, on ne trouve pas de mots qui désignent ce domaine, ou qui soient aucunement favorables à pareille supposition » (*Premier Traité*, p. 293).

148 La conclusion de Locke est limpide : « Je suppose qu'il est clair, dès lors, que ni Adam ni Noé n'eurent de domaine privé, de propriété sur les animaux qui portât exclusion de ces descendants qui devaient tour à tour, en grandissant, éprouver le besoin de ces animaux et devenir capables d'en user » (*Premier Traité*, p. 295).

149 Tully explique en effet : « Locke shares the Thomist assumption that scripture and reason are complementary » (Tully, *A Discourse on Property*, 1980, p. 59). Sur la manière dont Locke dérive le droit de propriété commune de la loi naturelle de préservation, voir p. 63.

penseurs contractualistes, et notamment de Grotius et de Pufendorf.¹⁵⁰ Par ailleurs, sa conception lui permet une prise de position intéressante et originale quant au refus de toute identification entre propriété sur une chose et domination sur autrui. A cet égard, Locke pose la question suivante : « Et comment apparaîtra-t-il que le fait de posséder de la terre donne pouvoir à un homme sur la vie d'un autre ? » (*Premier Traité*, p. 296) Selon lui, la seule manière de maintenir un lien direct entre propriété et domination serait d'avancer que le propriétaire, qui détient la terre – et donc le moyen de subsistance – jouit de la possibilité d'affamer ses semblables s'ils ne lui obéissent pas. Ce n'est qu'à ce prix que la domination sur autrui pourrait dériver de la propriété terrienne. Mais Locke remarque qu'une telle interprétation de l'Écriture entrerait directement en contradiction avec le dessein de Dieu « qui ordonna à l'humanité de croître et de multiplier » (*Premier Traité*, p. 296).

Sur la base d'une communauté des biens *positive* à l'origine, Locke peut donc argumenter pour un droit de subsistance de tous, ce qui implique un devoir de charité de la part de ceux qui détiennent les richesses une fois la propriété privée établie. Il rappelle en effet que « ce serait toujours un péché, pour un homme fortuné, que de laisser son frère périr faute du secours que pourrait lui fournir l'abondance de ses biens » (*Premier Traité*, p. 297). Le

¹⁵⁰ Tully présente la position de Locke en lien avec celle de Suarez (tout le monde a le droit de ne pas être exclu de la propriété de la terre à l'origine, c'est un droit inclusif), mais en opposition avec celles de Grotius et de Pufendorf (pour qui le droit de propriété est exclusif, dans la mesure où il exclut d'autres personnes d'en avoir la possession). Voir Tully, *A Discourse on Property*, 1980, p. 71-72. Par ailleurs, Tully explique que ce qui importe à Grotius est de prouver que la mer n'est pas un objet adéquat de propriété privée et ne peut donc être objet d'un monopole. Sa théorie consiste à faire précéder la propriété de l'occupation : « Property (*dominium*) is identified with exclusive possession (*proprietas*). The Thomist and Lockeian belief that the world belongs to mankind in common, logically prior to occupation, is elided because property is now said to result from occupation » (p. 70). Pufendorf, selon Tully, reprend la définition de Grotius et la diffuse en Europe au dix-huitième siècle. Ainsi, le droit de propriété se définit comme la domination qu'un individu peut exercer et revendiquer sur une chose extérieure, à l'exclusion totale du droit de tout autre individu dans l'univers (p. 73). Pour Suarez et Locke, au contraire, tout un chacun a le droit de ne pas être exclu de toute propriété (p. 71).

devoir de charité donne « à chacun un titre à autant, sur ce que possède un autre en abondance, qu'il lui sera nécessaire pour échapper à l'extrême indigence, lorsqu'il n'a pas les moyens de subsister autrement » (*Premier Traité*, p. 297). En effet, si tout homme a un droit de jouir des biens qu'il a honnêtement acquis, selon le droit de justice, il n'empêche qu'il soit tenu de soulager l'extrême pauvreté de son semblable au moyen du surplus de ce qu'il possède. Dans un article de 1994, Ashcraft relève que cet aspect de la pensée de Locke est rarement mis en évidence, quand bien même il est fondamental pour comprendre le rôle prépondérant de la propriété dans sa théorie des relations sociales et qu'il peut servir de fondement à la politique économique de l'Etat.¹⁵¹

Reconnaître à tout un chacun un droit naturel de subsistance garantit la rupture entre propriété et domination, en invalidant toute idée d'un droit du plus fort, qu'il repose sur la force physique ou sur la richesse :

Et un homme ne peut pas plus justement profiter du dénuement d'un autre pour le forcer à devenir son vassal en retenant le secours que Dieu exige qu'il fournisse à son frère dans le besoin, que celui qui a plus de force ne peut se saisir d'un plus faible, lui imposer l'obéissance pour en devenir le maître et, le couteau sous la gorge, lui offrir de choisir entre la mort et l'esclavage. (*Premier Traité*, p. 297)

Précisons toutefois que Locke n'est pas contre le principe de la servitude volontaire pour des raisons de pauvreté. Mais celle-ci doit reposer sur le consentement du serviteur, car c'est le consentement de la personne soumise et non la force ou la richesse du maître qui légitime un tel rapport hiérarchique.¹⁵² Ainsi, Locke peut argumenter que le pouvoir politique ne

151 Ashcraft relève : « Not only has the importance of this argument received insufficient attention from commentators on the *Two Treatises*, but many of them have denied that Locke defended everyone's natural right to subsistence. Such a view fails to appreciate the role this proposition plays as the core element of Locke's descriptive characterization of property, its role as a natural law claim in the context of Locke's theory of social relations, and the fact that such a claim can be incorporated into an enforceable economic policy within political society » (Ashcraft, « Locke's political philosophy », 1994, p. 243).

152 Locke précise en effet : « Car l'autorité du riche propriétaire et la sujétion du mendiant nécessaire ne résultèrent pas de la possession du seigneur, mais du consentement du pauvre, qui préféra devenir son sujet plutôt que mourir de faim » (*Premier Traité*, p. 298). Ces aspects seront développés dans le *Second Traité*.

reflète pas forcément la puissance économique.¹⁵³ Enfin, l'argument du droit naturel de subsistance constitue une arme contre le droit de primogéniture. En effet comme les enfants ne peuvent subvenir eux-mêmes à leurs propres besoins, ils ont un droit « à être nourris et entretenus par leurs parents » (*Premier Traité*, p. 333) et même un droit « aux commodités et aux comforts de la vie, dans toute la mesure que peut permettre la situation de leurs parents » (*Premier Traité*, p. 333). De cela découle que chaque enfant – et non seulement l'aîné – possède « un droit naturel à hériter les biens de leur père » (*Premier Traité*, p. 333). Le droit de primogéniture apparaît dès lors comme une usurpation des droits naturels du reste de la fratrie.

La position adoptée par Locke contre l'idée d'un *dominium* d'Adam, source de la propriété et du gouvernement politique, le situe donc en rupture avec Grotius sur la question de la communauté des biens à l'origine du monde. Buckle relève d'ailleurs que la spécificité de Locke s'explique en partie par des raisons contextuelles : il s'agit pour lui de contourner la critique filmérienne en évitant de fonder la propriété privée sur un consentement.¹⁵⁴ Pour conclure sur ce point, l'avantage d'une telle interprétation

153 Ashcraft souligne à cet égard le soin que prend Locke de distinguer la politique de l'économie, ce qui importe pour comprendre le rôle qu'il assigne à l'Etat : « One of the purpose of Locke's employment of the concept of the state of nature, however, is to undermine the force of the presupposition that political authority is simply derived from and reflective of the social relations of property ownership [...]. Hence, there is a moral autonomy to the realm of politics. The latter, for Locke, could never be understood merely as the protective outgrowth of the interests of property owners » (Ashcraft, « Locke's Political Philosophy », 1994, p. 242).

154 « Although Grotius (and following him Pufendorf) had held that successful appropriation required some form of consent [...] this doctrine was not one Locke could easily accept. Sir Robert Filmer [...] had mounted a strong attack on the credibility and binding power of any form of original consent. So, by providing an account of the rise of property from an original community of possession, Locke removed a source of embarrassment for Whig (and related) defences of individual property against the arbitrary encroachments of monarchical power » (Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, 1993, p. 161-162). Tully explique quant à lui que la théorie de la propriété de Locke s'explique par sa volonté de réfuter le contre-argument que Filmer oppose au droit naturel, tout en évitant l'implication absolutiste des positions de Grotius et de Pufendorf et en fondant un droit de résistance (voir Tully, *A Discourse on Property*, 1980, p. 55 et 64).

consiste à reconnaître un droit de propriété minimal à tout individu, ce qui donne un véritable fondement à la critique de la soumission naturelle comme à celle du droit du plus fort.

La critique de la domination paternelle

Dans sa critique du deuxième argument de Filmer – celui de l'autorité paternelle –, Locke se place dans la lignée de Pufendorf, en particulier dans son attaque de la procréation comme source d'autorité et dans sa prise de position en faveur de l'émancipation naturelle de l'enfant en fonction de son âge. Mais plus radical que Pufendorf encore, il critique explicitement l'évocation du cinquième commandement pour fonder l'autorité paternelle et renforce sa critique de la génération en revisitant l'argument de Hobbes. Dans ces deux derniers aspects, la figure de la mère est prépondérante pour contrer toute idée d'une puissance *paternelle*, là où il s'agit en réalité d'autorité *parentale*.

Ceux qui voient la procréation comme la source de l'autorité paternelle se fondent sur l'idée que le père *donne* la vie, d'où son droit de vie ou de mort sur l'enfant. Mais il s'agit d'une grave méprise, selon Locke, puisque seul Dieu *donne* la vie. Il distingue en effet la génération de la création, qu'il définit de la manière suivante : « Donner la vie à ce qui n'a pas encore d'être est construire et faire une créature vivante, en former les parties, les modeler et les ajuster à leurs usages, les proportionner et les adapter les unes aux autres pour y mettre une âme vivante » (*Premier Traité*, p. 306). Il est évident que les parents ne donnent pas la vie de cette manière.¹⁵⁵ Locke insiste : « En vérité, ceux qui désirent et veulent des enfants ne sont que l'occasion qui les fait être » (*Premier Traité*, p. 307). De cela, ils ne peuvent aucunement prétendre à un pouvoir de vie et de mort sur leur descendance. Ce premier élément critique rapproche Locke de Pufendorf, qui souligne que le fait de mettre au monde un enfant « donne lieu »¹⁵⁶ à l'autorité parentale, sans néanmoins la fonder. Pufendorf nie également tout pouvoir de vie et de

¹⁵⁵ Franklin-Hall rappelle cette distinction pour souligner que les enfants ne sont pas considérés comme la propriété de leurs parents chez Locke (voir Franklin-Hall, « Creation and Authority », 2012).

¹⁵⁶ DNG, II, p. 188.

mort d'un parent sur son enfant en raison d'une double injonction de la loi naturelle, qui considère les enfants comme des êtres humains au même titre que leurs parents et qui impose aux parents l'obligation de s'occuper d'eux tant qu'ils sont dans un état de dépendance.¹⁵⁷

Locke avance un second argument contre la procréation, qui le rapproche cette fois de Hobbes : il insiste sur le rôle de la mère. L'idée de Filmer est bien d'utiliser la génération pour fonder l'autorité *paternelle*, et non pas l'autorité *parentale*. Pour réfuter cet argument, Locke relève non seulement le rôle conjoint de la mère dans la procréation, mais insiste même, à la suite de Hobbes, sur sa prépondérance. Du coup, si la génération était réellement source de la domination sur l'enfant, c'est la mère qui la posséderait prioritairement :

Accordons, néanmoins, que les parents ont fait leurs enfants, qu'ils leur ont donné la vie et l'être et qu'il s'en est ensuivi une puissance absolue. Cela ne conférerait au père qu'une domination conjointe avec la mère vis-à-vis d'eux. Personne, en effet, ne peut nier que la femme ait une part égale, sinon plus grande, en tant qu'elle nourrit longtemps l'enfant dans son corps avec sa propre substance. C'est là qu'il est façonné, et c'est d'elle qu'il reçoit les matériaux et les principes de sa constitution. (*Premier Traité*, p. 307)¹⁵⁸

Locke va même plus loin : ce n'est pas seulement sur le plan physique que la mère jouerait un plus grand rôle que le père dans le développement de l'embryon ; il affirme en effet à propos de l'âme humaine : « s'il faut supposer qu'elle tire quoi que ce soit des parents, elle en doit certainement l'essentiel à la mère » (*Premier Traité*, p. 307).¹⁵⁹

¹⁵⁷ Les similitudes relevées entre Locke et Pufendorf ne sont pas surprenantes : Schneewind montre que la philosophie morale de Locke s'inscrit dans la tradition du droit naturel moderne et, surtout, qu'elle suit étroitement Pufendorf en la matière (Voir Schneewind, « Locke's Moral Philosophy », 1994, p. 209 et suivantes).

¹⁵⁸ Une affirmation similaire se trouve dans le *Second Traité* à propos du pouvoir partagé entre la mère et le père ; Locke affirme que l'expression « pouvoir paternel » évince la mère, « alors que, si nous consultons la raison et la révélation, nous trouverons qu'elle y a un titre égal » (*Second Traité*, p. 39).

¹⁵⁹ Bien que la citation entre dans une réflexion hypothétique que Locke ne soutient pas – puisque les parents ne sont pas conçus comme les créateurs de leur enfant –, il s'agit d'un renversement de perspective important sur le rôle de la femme dans la procréation,

Enfin, Locke montre la faiblesse de l'argument de la génération pour la thèse de Filmer par une *reductio ad absurdum*. Le patriarcalisme de Filmer consiste en effet à lier l'autorité paternelle à la transmission héréditaire du *dominium* d'Adam au souverain, ce qui légitime sa puissance absolue. Or, après avoir attaqué la thèse du *dominium* d'Adam et celle de l'autorité paternelle, il ne reste à Locke qu'à critiquer le caractère transmissible de l'autorité paternelle. Etant donné qu'elle vient de l'acte de génération selon Filmer, cette autorité ne peut se transmettre. En effet, si la propriété d'un homme peut être transmise par héritage, ce ne peut toutefois être le cas de son autorité paternelle, qui appartient à un homme « uniquement en conséquence du fait qu'il a engendré » (*Premier Traité*, p. 322). Locke reconnaît certes que dans certains cas, un homme puisse exercer l'autorité parentale sur un enfant dont il n'est pas le père biologique, mais il distingue judicieusement l'*aliénation* de la *perte* de l'autorité parentale, la première étant impossible :

Il est possible, dans une certaine mesure, que [l]a conduite [du père] [...] lui fasse perdre [son autorité], mais il ne peut la transférer, et, si un autre l'acquiert, ce n'est pas par concession du père, mais par quelque acte de sa part. Par exemple, un père monstrueusement indifférent envers son enfant le vend ou le donne à un autre homme ; celui-ci le chasse à son tour ; un troisième, l'ayant trouvé, l'élève, le hérite et lui prodigue autant de soins qu'à son propre enfant : je pense que, dans ce cas, personne ne doutera que l'essentiel de l'obligation et de la soumission filiales doit aller au père nourricier. (*Premier Traité*, p. 340)¹⁶⁰

Le fait que l'homme qui endosse l'autorité paternelle dans l'exemple ci-dessus soit celui qui prend soin de l'enfant – ce qui le définit comme le père

comparé aux idées antiques et médiévales en la matière, où l'homme est toujours considéré comme le vecteur actif de la génération alors que la femme ne procure que la matière passive de l'embryon.

¹⁶⁰ Le même argument est réitéré dans le *Second Traité* : « Lorsqu'il [le père] vient à n'avoir plus soin d'eux et à les abandonner, dans le même temps qu'il se dépouille des tendresses paternelles, il se dépouille du pouvoir qu'il avait auparavant sur eux, qui était inséparablement annexé au soin qu'il prenait de les nourrir et de les élever, et qui passe ensuite tout entier au *père nourricier* d'un enfant exposé, et lui appartient autant qu'appartient un semblable pouvoir au *père naturel* et véritable d'un autre » (*Second Traité*, p. 189-190).

« nourricier » – montre combien il serait absurde qu'un enfant hérite de cette autorité sur son frère ou sa sœur, seulement en vertu du fait qu'il est leur aîné. L'autorité exercée sur l'enfant a effectivement toujours pour corollaire le soin qu'on lui apporte. Finalement, si le père naturel ne peut transférer son autorité paternelle, il est évident qu'il ne peut pas non plus la transmettre en héritage. Cette position rapproche Locke de Pufendorf tout en l'opposant à Hobbes qui considère qu'un parent demeure toujours libre de vendre son enfant. L'argumentation de Locke contre la génération reprend ainsi à la fois l'argument de Pufendorf sur la loi naturelle et celui de Hobbes sur l'importance du rôle de la mère. De plus, Locke retourne l'argument de la génération contre l'idée de Filmer d'un droit héréditaire. Cette critique le place donc à la fois dans la continuité et dans le prolongement de ses prédécesseurs. Par ailleurs, Locke se montre encore soucieux de répondre à l'argument de Filmer qui se base sur le cinquième commandement.

La distinction entre le devoir d'obéissance et le respect filial

Selon Locke, la manière dont Filmer se sert du cinquième commandement – « honore ton père et ta mère » – pour étendre le pouvoir paternel au pouvoir politique se base sur un usage volontairement tronqué de l'Écriture, « car Dieu dit : *Honore ton père et ta mère* ; tandis que notre auteur se contente de la moitié, laissant complètement de côté *ta mère*, qui ne sert guère son dessein » (*Premier Traité*, p. 272). Si l'autorité paternelle reposait véritablement sur le cinquième commandement, le père se verrait obligé de partager son autorité avec la mère, ce qui ne peut être la source d'un pouvoir absolu et illimité. D'ailleurs, Locke souligne qu'on ne peut pas « dire qu'il est loisible à un enfant de se refuser à honorer sa mère ou, selon les termes de l'Écriture, de la *mépriser*, quoique son père lui commande d'en user ainsi » (*Premier Traité*, p. 313).¹⁶¹ Cela prouve suffisamment selon lui que le cinquième commandement ne fonde pas l'autorité absolue du père.

Enfin, dans le *Second Traité*, Locke argumente pour l'émancipation naturelle des enfants une fois qu'ils sont devenus adultes. Il explique en effet : « Les liens de cette sujétion sont comme les langes dans lesquels on les

¹⁶¹ Locke affirme la même chose dans le *Second Traité* : « L'autorité du père ne saurait déposséder la mère de son droit » (*Second Traité*, p. 50).

enveloppe et qui les protègent dans la faiblesse de l'enfance ; à mesure qu'ils grandissent, l'âge et la raison desserrent ces liens jusqu'à ce qu'enfin ils tombent tout à fait et laissent l'homme à sa propre libre disposition » (*Second Traité*, p. 41). Le fait que seul l'âge suffise à émanciper l'enfant montre que Locke déplace la limite de la soumission par rapport à Grotius, pour qui la sortie de la maison familiale en constituait le terme. Locke se rapproche en ce sens de Pufendorf, qui considère que l'enfant adulte qui demeure au sein de la maison paternelle se soumet à une nouvelle forme d'autorité et que, moyennant une nouvelle convention entre eux, le père devient *chef* de famille. Par ailleurs, si l'enfant demeure certes dans l'obligation d'honorer ses parents tout au long de sa vie, Locke distingue respect filial et soumission : « C'est une chose de devoir l'honneur, le respect, la gratitude et l'assistance ; mais c'en est une autre d'exiger une obéissance et une soumission absolue » (*Second, Traité*, p. 48). De plus, dans des termes proches de ceux de Pufendorf, il légitime l'autorité parentale par l'obligation naturelle qui impose aux parents de prendre soin de leur enfant « tout le temps que son propre entendement sera incapable de remplir cet office » (*Second Traité*, p. 44). L'autorité parentale ne saurait dès lors être une domination absolue des enfants : elle « ne s'étend ni à leur vie ni à leurs biens » (*Second Traité*, p. 47).

De la critique que Locke adresse au patriarcalisme de Filmer dans le *Premier Traité*, on peut déduire qu'il n'hésite pas à s'inspirer des arguments de ses prédécesseurs, tout en les complétant, pour une opposition systématique plus aboutie. Le fait que Locke refuse d'attribuer un pouvoir absolu et illimité, que ce soit au père ou au souverain, rapproche en outre davantage sa conception de celle de Pufendorf que de celle de Hobbes. D'ailleurs, à l'instar de Pufendorf, Locke rejette non seulement l'identification, mais également l'analogie entre famille et politique. Selon lui, les deux institutions poursuivent des buts distincts et s'illustrent par des fonctionnements et des formes divergentes. C'est ce que montrera la présentation des arguments de Locke dans le *Second Traité*.

3.2.3. La différence de nature entre famille et politique chez Locke

Le *Second Traité* de Locke s'ouvre sur un résumé « en cascade » des arguments contre la position de Filmer : Adam n'a pas reçu la domination sur le monde à sa création, et même s'il avait possédé ce *dominium*, ses enfants n'en auraient pas hérité, et même s'ils en avaient hérité, on ne pourrait désigner avec certitude qui est l'héritier légitime d'Adam. Il conclut à l'impossibilité de tout gouvernement actuel de se revendiquer de la domination d'Adam pour légitimer son pouvoir et à la nécessité de « trouver un autre mode de naissance du gouvernement, une autre origine au pouvoir politique, et une autre façon de désigner et de reconnaître les personnes qui le possèdent » (*Second Traité*, p. 4). Ce sera le projet du *Second Traité* : après avoir déconstruit la description filmérienne de l'origine et de la légitimation du gouvernement dans le *Premier Traité*, Locke défend ses propres vues en la matière. Son opposition à Filmer continue toutefois de se lire en filigrane de son propos, ce qui se voit dans la structure du texte.

Locke insiste sur la distinction des autorités paternelle, despotique et politique, ce qui l'amène à consacrer un chapitre à l'esclavage (chapitre quatre), un chapitre au pouvoir paternel (chapitre six) et un chapitre à la société politique (chapitre sept). Les chapitres sur l'esclavage et sur l'autorité paternelle ont clairement pour fonction de souligner ce que l'autorité politique *n'est pas*. Mais son chapitre sur la société politique débute par une analyse de la famille, qui comprend la description successive de la relation conjugale, de la relation parent-enfant et de la relation maître-serviteur. Locke reconnaît le chevauchement qui en résulte lorsqu'il aborde la relation parentale dans le cadre de la famille : « Quant à la société entre parents et enfants, aux droits et aux pouvoirs respectifs des uns et des autres, j'en ai traité si longuement dans le chapitre précédent, qu'il n'est pas nécessaire d'y revenir » (*Second Traité*, p. 60). Cette structure s'accompagne de certaines difficultés d'interprétation : Locke parle tantôt d'autorité *paternelle*, tantôt d'autorité *parentale*, et il distingue le serviteur de l'esclave, mais sa définition de l'esclave au sein de la famille semble contredire certaines affirmations de son chapitre sur l'esclavage.

Pour clarifier la manière dont Locke conçoit les relations familiales, ce chapitre tient compte des divers endroits où elles sont mentionnées. Dans un premier temps, nous présentons l'argument politique de Locke qui se fonde

sur l'idée d'un état de nature et d'un pacte social, quoique différemment de Hobbes et Pufendorf, et qui, sur cette base, conclut à un droit de résistance lorsque l'autorité s'écarte de sa fonction ou ne la remplit plus. Deuxièmement, nous nous attacherons à montrer comment la conception politique de Locke influence sa description de la famille, aussi bien dans son refus d'analogie entre les deux institutions que dans la description de chaque relation elle-même. Enfin, nous montrerons que son opposition à Filmer l'amène à adopter une stratégie beaucoup plus aboutie que Hobbes et Pufendorf pour justifier l'existence de royautés patrimoniales.

L'Etat de nature, la sociabilité et le pouvoir politique

Selon Locke, il existe un état de nature dans lequel chaque individu est libre – c'est-à-dire qu'il suit les lois de nature sans être soumis à la volonté d'un autre –¹⁶² et possède deux pouvoirs, « le premier, c'est de faire tout ce qu'il estime propre à sa préservation et à celle des autres, dans la limite de ce qui est permis par la *loi de nature* », et le second « c'est celui de punir les crimes commis à l'encontre de la loi » (*Second Traité*, p. 92). L'état de nature n'est certes pas un « *état de licence* » (*Second Traité*, p. 6), mais la formation du gouvernement est toutefois motivée par la crainte des dangers perpétuels qui menacent les hommes, lesquels décident de « se joindre en société avec d'autres qui sont déjà unis, ou qui ont le projet de s'unir pour la *préservation* mutuelle de leur vie, de leur liberté et de leurs biens, ce que j'appelle du nom générique de *propriété* » (*Second Traité*, p. 90). Enfin, l'état de nature n'est pas considéré comme une hypothèse, puisque « tous les princes et les gouvernants indépendants du monde entier » (*Second Traité*, p. 12) s'y trouvent.

Le pouvoir *politique* repose sur une convention ; il provient du transfert qu'effectue chacun de son droit individuel à la communauté. Locke le définit de la manière suivante :

162 « Pourtant, tout ceci s'accorde avec l'*égalité* où se trouvent tous les hommes quand il s'agit du droit de juridiction ou de domination de l'un sur l'autre ; et c'est de cette *égalité-là* que je parlais, conformément au sujet dont je traitais ; elle consiste en un droit égal que tout homme possède à sa *liberté naturelle*, sans être assujéti à la volonté ou à l'autorité d'aucun autre » (*Second Traité*, p. 40).

En second lieu, le pouvoir politique est le pouvoir que tout homme possède, dans l'état de nature, et qu'il remet entre les mains de la société ; celle-ci le remet ensuite aux gouvernants qu'elle établit au-dessus d'elle, avec la mission expresse ou tacite de ne l'employer que pour le bien de ses membres et pour la préservation de leur propriété. (*Second Traité*, p. 125)

Le gouvernement consiste ainsi en un transfert du pouvoir des individus à la collectivité et pallie les manques de l'état de nature en établissant « une *loi établie*, stable et reconnue », « un *juge reconnu et impartial*, qui ait autorité pour trancher tous les différends en accord avec la loi établie » et enfin « le *pouvoir* d'appuyer et de soutenir une sentence lorsqu'elle est juste, et de lui *donner l'exécution* qui lui est due » (*Second Traité*, p. 91). La puissance politique qui en découle consiste en un « *droit de faire des lois* [...] pour réglementer et préserver la propriété ; c'est aussi le droit d'employer la force de la communauté pour l'exécution de ces lois et pour la défense de la République contre les atteintes de l'extérieur ; et tout cela seulement en vue du bien public » (*Second Traité*, p. 4). Ce pouvoir, bien qu'il soit suprême, n'a toutefois rien d'absolu ni d'arbitraire ;¹⁶³ les limites suivantes lui sont imposées :

Premièrement, il [le législatif] doit gouverner d'après des *lois stables et promulguées*, qui ne doivent varier au gré des cas particuliers [...]. Deuxièmement, ces lois ne doivent avoir aucune autre fin, en dernière instance, que *le bien du peuple*. Troisièmement, il ne doit pas prélever d'impôts sur les propriétés du peuple *sans le consentement de celui-ci* [...]. Quatrièmement, le *législatif* ne doit ni *ne peut transférer à personne d'autre le pouvoir de faire des lois*, ni le placer ailleurs que là où le peuple l'a placé. (*Second Traité*, p. 104)

C'est en vertu de ces limites imposées au pouvoir politique que Locke peut légitimement affirmer que les citoyens restent libres – quoique cette liberté diffère de celle de l'état de nature – au sein du gouvernement auquel ils appartiennent. Le pouvoir *politique* est donc conventionnel et limité par le consentement des membres de la société ; sa finalité est la préservation de ses

¹⁶³ « Le pouvoir absolu et arbitraire, ou le fait de gouverner *sans lois établies et constantes*, ne peuvent ni l'un ni l'autre s'accorder avec les fins de la société et du gouvernement » (*Second Traité*, p. 99).

membres, la garantie de leur sécurité et de leur propriété ainsi que la poursuite du bien public.

De plus, bien que le pouvoir législatif constitue le pouvoir suprême auquel toutes les autres formes de pouvoir sont subordonnées, « il subsiste toujours dans le peuple un pouvoir suprême de destituer ou changer le législatif lorsqu'il s'aperçoit que celui-ci agit en contradiction avec la mission qui lui a été confiée » (*Second Traité*, p. 108). En ce sens, le pouvoir législatif, comme toutes les autres formes de pouvoir, est légitimé par sa finalité et s'il s'écarte de la fin pour laquelle il a été institué, il disparaît. Le droit de résistance que Locke évoque ici se justifie par l'injonction de la loi naturelle qui intime à tout individu l'ordre de toujours tout faire pour se préserver ; or cela reste valable, même s'il faut se défendre contre le législateur.

De manière intéressante, Locke évoque le devoir d'allégeance dans le cas d'une République où « le législatif n'existe pas en permanence, et où l'exécutif est entre les mains d'un personnage unique qui possède également une part de pouvoir législatif » (*Second Traité*, p. 109). En note, Spitz mentionne qu'il s'agit d'une allusion au gouvernement anglais.¹⁶⁴ Locke explique que « ce personnage » – le roi – peut être qualifié de suprême dans deux sens : en tant que pouvoir exécutif et en tant que partie du pouvoir législatif. En effet, « aucune loi ne peut se faire sans son consentement » et « on ne peut s'attendre à ce qu'il consente de son propre gré à s'assujettir à l'autre partie du législatif » (*Second Traité*, p. 109). Locke précise toutefois « que si c'est à lui que sont prêtés les serments d'allégeance et de fidélité, ce n'est pas en tant qu'il serait le législateur suprême, mais en tant qu'il possède le pouvoir suprême de faire exécuter la loi » (*Second Traité*, p. 109). Le pouvoir de faire la loi, il la partage avec l'autre partie. L'allégeance n'est donc pas due au roi en tant qu'individu, mais en tant que personnage ou « personne publique investie du pouvoir de la loi » (*Second Traité*, p. 110). Cette présentation de la fonction souveraine a pour but de limiter le pouvoir royal :

Dès qu'il s'écarte de sa fonction de représentant, c'est-à-dire de la volonté publique, et dès qu'il agit par sa propre volonté privée, il se dégrade lui-même et il n'est plus qu'une simple personne privée dénuée de pouvoir ; sa volonté n'a plus aucun titre à

¹⁶⁴ Voir *Second Traité*, p. 109, note 473.

être *obéie*, puisque les membres de la société ne doivent *obéissance* qu'à la volonté publique de la société. (*Second Traité*, p. 110)

Ainsi, Locke présente l'état de nature comme un état de liberté qui décrit tous les individus qui n'ont pas au-dessus d'eux une autorité impartiale à laquelle ils souscrivent pour régler leurs interactions. Cette autorité n'étant légitimée que si elle poursuit la fonction pour laquelle elle a été créée, elle perd toute sa légitimité dès qu'elle s'écarte de cette fonction, ce qui justifie même qu'on lui résiste. Or cette présentation du contrat social n'est pas sans conséquence sur la manière de concevoir l'autorité qui s'exerce au sein de la famille.

La définition de la famille et son rapport à l'Etat

Sans surprise au vu de sa critique de Filmer, Locke rejette d'emblée et à plusieurs reprises toute identification ou analogie entre famille et politique. Selon lui, « le pouvoir d'un *magistrat* sur un sujet peut être distingué de celui d'un *père* sur ses enfants, d'un *maître* sur son serviteur, d'un *mari* sur sa femme, et d'un *seigneur* sur son esclave » (*Second Traité*, p. 4). De plus, après avoir analysé les relations familiales, il conclut : « Quelque ressemblance que cette famille puisse avoir, dans son ordre, ses fonctions et le nombre de ses membres avec une petite république, elle en est pourtant fort éloignée tant par sa constitution que par le pouvoir qu'elle comporte et par sa finalité » (*Second Traité*, p. 61). Enfin, au chapitre quinze, il différencie soigneusement les pouvoirs paternel, politique et despotique, en fonction de leurs sources respectives (la nature, l'accord volontaire et la déchéance)¹⁶⁵ et selon leur étendue sur la propriété des personnes sur lesquelles s'exerce l'autorité :

Le *pouvoir paternel* n'existe que là où la minorité rend l'enfant incapable de s'occuper de sa propriété ; le *pouvoir politique* n'existe que là où les hommes disposent eux-mêmes de leur propriété ; le *pouvoir despotique*, enfin, n'existe que sur ceux qui n'ont pas de propriété du tout. (*Second Traité*, p. 128)

165 Voir *Second Traité*, p. 127.

La distinction de ces trois pouvoirs porte donc aussi bien sur leur origine que sur leur étendue et leur fonction. La famille décrite au début du chapitre « De la société politique ou civile » se compose de trois relations, qui sont présentées dans une dimension chronologique : « La première société fut celle de l'homme et de la femme, et elle a donné naissance à celle qui existe entre parents et enfants ; avec le temps, celle du maître et de l'esclave est venue s'y ajouter » (*Second Traité*, p. 56).

La relation conjugale « est formée par un pacte volontaire entre l'homme et la femme » qui comprend « un droit sur le corps de l'autre » (étant donné que la finalité de cette relation est la procréation) et qui implique « le soutien et l'assistance mutuelle ainsi qu'une communauté des intérêts » (*Second Traité*, p. 56), puisque le couple a le devoir de nourrir et d'élever sa progéniture jusqu'à ce que cette dernière acquiert l'indépendance. Or étant donné que le couple peut avoir un autre enfant avant que le premier ne soit autonome, la relation entre homme et femme dure « *plus longtemps* que celle du mâle et de la femelle chez les autres créatures » (*Second Traité*, p. 58). Néanmoins, sur la base de cette comparaison avec le règne animal, Locke affirme qu'il n'y a pas de raison que l'union conjugale doive durer toujours :

On pourrait cependant se demander si un tel contrat ne peut pas, une fois que la procréation et l'éducation ont eu lieu, et une fois qu'on a pourvu à l'héritage, être dissous, soit par consentement, soit au bout d'un certain temps, soit à certaines conditions, comme tout autre contrat volontaire, puisqu'il n'est nécessaire, ni par la nature de la chose ni par ses finalités, qu'il doive toujours durer aussi longtemps que la vie elle-même. (*Second Traité*, p. 58)

Ainsi, chez Locke, le mariage prend la forme d'un contrat privé. Appliquant à l'union conjugale les acquis de sa conception de l'autorité politique – à savoir l'idée que l'autorité disparaît dès qu'elle ne remplit plus la fonction pour laquelle elle a été créée –, Locke se positionne en faveur de la dissolution du mariage, volontairement ou naturellement, une fois que les enfants sont émancipés de la famille. Cet aspect de sa pensée contribue à en faire un des auteurs les plus originaux de son époque sur la famille.¹⁶⁶

166 Voir Witte, « Church, State and Marriage », 2012, p. 160 et suivantes.

Mais malgré son originalité quant à la forme même du mariage, la manière dont Locke décrit l'autorité au sein du couple est ambivalente et a donné lieu à toute une série d'interprétations contradictoires, dans la littérature secondaire. On y trouve un effet un débat qui porte sur la question de savoir si Locke doit être interprété comme un auteur proto-féministe ou, au contraire, comme un défenseur du patriarcalisme, malgré sa critique de Filmer.¹⁶⁷ Butler remarque d'ailleurs que les interprètes de Locke l'ont situé à peu près partout sur le continuum entre ces deux extrêmes.¹⁶⁸ Ce débat s'exprime parfois en termes de distinction entre le privé et le public, avec pour idée centrale que, paradoxalement, la séparation des sphères familiale et économique, qui apparaît avec le libéralisme, renforce le patriarcalisme en confinant la femme à la sphère privée.¹⁶⁹ En d'autres termes, il s'agirait d'une

¹⁶⁷ Dans *Le Contrat Sexuel*, Pateman souligne que Locke inaugure une nouvelle forme de patriarcat dans la mesure où la société civile n'est composée que d'hommes (voir p. 24 et 46). La critique se retrouve dans l'article suivant : Brennan et Pateman, « "Mere Auxiliaries to the Commonwealth" », 2007 (1979). Tout en retraçant les incohérences de Locke, Zurbuchen nuance le constat de Pateman : on ne peut déduire du texte que Locke exclut les femmes du pacte social (Zurbuchen, « Ist Lockes politische Philosophie 'sexistisch' und 'rassistisch'? », 2012). Kelly fait écho à la critique de Pateman en argumentant que dans la mesure où Locke définit la famille comme une unité pacifiée, il échoue à montrer que la justice doit parfois s'immiscer dans la famille pour faire respecter les droits individuels (Kelly, « Private Family, Private Individual », 2002). A cela s'opposent les positions de Butler, Shanley, Foster et Pfeffer qui mettent l'accent sur le potentiel féministe de la pensée de Locke (Butler, « Early Liberal Roots and Shoots », 2007 (1978) ; Shanley, « Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought », 2007 (1979) ; Foster, « Taming the Father », 1994 ; Pfeffer, « The Family in John Locke's Political Thought », 2001). Les articles de Foster et de Pfeffer s'opposent d'ailleurs directement à la thèse de Kelly : selon eux, la théorie de Locke offre le moyen de lutter contre les injustices commises à l'intérieur de la sphère familiale.

¹⁶⁸ Elle remarque en effet : « Was Locke a feminist or a closet patriarchalist bent on continuing the oppression of women? Researchers have placed him just about everywhere along a continuum between these two extremes » (Butler, « Afterword », *Feminist interpretations of Locke*, p. 126).

¹⁶⁹ C'est notamment la position de Brennan et Pateman : « This was an ironic, and tragic, development for women since at one and the same time, and as part of the same social process, liberal individualist ideas emerged that held out a promise of freedom and

contradiction inhérente au courant libéral qui affirme l'égalité et la liberté individuelle, tout en n'appliquant pas ce cadre conceptuel à l'analyse du rôle des femmes.¹⁷⁰ Or plusieurs aspects permettent sinon de prendre position dans ce débat, du moins de clarifier la posture de Locke.

D'une part, Locke assoit l'autorité de l'époux sur sa femme, en répétant un argument établi avant lui : « Or, puisqu'il est nécessaire que le droit de décider, c'est-à-dire de fixer les règles, appartienne à l'un ou à l'autre, il échoit naturellement à l'homme, puisqu'il est le plus capable et le plus fort » (*Second Traité*, p. 59). Dans ce passage, Locke présuppose l'infériorité *naturelle* de la femme par rapport à l'homme, ce qui apparaît d'emblée comme une régression par rapport à l'égalité de nature que Hobbes établit entre eux. Mais d'autre part, Locke se montre soucieux de limiter l'autorité de l'époux : « Mais un tel droit ne s'étend qu'aux choses qui touchent leurs intérêts et leur propriété communs, et il laisse l'épouse en pleine et libre possession de ce qui, par contrat, constitue son droit particulier » (*Second Traité*, p. 59). L'épouse reste donc propriétaire de ses propres biens et elle est en droit de se séparer de son mari si le contrat passé avec lui le permet. De plus, Locke répète à plusieurs reprises que tout ce qui n'est pas nécessaire à la finalité du mariage – la procréation et le soin des enfants – ne peut être obligatoire à cette union selon la loi naturelle. Au sujet de l'autorité absolue et illimitée du mari, il relève même que la société conjugale répond mieux à sa finalité sans elle.¹⁷¹ Enfin, dans son interprétation générale de la famille, il remarque que le *pater familias* « n'a aucun pouvoir qu'une maîtresse de famille ne puisse posséder tout autant que lui » (*Second Traité*, p. 61).

La limite que Locke donne au pouvoir du mari sur sa femme le rapproche de Pufendorf, qui justifie également l'autorité à la finalité de la relation envisagée. Mais Locke va plus loin : il n'exclut pas explicitement la femme du pacte social et, en limitant temporellement le mariage à l'éducation

equality for women, yet socio-economic changes denied that promise and reinforced patriarchy » (Brennan et Pateman, « "Mere Auxiliaries to the Commonwealth" », 2007 (1979), p. 56).

¹⁷⁰ Comme le relève Walsh, c'est ce que certaines critiques féministes reprochent au libéralisme. Voir Walsh, « Locke and Feminism on Private and Public Realms of Activities », 1995, p. 251.

¹⁷¹ Voir *Second Traité*, p. 60.

des enfants, on ne peut pas dire qu'il *réduise* la femme à sa condition d'épouse ; si la famille entière se dissout lorsque les enfants ont atteint l'âge de raison et que la femme se sépare de son mari, il serait logique qu'il ne la représente plus politiquement.¹⁷² Or ces éléments plaident en faveur d'une participation politique *possible* de la femme, quoique Locke n'en donne pas d'exemple.¹⁷³

Le pouvoir *paternel* – entendu comme le pouvoir des pères et des mères, en d'autres termes comme le pouvoir *parental* – consiste à élever et éduquer les enfants de la manière qui leur soit la plus avantageuse. Locke ne revient pas sur les arguments mentionnés dans le *Premier Traité*, mais il y ajoute un nouvel élément, à savoir l'amour et l'affection qui portent naturellement tout parent à s'occuper du mieux qu'il peut de son enfant :

L'affection et la tendresse que Dieu a mises dans le cœur des parents à l'égard de leurs enfants montrent à l'évidence qu'un tel pouvoir ne doit pas être conçu comme un gouvernement arbitraire, mais qu'il ne vise qu'à l'assistance, à l'instruction et à la sauvegarde de leur progéniture. (*Second Traité*, p. 124)

L'évocation de l'amour comme élément caractéristique de la relation parent-enfant est déjà présente chez Pufendorf : pour les deux auteurs, le sentiment qui unit les parents à leurs enfants circonscrit l'autorité qu'ils exercent à sa finalité, à savoir le bien-être des enfants.¹⁷⁴ Mais Locke insiste davantage que Pufendorf sur cet aspect : lorsqu'il traite spécifiquement du pouvoir paternel au chapitre six, il affirme « qu'il est peu à craindre que les parents usent de leur pouvoir avec trop de rigueur », car « la puissante partialité de la nature nous entraîne plutôt dans l'autre sens » (*Second Traité*, p. 49). Par ailleurs, il précise que l'affection parentale fait partie « des principes de la nature humaine » (*Second Traité*, p. 49), ce qui permet de déduire que la puissance *paternelle* ou *parentale* – contrairement à la puissance *politique* – est naturelle.

Cet aspect est important car il distingue Locke de Hobbes et de Pufendorf. Pour rappel, ces derniers interprètent la relation entre les parents

172 Sur la position de Pufendorf, voir le chapitre 3.1.2.

173 Sur ce point, nous nous éloignons de la position de Gobetti (Voir Gobetti, *Private and Public*, 1992, p. 66-105).

174 Voir DNG, II, p. 150 et p. 189.

et les enfants comme une relation conventionnelle – Hobbes au moyen de l'échange qu'elle induit entre protection et obéissance, Pufendorf par la nécessité du consentement implicite de l'enfant. Leurs arguments respectifs répondent à la thèse de la génération, qui voit dans le simple fait d'engendrer la source de l'autorité. Locke, tout en s'opposant lui aussi à l'argument de la génération, n'évoque pas de contrat implicite ni de convention entre le parent et l'enfant. C'est l'amour et la tendresse qui caractérisent cette relation et qui en limitent l'exercice de l'autorité. Insister sur le caractère naturel de la relation contribue à la distinguer de l'autorité politique, ce qui renforce son argument général contre le patriarcalisme de Filmer.

La relation de servitude, comme la relation conjugale, comporte des ambiguïtés textuelles chez Locke.¹⁷⁵ Lorsqu'il l'aborde dans le cadre de la famille, Locke l'explique de la manière suivante : « un homme libre se constitue lui-même le serviteur d'un autre en lui vendant, pour un temps déterminé, les services qu'il s'engage à lui rendre en échange du salaire qu'il recevra » (*Second Traité*, p. 60). Trois éléments méritent d'être soulignés ici : le serviteur entre de plein gré dans la relation de servitude, cette relation est temporaire et elle est décrite comme une relation de travail en échange d'un salaire. Ainsi, bien que le serviteur soit considéré comme faisant parti de la famille du maître et que ce dernier endosse une certaine autorité sur lui, on se rapproche d'un rapport entre employeur et employé.

Mais de manière surprenante, après cette première définition, Locke légitime la pratique de l'esclavage en définissant les esclaves comme des « captifs pris à l'occasion d'une guerre juste et qui, par droit de nature, sont assujettis à l'autorité absolue et au pouvoir de leur maître » (*Second Traité*, p. 61). L'esclave a perdu son droit sur ses propriétés, ce qui lui ôte toute possibilité de participation à la société civile. Le fait que Locke reconnaisse ici l'existence des esclaves, qui ont été acquis lors d'une « guerre juste », en vertu du « droit de nature », contredit ses affirmations à d'autres endroits du texte.

En effet, ces considérations doivent être mises en regard avec ce que dit Locke du pouvoir despotique, qu'il définit comme le « pouvoir absolu et arbitraire qu'un homme possède d'enlever la vie à un autre quand il lui

175 Voir Zurbuchen, « Ist Lockes politische Philosophie 'sexistisch' und 'rassistisch'? », 2012, p. 24 et suivantes.

plaît » (*Second Traité*, p. 126). Or dans ce contexte, Locke précise qu'un tel pouvoir n'a rien de naturel, puisque la nature « n'a fait aucune distinction de ce genre entre un homme et un autre » (*Second Traité*, p. 126). On peut conclure qu'il renoue ici avec l'origine de l'esclavage issu du droit des gens, tout en excluant de le fonder par le droit naturel, ce qui contredit le passage susmentionné où l'esclave est envisagé au sein de la famille. Mais même la reconnaissance de l'esclavage par le droit des gens est contestée à certains endroits du texte. La question de l'esclavage mérite donc d'être approfondie.

Les considérations sur l'esclavage et la définition de la liberté

Les chapitres trois et quatre du *Second Traité* s'intitulent « De l'état de guerre » et « De l'esclavage » ; l'état de guerre y est défini comme « un état d'inimitié et de destruction » (*Second Traité*, p. 14), qui intervient lorsqu'une personne déclare (en parole ou en action) vouloir tenter à la vie, à la liberté ou à la propriété d'un autre.¹⁷⁶ En raison de la loi de nature qui intime à chacun le droit de tout entreprendre pour préserver sa propre vie, celui qui est attaqué possède un droit légitime « de détruire ce qui [l]e menace de destruction » (*Second Traité*, p. 14). Dans ce cadre, les considérations de Locke donnent l'occasion de mieux saisir ce qu'il entend par « liberté » et de mettre en relief la distinction qu'il opère entre l'esclave et le serviteur.

Locke distingue deux types de liberté : la liberté naturelle et la liberté civile. La première « c'est d'être exempt de toute sujétion envers un pouvoir supérieur sur la terre, et de ne pas être soumis à l'autorité législative d'un homme, mais de n'avoir pour règle que la loi de nature » (*Second Traité*, p. 19). La liberté civile quant à elle « c'est de n'être soumis à aucun autre pouvoir législatif que celui qui a été établi dans la République par consentement ; de n'être assujéti à aucune domination, à aucune volonté, ni à aucune loi hormis celle qu'édicte le pouvoir législatif, conformément à la mission qui lui a été confiée » (*Second Traité*, p. 19). Dans les deux cas, la liberté revient à n'être « pas assujéti à la volonté inconstante, incertaine et arbitraire d'un autre homme » (*Second Traité*, p. 19) et elle est constitutive de la vie même de toute personne, si bien que nul ne peut volontairement aliéner sa liberté.

¹⁷⁶ Voir *Second Traité*, p. 14-15.

C'est précisément là qu'intervient la différence entre l'esclave et le serviteur : si un homme peut se vendre à un autre, selon Locke, c'est seulement pour devenir son serviteur, et non son esclave, moyennant une convention. L'esclavage, qui est toujours « *un état de guerre qui persiste entre un conquérant légitime et un captif* » (*Second Traité*, p. 20) peut se transformer en relation de servitude si « un *accord* intervient entre eux, et s'ils conviennent que le pouvoir sera limité d'un côté, et l'obéissance de l'autre », car dans ce cas-là, « l'état de guerre et d'esclavage cesse tant que l'accord est en vigueur » (*Second Traité*, p. 20). Ainsi, le droit du maître sur le serviteur n'est pas, contrairement à son droit sur l'esclave, un pouvoir absolu et arbitraire.

Enfin, la question de l'esclavage entre dans le cadre général de la distinction des trois pouvoirs : parental, politique et despotique. Locke les hiérarchise : le premier est nettement inférieur au deuxième, alors que le troisième les dépasse de loin. En outre, ce qui distingue ces trois pouvoirs est la manière dont ils s'étendent aux propriétés de la personne sur laquelle ils s'exercent : « Le *pouvoir paternel* n'existe que là où la minorité rend l'enfant incapable de s'occuper de sa propriété ; le *pouvoir politique* n'existe que là où les hommes disposent eux-mêmes de leur propriété ; le *pouvoir despotique*, enfin, n'existe que sur ceux qui n'ont pas de propriété du tout » (*Second Traité*, p. 128). La reconnaissance de l'esclavage permet à Locke, dans ce cadre et par contraste, de mieux définir la nature du pouvoir politique – ce que ses considérations sur le serviteur ne lui auraient pas permis, étant donné que ce dernier conserve son droit de propriété.

Il semble ainsi que Locke, en mentionnant l'esclavage au sein de la famille, cherche essentiellement à distinguer cette forme de soumission de celle du serviteur, qui repose sur un contrat. En revanche, lorsque l'esclavage est abordé dans une visée politique, Locke souligne que l'état de guerre ne donne jamais un droit de domination absolue sur un esclave, puisque l'esclavage n'est que la continuité du rapport de force que décrit l'état de guerre. Si le maître et l'esclave passent une convention pour en sortir, l'esclave devient serviteur en raison de la convention, et non comme une conséquence de l'état de guerre. Cet aspect est approfondi lorsque Locke traite de la souveraineté par conquête.

La souveraineté par conquête et la royauté patrimoniale

Au chapitre seize, Locke prend position sur la question de l'origine du gouvernement par conquête (ce qui correspond au gouvernement *par acquisition* dans la terminologie hobbesienne), origine que Locke rejette catégoriquement.¹⁷⁷ Un nouvel Etat peut certes prendre place après une conquête, mais il n'empêche qu'il soit fondé par le consentement du peuple qui suit la destruction de l'ancien gouvernement. Son argument procède en deux étapes : il montre que la domination du vainqueur ne s'exerce que sur ceux contre qui il s'est effectivement battu sur le champ de bataille, puis, que même sur ces derniers, il n'obtient de véritables droits qu'en sortant de l'état de guerre :

Quant à ceux qui l'ont assisté dans la guerre, à ceux qui appartiennent au pays vaincu mais qui ne l'ont pas combattu, voire même aux descendants de ceux qui l'ont combattu, le conquérant ne possède, même si sa guerre est juste, *aucun droit de souveraineté sur eux par conquête* : ils sont libres de toute sujétion envers lui, et si leur gouvernement antérieur est dissous, ils ont la liberté d'en créer et d'en instituer un autre. (*Second Traité*, p. 137)

En d'autres termes, pour qu'un conquérant obtienne un *droit* sur les vaincus, il faut nécessairement qu'il sorte de la situation de guerre dans laquelle il se trouve avec eux, et donc qu'ils *consentent* à son autorité. Le vainqueur peut certes exercer sa domination sur le vaincu sans consentement, mais il s'agit alors d'un pouvoir despotique et non d'un droit. La conquête se borne donc à être la cause de la destruction d'un gouvernement préexistant, sans jamais constituer l'origine du gouvernement qui le remplace. Cet argument rappelle les propos de Pufendorf, qui reconnaît que la conquête donne parfois l'*occasion* des empires, mais qu'elle ne saurait toutefois constituer ni l'*origine* ni le *fondement* de la souveraineté.¹⁷⁸

La *conquête* ne menace ainsi pas le modèle politique de Locke, puisqu'elle ne cause que la destruction et non pas l'origine de quelque gouvernement que ce soit. Pour une défense complète de son modèle, une dernière

¹⁷⁷ « Mais, entre la *conquête* et l'établissement d'un gouvernement, la distance est aussi grande qu'entre la démolition d'une maison et l'édification d'une autre destinée à la remplacer » (*Second Traité*, p. 129).

¹⁷⁸ Voir DNG, II, p. 255.

question doit toutefois encore être résolue : celle de l'existence de royautes patrimoniales. Tout d'abord, Locke reconnaît l'existence de ce modèle alternatif. En se basant sur l'Écriture, il explique en quoi la relation conjugale répond originairement à la sociabilité de l'homme :

Dieu a fait l'homme une créature telle que, selon son propre jugement, il n'était pas bon pour lui qu'il soit seul ; il l'a soumis à une forte obligation, à la fois de nécessité, de convenance et d'inclination, pour le pousser à entrer en *société*, en même temps qu'il le dotait de l'entendement et du langage qui convenaient pour qu'il puisse la faire durer et en jouir. La *première société* fut celle de l'homme et de la femme, et elle a donné naissance à celle qui existe entre parents et enfants ; avec le temps, celle du maître et de l'esclave est venue s'y ajouter. (*Second Traité*, p. 56)

Si Locke reconnaît ici une priorité temporelle de la famille sur la société politique sans encore faire de la première l'origine de la seconde, un autre passage confirme cependant le rapport génétique qui peut s'établir entre les deux institutions :

On comprend cependant sans peine comment, dans les premiers âges du monde, et en des lieux où la faible densité de la population permettait aux familles de se disperser dans des régions non encore appropriées, où les hommes avaient toute latitude de s'installer dans des lieux encore inhabités, il était facile pour le *père d'une famille* d'en devenir le prince. Il gouvernait en effet ses enfants depuis leur plus jeune âge, et ceux-ci pouvaient difficilement se passer d'un gouvernement pour vivre ensemble ; il était donc fort naturel que, par le consentement explicite ou tacite des enfants une fois devenus adultes, ce gouvernement fût confié au père. (*Second Traité*, p. 53-54)

L'*habitude* qu'ont les enfants d'obéir à leur père dans leur jeunesse explique la facilité avec laquelle « les *pères naturels des familles* se transformaient insensiblement en *monarques politiques* de ces mêmes familles » (*Second Traité*, p. 55). Locke semble donc concéder que dans certains cas, la souveraineté puisse dériver de l'autorité paternelle. Pour comprendre exactement comment concilier cette concession avec la conception paradigmatique de la formation du gouvernement de Locke, un chapitre du *Second Traité* est particulièrement éclairant ; il s'agit du chapitre huit, intitulé « Du commencement des sociétés politiques », où Locke traite de l'existence empirique de l'état de nature et de l'origine historique du gouvernement.

Dans un premier temps, Locke se penche sur la question de la vérité empirique de l'état de nature qu'il défend. Comme Pufendorf avant lui, il oscille entre une démonstration de son existence au moyen de preuves et une indifférence à l'égard de son existence réelle. Tout d'abord, il affirme qu'il ne faut pas s'étonner de trouver peu de traces de l'état de nature dans les récits historiques, étant donné que « partout, les gouvernements ont existé avant qu'il y ait des témoignages écrits, et les lettres fleurissent rarement chez un peuple avant qu'une longue continuation de la société civile n'ait pourvu, par l'emploi des arts plus nécessaires, à sa sûreté, à son bien-être et à sa richesse » (*Second Traité*, p. 74). Mais il existe toutefois « des témoignages écrits occasionnels » et « tous ceux que nous possédons sur le commencement des sociétés politiques dans le monde [...] sont tous ou bien des exemples manifestes d'un commencement tel que celui que j'ai dit ou, du moins, ils en laissent voir des traces évidentes (*Second Traité*, p. 74). Les exemples auxquels il se réfère sont Rome et Venise, ainsi que l'Amérique. Mais à cette première réponse qui consiste à prouver l'existence réelle de l'état de nature au moyen de preuves historiques, Locke ajoute un paragraphe dans lequel il argumente contre la nécessité de telles preuves. Le passage en question est particulièrement intéressant, car son opposition au patriarcalisme est explicite :

Si donc le défaut de tels exemples est un argument qui suffit à prouver que les *gouvernements* n'ont pas commencé ainsi – et qu'ils n'ont pu *commencer* ainsi – je suppose que les partisans de la domination paternelle feraient mieux de l'abandonner plutôt que de le faire valoir contre la liberté naturelle. S'ils peuvent donner autant d'exemples, tirés de l'histoire, de *gouvernements nés* d'un droit paternel, je crois (bien qu'au mieux, un argument qui conclut de ce qui a été à ce qui doit être soit sans grande force) qu'on pourra concéder ce point. Mais, si j'ai un conseil à leur donner dans cette affaire, c'est qu'ils feraient mieux de ne pas trop explorer *l'origine des gouvernements* tels qu'ils ont commencé *de facto*, de peur de découvrir que les fondements de la plupart d'entre eux sont fort peu favorables au dessein qu'ils poursuivent et au genre de pouvoir qu'ils défendent. (*Second Traité*, p. 75)

La citation montre que Locke rejette explicitement le rapport entre *origine* et *légitimité* (« un argument qui conclut de ce qui a été à ce qui doit être soit sans grande force »), refusant ainsi la tournure *normative* que Filmer et ses partisans donnent au rapport génétique entre famille et Etat. De plus, il

avertit que l'*origine* véritable du gouvernement ne saurait confirmer la thèse patriarcaliste et c'est ce qu'il s'attache à démontrer par la suite.

La stratégie de Locke pour prendre en compte l'existence avérée de pouvoirs paternels monarchiques consiste à distinguer deux moments des origines : « l'âge d'or » tout d'abord, puis l'apparition de « l'ambition et l'appétit de jouissance » (*Second Traité*, p. 82).¹⁷⁹ Au sein de l'âge d'or, il distingue encore un premier moment où le père est naturellement souverain d'un second moment où la monarchie devient élective. Dans les deux cas, Locke décrit les circonstances dans lesquelles émergent ces gouvernements. En ce qui concerne la souveraineté du père tout d'abord, Locke affirme que la soumission des enfants au pouvoir politique de leur père constituait probablement la meilleure issue possible pour eux, d'une part en raison de l'affection paternelle qui vise toujours le bien des enfants et, d'autre part, car ils ont l'habitude de lui obéir depuis l'enfance, ce qui rend son gouvernement plus aisé. L'état de liberté naturelle intervient lorsque le père meurt sans héritier capable de le remplacer ou que plusieurs familles décident de ne former qu'une seule et même société. L'état de nature ne décrit donc pas le premier « moment » de l'humanité, mais le second : d'abord, il y a eu les familles, puis les familles indépendantes ont décidé de s'unir et ont élu un chef commun. En effet, comme Locke l'affirme : il convient de penser que les membres de ces familles usaient « de leur liberté naturelle pour instituer au-dessus d'eux celui qu'ils jugeaient le plus capable et le plus susceptible de les bien gouverner » (*Second Traité*, p. 76-77). Ainsi, même si le pouvoir politique aboutit à une monarchie élective, il n'en est pas moins fondé par le consentement de ses membres. Locke en veut pour preuve les « peuples d'Amérique » (*Second Traité*, p. 77).

Locke prend encore soin d'expliquer pourquoi les premières élections ont abouti à un gouvernement monarchique et il liste un certain nombre de raisons. Premièrement, les hommes en avaient une expérience positive par le gouvernement de leurs pères qui leur garantissait la sûreté. Deuxièmement,

179 Ashcraft mentionne à cet égard deux stades de l'état de nature chez Locke, qu'il lie à l'évolution du mode de propriété. Dans le premier stade, la propriété est définie par la liberté de chacun de jouir des fruits de son travail, alors que dans le deuxième stade, par l'introduction de la monnaie – et avec elle du commerce –, la propriété devient objet de consentement (voir Ashcraft, « Locke's Political Philosophy », 1994, p. 246-250).

la monarchie est une forme simple de gouvernement ; il va donc de soi qu'elle correspond au choix des hommes que « l'expérience n'a pas instruits des différentes formes de gouvernement » (*Second Traité*, p. 78), ni des désavantages de l'autorité suprême et du pouvoir absolu, qui ne leur seront révélés qu'avec l'apparition de l'ambition et de l'avarice. Troisièmement, la monarchie convient mieux à leur état qui « exigeait plus une défense contre les invasions et les atteintes de l'étranger qu'une multiplicité de lois » (*Second Traité*, p. 78). Ainsi, au commencement, les souverains sont des généraux d'armée qui « exerçaient un pouvoir bien réduit et une souveraineté fort modérée » (*Second Traité*, p. 79). Locke conclut que la monarchie est instituée pour assurer le bien public et que « c'est à cette fin que ceux qui possédaient le pouvoir dans les premiers temps des républiques l'ont utilisé ; s'ils ne l'avaient pas fait, les sociétés naissantes n'auraient pu subsister » (*Second Traité*, p. 81-82). Locke refuse toutefois de voir dans cette première forme de gouvernement une confirmation du patriarcalisme. Il soutient que les premiers hommes n'ont jamais pensé qu'« une monarchie puisse être *jure divino* » (*Second Traité*, p. 83) ni considéré que « le pouvoir paternel puisse comporter un droit de souveraineté, ni qu'il soit le fondement de tout gouvernement » (*Second Traité*, p. 83). D'ailleurs, la dissociation des pouvoirs paternel et politique apparaît évidente en raison des nombreux petits royaumes qui composaient le monde :

En effet, rien de plus fréquent dans l'histoire sacrée et profane que les exemples d'hommes qui se sont soustraits à la juridiction sous laquelle ils étaient nés, qui ont cessé d'obéir à la famille et à la communauté où ils avaient été élevés, et qui ont institué de nouveaux gouvernements en d'autres lieux ; c'est de là qu'est sortie, au commencement, cette multitude de petites républiques [...]. Les grandes républiques sont ensuite elles-mêmes tombées en morceaux, et se sont fractionnées en royaumes plus petits. Tous ces faits sont autant de témoignages contre la souveraineté paternelle, et ils prouvent à l'évidence que ce n'est pas le droit naturel des pères qui, en se transmettant aux héritiers, a servi au début à fonder les gouvernements, puisqu'il était impossible, sur cette base, qu'il y ait eu autant de petits royaumes ; tous n'auraient dû former qu'une seule monarchie universelle. (*Second Traité*, p. 84-85)

Il est donc évident que le gouvernement monarchique s'impose à l'origine de la société, sans que cela ne confirme la position de Filmer. D'ailleurs la suite

de l'histoire le prouve. En effet, dès que « l'ambition et l'appétit de jouissance » (*Second Traité*, p. 82) commencent à avoir des effets sur la manière dont le pouvoir est exercé, « les hommes jugèrent qu'il était nécessaire d'examiner plus attentivement l'origine et les droits du gouvernement, pour trouver les moyens d'en réprimer les excès et de prévenir les abus » (*Second Traité*, p. 82). C'est ainsi en réponse aux abus commis par les monarques que le pouvoir sera amené à changer de forme, ce qui prouve qu'il est absurde de vouloir retourner à cette forme de gouvernement, puisque les circonstances qui l'ont favorisé ont disparu.

En conclusion, on peut souligner que Locke se sert du récit des origines pour faire de la royauté patrimoniale une forme précaire et primitive de gouvernement. On a dégagé une succession d'étapes chronologiques dans son récit. Premièrement, l'âge d'or où le père est identifié à un souverain dans sa famille ; deuxièmement, l'état de nature dans lequel les familles se trouvent entre elles pour élire un chef ; troisièmement, la monarchie qui résulte de cette première forme d'élection, et quatrièmement enfin, l'apparition du luxe et de l'ambition qui corrompent la monarchie et qui poussent les hommes à opter pour un gouvernement modéré. La royauté patrimoniale prend place dans la première étape de cette séquence, alors que la forme de gouvernement que Locke préconise intervient seulement dans la quatrième et dernière étape. Les deux modèles n'entrent donc pas en concurrence, puisqu'ils correspondent à des situations historiques distinctes.¹⁸⁰ Selon Locke, le grand tort du patriarcalisme est d'avoir voulu faire de ce gouvernement précaire et primitif un modèle pour le gouvernement actuel. L'argumentation lockienne permet, enfin, de mesurer à quel point la rupture entre *origine historique* et *légitimité* du gouvernement est consumée : c'est justement parce que la royauté patrimoniale se trouve à l'origine historique de la société qu'elle ne peut plus servir à légitimer les gouvernements actuels.

¹⁸⁰ Ashcraft lie d'ailleurs cela à l'évolution du mode de propriété et affirme que le gouvernement constitutionnel est le seul qui puisse garantir la sécurité de la propriété lorsque le système économique repose sur l'introduction de la monnaie : « Constitutional government, as a balancing of powers that includes an elected legislative body, thus provides that security for the properties of individuals living in a money-exchange economy which monarchy as a form of government is unlikely and/or unable to provide » (Ashcraft, « Locke's Political Philosophy », 1994, p 250).

3.2.4. Comparaison de Hobbes, Pufendorf et Locke sur la famille

L'exposé des arguments de Filmer, dans le premier chapitre, a montré comment les partisans du patriarcalisme font du rapport génétique entre famille et politique un argument normatif. Le roi possède un droit divin, absolu et irrévocable, puisqu'il est l'héritier du *dominium* du monde qu'Adam, considéré comme le père de l'humanité, aurait reçu de Dieu à la création. Deux éléments importants de cet argument permettent de mieux situer les représentants du contrat social : la manière de considérer le rapport entre propriété et souveraineté, ainsi que le lien entre l'injonction biblique d'honorer ses parents et le fondement de l'autorité.

Sans entrer dans la complexité de son évolution lexicale, le terme *dominium*, même une fois identifié à celui d'*imperium*, véhicule l'idée d'une manière particulière de concevoir la souveraineté, en présentant l'Etat comme la chose ou la propriété privée du souverain. On retrouve cette connotation dans l'expression « royauté patrimoniale », qui identifie le royaume et le patrimoine. Or cette présentation de la souveraineté implique un pouvoir étendu, puisque si l'Etat est le patrimoine du souverain, ce dernier peut le transférer à son gré. Les théories du contrat social proposent un modèle distinct, puisque l'Etat, même s'il devient monarchique, résulte à l'origine d'une élection ou d'un transfert de droits. Cet aspect permet de souligner pourquoi les auteurs qui argumentent pour une césure entre famille et politique peinent à concilier la royauté patrimoniale avec leur propre modèle de souveraineté, comme c'est le cas de Pufendorf.

L'argument de Filmer qui se fonde sur l'idée d'un *dominium* d'Adam a souligné le lien entre la légitimité de la souveraineté et l'origine de la propriété individuelle. Locke, au contraire de Grotius et de Pufendorf, soutient que tout un chacun a un droit de ne pas être exclu de toute propriété, puisque la Terre a été donnée à l'ensemble des êtres humains. Cette conception donne à tout individu le droit d'avoir accès à suffisamment de subsistance pour vivre, ce qui confère du poids au fondement de la domination par consentement : la pauvreté extrême ne saurait davantage constituer l'origine d'un droit de domination sur autrui que la force, puisque tout individu a le droit de ne pas se retrouver dans une situation telle qu'il doive se soumettre complètement en échange de subsistance.

En ce qui concerne le lien entre l'injonction d'honorer ses parents et le fondement de l'autorité, on a vu que, pour Filmer, le cinquième commandement était particulièrement important. Il permet de lier l'autorité paternelle à un commandement divin, ce qui lui donne force d'obligation, et il fait de l'autorité paternelle le modèle de toute relation hiérarchique au sein de la société. Hobbes est en partie d'accord avec Filmer : il lie le cinquième commandement à l'obligation d'obéissance. Toutefois, il le rend cohérent avec sa théorie du consentement en le rattachant non seulement au devoir de gratitude, mais aussi à celui du respect des promesses – ce que Filmer ne fait pas, puisqu'il s'agit pour lui d'une autorité naturelle. Pufendorf et Locke, en revanche, cherchent à concilier l'obligation qui émane du cinquième commandement avec une émancipation de l'enfant une fois adulte. Ils distinguent ainsi l'obligation d'obéir (qui incombe à l'enfant mineur) du respect filial (qui dure toute la vie). L'obligation d'honorer ses parents, pour l'enfant adulte, revient à écouter leurs conseils et à les suivre tant qu'ils n'entrent pas en contradiction avec sa propre volonté, mais ce n'est plus une obligation d'obéir à leurs commandements. Enfin, Locke conçoit l'autorité paternelle comme étant *naturelle*, et non pas *conventionnelle*, ce qui le distingue de Pufendorf. Une particularité de la position de Pufendorf doit être relevée ici : il fonde la relation parentale sur une convention, à l'instar de Hobbes, mais il soutient que l'enfant s'émancipe à l'âge adulte, à l'instar de Locke. Il semble donc défendre l'idée d'un consentement de l'enfant qui prend fin naturellement une fois qu'il est adulte, mais sans jamais le dire explicitement. De plus, la convention qui instaure une nouvelle relation entre le père, qui devient chef, et son enfant qui, une fois adulte, demeure dans sa famille, ne remplace pas purement et simplement la relation père-enfant. Ainsi la convention qu'un enfant passe avec son père pour que celui-ci puisse devenir chef comporte un double effet : elle institue une nouvelle relation et transforme la relation précédemment établie.

La posture de Locke est particulière, puisqu'il refuse de voir dans la procréation l'origine de l'autorité parentale et qu'il argumente pour une autorité conjointe du père et de la mère sur l'enfant, tout en maintenant l'idée d'une autorité qui s'établit *naturellement* sur l'enfant. Cette conception renforce la césure entre famille et politique, puisque la première est naturelle, la seconde conventionnelle. Ainsi, Locke ne s'insère pas dans la visée de Hobbes et de Pufendorf qui réduisent toute forme d'autorité à un pacte

impliquant un consentement. Cet aspect se voit encore lorsque Locke évoque l'infériorité naturelle de la femme par rapport à l'homme dans son analyse de la relation conjugale. Locke revient ainsi à l'argument de la nature dans son analyse de la famille, avec le risque d'y réintroduire une forme de domination perçue comme une évidence qui ne nécessite pas d'être justifiée.

Dans sa conception politique, Locke mène à terme la logique du contrat social en défendant un droit de résistance lorsque l'autorité politique ne correspond plus au consentement qui l'a fondée. Ce changement se retrouve dans l'analyse des relations familiales. Locke se montre en effet ouvert à la dissolution du mariage une fois que les enfants sont émancipés de la famille, bornant strictement les effets du contrat à sa finalité. Par ailleurs, il insiste sur l'engagement du serviteur « pour un temps déterminé » et sur le « pouvoir temporaire » (*Second Traité*, p. 60) que son maître exerce sur lui. En ce sens, Locke restreint davantage que Pufendorf l'autorité émanant du contrat, puisqu'on ne s'engage pas à vie. Cette conception de la famille a un impact sur le lien social : Locke décrit la famille nucléaire qui connaît un cycle court (chaque enfant sort de la famille de son père et crée une nouvelle cellule familiale ailleurs), mais contrairement à la plupart de ses contemporains, il soutient que ce cycle comprend aussi la désagrégation de la relation conjugale et de la relation de servitude. Les individus sont donc davantage considérés dans leur individualité plutôt que pour leur statut social, puisque la place qu'occupe chaque membre dans la famille n'est que temporaire.

Enfin, le récit des origines que décrit Locke partage certains points communs avec la manière dont Pufendorf concilie la Genèse et l'état de nature empirique. Pour rappel, ce dernier présente l'humanité comme une fraternité à l'origine, avant que les familles se propagent et que leur lien de parenté se dissolve jusqu'à ce qu'elles se trouvent isolées les unes des autres. L'état de nature modéré et empirique décrit l'état dans lequel les chefs de ces familles se retrouvent entre eux. A ce second stade succède le pacte social qui constitue une monarchie élective. Mais Pufendorf, contrairement à Locke, ne renvoie pas les royautes patrimoniales à une première forme précaire de gouvernement. Comme on l'a vu, il se contente d'attester de leur existence sans vraiment systématiser l'incohérence qu'elles introduisent dans sa propre conception du gouvernement. Locke, en revanche, intègre les royautes patrimoniales et la monarchie héréditaire dans un récit unique des origines, reléguant ces formes de gouvernement à une époque antérieure et révolue.

De ce fait, il peut à la fois attester de leur existence sans devoir reconnaître leur légitimité pour fonder l'autorité politique. C'est en ce sens qu'on peut dire que la rupture entre *origine* et *légitimité* s'opère véritablement avec Locke.

3.3. Conclusion

Bien que les arguments politiques de Hobbes, Pufendorf et Locke sous-tendent un projet analogue, lequel consiste à fonder l'autorité politique sur le fait que les individus transfèrent une partie de leurs droits naturels au souverain au moyen d'une convention, des différences essentielles les distinguent, et notamment leurs conceptions respectives de la famille. Hobbes défend l'idée d'une famille communautaire dans laquelle le père ou le maître exerce une seule et même autorité sur les autres membres du foyer, à savoir une autorité absolue et irrévocable, qui comprend, entre autres, le droit de vie et de mort. Pufendorf expose le modèle d'une famille nucléaire (dont les enfants s'émancipent naturellement à l'âge adulte pour fonder leur propre famille ailleurs) ; elle est composée d'une pluralité d'autorités limitées à leur finalité (la procréation, l'éducation et la gestion des affaires familiales), ainsi que par la loi naturelle. Locke défend lui aussi une conception de la famille nucléaire et composée d'une pluralité d'autorités limitées à leur finalité, mais son modèle est plus instable, dans la mesure où non seulement les enfants s'en émancipent, mais les époux et les serviteurs également.

Ces différences dans la manière de concevoir la famille montrent que les rapports sociaux infra-politiques ne sont pas pensés de la même manière par les trois auteurs, ce qui a des conséquences importantes pour comprendre la manière dont se structure l'ensemble de la société. Chez Hobbes, les personnes soumises à l'intérieur de la famille n'ont aucun droit, sauf celui de défendre leur vie en cas de nécessité, et une fois qu'ils sont soumis au sein de la famille, l'autorité continue jusqu'à la mort du père. Chez Pufendorf et Locke en revanche, les femmes, les enfants et les serviteurs ne sont soumis qu'en ce qui concerne les affaires familiales et restent libres dans les autres domaines ; ils conservent leur droit à la vie, à leur intégrité physique et à leurs propriétés. Ainsi, quoiqu'ils ne participent pas à la sphère politique, ils

sont porteurs de droits individuels plus étendus que ce n'est le cas chez Hobbes.

A ces différentes conceptions de la famille s'ajoutent des divergences quant à la manière de penser le rapport entre famille et politique. Pour Hobbes, il n'y a pas de différence de nature entre les deux institutions, puisque les relations familiales sont analysées sur le modèle du gouvernement politique. L'autorité qui en résulte est fondée par une convention que chacun des deux membres de la relation a été libre de passer, bien qu'elle institue une hiérarchie strictement verticale entre eux. Pufendorf adopte une position intermédiaire : il soutient une différence de nature entre famille et politique, et argumente pour une singularité propre à chaque autorité, mais il les légitime toutes par un procédé similaire, à savoir par le consentement et par la loi naturelle. Ainsi, la famille est conventionnelle au même titre que le gouvernement, bien que sa forme et sa fonction en soient distinctes. Locke, quoiqu'il fonde la relation conjugale et la relation de servitude sur un contrat, présente la relation parentale comme une relation naturelle, ce qui lui permet de mieux souligner la différence de nature entre les deux institutions. Ces différences s'expliquent en partie par certaines particularités propres à la conception politique de chaque auteur : alors que Hobbes met le contrat social au service de la légitimation d'une monarchie absolue et même héréditaire, Pufendorf adopte une voie intermédiaire qui consiste à défendre un pouvoir absolu seulement au niveau politique et Locke défend un droit de résistance au pouvoir politique.

Replacer la famille dans l'argument plus général dans lequel elle a été pensée a permis de souligner la portée politique de l'analyse des relations parent-enfant et maître-serviteur. Toutes les deux, on l'a dit, servent, par contraste, à mieux cerner le projet des théories du contrat social. En effet, l'idée selon laquelle l'autorité vient du consentement des individus à transférer une partie de leurs droits naturels se construit en opposition aux modèles qui conçoivent l'autorité comme étant naturelle (comme dans la description courante de la relation parentale) ou issue d'un rapport de force (comme dans celle de la relation de servitude). Cet aspect permet de comprendre pourquoi les auteurs qui instrumentalisent la famille au sein de leur argument politique, comme Hobbes et Filmer par exemple, ne s'intéressent finalement que très peu à la relation conjugale. Seule la conception d'une pluralité d'autorités distinctes au sein de la société permet de considé-

rer chaque relation familiale pour elle-même et de s'intéresser vraiment à la condition de la femme mariée, de l'enfant et du serviteur.

De plus, la césure entre famille et politique n'empêche pas la construction d'un récit des origines qui compte la famille parmi les étapes menant à la formation du pouvoir politique. Pufendorf situe en effet l'état de nature empirique au sein d'un récit des origines qui part de la Genèse. Locke prolonge cette piste interprétative et revendique une véritable rupture entre origine et légitimité de l'autorité politique, ce qui n'était possible que moyennant un récit des origines plus abouti qui montre que les premières formes d'autorité ne peuvent plus être légitimées, étant donné que les circonstances ont changé. Dans les deux cas, la fonction de *chef* de famille est primordiale pour garantir la distinction entre famille et politique. Pour conclure, nous revenons sur les aspects fondamentaux de la discussion de chacune des trois relations familiales.

La relation parent-enfant

La relation parentale est fortement politisée comme on l'a vu dans le débat qui oppose Locke et Filmer. Ce dernier présente en effet l'identification des pouvoirs de père et de souverain comme un argument normatif. Si cet argument a de quoi surprendre le lecteur moderne, il faut rappeler qu'il constituait un *lieu commun* au dix-septième siècle : dans une société fortement hiérarchisée, l'autorité paraissait naturelle et l'autorité paternelle en représentait l'exemple typique. Cet aspect souligne l'originalité de la réinterprétation que donnent Hobbes, Pufendorf et Locke de cette relation.

Deux questions principales s'imposent aux penseurs modernes à propos de l'autorité paternelle : premièrement, celle de savoir si elle dérive plutôt de la procréation ou de l'éducation et, deuxièmement, celle de comprendre comment elle découle du commandement divin qui intime l'ordre d'honorer ses parents. En ce qui concerne la source de l'autorité, les trois représentants du contrat social invalident la procréation au profit de l'éducation, en insistant sur la participation conjointe de la mère dans la procréation. La reconnaissance d'un rôle égal joué par la mère dans la procréation invalide l'idée d'un pouvoir absolu du père, puisque, par définition, le pouvoir absolu ne peut pas être partagé. Or si le pouvoir vient de la procréation, alors le père et la mère en seraient titulaires au même titre. C'est un acquis important

pour la femme que reconnaissent ici les principaux représentants du contrat social : l'homme a longtemps été perçu comme le principe actif – voire le seul – de la procréation. Cet aspect permet en outre de comprendre que l'ambiguïté des expressions « autorité paternelle » et « autorité parentale », utilisée en parallèle dans les textes de nos auteurs, témoigne d'un changement qui est en train de s'opérer : Hobbes, Locke et Pufendorf discutent de l'autorité *paternelle* pour la transformer en une autorité à proprement parler *parentale*.

Un deuxième argument est énoncé par Pufendorf et Locke (mais pas par Hobbes) pour contrer l'idée que la procréation donnerait un pouvoir absolu au père sur son enfant : les parents ne sont que l'*occasion* de la vie de leur enfant et non pas ses créateurs. Postuler une autorité parentale absolue sur la base de la procréation reviendrait ainsi à s'approprier ce qui ne revient en réalité qu'à Dieu. On voit ici comment la conception chrétienne sous-tend les pensées de Pufendorf et de Locke.

D'ailleurs tout comme les trois auteurs fondent l'autorité parentale sur l'éducation plutôt que sur la procréation, aucun ne nie l'existence d'un commandement divin d'honorer ses parents. Mais dans ce cas encore, la présence de la mère est soulignée par Locke pour invalider l'idée d'un pouvoir absolu du père qui découlerait de ce précepte. De plus, en argumentant pour une émancipation naturelle de l'enfant une fois adulte, Pufendorf et Locke distinguent, d'un côté, le respect filial et la gratitude (qui correspondent au commandement d'honorer ses parents) et, de l'autre, l'obéissance (qu'un enfant doit au parent qui l'éduque). Ils peuvent ainsi concilier le devoir d'honorer ses parents avec l'émancipation naturelle de l'enfant adulte.

Ainsi, et malgré les différences qui subsistent entre elles, les positions de Hobbes, Pufendorf et Locke témoignent d'un changement profond dans la manière de penser l'autorité parentale : cette autorité ne disparaît pas, mais elle ne va plus de soi et doit être justifiée au moyen d'arguments nouveaux. Même si Locke revendique le caractère naturel de l'autorité parentale, le fait qu'il la dérive de l'éducation plutôt que de la procréation, qu'il insiste davantage sur l'amour que sur une forme de pouvoir et qu'il souligne l'importance de la mère au côté du père dans l'exercice de cette autorité contribue à l'abandon de l'idée que la soumission vient de la naissance. Cela marque un tournant significatif : si les auteurs modernes ne soutiennent déjà

plus l'idée qu'il existe des hommes nés esclaves, ils libèrent désormais l'enfant aussi de la sujétion de naissance.

La relation maître-serviteur

Dans le droit romain, l'esclavage ne vient pas de la nature (du *ius naturale*), il trouve son origine dans le droit des gens (le *ius gentium*), ce qui introduit une contradiction entre le *ius naturale* et le *ius gentium*. Grotius reprend les deux origines, mais pour distinguer le serviteur (qui vient du *ius naturale*) de l'esclave (qui vient du *ius gentium*). Le serviteur est rattaché au droit naturel, car il a passé un pacte avec son maître. Sa soumission est volontaire, contrairement à celle de l'esclave, et elle est généralement moins dure. Le serviteur correspond au modèle de la servitude que les auteurs reconnaissent dans la société qui est la leur ; la posture de l'esclave sert ainsi avant tout de comparaison pour mieux définir, par contraste, celle du serviteur. Cette manière de présenter la différence entre l'origine et l'étendue de l'autorité du maître sur le serviteur et sur l'esclave sera largement reprise après Grotius. Toutefois, le degré d'autorité qui s'exerce sur le serviteur diffère d'un auteur à l'autre.

Pour Hobbes, la principale différence entre l'esclave et le serviteur est que le premier n'est pas digne de confiance et reste enchaîné ou emprisonné, alors que le second a acquis la confiance de son maître, qui a passé un pacte avec lui, ce qui l'a libéré des chaînes. Dans le premier cas, il s'agit d'un prolongement de l'état de guerre, dans le second cas, il s'agit de l'institution d'une relation. En revanche, l'étendue de l'autorité qui s'exerce sur l'esclave et sur le serviteur est exactement la même : le maître dispose de la personne de son serviteur comme d'une propriété, qu'il peut vendre ou transférer et traiter selon sa volonté. La servitude ne peut prendre fin que par une décision du maître, à savoir par affranchissement, bannissement ou transfert à un autre maître.

La double définition que donne Hobbes de la liberté, comprise comme délibération et comme absence d'obstacle au mouvement, lui permet à la fois de distinguer le serviteur de l'esclave (contrairement au premier, le second n'est pas libre de ses mouvements), tout en soulignant qu'ils possèdent exactement le même degré de liberté avant d'entrer dans la relation avec le maître en vertu de la convention qu'ils passent avec lui (même à l'issue

d'une guerre, le vaincu a pu délibérer et donc choisir de se soumettre à son maître, au lieu d'être tué par lui). Chez Hobbes, ce sont donc moins les deux origines de la servitude (droit des gens et droit naturel) qui distinguent l'esclave du serviteur ou l'étendue de l'autorité exercée par le maître (dans les deux cas, elle est absolue), que les chaînes physiques qui entravent la liberté de mouvement de l'esclave tant qu'il n'a pas passé de pacte avec son maître.

Pour Pufendorf, la véritable origine de la servitude est l'accroissement des richesses qui conduit les plus pauvres à se soumettre aux plus riches en échange de leur subsistance. Il s'agit donc d'une soumission volontaire qui repose sur un consentement. Il mentionne également le droit des gens comme origine de la servitude, mais dans une perspective historique et comparative : cette origine, tout comme la forme de servitude qui en résulte, a disparu.¹⁸¹ Le maître est toujours tenu de respecter les droits naturels que l'esclave possède en tant qu'homme et, dès lors, il n'est jamais autorisé à le traiter ni comme une bête ni comme une chose. A cela s'ajoute toutefois deux différences majeures dans la condition du serviteur par rapport à celle de l'esclave : le maître n'a pas le droit de transférer son serviteur à un autre maître sans l'accord de ce dernier et les enfants du serviteur ne deviennent pas automatiquement serviteurs du maître.¹⁸²

De plus, Pufendorf distingue encore deux types de serviteur : le domestique ou le valet, qui occupe sa fonction de manière temporaire, et le serviteur perpétuel.¹⁸³ Le premier est tenu à servir son maître selon les termes du contrat passé avec lui. Le maître a le droit de le châtier s'il fait mal son travail, mais en aucun cas de le torturer ou de le tuer. Le serviteur perpétuel entre dans la famille de son maître qui le nourrit et lui offre le nécessaire vital en échange de l'ensemble du fruit de son travail. Bien que le serviteur perpétuel soit davantage soumis au sein de la famille, dans la mesure où il ne possède rien en propre, l'autorité qui s'exerce sur lui est similaire à celle du valet : le maître ne peut ni le transférer sans son consentement ni le mettre à mort pour quelque crime commis.

181 Pufendorf remarque en effet : « Cet esclavage est aujourd'hui aboli parmi plusieurs Nations, où l'on ne se sert que de mercenaire à tems » (DHC, p. 42).

182 Voir DNG, II, p. 205 et suivantes.

183 Voir DHC, p. 43 et suivantes.

Locke utilise lui aussi les deux origines différentes de la servitude (l'état de guerre et la soumission volontaire) pour distinguer l'esclave du serviteur. Comme Hobbes, il souligne que l'état de guerre persiste tant qu'aucune convention n'est passée avec le maître. En revanche, la convention instaure une autorité nettement plus limitée que celle qu'on trouve chez Hobbes, puisqu'elle transforme l'esclave en serviteur. Or le serviteur est un homme libre qui a choisi de vendre ses services à un autre en échange d'un salaire et pour un temps déterminé. Ainsi, Locke limite encore davantage l'autorité du maître que Pufendorf : il ne reconnaît pas la servitude perpétuelle ni la servitude qui consiste à échanger la totalité des fruits du travail en échange du nécessaire vital. Cette position est cohérente si l'on se rappelle que, pour Locke, tout individu possède un droit de propriété naturel au minimum pour vivre. Cette particularité de sa pensée lui permet de soutenir que l'extrême nécessité, pas plus que la force, ne peut constituer l'origine de la servitude. Pour que le serviteur puisse librement consentir à se soumettre dans la relation de servitude, il ne doit pas se trouver dans une condition d'extrême nécessité.

Ainsi, l'analyse successive des positions de Hobbes, Pufendorf et Locke sur la servitude témoigne d'une véritable progression vers une limite de cette autorité. Alors qu'elle est absolue chez Hobbes, Pufendorf distingue l'autorité sur les domestiques de celle qui s'exerce sur les serviteurs perpétuels et Locke n'aborde plus que celle des domestiques. Ainsi, bien que ce dernier traite toujours du serviteur dans le cadre de son analyse de la famille, il rapproche sa fonction à celle d'un contrat entre employeur et employé.

La relation conjugale

Le mariage, fortement influencé par la théologie, est « l'institution-type du Droit naturel »¹⁸⁴. Il constitue donc un test idéal pour évaluer les penseurs qui prétendent détacher le droit naturel du droit divin, pour le fonder sur la seule raison. La discussion du mariage à l'époque moderne porte sur les éléments suivants : son origine (l'instinct sexuel ou le devoir), sa finalité (la procréation, le plaisir sexuel ou le bonheur), sa définition (le consentement,

¹⁸⁴ Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne*, 1971, p. 217. L'ensemble du paragraphe est d'ailleurs inspiré des travaux de Dufour.

le contrat, la relation sexuelle, ou les trois), sa forme (monogamie ou polygamie), ses conditions (la capacité sexuelle et rationnelle, le consentement des parents, la prohibition de l'inceste), ses effets (les droits et les devoirs qui incombent aux époux, la forme hiérarchique ou égalitaire que prend le couple) et sa dissolution (le décès d'un des deux conjoints, le divorce et le remariage). Dans ce cadre, Pufendorf est l'auteur le plus complet dans son traitement de la relation conjugale.

Hobbes traite brièvement du mariage, comme on l'a vu, et la femme n'est pas toujours mentionnée dans sa définition de la famille. Mais pour prouver que l'autorité émerge toujours non pas naturellement, mais par l'effet d'une convention, il soutient qu'à l'état de nature, le mariage n'implique pas forcément l'autorité du mari sur la femme. Il donne l'exemple des Amazones, qui « ont autrefois mené des guerres contre leurs ennemis et disposé de leurs *progénitures* comme bon leur semblait », et celui des reines, qui disposent de leurs enfants « en pleine conformité avec le droit de nature » (*De Cive*, p. 210).¹⁸⁵ C'est donc le droit positif et non le droit naturel qui institue l'autorité du mari sur la femme dans le mariage. Comme on l'a vu, il est néanmoins difficile de donner une interprétation féministe à la position de Hobbes à l'égard des femmes : d'un côté, sa position confère une égalité naturelle à la femme par rapport à l'homme, ce qui est étonnamment moderne pour l'époque, mais de l'autre, il ne laisse aucune perspective de liberté à la femme une fois que le mariage a été établi au sein de la République.

Pufendorf adopte une posture significativement différente : il reconnaît la possibilité de mariages irréguliers à l'état de nature (dans lesquels l'homme n'acquiert aucune supériorité sur la femme), mais il soutient que les mariages réguliers (qui confèrent une certaine autorité au mari sur sa femme) sont les plus conformes à la nature humaine. Cette position est ambiguë car, d'un côté, Pufendorf limite l'autorité maritale à sa finalité, ce qui confère davantage de droits et de libertés à la femme mariée, mais, de l'autre, il soutient une infériorité naturelle de la femme pour justifier l'autorité que le mari endosse sur elle dans le mariage régulier. De plus, si les époux doivent être égaux quant au droit de demander le divorce et si, dans le mariage le plus parfait, l'homme est astreint au même degré de fidélité que sa femme, il

185 Le cas des Amazones et des reines est mentionné dans le *Léviathan*, p. 209-210.

n'empêche que le droit naturel, selon Pufendorf, astreint la femme à un devoir de fidélité plus strict, en raison de la nécessité pour l'homme d'obtenir la garantie de sa paternité. C'est ce qui explique que la polyandrie soit strictement défendue par le droit naturel, mais pas la polygynie qui ne constitue qu'une forme moins parfaite d'union.

L'originalité de la position de Pufendorf ne doit toutefois pas être sous-estimée. Dufour conclut à ce propos qu'« un important changement de perspective est en train de s'opérer qui va conditionner toute la problématique ultérieure du mariage, ouvrant la porte à l'égalité juridique des conjoints et au divorce par consentement mutuel »¹⁸⁶. Ainsi, on voit se chevaucher, chez Pufendorf, les conceptions du mariage institutionnel (qui structure la société selon une certaine conception morale et religieuse) et du mariage consensuel (conçu comme un contrat librement consenti entre deux partis). C'est en ce sens que Pufendorf doit être considéré comme un jalon essentiel vers l'égalité juridique des époux qui sera véritablement revendiquée au dix-huitième siècle.

Locke explique le caractère naturel du mariage par comparaison avec des exemples issus du règne animal. A cet égard, il distingue l'union du mâle et de la femelle chez les herbivores et chez les carnivores : chez ces derniers, « l'assistance du mâle est nécessaire » (*Second Traité*, p. 57) jusqu'à ce que les petits sachent chasser, car leur mode de vie est plus pénible et plus dangereux. Et il en va de même chez les oiseaux, où « le mâle et la femelle demeurent unis, jusqu'à ce que les petits soient capables de voler de leurs propres ailes » (*Second Traité*, p. 57). Chez les humains, l'acquisition de l'indépendance étant relativement longue, il n'est pas rare qu'un second enfant naisse du même couple, ce qui explique que le père se trouve dans l'obligation de « maintenir la société conjugale avec la même femme plus longtemps que les autres créatures » (*Second Traité*, p. 58). Toutefois, étant donné que les obligations qui découlent d'une relation sont bornées à sa finalité, Locke laisse ouverte la question de savoir si le contrat de mariage ne peut pas « être dissous, soit par consentement, soit au bout d'un certain temps, soit à certaines conditions, comme tout autre contrat volontaire » (*Second Traité*, p. 58).

186 Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne*, 1971, p. 251.

Locke accentue ainsi la conception du mariage compris comme un contrat privé, qui ne regarde pas l'Etat, sauf en ce qui concerne le respect des droits naturels de chacun. Witte remarque toutefois que les affirmations de Locke dans le *Second Traité* sont nuancées par d'autres écrits, où Locke défend la conception chrétienne du mariage, notamment en ce qui concerne sa durée à vie.¹⁸⁷ Ainsi, Locke semble adopter une posture similaire à celle de Pufendorf, ce qui expliquerait en partie certaines contradictions dans son propos : il continue de concevoir le mariage comme une institution morale et religieuse, tout en soulignant le caractère contractuel de cette relation.

Ainsi, bien que le mariage se distingue des relations parent-enfant et maître-serviteur, dans la mesure où il ne sert jamais d'analogie au pouvoir politique, son analyse n'en est pas moins importante pour comprendre l'autorité et la place générale qu'occupe la famille dans la société. L'analyse des positions de Hobbes, Pufendorf et Locke témoigne d'un changement important : le mariage institutionnel cède du terrain à une conception plus contractuelle du mariage.

L'analyse de la famille dans la pensée politique des trois représentants des théories du contrat social que sont Hobbes, Pufendorf et Locke a ainsi permis de nuancer la manière dont ces trois auteurs conçoivent l'état de nature, la formation de la société civile et l'autorité politique. De plus, cette analyse a souligné la manière dont ces auteurs conçoivent les hiérarchies qui s'établissent dans l'ensemble de la société, et non seulement au niveau politique. Elle a montré la cohérence avec laquelle chaque auteur applique ses propres considérations sur l'autorité à tous les échelons sociaux.

¹⁸⁷ Voir Witte, « Church, State, and Marriage », 2012, p. 162 et suivantes.

4. Réception critique du droit naturel moderne dans la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle

Les textes de Grotius et de Pufendorf sont abondamment traduits, annotés et commentés au dix-huitième siècle. Parmi les commentateurs les plus importants figure Jean Barbeyrac, huguenot français réfugié en Suisse et professeur à l'Académie de Lausanne de 1711 à 1718. Ses traductions, assorties de nombreux commentaires, systématisent la pensée du droit naturel moderne en se référant, entre autres, à Locke et acquièrent une telle importance qu'elles deviennent elles-mêmes textes sources. Le succès des traductions de Barbeyrac et l'introduction du manuel de Pufendorf dans le programme des grandes Universités de l'Europe protestante contribuent au rayonnement de ce courant de pensée, et le transforment. L'Ecosse ne fait pas exception : le droit naturel moderne compte parmi les sources d'influences majeures de l'extraordinaire mouvement intellectuel qu'elle connaît au dix-huitième siècle,¹ avec, entre autres, l'introduction du droit naturel moderne dans l'enseignement de la philosophie morale à Glasgow par Gershom Carmichael (1672-1729) et la traduction du *Système* de Heineccius en 1738 par George Turnbull (1698-1748).² On ne saurait sous-estimer l'importance de cette réception : la philosophie morale est alors un vaste domaine d'étude qui recoupe des disciplines aussi variées que l'esthétique, la religion ou encore la

1 Pour un approfondissement de la description du « droit naturel moderne », de ce qu'il faut comprendre par l'appellation des « Lumières écossaises », ainsi que des liens institutionnels entre les deux traditions, voir l'introduction générale de ce travail.

2 En ce qui concerne la traduction qu'a réalisée Turnbull de Heineccius, voir l'édition de Schröder et Ahnert : Heineccius, *A Methodical System of Universal Law : Or, the Laws of Nature and Nations*, traduction du latin de G. Turnbull, 2008 (1738).

politique, et elle est considérée comme fondamentale dans la formation des futurs membres décisionnaires de la société.³

Après avoir proposé une réinterprétation de Hobbes, Pufendorf et Locke par le prisme de leurs considérations sur la famille dans la première partie, nous nous attachons à montrer, dans cette seconde partie, comment certaines des idées dégagées chez ces auteurs ont été transmises dans la philosophie morale écossaise et comment cette réception les a transformées. L'examen du rapport d'influence entre droit naturel moderne et philosophie morale écossaise invite à réévaluer la pensée des philosophes écossais, à la situer dans le contexte plus général de l'Europe et à l'envisager dans une perspective historique plus étendue. Les affiliations décelées entre les deux traditions offrent, de surcroît, une base solide pour reconsidérer certaines théories politiques, notamment celles de Hume, Smith et Millar. Le principal objet de notre analyse comparative demeure la famille. Comme on l'a vu dans la partie précédente, la famille intervient à deux endroits clés dans les théories politiques de l'époque moderne : premièrement, dans le récit des origines de la société civile en tant qu'institution pré-politique et, deuxièmement, dans la conception de la société civile unie sous un gouvernement, avec la description des relations entre mari-femme, parent-enfant, et maître-serviteur.

Dans le récit de l'origine du gouvernement, la famille est perçue comme une étape fondamentale dans sa construction, même chez les partisans d'un état de nature. Toutefois, pour garantir la distinction entre famille et politique, certains penseurs, comme Pufendorf et Locke, accentuent la différence entre les fonctions de *chef* et de *père* de famille : les enfants adultes consentent à se soumettre à l'autorité politique du chef, qui se distingue de son autorité de père, bien qu'elle soit attribuée par les mêmes personnes au même individu. Ce procédé permet de concéder que la famille précède la société civile sans toutefois en déduire des conséquences normatives quant à la légitimité de l'autorité politique et sans soutenir d'analogie entre le père et le souverain. Dans l'histoire conjecturale écossaise, la question du rapport entre origine et légitimité de l'autorité politique est approfondie en lien avec la fonction de *chef*. Cet intérêt des penseurs écossais dans un questionnement plus général sur l'origine, que ce soit par exemple l'origine des

3 Voir Harris et Garrett, « Introduction », in : *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, 2015, p. 6.

langues, de la morale ou encore de la société. Leur méthode diffère en revanche essentiellement de celle des jusnaturalistes, puisqu'ils revendiquent une démarche fondamentalement empirique. Or on touche ici un des enjeux majeurs de cette recherche : comprendre la différence exacte entre état de nature et histoire conjecturale. Car si les deux sont à première vue opposés – l'état de nature consistant en une hypothèse théorique et l'histoire conjecturale revendiquant une méthode empirique –, l'analyse de l'état de nature, dans la première partie de cette étude, a relativisé son caractère strictement hypothétique et permis de déceler, en marge de la réflexion hypothétique, un réel souci des jusnaturalistes de présenter une origine de la société civile qui tienne compte de l'histoire et des faits. Quant aux relations familiales conçues à l'intérieur d'un Etat déjà constitué, elles entrent dans le cadre plus général de l'éthique pratique, que les penseurs écossais approfondissent à la suite de Pufendorf. Cette éthique se concentre sur la notion de « devoir » et distingue les devoirs envers Dieu, envers soi-même et envers les autres. La catégorie des devoirs *envers les autres* comprend les devoirs de l'individu en tant qu'*homme*, en tant que *membre de la famille* et en tant que *membre de la communauté politique*. Ainsi, l'analyse des relations familiales approfondit un aspect précis de l'éthique pratique qui structure la philosophie morale britannique du dix-huitième siècle en s'intéressant à une partie des devoirs auxquels correspondent les vertus de justice et de bienveillance.⁴

L'étude de la famille, dans la première partie, a montré, premièrement, que l'analyse des relations parent-enfant et maître-serviteur était politisée, puisque ces deux relations reposent sur une autorité qui vient de la nature ou de la force, au contraire de l'autorité comprise comme un transfert de droits individuels. Deuxièmement, on a vu, chez Pufendorf et chez Locke, une différenciation de chaque relation en fonction de sa finalité, laquelle dicte les limites assignées à l'autorité qui s'y exerce. Cette limite de l'autorité garantit certains droits et certaines libertés à la femme mariée, à l'enfant et au serviteur, dont le statut social importe pour comprendre le fonctionnement général de la société. Malgré l'égalité naturelle des individus, les relations

4 Heydt insiste en particulier sur l'importance de l'éthique pratique héritée de Pufendorf dans la philosophie britannique du dix-huitième siècle et rappelle la catégorisation des devoirs (voir Heydt, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, 2018, p. 1-84 et en particulier p. 63 et suivantes pour le rapport entre obligation et vertu).

sociales demeurent hiérarchiques. Mais le degré d'autorité et de soumission évolue, tout comme se modifient les arguments qui justifient ce degré. Ainsi, l'étude des relations familiales dans la philosophie morale écossaise permettra de saisir la manière dont l'autorité générale se justifie, ainsi que d'analyser son application dans le cas concret de la famille.

Pour saisir la transmission du droit naturel moderne en Ecosse au dix-huitième siècle, un contexte s'avère particulièrement intéressant, celui de l'enseignement de la philosophie morale à l'Université de Glasgow de 1727 à 1801. Les cours de Gershom Carmichael sont suivis par Francis Hutcheson (1694-1746), qui lui succèdera à la chaire de philosophie morale. Hutcheson sera lui-même suppléé par l'un de ses étudiants les plus célèbres : Adam Smith (1723-1790). Enfin, l'enseignement de Smith sera relayé par John Millar (1735-1801), qui a suivi les cours de Smith avant de devenir professeur de droit civil à Glasgow. Bien que Millar n'occupe pas la chaire de philosophie morale, contrairement à ses prédécesseurs, des études ont montré une continuité évidente entre certains domaines de son enseignement et celui de Smith. Cette transmission par le canal de l'enseignement implique une spécificité quant au corpus utilisé dans cette étude : en parallèle des œuvres publiées par les auteurs eux-mêmes, les notes de cours prises par leurs étudiants en constituent une part importante, notamment dans l'analyse d'Adam Smith et de John Millar, quoiqu'il s'agisse d'une source indirecte. Le choix de se pencher sur ces cinq auteurs se justifie par une transmission continue entre professeurs et étudiants, qui s'étend sur une période relativement longue, puisqu'elle traverse à peu près tout le dix-huitième siècle.

Néanmoins, cette transmission comprend une césure. Alors que Carmichael et Hutcheson se réfèrent aux concepts d'« état de nature », de « pacte social » et de « droits naturels » dans une structure qui reste proche de Pufendorf, Smith reprend à son compte la critique radicale que livre David Hume (1711-1776) de l'idée même de contrat social. Etant donné que cette attaque atteint le cœur de la justification de l'autorité telle qu'elle est conçue par les jusnaturalistes, elle implique un changement de paradigme. Elle ne saurait toutefois être envisagée comme une simple déconstruction : de nombreux aspects fondamentaux de la tradition du droit naturel moderne se retrouvent dans les pensées sociales et politiques de Hume, Smith et Millar. Ces éléments sont toutefois disséminés dans un cadre conceptuel qui a

changé. La structure de cette deuxième partie tient compte de cette césure et se divise en deux chapitres.

Le premier chapitre compare la réception du droit naturel moderne chez Carmichael et chez Hutcheson. Le premier introduit une différence de fond : le caractère obligatoire de la loi naturelle ne repose pas sur la volonté de Dieu – comme c’est le cas chez Pufendorf –, mais vient d’une conception de la psychologie morale qui met au centre le désir de béatitude et de bonheur durable, conçu comme une caractéristique universelle de la nature humaine.⁵ La philosophie morale de Hutcheson diffère sensiblement de celle de Carmichael : Hutcheson, influencé par Shaftesbury, explique la faculté morale des individus par l’existence d’un sens moral, comparable aux cinq sens. Nonobstant ces différences, la structure et le vocabulaire de Carmichael et de Hutcheson demeurent proches de ceux de Pufendorf. En lien avec la première partie de cette recherche, deux aspects retiendront particulièrement notre attention : la question de la sociabilité et celle de la famille.

Dans le deuxième chapitre, nous nous intéresserons à la réception du droit naturel moderne chez Hume, Smith et Millar. Bien que Hume n’ait jamais enseigné à l’Université et que sa pensée morale semble à première vue plutôt éloignée de la tradition du droit naturel moderne, certains éléments de sa philosophie morale et politique permettent de mieux comprendre la voie qu’empruntent Smith et Millar. C’est pourquoi, après la critique du contrat social, nous nous intéresserons à ce que Hume propose à la place de ce contrat pour fonder l’autorité politique, puis à la manière dont Smith et Millar exploitent certains éléments de sa réponse, tout en se distinguant de lui. L’accent sera mis sur les principes qui fondent l’autorité politique, avec pour objectif de comprendre ce qui change, au niveau conceptuel, à partir de la philosophie morale de Hume.

5 Voir Moore, « Natural Rights in the Scottish Enlightenment », 2013, p. 299, Moore et Silverthorne, « Natural Sociability and Natural Rights », 1984, p. 6 et suivantes et Heydt, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, 2018, p. 36-37.

4.1. Gershom Carmichael (1672-1729) et Francis Hutcheson (1694-1746) : introduction du droit naturel moderne en Ecosse

Ce chapitre poursuit deux objectifs, dont le premier est de comprendre comment les grandes thématiques du droit naturel moderne ont été reçues dans la philosophie morale écossaise, et plus particulièrement dans les pensées respectives de Gershom Carmichael (1672-1729) et de Francis Hutcheson (1694-1746). Né à Londres et formé à l'Université d'Edimbourg, Carmichael est nommé Régent de l'Université de Glasgow, avant d'y occuper, en 1727, la première chaire de philosophie morale.⁶ En 1724, il publie les *Supplements and Observations* du *De Officio Hominis et Civis* de Pufendorf, ce qui marque son entrée dans le cercle des commentateurs de Pufendorf, aux côtés de Jean Barbeyrac, avec lequel il correspond. Carmichael représente un jalon particulièrement intéressant, puisqu'il se réfère à Locke pour critiquer et corriger la position de Pufendorf sur le droit de propriété et sur le droit de résistance.

Etudiant de Carmichael à Glasgow, Hutcheson devient titulaire de la chaire de philosophie morale à partir de 1730. Dès son discours inaugural à l'université de Glasgow, intitulé *On the Natural Sociability of Mankind*, l'importance, dans sa pensée, des thèmes issus de la tradition du droit naturel moderne devient évidente. La *Short Introduction to Moral Philosophy* – publiée d'abord en latin en 1742 et 1745, puis traduite en anglais en 1747 – et le *System of Moral Philosophy* – publié pour la première fois après la mort de Hutcheson en 1755 – témoignent de cette influence. Mais son intérêt pour le droit naturel moderne ne va pas sans difficultés : ses premières œuvres publiées, la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*⁷ et l'*Essai sur la nature et la conduite des passions et des affections*⁸ s'inscrivent en effet dans une veine très différente. Deux grandes difficultés émergent de cette tentative d'assimilation du droit naturel à la philosophie

⁶ Voir Graham, *Scottish Philosophy, Selected Essays 1690-1960*, 2004, p. 13.

⁷ *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* a été publiée pour la première fois en 1725, puis une version révisée est parue en 1726, et a été rééditée en 1729 et 1738.

⁸ *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* a été publié en 1728 et révisé en 1742.

morale de Hutcheson : la conciliation du droit naturel avec la conception du sens moral – dont on ne trouve aucun équivalent ni chez les jusnaturalistes ni chez Carmichael – et la conciliation du langage du droit avec celui de la vertu.⁹

Le deuxième objectif de ce chapitre consiste à analyser si le nouveau cadre théorique de la philosophie morale implique un changement dans la manière de concevoir les relations d'autorité chez Carmichael, puis chez Hutcheson. On peut déjà remarquer que, pour ce dernier, les relations familiales servent aussi bien à prouver que la sociabilité est naturelle à l'homme qu'à justifier moralement la poursuite de son intérêt personnel, et notamment un droit à la propriété privée. Décrite comme une bienveillance calme *particulière*, en effet, l'affection éprouvée pour les membres de sa famille représente un échelon intermédiaire sur l'échelle morale entre l'égoïsme et la bienveillance calme *universelle*. Ainsi, loin d'être contraire à la vertu politique, la famille y contribue. Par ailleurs, Hutcheson ne réduit pas les relations d'autorité les unes aux autres, mais les analyse chacune pour elle-même, approfondissant une démarche de différenciation commencée avec Pufendorf et Locke, et poursuivie par Carmichael. L'apport de ce dernier consiste à appliquer l'égalité juridique dans le cas de la relation de servitude ; Hutcheson l'étend encore à la condition de la femme dans le mariage. Par ailleurs, son insistance sur l'affection qui unit les membres du foyer contribue à émanciper les relations familiales du rapport *d'autorité* qui les caractérise presque exclusivement jusque-là pour en faire des relations *sociales* à part entière.

⁹ Moore et Turco soutiennent qu'il y a une césure dans l'œuvre de Hutcheson (Moore, « The two Systems of Francis Hutcheson », 1990, p. 37-55 et Turco, « Introduction », in : Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, 2007, p. X), Haakonssen soutient au contraire une cohérence dans la manière dont Hutcheson intègre le droit naturel à sa philosophie morale (Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 67). Harris et Heydt soulignent eux aussi la cohérence de la pensée de Hutcheson, rendue possible par sa conception de la Providence (Harris, « Religion in Hutcheson's Moral Philosophy », 2008 et Heydt, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, 2018). Nous revenons sur cet aspect à la fin de cette section.

4.1.1. L'état de nature, la sociabilité, la bienveillance et les droits

Carmichael et Hutcheson restent proches du droit naturel moderne, dans la mesure où ils utilisent les concepts d'« état de nature », de « droits naturels », de « loi naturelle » et de « pacte social ». Toutefois, ils remettent en question les définitions de l'état de nature et attaquent la conception que défend Pufendorf de la sociabilité. Ces deux aspects témoignent du regard critique que les penseurs écossais portent d'emblée sur la tradition du droit naturel moderne, bien qu'ils s'en inspirent, et annoncent les transformations qu'ils y apportent.

Carmichael précise que l'état de nature peut être compris soit par *abstraction* soit par *négation* et il critique Pufendorf de n'avoir pas clairement usé de cette distinction. Selon lui, Pufendorf se réfère à l'état de nature par *abstraction* lorsqu'il considère les devoirs de l'homme envers Dieu, mais il n'applique pas la même conception de l'état de nature lorsqu'il considère les devoirs de l'homme envers lui-même et envers autrui. Dans ces deux derniers cas, il se réfère à l'état de nature non pas par *abstraction*, mais par *négation*. Or s'il avait pensé l'état de nature par *abstraction* dans les trois relations, Pufendorf aurait décrit (toujours selon Carmichael), en plus de l'état de dépendance où se trouve l'homme envers Dieu, un état d'amour-propre normal¹⁰ (correspondant aux devoirs envers soi-même) et un état de sociabilité (correspondant aux devoirs envers les autres). L'état de nature considéré *négativement* en revanche correspond à l'état de l'homme « déchu », au sens théologique du terme, c'est-à-dire à l'état qui suit la Chute et qui précède la grâce. Enfin, après avoir replacé l'état de liberté dans un récit des origines qui part de la Genèse, en se référant à Locke, Carmichael reproche à Pufendorf son langage hobbesien et, ce faisant, donne raison aux critiques que lui ont adressées à ce propos Titius et Barbeyrac.¹¹

L'interprétation de Carmichael vise à critiquer les passages où Pufendorf définit la nature humaine comme étant caractérisée principalement par l'amour-propre et la faiblesse, définition qui lui permet de soutenir que la sociabilité ne compte pas parmi les caractéristiques de la nature humaine, mais qu'elle se déduit de ces caractéristiques, en tant que loi naturelle

¹⁰ Le terme en anglais est « a normal *self-love* » (Carmichael, *Supplements*, p. 125).

¹¹ Carmichael, *Supplements*, p. 126-127.

imposée aux hommes par Dieu. Toutefois, Carmichael ne tient pas compte de la complexité avec laquelle Pufendorf conçoit l'état de nature. Pour rappel, dans le deuxième livre du *Droit de la nature et des gens*, Pufendorf évoque l'état de nature comme une abstraction et il décrit l'état de nature « par rapport à autrui » comme un état de paix *relative* entre les individus.¹² On ne saurait donc donner raison à Carmichael lorsqu'il soutient que Pufendorf évoque toujours l'état de nature par rapport à autrui par *négation*. De plus, la conception nuancée de l'état de nature de Pufendorf a pour objectif de reprendre certains aspects à Hobbes, tout en se distançant de lui.

Malgré son inexactitude, le reproche de Carmichael trouve un écho dans la leçon inaugurale de Hutcheson à Glasgow. Ce dernier reprend en effet lui aussi l'idée d'un état de nature – ce que les penseurs écossais après lui n'accepteront généralement plus –¹³ tout en la transformant de manière significative pour l'articuler à sa propre conception morale, distincte de celle des jusnaturalistes. A première vue, sa manière de décrire l'état de nature le rapproche de Locke. Premièrement, Hutcheson considère que l'état de nature n'a rien d'une fiction, puisqu'il décrit la condition dans laquelle se trouvent les hommes qui ne sont pas citoyens d'un même gouvernement. Cet état existe aussi bien là où les gouvernements n'ont pas encore été institués – historiquement « entre les divers chefs de famille » et « dans quelques régions sauvages du monde » (*Système*, p. 279) – qu'entre les citoyens de différents Etats, ou entre ces Etats eux-mêmes.¹⁴ Deuxièmement, il s'agit

12 Ces aspects sont développés au chapitre 3.1.2.

13 Berry explique que les philosophes écossais refusent le postulat d'un état de nature présocial, ainsi que l'idée d'un contrat passé entre des individus rationnels, pour expliquer le fondement du gouvernement. Ils reprochent aux théories du contrat social de se baser sur de pures fictions, qui n'ont jamais été vérifiées en réalité. La méthode qu'ils défendent est empirique : il s'agit pour eux de chercher, dans l'observation du monde contemporain et dans les récits historiques, les preuves de l'origine et de l'évolution du gouvernement. Au cœur de cette critique se trouve la problématique de la sociabilité : il est absurde, selon eux, de penser l'homme comme un être fondamentalement égoïste (Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, 1997). Nous reviendrons sur ces aspects dans les chapitres suivants, et notamment lorsque nous aborderons la critique humienne et smithienne de l'état de nature (chapitre 4.2.1).

14 Cette idée se retrouve dans la *Short Introduction*, II, IV, p. 127. Pour rappel, Locke affirme lui aussi l'existence réelle de l'état de nature : « Il suffira pour l'instant de

d'un « état de liberté naturelle » (*Système*, p. 279) – Locke mentionne un état de « parfaite liberté » (*Second Traité*, p. 5) – « où il n'y a pas de lois civiles assorties d'un pouvoir visible pour en exécuter les sanctions » (*Système*, p. 278). Et enfin, Hutcheson le considère comme un état pacifique qui « nous oblige tous par les sentiments naturels de nos cœurs et nombre d'affections tendres, à être innocents et bienfaisants envers chacun » (*Système*, p. 278), à l'instar de Locke qui le conçoit comme un état « de paix, de bonne volonté, d'assistance mutuelle et de préservation » (*Second Traité*, p. 16). Chez les deux auteurs, les lois naturelles sont déjà obligatoires à l'état de nature et la société civile a principalement pour but de les renforcer.

Mais ces similitudes ne sauraient suffire à compter Hutcheson parmi les représentants classiques du droit naturel moderne. Dans son discours inaugural à l'Université de Glasgow, son examen de l'état de nature et de la sociabilité se construit en opposition aux conceptions de Hobbes et de Pufendorf. Il défend la thèse que la vie sociale, à l'état de nature, est en soi naturelle à l'homme (*Inaugural Oration*, p. 147), en précisant tout d'abord en quel sens il faut comprendre le qualificatif « naturel », puis en décrivant l'état de nature comme un état de liberté et, enfin, en soutenant que la sociabilité est déjà pleinement à l'œuvre dans cet état.

Selon Hutcheson, on peut considérer comme étant « naturel » ce qui permet à une chose d'atteindre la finalité pour laquelle elle a été créée. Appliqué à la nature humaine, le qualificatif permet une distinction importante : les hommes sont faibles, car cela a été voulu par la bonté et la volonté de Dieu, mais leurs désirs innés concourent contre cette faiblesse. Ainsi, il est clair que cette faiblesse n'est pas la finalité de notre nature ni la fin de nos devoirs, encore moins le but que la nature assigne à nos actions (*Inaugural Oration*, p. 138). Sur la base de cette précision, il critique les auteurs qui ont dépeint l'homme à l'état de nature comme un être pauvre, solitaire, méchant, seul, brutal, ignorant, timide, rapace, agressif, asocial et incapable d'amour (*Inaugural Oration*, p. 139) et, parmi ces auteurs, il mentionne Hobbes et Pufendorf.

répondre que puisque tous les *princes* et les gouvernants *indépendants* du monde entier sont dans l'état de nature, il est évident que le monde n'a jamais été et ne sera jamais sans un certain nombre d'hommes dans cet état » (*Second Traité*, p. 12).

Cette attaque ne rend pas justice à la position de Pufendorf qui, on l'a vu, distingue les conceptions empirique et hypothétique de l'état de nature justement pour souligner, contre les opposants de Hobbes, que l'état de nature n'est pas l'état auquel la nature aurait destiné l'homme, mais une abstraction de toute forme d'institution.¹⁵ Dans le versant empirique de l'état de nature, de surcroît, Pufendorf reconnaît que les hommes sont unis à l'origine par leur humanité et par un sentiment de fraternité, puisqu'il insère sa conception de l'état de nature empirique après le récit de la Genèse, où les hommes sont conçus comme provenant d'une seule et même famille.¹⁶ Rappelons enfin que Pufendorf compte la dignité (*dignitas*) et l'excellence (*praestantia*) parmi les caractéristiques de la nature humaine, qui n'est donc pas exclusivement présentée dans ce qu'elle a de plus négatif.¹⁷

Ainsi, le souci de Carmichael et de Hutcheson de se distancer de l'hypothèse d'une nature humaine essentiellement égoïste, les amène à caricaturer la position de Pufendorf. Or cette remarque s'applique également à la sociabilité. Hutcheson commence par souligner, à juste titre, que la question qui fait débat est de savoir si la sociabilité trouve son origine dans la faiblesse de l'homme (*Inaugural Oration*, p. 141). C'est, selon lui, la position de Pufendorf : la constitution de l'homme est telle qu'il ne peut atteindre le bonheur que dans la vie sociale et, en ce sens, bien que la vie sociale ne soit pas immédiatement naturelle à l'homme, elle l'est toutefois dans un sens second et nécessaire. Cette lecture est pertinente si l'on se rappelle que pour Pufendorf, la sociabilité étant une injonction de la loi naturelle, elle ne compte pas parmi les caractéristiques de la nature humaine ; le respect de la loi de sociabilité peut donc s'expliquer par une forme prudente d'égoïsme, par un souci de son propre intérêt et non par un souci direct d'autrui. Toutefois, Pufendorf, contrairement à Hobbes, reconnaît que l'homme peut être dit « sociable » en deux sens : premièrement, il est destiné par la nature à vivre en société et, deuxièmement, il a une inclination naturelle (un désir) pour la société. Pufendorf explique la première acception du terme en soulignant que la société est nécessaire à l'homme pour sa survie et que, pour cette raison, la nature l'enjoint à s'associer pour se préserver. Toutefois, c'est

15 Voir DNG I, p. 59 et le chapitre 3.1.2.

16 Voir DNG I, p. 163 et DHC, II, p. 6.

17 Voir Zurbuchen, « Dignity and Equality in Pufendorf's Natural Law Theory », 2019.

une injonction générale qui ne constitue pas un motif suffisant en soi pour pousser les hommes à s'unir en société civile. Dans la deuxième acception du terme, Pufendorf reconnaît en l'homme un désir de sociabilité, mais il remarque que ce désir est mieux assouvi par les sociétés comme l'amitié ou la famille que par les sociétés *civiles*.¹⁸

Hutcheson ne tient nullement compte de cet aspect lorsqu'il juge insuffisante la conception de la sociabilité de Pufendorf et qu'il soutient que l'homme n'est pas seulement sociable dans un sens second – de manière intéressée –, mais immédiatement et premièrement (*Inaugural Oration*, p. 142). Selon lui, l'esprit humain serait structuré de telle sorte qu'il prendrait plaisir à voir autrui heureux et horreur à voir souffrir un être sensible sans que cela ne passe par la réflexion et sans aucun avantage ou désavantage en vue (*Inaugural Oration*, p. 143). Pour cette raison, il conclut son oraison en affirmant que la vie sociale est naturelle *en soi* à l'homme indépendamment de l'existence du gouvernement.

Le contexte intellectuel dans lequel intervient la réflexion de Hutcheson permet de comprendre pourquoi il cherche à se distancer de Hobbes et de Pufendorf. En définissant l'état de nature comme désignant soit la condition des hommes qui les encourage à exercer leurs aptitudes et leurs désirs, soit cet état idéal qui leur est recommandé par leurs facultés et leurs désirs (*Inaugural Oration*, p. 139), Hutcheson le distingue de la condition corrompue de l'homme après le péché originel, en argumentant qu'une telle situation, temporaire, ne saurait constituer un véritable « état » et qu'elle devrait être désignée par le terme d'« inculte » plutôt que de « naturel ». ¹⁹ Il conclut que l'état de nature serait mieux décrit par l'expression d'état « libre de tout gouvernement », car c'est pour suivre sa propre nature que l'homme le quitte. Cette différenciation entre « état de nature » et « situation inculte », que l'on trouve déjà chez Carmichael et qui vise à discerner l'état dans lequel se trouvent les hommes sans gouvernement de leur situation déchue après le péché originel, témoigne d'une volonté non seulement de rompre avec la conception hobbesienne, mais aussi de s'opposer aux visions pessimistes de

¹⁸ Voir DNG II, p. 214 et suivantes. Nous analysons ces considérations de Pufendorf au chapitre 3.1.2.

¹⁹ Voir *Inaugural Oration*, p. 140. Nous traduisons le terme « uncultivated » par « inculte ».

la nature humaine véhiculées par les Augustiniens et surtout par Bernard Mandeville (1670-1733). Dans la *Deuxième partie* de la *Fable des abeilles* en effet, Mandeville développe un récit de l'origine de la société, dans lequel il insiste sur les passions les plus sombres de la nature humaine ; il y affirme notamment que « le désir de domination est une conséquence infaillible de l'orgueil qui est commun à tous les hommes »²⁰. On voit donc que la situation dans laquelle se trouve Hutcheson de devoir répondre à la description pessimiste de la nature humaine dépeinte entre autres par Mandeville le conduit à prendre distance avec la conception de l'état de nature des jusnaturalistes : sa propre description de l'état de nature comprend une vision beaucoup plus optimiste de la nature humaine.

L'interprétation de Hutcheson a pour effet de souligner la continuité, plutôt que la rupture, entre l'état de nature et la société civile, puisque l'institution du gouvernement politique est présentée comme la suite naturelle de la situation qui la précède. Or on a vu, dans les chapitres précédents, qu'un des enjeux des théories du droit naturel moderne – et la raison même de leur utilisation du concept d'« état de nature » – est de rendre compte de la motivation des hommes à former la société civile et le gouvernement politique. Pour rappel, Pufendorf décrit un état de paix *relative* entre les hommes, ce qui souligne la nécessité de la formation de la société civile pour drainer les passions égoïstes et néfastes de l'homme, susceptibles de détruire le lien social. Chez Locke, chaque individu, dans l'état de nature, détient le pouvoir politique et juridique de punir celui qui ne respecte pas la loi naturelle et de demander réparation pour le tort subi. Le problème que résout le gouvernement consiste à remédier à la partialité des hommes, qui auront toujours tendance à favoriser leurs proches. Ainsi, l'institution du gouvernement a pour principale fonction de garantir l'exécution impartiale de la loi naturelle. Or comme Hutcheson considère que la sociabilité est immédiatement naturelle à l'homme et qu'il n'y a pas de véritable rupture entre état de nature et société civile se pose la question de savoir ce qui, dans sa conception, motive les hommes à fonder une société civile.

La question du motif qui rend compte de la formation de la société civile et du gouvernement se révèle d'autant plus problématique que le cadre

²⁰ Mandeville, *La fable des abeilles, Deuxième partie*, traduction de Lucien Carrive, Paris, Vrin, 2007, p. 171.

conceptuel de Hutcheson atteste de l'existence d'une communauté pré-politique, non seulement sociale, mais morale, entre les hommes. Pour comprendre cet aspect, il faut revenir sur certains éléments clés de sa pensée.²¹ La philosophie morale de Hutcheson a été décrite comme une tentative de synthèse entre les conceptions de Locke – dont il reprend l'empirisme et la critique des idées innées – et de Shaftesbury – dont il s'inspire pour élaborer le concept d'un sens moral capable de percevoir la qualité morale d'une action, naturellement et immédiatement. Le sens moral reçoit en effet les qualités morales passivement et du dehors ; il répond aux qualités morales perçues en action selon leur bienveillance ou leur manque de bienveillance, ce qui permet d'approuver l'agent d'une action morale. Une première distinction importe ici : le sens moral est une faculté de perception qui décele la qualité morale d'une action sans calcul préalable, mais c'est la bienveillance, définie comme bonne volonté envers les autres, qui constitue le motif de l'action morale.

Construite comme une tentative de sauver Shaftesbury contre Mandeville, la philosophie morale de Hutcheson cherche absolument à éviter toute réduction de l'action morale à l'intérêt personnel. Hutcheson refuse donc de rapporter les qualités morales à une loi, car cela implique une action morale motivée par un désir de récompense et par une crainte de châtement, donc par un souci de soi et non des autres. Ainsi, comme le relève Jaffro, le soin que met Hutcheson à répondre à la thèse de l'égoïsme moral est double, dans le sens où son argument concerne aussi bien le *jugement* moral que le *motif* de l'action morale : « Le sens moral approuve l'agent le plus lointain, pour lequel nous n'avons aucun intérêt, et cela montre que le ressort de l'approbation n'est pas l'amour-propre » et en sens inverse « l'agent est approuvé parce qu'il manifeste une affection désintéressée à l'égard des personnes »²².

21 Nous ne pouvons entrer ici dans tous les problèmes d'interprétation que pose la philosophie de Hutcheson ; nous nous contenterons de relever certaines distinctions importantes pour les enjeux de notre problématique. Notre exposé de la philosophie morale de Hutcheson se base sur les critiques suivantes : Jaffro, « Francis Hutcheson et l'héritage shaftesburien », 2011 ; Jaffro, « La formation de la doctrine du sens moral », 2000 ; Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson*, 2006, p. 5 ; Carey, « Francis Hutcheson's Philosophy and the Scottish Enlightenment », 2015 ; Turco, « Moral Sense and the Foundations of Morals », 2003.

22 Jaffro, « La formation de la doctrine du sens moral », 2000, p. 35.

De plus, bien que le sens moral soit défini comme une faculté de perception, Hutcheson lui attribue une fonction supplémentaire, celle du calcul moral qui cherche le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Il a été établi que si la formule elle-même rapproche Hutcheson d'une philosophie conséquentialiste, il s'en distingue néanmoins car le calcul sert à hiérarchiser « des actions moralement bonnes parmi lesquelles un agent doit choisir »²³. La bienveillance, qui est à la base de l'action morale, reste indépendante des conséquences de l'action, mais parmi un choix d'actions morales possibles, l'agent peut choisir celle qui maximisera le bonheur du plus grand nombre. Cette dernière sera donc considérée comme la plus morale. Dès lors, étant donné que Hutcheson argumente pour l'existence d'une sociabilité naturelle à tout être humain déjà à l'état de nature et que sa philosophie morale repose sur l'existence en l'homme d'affections bienveillantes immédiates ainsi que d'un sens moral capable de percevoir cette bienveillance et de l'approuver, force est de constater que la vie à l'état de nature est non seulement pacifique, mais morale. Sa conception implique que les hommes n'évitent pas seulement de se nuire les uns aux autres, ils cherchent activement à contribuer au bonheur d'autrui.

Néanmoins, Hutcheson aborde la question de la *motivation* du gouvernement politique dans le chapitre quatre, livre trois du *Système*. Il relève tout d'abord que si les hommes étaient tous parfaitement sages et bons, aucun gouvernement ne serait nécessaire et que « la nécessité du pouvoir civil naît donc de l'imperfection ou de la dépravation des hommes, ou des deux à la fois » (*Système*, p. 492). Il refuse toutefois de soutenir l'idée d'une méchanceté inhérente à la nature humaine : il précise, à propos du gouvernement politique, que « les imperfections de ceux qui pour l'essentiel sont justes et bons suffisent à le rendre nécessaire » (*Système*, p. 493). D'ailleurs, dans la présentation générale du sens moral au début du livre, Hutcheson avait déjà souligné qu'il pouvait être « cultivé et amélioré » (*Système*, p. 113).

Mais pour rester cohérent avec sa philosophie morale, Hutcheson souligne que la société civile vise non seulement à éviter les maux et les dangers de l'état de nature, mais également à promouvoir « le bien général » (*Système*, p. 493). Par conséquent, la fonction du gouvernement chez Hutcheson diffère sensiblement de ce qu'elle est dans les théories issues du

23 Jaffro, « La formation de la doctrine du sens moral », 2000, p. 37.

droit naturel moderne : le gouvernement ne consiste pas seulement à garantir la vie sociale, mais à promouvoir le bien commun. De plus, Hutcheson se sert de la notion de « sens moral » pour prouver que le gouvernement politique remédie à l'égoïsme.²⁴ Ainsi, le sens moral se voit assigner une fonction politique, celle de favoriser une application impartiale de la justice.²⁵ Pour le dire autrement, le sens de la justice existe indépendamment du gouvernement, mais ce dernier offre les circonstances optimales à son application. Ainsi malgré une conception optimiste de la nature humaine, Hutcheson continue de motiver la formation du gouvernement en suivant un modèle qui s'inspire de la tradition du droit naturel moderne : l'institution de la société civile et de l'Etat reste nécessaire pour éviter les maux de l'état de nature, pour cimenter le lien social à large échelle et pour garantir l'exercice impartial de la justice.

Hutcheson va même jusqu'à développer les avantages que notre raison perçoit dans le comportement sociable. Tout d'abord, les hommes remarquent qu'une société étendue leur permet, par la division du travail, d'améliorer leur condition ; puis, ils prennent conscience que provoquer autrui est « une attitude imprudente au regard de notre propre intérêt, ainsi qu'un sujet de remords et de désapprobation de nous-mêmes » (*Système*, p. 284) ; enfin, notre faiblesse et l'incertitude de notre bonheur extérieur nous engagent « à cultiver la paix et la bienveillance dans la société, et à éviter tout ce qui peut offenser et irriter autrui » (*Système*, p. 285). Ainsi, sans abandonner sa conception morale, Hutcheson intègre le motif de la sociabilité issu du droit naturel moderne – à savoir l'égoïsme prudent –, comme une raison supplémentaire pour vivre en société. Cet aspect étonne à l'aune de sa prise de distance d'avec Hobbes et Pufendorf, et de sa critique implicite de Mandeville dans son discours inaugural à l'Université de Glasgow.

Pour préserver la cohérence de sa pensée, Hutcheson insiste, à plusieurs reprises, sur le fait que la hiérarchie des principes égoïstes et des principes

²⁴ Hutcheson explique : « Chacun possède un sens du bien et du mal, et s'indigne naturellement de l'injustice. Je peux, pour mon seul plaisir [...], aller contre mon sens de la justice ; mais ceux qui n'ont aucun intérêt à ce que je fais me regarderont avec horreur » (*Système*, p. 494).

²⁵ Voir Brousseau, *Francis Hutcheson et la politique du sens moral*, thèse de doctorat, 2014.

bienveillants repose sur deux facultés : la *faculté morale* et la *raison*. En effet, il affirme que la faculté morale nous montre « jusqu'où il est possible de complaire à un appétit ou à une passion sans contrevenir à l'approbation intérieure de nos âmes » et que la raison « nous enseigne qu'il est peu probable que nous puissions satisfaire nos désirs égoïstes autrement qu'en adoptant un comportement innocent et amical envers autrui » (*Système*, p. 278). Un peu plus loin dans le texte, il revient sur ces deux principes de hiérarchisation, la faculté morale et la raison, mais il précise le rôle de la raison en ces termes : « Notre raison, en nous découvrant le gouvernement moral de la Divinité et ses perfections, nous présente d'autres motifs, d'espèce généreuse et intéressée à la fois, de préserver cette subordination » (*Système*, p. 281-282). Ainsi, la raison qui nous enjoint à être sociables par intérêt ne remplace pas le sens moral ni la bienveillance immédiate dont les hommes sont capables, mais s'y ajoute comme un motif supplémentaire. Par conséquent, ce n'est qu'au prix d'un double motif de sociabilité que Hutcheson peut intégrer la logique des jusnaturalistes, qui repose sur l'existence de l'état de nature et sur le passage à la société civile, dans sa propre philosophie morale.

Il est légitime de se demander comment le sens moral tient compte des devoirs envers soi-même. Pour répondre à cette question, il faut commencer par souligner que le sens moral, bien qu'il perçoive immédiatement la bienveillance, justifie également l'existence de droits individuels, comme la propriété privée par exemple, dont le motif est égoïste.²⁶ En effet, Hutcheson affirme qu'une passion même égoïste n'est pas elle-même immorale, si elle relève d'une forme limitée d'égoïsme et si elle ne contrevient pas à un intérêt supérieur. Elle peut même donner lieu à une approbation morale : lorsqu'il voit un homme qui s'est procuré certaines commodités par son travail, « le spectateur honnête est heureux qu'il puisse en jouir et condamne spontanément que sa possession et son plaisir soient troublés, sans songer aux effets de cette injustice sur la communauté » (*Système*, p. 257). Une action moralement neutre du point de vue du sens moral peut ainsi devenir morale du

²⁶ Selon Hutcheson, la loi naturelle dérive du sens moral ; il affirme : « Par la constitution de notre faculté morale expliquée ci-dessus, nous avons des notions du juste et de l'injuste comme de qualités de nos affections et de nos actions » (*Système*, p. 253).

point de vue du système entier, car elle répond aux devoirs que l'homme a envers lui-même.

Le jugement qui attribue une valeur morale à un droit privé devient secondaire, mais seulement à condition que l'intérêt public soit en jeu. Hutcheson affirme en effet : « L'approbation initiale était également immédiate, mais la seconde est d'une espèce plus élevée à laquelle la première est naturellement subordonnée » (*Système*, p. 257). Il revient sur cette hiérarchie un peu plus loin dans le *Système* ; juste après avoir défini l'état de nature, il distingue les droits individuels, les droits des corporations ou des Etats et les droits de l'humanité. Il explique que les droits privés viennent de « deux circonstances conjointes » (*Système*, p. 280) de notre nature : le désir des plaisirs par les sens naturels et la raison qui permet de savoir « jusqu'où la satisfaction de nos désirs naturels est conciliable avec les principes supérieurs de notre constitution » (*Système*, p. 280). Ainsi, le plaisir égoïste ou de bienveillance particulière est justifié si, après examen rationnel, il ne s'oppose pas à un intérêt plus étendu. Comme on l'a dit, la satisfaction d'un désir égoïste peut même devenir morale, si elle contribue à la maximisation du bien commun.²⁷

Un aspect problématique doit tout de même être relevé : la distinction entre les droits parfaits et les droits imparfaits. Hutcheson reprend cette catégorisation de Pufendorf et explique que les droits parfaits sont « d'une nature telle que l'intérêt de la société exige qu'ils soient toujours satisfaits et conservés » (*Système*, p. 259), même au moyen de la force. La liste qu'il en donne est la suivante : le droit à la vie, à la réputation, à l'intégrité, à la santé, à la propriété et à agir « conformément à sa volonté propre dans les limites de la loi naturelle » (*Système*, p. 260). Hutcheson souligne que « la société ne

27 Selon Haakonssen, la religion naturelle permet à Hutcheson de faire le lien entre le sens moral et la loi naturelle (voir Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 78-79). Il explique : « Once we have realized that the general good of humanity and its constituent parts are a moral good, in the strict sense that it flows from a motive judged to be morally good by our moral sense, we must reckon with the possibility that goods which are not perceived as morally relevant by the moral sense nevertheless have a moral aspect by being part of God's intention, that is, part of the common good » (p. 79). Harris soutient également que la croyance en la providence stabilise la psychologie morale de Hutcheson et lui permet de lier les vertus et le bonheur (voir Harris, « Religion in Hutcheson's Moral Philosophy », 2008).

peut subsister si ces droits ne sont pas sacrés » (*Système*, p. 260), mais il introduit néanmoins la nuance suivante : ils doivent être respectés « quand aucun intérêt supérieur du genre humain n'exige leur abrogation » (*Système*, p. 260). Les droits imparfaits sont eux aussi « véritablement sacrés aux yeux de Dieu et de notre conscience » (*Système*, p. 260), mais comme ils ne sont pas absolument nécessaires à la préservation de la société, ils « doivent être laissés à l'honneur et à la conscience des hommes » (*Système*, p. 260). Les nuances qu'il apporte à cette catégorisation – les droits parfaits restent subordonnés à l'intérêt public et les droits imparfaits ne sont pas moins sacrés que les autres – suffisent à montrer qu'elle s'intègre difficilement à son système moral.

De plus, pour résoudre le conflit qui pourrait exister entre différents droits, Hutcheson introduit la catégorie de droits « externes » qu'il définit comme « une ombre de droit » (*Système*, p. 261). L'exemple type du conflit des droits est représenté par l'avare « qui a une ombre de droit même sur la partie de ses possessions qu'il aurait dû employer à des offices d'humanité » (*Système*, p. 261). Selon Hutcheson, ce type de droit « ne peut naître que de la prudence qui regarde notre intérêt propre [...] et non de quelque sentiment de devoir envers la personne qui le défend en dépit de toute humanité » (*Système*, p. 261-262). Ces droits n'en ont donc que l'apparence puisqu'ils contredisent la faculté morale. Cela montre clairement que le fondement des droits, chez Hutcheson, allie la faculté morale et la prudence, ce qui garantit une certaine harmonie dans le système de droits. Comme il le remarque en effet, « la nature n'a en aucune façon institué des droits véritables qui puissent s'opposer les uns aux autres » (*Système*, p. 261).²⁸

Sur la base de cette distinction, Hutcheson différencie deux systèmes de lois positifs : le premier, qui ne garantit que les droits parfaits, et le second, qui cherche en outre à promouvoir le bonheur et la vertu des citoyens. Le premier système est jugé moins bon, car les citoyens gardent la liberté de faire tout ce que la loi ne leur interdit pas de faire, « bien que cela puisse être souvent contraire non seulement à l'humanité, mais encore à ce qu'une meilleure institution rendrait obligatoire » (*Système*, p. 262). Ainsi, il apparaît

²⁸ Buckle remarque que l'opposition entre droits imparfaits et externes est problématique chez Hutcheson : elle témoigne de la nécessité d'un sens du devoir qui n'est pas fondé sur le sens moral (voir Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, 1993).

clairement que la distinction entre droits parfaits et imparfaits, qu'il reprend des jusnaturalistes, n'implique pas chez lui de limitation du gouvernement à l'application stricte des droits parfaits. La distinction est donc reprise, mais sans implication. De plus, Hutcheson relativise cette catégorisation binaire lorsqu'il affirme que « nous ne prétendons pas que tous ceux de l'une ou l'autre classe soient d'égale importance ou aussi nécessaires » (*Système*, p. 263). Après en avoir donné quelques exemples, il conclut que « c'est le sentiment de l'honnête homme, expérimenté dans les affaires de la vie, qui doit déterminer ces points plus précisément selon les cas particuliers » (*Système*, p. 263).

On peut conclure que l'intégration de thèmes issus du droit naturel moderne dans la pensée morale de Hutcheson implique certaines concessions. D'une part, Hutcheson reconnaît, en sus de la faculté morale et de la bienveillance immédiate dont les hommes sont capables, une motivation prudente à fonder et à préserver la société civile. Cela ne pose pas vraiment de problèmes dans sa conception globale, dans la mesure où il a toujours reconnu l'existence de motifs égoïstes en parallèle des motifs bienveillants – ce qu'il critique, c'est la tentative de réduire les seconds aux premiers. En outre, pour légitimer l'existence de droits privés, il doit rendre compte de la valeur morale qu'acquiescent certaines actions égoïstes. Sa solution consiste à affirmer qu'une action moralement neutre peut devenir morale si elle maximise le bien commun. D'autre part, la manière dont l'état de nature est décrit et utilisé implique une transformation profonde de la thématique : le sens moral demeure central même en politique et la prudence, qui s'y adjoint, ne le remplace jamais. Il n'y a donc pas de séparation stricte entre la morale et la politique, ce qui se confirme dans l'analyse des droits.²⁹ En effet, même la garantie du droit de propriété est subordonnée à l'intérêt plus noble

²⁹ Gobetti y voit l'apport d'un nouveau domaine public informel chez Hutcheson : « We are all political agents because we can all behave in a morally approvable way, understand what furthers the good of our fellows and what does not, and translate our notions of moral good and evil into the corresponding juridical notions of right and wrong. This does not mean that Hutcheson recognizes full political agency to all adults [...]. But Hutcheson does conceptualize a new informal public domain, from which nobody may be excluded » (Gobetti, *Private and Public*, 1992, p. 107).

de la communauté et la distinction graduelle entre droits parfaits et imparfaits ne peut servir à limiter l'action du gouvernement.³⁰

4.1.2. Les liens familiaux : affections calmes particulières ou rapports d'autorité

Dans le *Système de philosophie morale*, Hutcheson aborde les relations familiales dans deux analyses de portées distinctes : premièrement, lorsqu'il est question des affections qui déterminent la volonté et, deuxièmement, lorsqu'il s'agit de considérer les états adventices qui existent entre les hommes. La première est probablement d'inspiration stoïcienne,³¹ alors que la seconde suit l'influence des écrits jusnaturalistes par l'intermédiaire de Carmichael – dans les *Supplements and Observations*, ce dernier suit la structure du manuel de Pufendorf et aborde successivement les droits des maris et des femmes, ceux des parents et des enfants, enfin ceux des maîtres et des serviteurs, après avoir défini l'état de nature et avant de considérer la formation du gouvernement.³² Quoique différentes, ces deux analyses se recoupent en partie : la conception de la famille que défend Hutcheson se distingue de celle des jusnaturalistes dans son examen des états adventices justement parce qu'il y intègre certains éléments issus de sa discussion sur les affections.

³⁰ Pour aller plus loin, Haakonssen relève que l'opposition entre volontarisme et réalisme moral n'est pas pertinente pour opposer Pufendorf et Hutcheson. Il rappelle en effet que le « volontarisme » de Pufendorf repose sur l'existence d'entités morales imposées par Dieu, ce qui constitue aussi une forme de réalisme (voir Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 77-82).

³¹ Maurer souligne l'importance de la tradition stoïcienne chez Hutcheson, mais il souligne deux différences essentielles : premièrement, la distinction des passions calmes et violentes de Hutcheson ne recoupe pas celle des Stoïciens et, deuxièmement, sa conception de la bienveillance diffère de la leur (voir Maurer, « Stoicism and the Scottish Enlightenment », 2016 et Maurer, « Hutcheson's Relation to Stoicism in the Light of his Moral Psychology », 2010).

³² On peut tout de même souligner que les titres de chapitre de Carmichael mettent l'accent sur les droits respectifs des personnes considérées dans la relation plutôt que sur le caractère hiérarchique de la relation (voir Carmichael, *Supplements*, p. 128 et suivantes).

Dans le premier livre du *Système*, Hutcheson opère plusieurs distinctions concernant les affections propres à déterminer la volonté. Premièrement, elles peuvent être calmes ou violentes. Les affections calmes consistent soit en l'amour de soi, défini comme « une impulsion constante et invariable qui porte chacun vers sa propre perfection et son bonheur suprême » (*Système*, p. 75), soit en la bienveillance qui « concerne le bonheur universel des autres » (*Système*, p. 76). De plus, les affections peuvent être limitées ou étendues : nous pouvons « rapporter les plaisirs égoïstes que nous poursuivons à la somme générale des bonheurs privés, de même que nous pouvons rapporter nos calmes affections particulières à une bonté générale étendue » (*Système*, p. 77). Les relations familiales entrent dans la catégorie des relations calmes bienveillantes et particulières :

La Nature engendre nombre d'attachements particuliers et donne de bonnes raisons d'aimer certaines personnes plus que d'autres. Certaines de ces causes sont d'espèce généreuse mais à différents degrés. De ce nombre sont les *relations parentales, conjugales* et les autres *liens de sang*. (*Système*, p. 249)

Par ailleurs, aux affections calmes s'opposent les affections violentes qui « ont pour objet leur propre satisfaction, sans se rapporter à quoi que ce soit d'autre » (*Système*, p. 77) et qui s'accompagnent « de sensations intenses, confuses et gênantes qui peuvent persister jusqu'à l'obtention de l'objet ou de la satisfaction » (*Système*, p. 77). Hutcheson en dresse les listes suivantes : celle des passions violentes *égoïstes* comprend « la faim, la soif, la convoitise, les passions sensuelles, le désir de richesse, de pouvoir, de la renommée » (*Système*, p. 77) et celle des passions violentes *altruistes* comprend « la pitié, la compassion, la congratulation, la reconnaissance, les affections conjugales et parentales, aussi souvent qu'elles deviennent de violentes émotions de l'âme » (*Système*, p. 77). Ainsi, les relations familiales sont toujours comprises comme des affections bienveillantes *particulières*, mais elles peuvent être ou *calmes* ou *violentes*.

Cette catégorisation des affections aboutit à une hiérarchisation. En effet, les affections qui déterminent la volonté sont soumises à l'évaluation morale suivante :

Notre sens moral [...] approuve par dessus tout les affections qui sont les plus utiles et les plus efficaces pour l'intérêt public. Il approuve immédiatement davantage la

bienveillance calme et posée à l'égard des sociétés particulières ou des individus, que les passions tumultueuses d'espèce généreuse, et parmi les affections calmes celles qui ont le plus d'étendue. (*Système*, p. 246)

Selon cette évaluation morale, les affections bienveillantes calmes particulières sont supérieures aux affections bienveillantes violentes, mais inférieures aux affections bienveillantes calmes étendues. Les relations familiales « saines » – nous entendons par là celles qui résultent d'une affection calme – constituent donc un intermédiaire sur l'échelle morale. Or cette hiérarchisation graduelle complexifie le calcul moral ; Hutcheson énonce d'ailleurs deux règles pour concilier les affections bienveillantes calmes *particulières* et *étendues*, dont la première est la suivante :

Premièrement, que maintenir l'affection calme et la plus étendue envers le bonheur universel comme disposition la plus puissante de l'âme, capable de contrôler les affections si rien ne s'y oppose et de sacrifier les intérêts limités aux plus étendus tandis qu'on conserve néanmoins chaque affection tendre liée aux diverses relations de la vie dans une force aussi grande que sa subordination légitime à la volonté supérieure le permet, ce sacrifice est la plus haute perfection de la vertu humaine. (*Système*, p. 249)

Les affections calmes particulières ne sauraient donc être sacrifiées au profit des affections calmes étendues. Elles doivent subsister avec « une force aussi grande » que le permet leur conciliation avec les affections calmes plus étendues. C'est en ce sens que Hutcheson peut soutenir que la bonté envers les membres de sa famille n'est pas le signe d'une grande vertu, mais que tout manquement en la matière « témoignerait d'un caractère vicieux au dernier point » (*Système*, p. 247).

A cette première approche centrée sur l'affection fait suite une étude plus juridique de la famille. En effet, Hutcheson analyse en détail chaque relation familiale après avoir traité de l'état de nature et de la loi naturelle, lorsqu'il aborde la question des états adventices, c'est-à-dire résultant d'institutions humaines. Il distingue les états adventices domestiques et civils, et parmi les états adventices domestiques, il énumère « ceux des *personnes mariées*, des *parents* et des *enfants*, des *maîtres* et des *serviteurs* » (*Système*,

p. 447).³³ Cette structure générale reflète celle des écrits de Pufendorf et de Locke, influence qui se retrouve d'ailleurs à plusieurs reprises dans les détails de l'analyse et que Hutcheson a sans aucun doute puisés chez Carmichael. Néanmoins, la description des relations familiales elle-même change considérablement avec Carmichael et Hutcheson : non seulement les deux auteurs écossais rejettent l'identification hobbesienne des relations d'autorité les unes aux autres (comme c'est déjà le cas chez Pufendorf et Locke), mais ils insistent davantage sur l'égalité dans chaque relation. L'union conjugale en constitue un excellent exemple.

L'union conjugale

Carmichael définit le mariage comme l'union exclusive et indissoluble d'un homme et d'une femme en vue de l'éducation et du soin de leurs enfants. Il réitère une idée largement véhiculée à son époque : le mariage implique une stricte fidélité de la femme envers son mari, pour que ce dernier puisse être sûr que ses enfants soient bien de lui et qu'il s'investisse dans leur éducation. L'argument de la garantie de la paternité est déjà mentionné par Grotius et Pufendorf ; mais il possède néanmoins des implications différentes chez les trois auteurs. Grotius souligne que la polygynie (un homme avec plusieurs femmes), contrairement à la polyandrie (une femme avec plusieurs hommes), n'est pas strictement interdite par la loi naturelle, bien qu'elle constitue une forme de mariage moins parfaite que l'union monogame ; Pufendorf suit Grotius et soutient que le mariage le plus parfait et le plus noble consiste en l'union monogame, mais que la polyandrie est plus strictement interdite par la loi naturelle que la polygynie. Carmichael s'oppose à eux sur ce point : il soutient la nécessité que l'homme s'astreigne à la même fidélité que sa femme, ce qui interdit toute forme de polygamie, en revendiquant l'égalité naturelle qui existe entre les époux.³⁴ De plus, il se réfère à la finalité du

³³ La *Short Introduction* comprend une structure similaire. Hutcheson utilise le terme d'« économie » pour aborder les relations familiales : « Oekonomicks treat of the rights and obligations in a family » (*Short Introduction*, p. 217).

³⁴ Carmichael, *Supplements*, p. 130. Nous sommes d'accord sur ce point avec l'analyse de Heydt qui souligne une rupture entre d'un côté Grotius et Pufendorf et, de l'autre, Carmichael sur la polygamie, les deux premiers se servant de la loi naturelle pour

mariage, à savoir l'éducation des enfants, pour souligner l'obligation de se consacrer entièrement à une seule famille.³⁵ Enfin, il hiérarchise explicitement les deux finalités du mariage : l'éducation des enfants importe davantage que la propagation de l'espèce, ce qui renforce la nécessité d'une union exclusive et durable entre homme et femme. Le devoir mutuel de fidélité est tellement important à ses yeux qu'il exige que le consentement des époux soit prononcé devant des témoins, qui pourront ensuite veiller à la fidélité du mari et de la femme. Cet aspect n'est mentionné ni par Grotius ni par Pufendorf, qui le laissent à la discrétion du droit positif. Ainsi, force est de reconnaître que l'égalité naturelle joue un rôle décisif dans la discussion d'un des articles essentiels du mariage (la fidélité) chez Carmichael, ce qui n'est pas le cas chez Grotius et Pufendorf.

Mais malgré son insistance sur l'égalité des époux face au devoir de fidélité, Carmichael continue de concevoir le mariage comme une union hiérarchique au sein de laquelle le mari détient l'autorité. De plus, lorsqu'il aborde la question de l'autorité parentale, il affirme, contre Hobbes, que ce sont les pères de famille qui forment les gouvernements, car ce sont eux qui détiennent l'autorité au sein de la famille, et non l'inverse.³⁶ En suivant Locke, Carmichael part du principe d'une inégalité naturelle et évidente entre hommes et femmes, ce qui justifie que le gouvernement du couple et de la famille revienne à l'homme. C'est sur cet aspect précis que Hutcheson fait preuve d'originalité : il tient lui aussi à l'égalité juridique des époux, mais il insiste davantage que son ancien professeur sur la forme horizontale de l'union conjugale et sur le sentiment amoureux qui doit présider au mariage.

Dans son analyse du mariage, Hutcheson suit en grandes lignes la structure de Pufendorf, véhiculée par Carmichael : il expose d'abord l'origine naturelle de cette relation, sa forme, sa finalité, la manière dont elle peut prendre fin (notamment avec le divorce) et les interdits qui la frappent (en particulier la prohibition des mariages consanguins). Comme Pufendorf et Carmichael encore, Hutcheson souligne que la finalité de l'union entre homme et femme réside dans la propagation de l'espèce et dans l'éducation

permettra la polygynie, le dernier pour la condamner au nom de l'égalité naturelle (Heydt, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, 2018, p. 216 et suivantes).

³⁵ Carmichael, *Supplements*, p. 129.

³⁶ Voir *Ibid.*, p. 135.

des enfants. Il se sert de la comparaison avec les animaux, qu'utilise déjà Thomas d'Aquin dans ce contexte, pour souligner le lien entre l'éducation et la durée du mariage : alors que dans le règne animal, les petits atteignent rapidement l'autonomie, le temps et le soin nécessaires à l'éducation des enfants impliquent l'union stable et durable des parents dans l'espèce humaine – c'est un point important selon Hutcheson, puisque « c'est de la bonne éducation des enfants que le bonheur de l'humanité dépend entièrement » (*Système*, p. 448).

Selon Hutcheson en effet, dans la relation amoureuse, l'instinct sexuel est guidé par la prise de conscience des difficultés inhérentes à la parentalité et, comme il le dit explicitement, cette prise de conscience est rationnelle.³⁷ Elle explique l'importance que revêt le choix du partenaire dans la relation de couple. Les critères du choix, par contre, ne reposent pas sur la raison, mais sur la faculté morale :

Le sens de la beauté nous prévient en faveur de la moralité d'un caractère, et la connaissance qu'on prend de la personne nous en donne une meilleure garantie encore. L'estime de la vertu et de la sagesse, le désir et l'amour de l'innocence des mœurs, la complaisance, la confiance et la bienveillance la plus tendre, sont les aiguillons naturels et concourants du désir amoureux, et ils évincent presque l'impulsion brutale vers le plaisir sensuel, que l'on aurait pu goûter avec des personnes d'un caractère quelconque. (*Système*, p. 449)

C'est donc en fonction de ses qualités morales qu'une personne sera considérée par une autre comme étant digne d'amour. L'importance du choix du partenaire est réitérée lorsque Hutcheson évoque les devoirs généraux du mariage. Il souligne à cet égard qu'il « incombe à tous ceux qui s'engagent dans le mariage, d'acquérir une habitude de douceur et de contrôle de soi, et également la connaissance des choses de la vie » (*Système*, p. 471). Loin d'être un contrat purement juridique, le mariage implique donc la perfection morale des deux partis. Hutcheson recommande d'ailleurs de guider les jeunes gens dans le choix de leur partenaire, car ils se montrent

³⁷ « Comme nous connaissons d'avance la fonction naturelle de cette impulsion [celle des plaisirs charnels] et les obligations dont nous sommes tenus envers ceux qui lui doivent le jour, et comme nous sommes doués de raison, il nous faut la réprimer jusqu'à ce que nous soyons assurés d'avoir trouvé cet accord des esprits [...] » (*Système*, p. 449).

souvent, dans ces circonstances, « incapables de juger avec calme et impartialité » (*Système*, p. 471).

Sur la base de cette explication, Hutcheson définit le type de mariage qui serait le plus *naturel* à l'espèce humaine :

Ces instincts et ces puissantes affections naturelles, ajoutés à la faiblesse prolongée et à la dépendance de l'enfant humain, énoncent clairement l'intention de la nature, à savoir qu'ils naissent en premier lieu de parents unis par un amour et une estime réciproques, vivant dans une association tendre et durable afin de se soutenir dans ce devoir qui incombe à notre espèce et qui consiste à produire, instruire et éduquer la génération nouvelle. (*Système*, p. 449)

L'amour, l'estime réciproque et la tendresse durable constituent, comme on le voit, les éléments centraux du couple. Hutcheson souligne en outre l'universalité de cette conception, puisque « le mécanisme moral de ces instincts a existé à toutes les époques et dans toutes les nations » (*Système*, p. 450).

Selon cette conception, c'est en raison de l'« amitié réelle » (*Système*, p.455) que se doivent les époux que le divorce est proscrit. Sur ce point, Hutcheson se distingue de Locke, qui se montre favorable à un mariage à durée déterminée, susceptible de prendre fin naturellement une fois l'éducation des enfants terminée. Au contraire, pour Hutcheson, loin d'être un contrat comme les autres, le mariage consacre une relation fondée sur le sentiment amoureux, ce qui plaide en faveur de sa durée : « Chaque partie est amenée à ce contrat comme à une société d'amour, par les sentiments les plus tendres de l'estime mutuelle, et chacun sait que le propre du véritable amour est d'être éternel » (*Système*, p. 455). Si tel n'était pas le cas, le mariage « se réduirait à un marché servile pour la reproduction et le partage des tâches » (*Système*, p. 456). S'il y a violation d'une clause essentielle au mariage qui légitimerait le divorce – et Hutcheson reconnaît l'impossibilité de « la formation d'une société amicale pour la vie » (*Système*, p. 466) comme en étant une –, c'est au magistrat de se prononcer sur le divorce, qui ne peut « pas être laissé au bon plaisir des parties » (*Système*, p. 467).

Cette conception du mariage, qui insiste avant tout sur le sentiment amoureux des partenaires dans le couple, implique un autre aspect original dans la conception de Hutcheson : sa revendication d'une égalité stricte entre les époux. Il souligne en effet que le mariage est « un état d'association à part

égale ou d'amitié, et non [...] une relation dans laquelle une partie s'arrogerait le droit de gouverner les affaires domestiques, et où l'autre promettrait de se soumettre » (*Système*, p. 457). Il rompt ainsi avec Pufendorf, qui évoque déjà l'idée d'une « amitié » entre époux, mais sans soutenir le mariage égalitaire : dans le mariage régulier de Pufendorf en effet, la femme se soumet à son mari, dont l'autorité repose à la fois sur le consentement de cette dernière et sur la loi naturelle – cette autorité est toutefois limitée aux affaires du couple et de la famille. Or on ne trouve rien de similaire chez Hutcheson, pour qui « la nature ne donne aucun fondement d'une juridiction ou d'un droit de commander dans cette société » (*Système*, p. 457). Force est de constater que le mariage n'est plus analysé comme une relation d'*autorité*, mais comme une relation *amoureuse* qui unit des partenaires égaux. D'ailleurs, bien que l'autorité du mari soit souvent constatée dans les faits, elle résulte de la loi positive, et non d'une recommandation de la loi naturelle. Hutcheson condamne toute inégalité de contrat :

Cette apparence de droit n'est rien de plus que celle qu'un conquérant arrogant extorque aux vaincus, ou qu'un tricheur obtient en vertu de l'imperfection ou de l'iniquité des lois civiles, ou par son abus de la faiblesse, de l'ignorance ou de la négligence de celui avec lequel il a contracté. Tirer avantage de ces lois ou de ces formalités, sans égard à l'équité et à l'humanité, n'est pas d'une personne honnête. (*Système*, p. 457)

Cette remarque est intéressante à mettre en lien avec la conception hobbesienne. Pour rappel, parmi les auteurs abordés jusqu'ici, c'est Hobbes qui défend la thèse la plus égalitaire envers les femmes à l'état de nature. Comme Hutcheson, il pense que ce sont les lois civiles qui introduisent la soumission de la femme dans le mariage et qu'une telle sujétion ne se trouve pas dans la nature. Toutefois, Hobbes considère que la loi civile qui accorde la supériorité au mari n'est pas contraire à la loi naturelle ; elle complète simplement le silence de la loi naturelle en la matière, comme c'est souvent le cas pour d'autres lois. Hutcheson au contraire considère l'autorité gagnée par le mari dans l'union conjugale comme une forme d'abus.

Locke déjà critique le pouvoir supérieur qu'un mari peut acquérir sur sa femme, mais il justifie néanmoins un tel pouvoir en cas de conflit au sein du ménage, en invoquant la nécessité qu'une volonté se soumette à l'autre en cas de divergence. Carmichael reprend cette idée lorsqu'il souligne que la

direction du couple est donnée au partenaire le plus prudent, à savoir l'homme.³⁸ Hutcheson considère ce cas précis et semble, à première vue, introduire une concession. Il affirme en effet : « Quand le mari et la femme sont en désaccord sur des matières qui concernent le mariage, on doit en déférer à celui qui a les plus grandes aptitudes » (*Système*, p. 457), à savoir l'époux. Il introduit toutefois une nuance capitale : « Mais sur les questions de grande importance pour le bonheur de la famille, et s'ils ne peuvent se mettre d'accord, la nature ne désigne pas d'autre méthode pour trancher ces controverses que de les soumettre à l'arbitrage d'amis communs ou de juges » (*Système*, p. 457). Le recours à une tierce personne garantit un juste arbitrage entre les époux en cas de conflit. Cette idée est réitérée lorsqu'il est question de la gestion des biens familiaux : Hutcheson affirme que « chacun conserve la direction de ce qui lui revient » (*Système*, p. 458) et que les biens communs doivent être confiés « aux deux conjointement » (*Système*, p. 458), avec la possibilité d'en appeler à un juge en cas de conflit. On ne saurait mettre un terme à la supériorité du mari dans l'union conjugale de manière plus catégorique : l'égalité des époux n'est pas seulement énoncée comme un principe abstrait, Hutcheson propose des mesures concrètes pour la garantir. Ainsi, le contractualisme de Hutcheson exige une réciprocité dans le contrat qu'on ne trouve pas chez les jusnaturalistes, qui se contentent de souligner la liberté de chacun d'entrer dans la convention, et non le rapport équilibré de la convention elle-même. Comme on le verra, cet aspect reviendra dans sa discussion de la servitude.

Sans surprise au vu de sa conception égalitaire du mariage, Hutcheson plaide pour la réciprocité des devoirs dans le mariage, notamment en ce qui concerne la fidélité, et même la pudeur.³⁹ En outre, les violations d'articles essentiels au mariage qui peuvent légitimer le divorce (comme l'adultère par exemple) sont traités de manière équivalente pour les deux parties. Mais une remarque permet de nuancer la manière dont Hutcheson conçoit cette égalité ; il affirme : « Les affaires domestiques en effet semblent se diviser en deux domaines, lesquels sont respectivement sous la direction de chaque

³⁸ Carmichael, *Supplements*, p. 130.

³⁹ Voir *Système*, p. 452-453. Chez Hume au contraire, on trouve encore l'idée d'un « double standard » imposé aux femmes en matière de pudeur et de fidélité pour garantir la certitude de la paternité et donc le soin des enfants (voir *Traité III*, p. 189).

sexe, et où l'autre n'a que rarement à intervenir sinon par ses conseils » (*Système*, p. 457). Ainsi, la séparation des sphères entre homme et femme garantit l'harmonie générale du couple, puisque chacun demeure maître dans le domaine qui est le sien. Aussi l'égalitarisme juridique que revendique Hutcheson au sein du mariage ne se reflète pas dans la société ni dans la politique : les femmes mariées n'accèdent pas à la participation politique, elles continuent d'être représentées par leurs maris, et la sphère sociale demeure structurée par le genre.⁴⁰

Un dernier aspect mérite notre attention : Hutcheson prend la peine de réfuter les considérations de Platon sur l'abolition de la famille. Il reformule l'argument platonicien de la manière suivante : abolir la famille permet d'éviter que « les hommes bornent leurs vues et leurs affections à un petit nombre d'objets, et qu'ils en viennent à négliger des intérêts plus étendus » (*Système*, p. 472). Il n'est pas étonnant que Hutcheson s'intéresse à cet argument si l'on songe à la hiérarchisation qu'opère le sens moral entre les actions bienveillantes *particulières* et *étendues*, les premières étant moralement inférieures aux secondes. Mais malgré cette évaluation morale, il ne serait pas souhaitable que le gouvernement abroge la famille, selon lui, pour deux raisons principales : ce serait contraire à la nature humaine et cela priverait les hommes des « plus doux plaisirs » (*Système*, p. 472). Loin d'être contraires aux intérêts plus étendus, l'amour conjugal et l'affection parentale sont selon lui « la principale source de l'industrie et du dévouement pour défendre la patrie et occuper des fonctions dignes » (*Système*, p. 473). Sa réfutation de Platon montre ainsi que l'existence de la famille ne conduit pas à favoriser l'intérêt privé, mais se trouve au contraire à la base du développement moral des individus. Il rappelle enfin que la finalité du gouvernement est le bonheur du peuple, et que la famille y contribue. Cet aspect est cohérent avec la règle qu'il propose pour le calcul moral et qu'on a citée précédemment, à savoir que la bienveillance particulière ne doit pas être

⁴⁰ Gobetti souligne à cet égard : « If the family illustrates the dynamics of natural sociability and their egalitarian underpinnings, it also illustrates the limits of Hutcheson's egalitarianism, and how individual happiness can be subordinated to the good of the group. Although the family need not be hierarchical, Hutcheson accepts the male-centered type which has developed throughout history » (Gobetti, *Private and Public*, 1992, p. 128).

sacrifiée à la bienveillance étendue, mais qu'il faut chercher à concilier la plus grande bienveillance particulière possible avec la bienveillance étendue.

La relation parent-enfant

Chez Carmichael, l'analyse de la relation entre les parents et les enfants marque un retour à Grotius et un éloignement par rapport à Pufendorf et à Locke, notamment sur la place occupée par la mère. En effet, malgré son insistance sur l'éducation, Carmichael rattache l'autorité parentale à la procréation, il distingue le père du chef de famille et prend en compte les trois âges de l'enfant pour déterminer l'autorité parentale.⁴¹ Contrairement à Hobbes et à Pufendorf, Carmichael nie que l'autorité parentale, à l'état de nature, appartienne en premier à la mère. Selon lui, le père, s'il est connu, a l'obligation d'élever son enfant, même s'il n'est pas marié avec la mère. De plus, dans sa distinction des fonctions de père et de chef, il souligne que la mère peut hériter de l'autorité parentale sur l'enfant à la mort du père, mais en aucun cas de la fonction de chef de famille. Carmichael reconnaît en outre que le pouvoir des pères dans l'Empire romain était plus étendu qu'il ne l'est à son époque, où le père n'a le droit que de châtier modérément un enfant qui ne respecterait pas l'ordre établi dans la famille ou, dans le pire des cas, de l'expulser de sa famille. L'obligation filiale est, en retour, proportionnelle à l'affection du père.

Ses considérations sur l'autorité parentale amènent Carmichael à s'interroger sur ce que doit un enfant à son père pour l'avoir nourri et élevé dans l'état de dépendance que constitue l'enfance. La réflexion est intéressante, car elle porte sur la valeur de la vie, mais dans le sens concret du montant pécuniaire qui en constitue le prix et qui correspond à la somme que le père peut demander pour son enfant s'il est contraint de le vendre. Or Carmichael rappelle que le prix varie d'une situation à l'autre et que les Romains distinguent le prix de l'enfant né libre de celui qui est né esclave. L'enfant né libre ne doit généralement rien à ses parents, si ce n'est la garantie de les assister dans leur propre vieillesse. D'ailleurs, entrer dans les calculs détaillés de ce qu'un enfant doit pour sa vie et son éducation est contraire à l'obligation parentale et à l'amour paternel. Dans le cas des

41 Voir Carmichael, *Supplements*, p. 134 et suivantes.

enfants nés esclaves, Carmichael soutient qu'il est injuste de leur faire payer le nécessaire vital par une servitude perpétuelle : l'enfant ne doit à son maître que ce qui était strictement nécessaire à sa survie, ce qu'il peut aisément compenser par un travail bien moins étendu que celui d'une vie entière.⁴² Ainsi, Carmichael condamne la servitude héréditaire.⁴³

Chez Hutcheson, l'analyse de la relation parent-enfant est également construite sur le recoupement d'une structure influencée par les théories du droit naturel et une insistance marquée sur l'affection réciproque qui unit les membres de la famille. A première vue en effet, la relation entre les parents et les enfants n'est pas décrite comme une relation d'autorité. Hutcheson parle d'une « aimable société » et d'une « relation permanente » caractérisée par « l'affection naturelle » (*Système*, p. 474) ; il précise en outre que « cette affection dure toute la vie » (*Système*, p. 474), aussi bien du côté des parents que de celui des enfants, ces derniers se montrant reconnaissants envers les premiers. Néanmoins, cette relation comprend bel et bien l'autorité parentale, ce qui implique, comme c'est le cas chez les jusnaturalistes, la discussion de son origine, de sa finalité, de son étendue et de ses limites. D'autres aspects font en outre écho au contexte juridique : la question de savoir qui du père ou de la mère détient l'autorité parentale, la discussion de la procréation comme fondement de l'autorité et le rejet de l'identification du pouvoir parental à celui du souverain.

De manière globale, l'analyse que livre Hutcheson surprend par son manque de systématisme, notamment en ce qui concerne les limites assignées à l'autorité parentale et la distinction entre autorité civile et paternelle. Ces deux aspects sont en effet traités à deux endroits différents du texte – en début et en fin de chapitre –, mais de manière similaire, ce qui implique des répétitions superflues.⁴⁴ De plus, sa discussion des limites assignées à l'autorité parentale manque de cohérence, dans la mesure où Hutcheson évoque d'abord un pouvoir illimité, avant de préciser que les parents n'ont ni droit de vie et de mort sur leurs enfants ni celui de les vendre en esclavage, tout comme il argumente pour une émancipation naturelle de l'enfant une

42 Voir Carmichael, *Supplements*, p. 115-116.

43 Nous y reviendrons dans le cadre de l'analyse de la relation de servitude.

44 Dans le *Système*, Hutcheson traite de la question des limites de l'autorité parentale à la page 477 et y revient à la page 480.

fois qu'il a atteint l'âge de raison, mais soutient parallèlement que la relation implique certains devoirs perpétuels qui incombent à l'enfant. Ces incohérences témoignent de la difficulté que rencontre Hutcheson à concilier la structure du droit naturel avec sa propre conception de la relation, basée sur l'affection. Elles rendent également compte de sa volonté de répondre aux problématiques soulevées par la tradition du droit naturel sans toutefois réduire strictement la relation à une forme d'autorité. Sa compréhension se veut bien plus complexe et nuancée, puisque, dans la mesure où il souligne les sentiments d'affection réciproques qui unissent les membres de la famille, il insiste sur l'harmonie des liens familiaux plutôt que sur les éventuels conflits qui peuvent y surgir.

A l'instar de Grotius, que Carmichael reprend, Hutcheson distingue trois types d'autorité : l'autorité exercée par les parents lorsque l'enfant n'a pas encore atteint l'âge de raison – il s'agit de « la véritable autorité parentale » (*Système*, p. 478) –, l'autorité du « chef de famille » (*Système*, p. 478) et une troisième forme d'autorité comprise comme une « influence » (*Système*, p. 478). En ce qui concerne la première forme, l'autorité parentale exercée sur un enfant mineur, Hutcheson en donne la définition suivante :

L'état de faiblesse et d'ignorance dans lequel ces derniers [les enfants] persistent longtemps atteste du droit qu'ont les parents à un pouvoir illimité pour diriger leurs actions en vue de leur sûreté et de leur éducation ; et elle rend néanmoins cette autorité rassurante et douce aux enfants, en bannissant toute sévérité inutile. (*Système*, p. 475)

Il présente donc l'autorité parentale comme un « pouvoir illimité », mais régulé par l'affection. Ce qui frappe d'emblée, c'est son insistance sur la réciprocité des devoirs : les parents sont amenés à respecter la liberté de l'enfant une fois que ce dernier acquiert l'autonomie, mais continuent à dispenser des conseils et à rendre service, et les enfants de leur côté se montrent obéissants et reconnaissants leur vie durant. Les parents se trouvent dans « la constante obligation [...] de protéger leurs enfants et de tout faire pour qu'ils soient heureux » (*Système*, p. 475) – la promotion du bonheur de l'enfant est ici significative – et les enfants ont « le devoir sacré » (*Système*, p. 475) de subvenir aux besoins de leurs parents lorsque ceux-ci sont âgés. Comme chez Pufendorf, les limites de l'autorité parentale sont dictées par sa finalité, à savoir « le bien des enfants » (*Système*, p. 475-476),

elle ne comprend donc ni le droit de vie ou de mort sur l'enfant, ni celui de le vendre en esclavage, ni celui de s'approprier ce qui lui appartient. En outre, les enfants s'émancipent naturellement de cette autorité dès qu'ils atteignent l'âge de raison. En suivant Locke, Hutcheson affirme que l'autorité parentale « appartient également aux deux parents » (*Système*, p. 476) et qu'il est injuste d'en exclure la mère sauf si elle y a librement renoncé elle-même ; il montre que la procréation seule ne saurait suffire à fonder cette autorité en reprenant l'argument qu'« on ne saurait donc regarder les enfants comme les accessions ou les fruits qui suivent la propriété des corps de leurs parents » (*Système*, p. 477) ; enfin, il refuse d'assimiler l'autorité parentale à l'autorité politique : « sa nature, son intention et sa durée sont très différentes de celles du pouvoir civil » (*Système*, p. 476).

L'autorité du chef de famille, distincte de l'autorité parentale à proprement parler, s'explique par le fait que « tant qu'une personne subvient dans sa famille aux besoins des enfants adultes ou d'amis, c'est toujours à condition qu'ils se conforment à l'ordre de la famille ou à cette règle que le maître impose d'ordinaire » (*Système*, p. 478). Cette autorité, contrairement à la première, repose sur le consentement des personnes qui y sont soumises. La distinction entre l'autorité du père et celle du chef de famille est déjà présente chez Grotius, Pufendorf et Locke, et elle est reprise par Carmichael. Hutcheson reprend ce que ses prédécesseurs ont soutenu avant lui, à savoir que « cette autorité n'est fondée que sur le consentement de ceux qui s'y soumettent, et qu'ils déclarent en restant de leur plein gré dans la famille » (*Système*, p. 478). De plus, il insiste sur le fait que cette relation d'autorité « ne donne aucunement le droit d'infliger des châtiments plus sévères » (*Système*, p. 478) que celui du bannissement.

La troisième forme d'autorité mentionnée par Hutcheson est l'influence « que les parents devraient toujours conserver sur leurs enfants, lors même qu'ils subviennent à leurs besoins dans des familles indépendantes » (*Système*, p. 478). Ce respect dû aux parents âgés découle du devoir de reconnaissance et de gratitude des enfants et Hutcheson insiste sur le caractère « perpétuel » (*Système*, p. 478) de ce devoir. Sur un point essentiel, les enfants devraient respecter le conseil de leurs parents : le choix de leur partenaire pour le mariage. Hutcheson souligne à cet égard que « ce serait une bien cruelle façon de répondre aux soins et à l'affection constante des parents, que ceux qu'ils aiment le plus leur ôte toute satisfaction par un

mariage précipité » (*Système*, p. 479). L'enfant doit certes respecter ses propres inclinations, mais en cas de désaccord, il doit tout faire pour convaincre ses parents de se ranger à son avis. Par ailleurs, l'injonction de respecter ses parents va loin, puisque Hutcheson remarque qu'un honnête homme sera capable de « conserver sa bienveillance envers le pire des pères » (*Système*, p. 480), par respect pour « l'ordre de la nature » (*Système*, p. 480). On peut conclure que la distinction entre deux formes d'autorité (l'autorité parentale exercée sur un enfant mineur et l'autorité parentale comprise comme influence) permet de concilier l'émancipation naturelle des enfants (qui se rapporte à la première forme d'autorité) avec le caractère illimité de leurs devoirs filiaux (qui vient de la seconde).

La relation maître-serviteur

Dans l'analyse de la relation de servitude, Carmichael se sert de Locke pour corriger Pufendorf et pour condamner l'esclavage. Il montre ainsi la voie à la plupart des penseurs écossais après lui, et notamment à Hutcheson. Le chapitre sur les droits des maîtres et des serviteurs, dans les *Supplements and Observations*, s'ouvre sur la constatation suivante : la servitude a commencé par des contrats volontaires, bien qu'il soit impossible de savoir si ces contrats impliquaient une servitude temporaire ou perpétuelle. Ce qui est certain en revanche, c'est que l'esclavage a été aboli dans la plupart des pays européens et que les chrétiens ne font pas des esclaves de leurs prisonniers de guerre.⁴⁵ Ainsi, Carmichael reprend la distinction entre serviteur et esclave, mais il condamne l'esclavage comme étant contraire à la loi naturelle de sociabilité.

La servitude peut être imposée à un homme en réparation d'un tort qu'il a commis (par exemple s'il n'a pas pu payer ses dettes ou s'il a commis un crime atroce), mais le droit d'un homme sur la liberté d'un autre n'est jamais celui d'un *propriétaire*, c'est toujours celui d'un *créancier*. Ainsi, même dans le cas du prisonnier vaincu à l'occasion d'une guerre juste ou d'une soumission exigée en réparation d'une offense commise, celui qui se soumet n'est jamais déchu de la catégorie des personnes pour devenir une chose. Sur cette base, Carmichael critique l'esclavage en vigueur chez les

⁴⁵ Carmichael, *Supplements*, p. 138.

Romains comme étant contraire à la loi naturelle.⁴⁶ Il reconnaît certes que l'esclave peut être transféré à un autre maître, car le droit de requérir ses services est un droit aliénable, mais il condamne l'esclavage héréditaire : un enfant né de parents esclaves ne doit rien de plus à son maître que les services nécessaires à payer son entretien lorsqu'il était dans un état de dépendance.⁴⁷

Carmichael donne ainsi une application concrète à l'argument de Locke contre l'esclavage : lorsqu'il aborde la question de savoir ce qu'un individu doit à celui qui lui a fourni le nécessaire vital quand il était enfant, il répond que celui-là ne lui doit jamais plus que ce qui était strictement nécessaire à sa survie et qu'en compensation de cette somme, un travail temporaire suffit. Ainsi, la servitude perpétuelle ne peut jamais être légitimée par le motif que le maître a sauvé la vie de son serviteur (que ce soit en lui fournissant le nécessaire lorsqu'il était enfant ou en lui sauvant la vie sur le champ de bataille). La vie elle-même ne constitue donc jamais en soi l'objet de la transaction contractuelle.

Hutcheson considère lui aussi que la servitude vient d'un contrat volontaire qui s'explique par des contingences historiques :

Dès que l'humanité se fut considérablement accrue en nombre, et que les terres les plus fertiles furent occupées, des accidents furent cause que beaucoup manquèrent de propriété et de la possibilité d'employer leur travail pour leur subsistance sur des biens leur appartenant en propre. D'autres en possédant beaucoup eurent besoin du travail des premiers, et acceptèrent en échange de pourvoir à leurs besoins et de leur offrir d'autres compensations. (*Système*, p. 482)

Cette explication reprend presque mot pour mot celle de Pufendorf dans le *Droit de la nature et des gens*.⁴⁸ Comme Pufendorf encore, Hutcheson refuse

⁴⁶ Carmichael, *Supplements*, p. 139-140.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 142-143.

⁴⁸ La citation de Pufendorf, déjà citée dans le chapitre qui lui est consacré, est la suivante : « Lorsque le Genre Humain s'étant multiplié, on eut commencé à se lasser de la simplicité des premiers siècles et à chercher tous les jours quelque nouveau moyen d'augmenter les commodités de la vie et d'amasser des richesses superflues, il y a beaucoup d'apparence que les gens un peu riches et qui avaient de l'esprit engagèrent ceux qui étaient grossiers et peu accommodés à travailler pour eux moyennant un certain

de reconnaître l'inégalité naturelle des hommes et le droit de conquête comme des origines possibles de servitude. En ce qui concerne la première, il remarque qu'on sait par expérience « que ceux qui sont le moins pourvus d'aptitudes pour les sciences, surpassent cependant souvent les savants par leur sagacité, leur prudence, leur justice ou leur fermeté d'esprit » (*Système*, p. 293). Cela implique l'absence de « marques évidentes et indiscutables pour distinguer ces gouvernants des autres hommes » (*Système*, p. 294). Par ailleurs, le rejet de l'inégalité naturelle permet de préciser que « les droits naturels appartiennent également à tous » (*Système*, p. 292) et qu'il existe entre les êtres humains une « égalité de droit » (*Système*, p. 292), indépendante de la fortune et du prestige de la personne. Hutcheson peut conclure qu'« aucun don naturel ou acquis ne peut conférer le droit parfait de s'arroger un pouvoir sur les autres sans leur consentement » (*Système*, p. 293).

En se basant sur l'affirmation d'une égalité naturelle des hommes, Hutcheson reconnaît que le serviteur « conserve tous les droits de l'humanité, et peut les faire valoir contre son maître comme devant tous les autres, à l'exception de celui qui concerne son travail et qu'il a transféré à son maître » (*Système*, p. 483). Pufendorf déjà évoque le respect de l'humanité que le maître doit reconnaître à son serviteur, ce qui limite son autorité.⁴⁹ Mais Hutcheson va plus loin : il souligne l'équité sur laquelle doit reposer le contrat pour être valable. Aussi insiste-t-il sur le fait que « le travail d'une personne d'une force et d'une sagacité ordinaires produit une valeur bien supérieure à sa seule subsistance » (*Système*, p. 482) et que « si un serviteur s'obligeait lui-même par contrat à un travail permanent en échange de sa seule subsistance, le contrat serait sans conteste inégal et injuste » (*Système*, p. 482-483). Hutcheson développe ainsi l'argument que Carmichael reprend de Locke : étant donné que ni la force ni la nécessité ne peuvent fonder un

salairé [...]. Ainsi la servitude a été d'abord établie par un libre consentement des parties et par un contrat de faire afin que l'on nous donne » (DNG, II, p. 202).

⁴⁹ Pufendorf affirme en effet : « Quelques grandes injures que l'on ait reçues d'un homme, l'Humanité ne permet pas, lors qu'on s'est une fois réconcilié avec lui, de le réduire à une condition où il ne reste aucune trace de l'égalité naturelle de tous les hommes, et de le traiter comme une bête ou comme une chose inanimée, envers laquelle on n'est tenu à rien » (DNG, II, p. 205).

droit de domination sur autrui, toute relation de servitude légitime ne peut consister en un échange de travail contre le strict nécessaire à la vie. Ainsi, le serviteur a toujours « un droit parfait à une autre compensation, tel qu'un pécule, une subsistance décente pour sa famille, ou un petit patrimoine » (*Système*, p. 483). Cette manière de concevoir la soumission volontaire implique un changement important : étant donné que le contrat, pour être juste, implique davantage que la simple subsistance du serviteur, ce qui garantit à ce dernier une reconnaissance effective de ses droits naturels et une liberté plus étendue – il gère ses biens et peut subvenir aux besoins de sa famille. En ce sens, l'interprétation que donne Hutcheson de la soumission volontaire suit celle de Locke et de Carmichael : elle ressemble davantage à un contrat de travail qu'à une relation de servitude.

Néanmoins, Hutcheson continue d'analyser la relation de servitude dans le cadre de la famille. Il souligne en effet que si le maître « s'arrogue une autorité raisonnable sur ses domestiques, qui ne soit pas incompatible avec leur sûreté et leur bonheur, le serviteur qui entre de son plein gré dans la famille est censé s'y être soumis » (*Système*, p. 483). Le serviteur, malgré l'équité de son contrat, n'est donc pas encore considéré comme un travailleur qui perçoit un salaire. Hutcheson use d'ailleurs de l'analogie entre le serviteur qui entre dans la famille de son maître et l'étranger qui réside dans un Etat et qui « se soumet à ses lois pour autant qu'elles se rapportent aux étrangers » (*Système*, p. 483). Par contre, le fait que Hutcheson évoque un droit non seulement à la sûreté, mais au bonheur du serviteur est significatif : cela montre que la relation n'est pas seulement limitée négativement, mais qu'elle doit chercher à promouvoir activement le bonheur de celui qui y est soumis.⁵⁰

En ce qui concerne le droit de conquête, Hutcheson le traite comme « une idée de l'esclavage qui avait cours chez les Grecs et les Romains, et dans d'autres nations antiques » (*Système*, p. 484) ; il la juge comme « terriblement injuste » (*Système*, p. 484). En s'appuyant sur les arguments de Locke, réitérés par Carmichael, il souligne que la pratique qui vise à

⁵⁰ Hutcheson soutient par contre, et contrairement à Pufendorf, que la durée du contrat n'est pas significative : « Il importe peu de savoir si dans les premiers temps les hommes contractaient pour la vie ou seulement pour un certain nombre d'années » (*Système*, p. 482).

soumettre un peuple entier en esclavage à l'issue d'une guerre ne se justifie pas plus dans le cadre d'une guerre juste que dans celui d'une guerre injuste.⁵¹ Il démonte la logique qui veut que le vainqueur possède un droit sur la vie des vaincus, en évoquant d'autres circonstances où la vie d'une personne est en jeu, sans que cela n'aboutisse à un droit d'esclavage et il donne ironiquement l'exemple suivant : « Les princes doivent pareillement leur vie à des sages-femmes, des chirurgiens, ou des médecins qui eussent pu la leur ôter impunément. S'ensuit-il pour cela qu'ils doivent être leurs esclaves ainsi que leurs enfants ? » (*Système*, p. 490).

Mais malgré cette condamnation, certaines formes d'esclavage sont malgré tout reconnues et acceptées par Hutcheson : l'esclavage juridique, résultant d'un dommage, d'une dette ou d'un crime et l'esclavage économique des mendiants. L'esclavage juridique est « un bien pire état de servitude » (*Système*, p. 483) que celui du serviteur. La personne lésée possède « un droit parfait d'exiger qu'ils [ceux qui l'ont lésée] la dédommagent par leur travail toute leur existence durant » (*Système*, p. 483) et le maître se réserve le droit de transférer son esclave sans son consentement. Toutefois, même les pires criminels « ne perdent les droits attachés à l'humanité » (*Système*, p. 484). Ces droits sont les suivants : celui qu'on subviennne à leurs besoins, celui d'utiliser la force contre « des tortures gratuites et sauvages » (*Système*, p. 484) ou contre toute tentative de les forcer à la prostitution ou de les forcer « à un culte contraire à leur conscience » (*Système*, p. 484), ainsi que le droit de passer un contrat (ce qui garantit le statut juridique de l'esclave).

A cette première reconnaissance de l'esclavage juridique, qui surprend après la dénonciation susmentionnée de cette pratique, Hutcheson en admet une forme plus étonnante encore : l'esclavage des mendiants. Il s'agit d'une forme de soumission perpétuelle, non seulement attestée, mais préconisée, par Hutcheson :

Pourtant, aucune loi ne peut être plus propre à promouvoir l'industrie, et à réprimer la paresse et l'oisiveté des classes inférieures que de faire de l'esclavage à perpétuité le châtement ordinaire des vagabonds oisifs si, après avoir été dûment admonestés et

51 Moore et Silverthorne soulignent le rôle intermédiaire joué par Carmichael dans la critique que fait Hutcheson de l'esclavage par conquête inspirée de Locke (voir Moore et Silverthorne, « Natural Sociability and Natural Rights » 1984, p. 10).

asservis temporairement, ils ne peuvent s'engager à pourvoir à leurs besoins et à entretenir leur famille par leur travail. L'esclavage serait aussi la meilleure punition de ceux qui par leur intempérance ou d'autres vices se sont ruinés eux-mêmes ou leur famille, et sont devenus une charge pour la société. (*Système*, p. 484)

Ainsi, malgré sa conception globalement positive de la nature humaine et son insistance sur une égalité naturelle effective entre les hommes, Hutcheson soutient l'utilisation de l'esclavage pour le redressement moral de certains adultes. Cet aspect, qui n'est pas mentionné dans les écrits des jusnaturalistes, semble émerger dans un contexte où les villes se développent et où la mendicité augmente.

Un dernier aspect mérite encore d'être relevé sur la relation de servitude. Dans la remarque conclusive de son chapitre, Hutcheson soutient que « celui qui retient de force un autre en esclavage, est toujours tenu de prouver le titre qu'il y a » (*Système*, p. 490). On trouve une remarque similaire chez Carmichael, qui affirme que celui qui prétend détenir un droit sur la liberté d'un autre se trouve toujours dans l'obligation de prouver son droit.⁵² Hutcheson ajoute toutefois une précision, qui ne figure pas chez ses prédécesseurs : cette mesure s'applique à « l'esclave vendu ou transporté dans un pays lointain » (*Système*, p. 490). Cet ajout s'explique vraisemblablement par le contexte social de l'époque : depuis les Traités d'Utrecht signés en 1713, l'Ecosse a le droit d'importer des esclaves. Des serviteurs noirs sont alors employés dans certaines familles en Ecosse, sans que leur statut légal ne soit clairement défini.⁵³ Sans prendre de position claire à leur égard, Hutcheson, après avoir mentionné la clémence des lois juives à l'égard des Hébreux, souligne l'apport du christianisme, qui a généralisé les droits naturels à l'humanité entière. Il conclut : « Chaque homme est le propriétaire original de sa liberté. C'est donc à ceux qui l'en ont privé par la force de faire la preuve qu'il l'avait perdue » (*Système*, p. 490).

La conciliation de la structure du droit naturel moderne avec la philosophie morale de Hutcheson induit des changements importants dans la manière de concevoir chaque relation familiale. En exigeant l'équité du contrat, Hutcheson offre un moyen concret de respecter des droits naturels et inaliénables de tout individu. Il n'est pas nécessaire, selon lui, que la

52 Carmichael, *Supplements*, p. 141.

53 Voir Cairns, « Stoicism, Slavery and Law », 2001, p. 216 et suivantes.

femme se soumette à son mari en cas de conflit dans la relation conjugale, et le serviteur doit recevoir le juste prix de son travail, à savoir davantage que sa seule subsistance. Cette exigence confère aux femmes mariées et aux serviteurs un statut d'égalité y compris au sein de la relation, et la garantie d'une certaine liberté. S'ajoute à cela une analyse de la relation conjugale et de la relation parents-enfants davantage axée sur l'affection et les sentiments qui unissent les personnes proches. Ainsi, les relations familiales ne sont plus étudiées comme de simples rapports d'autorité, mais elles deviennent des relations sociales particulières. En ce sens, nous sommes d'accord avec Gobetti, lorsqu'elle affirme que Hutcheson marque le début du processus de différenciation des relations sociales qui deviendra plus tard le propre de la pensée sociologique.⁵⁴ Pour conclure l'analyse des relations familiales et leur rapport à l'autorité politique, deux aspects méritent encore notre attention : la conquête et la royauté patrimoniale.

4.1.3. L'origine du gouvernement : la conquête et la royauté patrimoniale

Hutcheson, à la suite de Carmichael, reprend la formation du gouvernement de Pufendorf et soutient que le pouvoir politique légitime est fondé sur trois actes distincts : premièrement, « un accord ou un contrat de chacun avec tous les autres selon lequel ils seront unis en une société ou un corps, et gouvernés dans leurs intérêts communs par une assemblée » (*Système*, p. 503), deuxièmement, « un décret ou une ordonnance, venant du peuple entier, qui détermine la forme ou le régime du pouvoir » (*Système*, p. 503), et, troisièmement, « un accord mutuel ou un contrat entre les souverains ainsi constitués et le peuple » (*Système*, p. 503). La finalité poursuivie par le pouvoir politique est triple ; il s'agit « d'assurer la paix et le bonheur, de permettre aux sujets de jouir paisiblement de leurs droits par le maintien de

54 « In other words, Hutcheson has begun the analytical process of differentiation of social relations, which will later become the focus of sociological thought » (Gobetti, *Private and Public*, 1992, p. 129. C'est nous qui traduisons). Elle ajoute encore : « The household – which technically comprises husband/wife, parent/child, and master/servant relations – breaks down into its component parts : kinship and labour relations » (Gobetti, *Private and Public*, 1992, p. 128).

l'ordre au dedans, et de défendre le corps entier et tous ses membres contre les injures des pays étrangers » (*Système*, p. 508). Le fait que Carmichael et Hutcheson reprennent Pufendorf les distingue d'autres commentateurs. Carmichael relève en effet que Barbeyrac et Titius ont relégué cette explication de Pufendorf à celle d'un mythe, affirmant que, dans les faits, les gouvernements sont toujours issus d'un rapport de force.⁵⁵

Carmichael consacre le chapitre vingt à la conquête et au royaume patrimonial. Il y reprend en grandes lignes les arguments de Locke, qui limite le droit des conquérants non seulement dans le cas de la guerre injuste, mais aussi dans le cas de la guerre juste. Ainsi Carmichael souligne que le droit de réparation ou de compensation des pertes, dans une guerre juste, s'applique aux biens mobiliers sans donner de droit de domination ou de gouvernement sur le peuple par l'intermédiaire d'un droit sur le sol (*imperium soli*).⁵⁶ La force ne suffit jamais à légitimer le gouvernement, selon Carmichael. Toutefois, il nuance son propos en ajoutant que, dans certains cas, un conquérant gagne le cœur du peuple, qui consent sincèrement et par des signes clairs à son autorité.⁵⁷

Carmichael se penche ensuite sur le cas de la royauté patrimoniale. Il soutient, en rappelant son argument sur la guerre juste, que les propriétés des vaincus devraient appartenir au peuple qui a livré la bataille plutôt qu'au prince. Il reconnaît toutefois une autre origine possible de la royauté patrimoniale, bien qu'elle soit rare : un homme s'établit sur un territoire avec sa famille et ses serviteurs jusqu'à détenir une sorte de pouvoir civil sur tous ceux qui s'établissent sur son territoire. En reprenant exactement la définition de l'Etat par acquisition de Hobbes, Carmichael souligne que, par ce moyen, les hommes s'unissent en gouvernement non pas les uns envers les autres, mais envers le souverain seulement, ne passant qu'un seul pacte. Il conclut que ce type de gouvernement est forcément imparfait.⁵⁸

Comme les jusnaturalistes avant lui, Hutcheson se voit confronté à l'écart entre cette construction théorique et l'origine historique des gouverne-

55 Carmichael, *Supplements*, p. 151.

56 *Ibid.*, p. 177.

57 *Ibid.*, p. 180.

58 *Ibid.*, p. 181.

ments. A cet égard, il suit Locke et souligne à plusieurs reprises qu'origine n'est pas synonyme de légitimité :

Bien qu'il soit peu probable que les hommes soient toujours passés par ces trois démarches préliminaires dans l'établissement des Etats ; il est toutefois évident que dans chaque constitution légitime, on trouve quelque chose d'approchant qui contient implicitement toute la force de ces trois actes. (*Système*, p. 503)

La reprise de cette distinction entre origine et légitimité permet à Hutcheson de reconnaître l'importance du rôle joué par la famille à l'origine des gouvernements. Dans son analyse de l'état de nature – ou de l'état de liberté selon ses propres termes –, sa réflexion suit en effet la gradation suivante : la solitude est néfaste à l'homme ; or une petite famille permet déjà de se procurer « la plupart des nécessités de la vie, diminuer les dangers, et permettre les joies sociales ainsi que les plaisirs supérieurs » (*Système*, p. 282) ; ces avantages sont ensuite maximisés par l'union de plusieurs familles entre elles, ce qui montre aux hommes les avantages de la société, puis ceux de la grande société. On voit donc ici comment la société civile procède historiquement de la famille. De plus, Hutcheson reconnaît que « dans les premiers âges », lorsque « certains chefs de famille possédaient un grand train de domestiques », ils « avaient le pouvoir des souverains civils » (*Système*, p. 501). Mais cette reconnaissance de l'importance historique de la famille dans la formation de l'Etat n'empêche pas le refus catégorique d'identifier les deux institutions ; il conclut en effet : « Rappelons que nous recherchons quels sont les motifs sages et justes de constituer un gouvernement civil, et les façons dont on l'institue légitimement ; et que nous ne débattons pas de questions d'histoire à propos des faits » (*Système*, p. 501).

Sur la base de cette distinction, il peut qualifier d'injustes les gouvernements qui reposent sur l'identification de la souveraineté au pouvoir paternel ou sur le droit de conquête. En ce qui concerne l'identification entre le père et le souverain, Hutcheson souligne :

L'étendue et la fin du pouvoir civil montrent qu'il diffère entièrement de l'autorité parentale, bien que les affections des bons magistrats puissent ressembler à celles des parents lorsqu'ils recherchent assidûment le bonheur de leurs sujets ; c'est aussi ce qui peut les rendre dignes du titre de pères de leur peuple. Mais l'autorité parentale est fondée sur une affection naturelle particulière, et sur le défaut de raison des

enfants ; elle diminue graduellement à mesure que leur raison se développe, et cesse quand elle est parvenue à maturité. (*Système*, p. 502)

Lorsqu'il aborde la relation entre les parents et les enfants déjà, Hutcheson souligne : « Il est évident aussi, que sa nature, son intention et sa durée sont très différentes de celles du pouvoir civil » (*Système*, p. 476). S'il reconnaît qu'un père puisse devenir chef de famille, il s'agit néanmoins d'un nouveau statut qui implique « le consentement de ceux qui s'y soumettent, et qu'ils déclarent en restant de leur plein gré dans la famille » (*Système*, p. 478). Le même argument se trouve déjà chez Pufendorf et Locke. Hutcheson y adjoint l'idée que le pouvoir du chef est très limité, « car le maintien de l'ordre dans une famille vertueuse n'exige pas une grande sévérité : la punition ultime semble consister dans l'expulsion » (*Système*, p. 478).

Si Hutcheson ne se montre pas original dans son analyse de la distinction entre l'autorité parentale et la souveraineté, un aspect de cette discussion est néanmoins intéressant à relever : il se sert de ces considérations pour critiquer la monarchie héréditaire, ce qui le distingue de Hobbes et de Pufendorf. Le principal danger de la monarchie héréditaire consiste selon lui dans la conduite « des princes imprudents » qui se livrent « à la luxure et au plaisir », en « brisant les esprits, ruinant la fortune de leurs sujets, et opprimant la vertu et l'amour de la liberté comme des choses dangereuses pour eux-mêmes et leurs familles » (*Système*, p. 523). C'est ainsi que la corruption s'insinue facilement dans ce type de gouvernement, qui manque de stabilité sur le long terme. Dans la même veine, Hutcheson dénonce « l'idée d'un droit divin de succession dans les offices civils » (*Système*, p. 546) comme étant une absurdité. Selon lui, toute forme de gouvernement est divine si elle « est le mieux adaptée au bonheur public » (*Système*, p. 546). En effet, « les Ecritures Saintes ne prescrivent pas un seul régime unique pour toutes les nations, et elles ne semblent pas le moins du monde marquer leur préférence pour le régime si prisé de la monarchie héréditaire absolue » (*Système*, p. 546). La loi naturelle vise le bonheur de l'humanité, mais sans préciser, dans les détails, ce que requiert cette finalité. De même il critique le droit de primogéniture comme découlant de lois injustes « quand elles accordent l'héritage entier à l'un des nombreux descendants aussi proches et aussi méritants les uns que les autres » (*Système*, p. 547).

En ce qui concerne le droit de conquête, Hutcheson reprend l'argumentation de Locke pour prouver qu'un tel droit ne saurait constituer un motif légitime de souveraineté. Même si c'est à l'issue d'une guerre juste, un conquérant n'acquiert jamais de droit sur le peuple vaincu « dans la mesure où le contrat est extorqué par la force » (*Système*, p. 556). Comme Locke, Hutcheson affirme que les soldats eux-mêmes ne sont pas responsables de la guerre injuste qu'ils mènent, puisqu'elle a été décidée au niveau politique. L'argument montre en passant comment Hutcheson conçoit le rapport entre famille et politique au sein d'un gouvernement, même démocratique :

Premièrement, le cinquième des sujets ne peut être jugé responsable de ce qu'un Etat livre une guerre injuste. Dans une vraie démocratie, où tous les chefs de famille ont également la possibilité de voter, les femmes, les mineurs et les domestiques n'ont cependant aucune part aux débats publics, et ils figurent pourtant plus des quatre cinquièmes du peuple. (*Système*, p. 486)

Outre le fait qu'il confirme la représentation politique de tous les membres de la famille par le chef – ce qui les exclut de la sphère politique, Hutcheson est explicite quant au fondement du gouvernement : « Rien sinon un contrat express que l'on a passé de son plein gré sans qu'il soit extorqué par la force, ne peut donner au conquérant le droit d'exiger qu'un peuple et ses descendants s'y assujettissent à perpétuité » (*Système*, p. 556). La nécessité d'un consentement explicite importe ici : la seule cessation des violences ne saurait être prise pour un signe de consentement de la part du peuple vaincu. Par contre, si le peuple vaincu « est sincèrement satisfait » (*Système*, p. 556) de la souveraineté du vainqueur, il peut consentir à se soumettre à lui, ce qui légitime pleinement sa souveraineté.

Hutcheson rejette ainsi toute idée de souveraineté ou de puissance fondée sur un droit de conquête. Il affirme d'ailleurs, dans un langage proche de Rousseau : « S'il n'y a pas d'autre fondement au droit que la supériorité de puissance, le pirate ou le voleur a un droit sur sa proie, mais c'est un abus de langage que d'appeler cela un droit » (*Système*, p. 549). De plus, le rejet de cette origine de l'autorité suffit selon lui à montrer que les royaumes despotiques et patriarcaux sont illégitimes :

Ces raisons montrent que la seule conquête, même pour une juste cause, ne confère au pouvoir civil aucun droit sur la nation conquise. Or la conquête est presque le

seul fondement qu'avancent les royaumes despotiques et patriarcaux, pour permettre au prince de vendre, transférer, diviser le royaume et l'assujettir à toute forme de gouvernement ou à la personne qui lui plaît ; et on peut donc souvent les considérer comme les usurpateurs grossièrement impies des droits de l'humanité. (*Système*, p. 554-555)

Les « royaumes despotiques et patriarcaux » sont ici traités ensemble comme reposant sur un fondement illégitime (le droit de conquête) et impliquant diverses formes d'abus. Les « droits de l'humanité », évoqués dans la citation, assignent une limite stricte à la puissance politique, ce qui justifie aux yeux de Hutcheson un droit de résistance en cas d'abus. Sur la question de l'origine et de la légitimité du gouvernement, on voit donc que Hutcheson défend une position qui reste proche de Locke, mais il était néanmoins important de la montrer, car elle sera au cœur de la critique de Hume et de Smith.

4.1.4. Synthèse : la progression de l'égalité

La réception du droit naturel moderne dans les pensées de Carmichael et de Hutcheson comprend déjà une critique de l'état de nature et de la sociabilité. Sans rendre justice à la complexité avec laquelle Pufendorf construit sa pensée politique, leurs critiques témoignent d'un souci de se distancer d'une vision trop pessimiste de la nature humaine et de ne pas dériver la sociabilité de la prudence, pour éviter de la réduire à un souci de soi et non des autres. Hutcheson élabore d'ailleurs sa philosophie du sens moral en réponse à cette conception de la sociabilité, puisqu'il s'agit d'une faculté qui perçoit la bienveillance immédiatement et sans calcul. Or l'idée selon laquelle l'action humaine est motivée aussi bien par le souci de soi que par le souci d'autrui, sans réduction de toute motivation humaine à l'égoïsme, sera reprise par de nombreux penseurs après Hutcheson. L'incipit de la *Théorie des sentiments moraux* de Smith en constitue un bel exemple : « Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux » (TSM, p. 23). Smith reconnaît l'existence parallèle de motifs

sociaux, asociaux et égoïstes dans la nature humaine, mais sans expliquer l'approbation morale par un recours au sens moral.

L'analyse des relations familiales montre une progression de l'égalité. Dans la relation conjugale, Carmichael soutient un devoir de fidélité *réci-proque* des époux sur la base de leur égalité naturelle, ce qui le distingue de Grotius et de Pufendorf qui considèrent que seule la fidélité de la femme est obligatoire selon la loi naturelle. Néanmoins, Carmichael continue de concevoir l'union conjugale comme une relation hiérarchique et de présupposer une infériorité naturelle de la femme. Hutcheson se montre plus conséquent : non seulement il défend la réciprocité du devoir de fidélité, mais il soutient qu'en cas de désaccord irrémédiable entre les époux, ces derniers doivent faire appel à une tierce personne pour trancher leur différend, refusant de donner le dernier mot à l'homme en cas de conflit. Cette remarque additionnelle importe, car elle offre le moyen d'appliquer concrètement l'égalité juridique entre les époux. Ainsi, bien que l'égalité sociale et politique ne soit pas encore à l'ordre du jour – la femme reste politiquement représentée par son mari et ses domaines d'activités demeurent ceux qui sont considérés comme étant propres à son sexe –, on voit s'étendre et s'appliquer l'égalité juridique au sein de la relation conjugale.

L'égalité qui s'affirme dans la relation de servitude contribue à la rapprocher d'une relation contractuelle entre employeur et employé. La distinction entre le droit inaliénable à la liberté et le droit aliénable aux fruits de son travail implique que le droit du maître ne porte jamais sur la *personne* de son serviteur, mais uniquement sur les *fruits* de son travail. Étant donné que la subsistance nécessaire à la survie compte parmi les droits naturels de l'individu, elle ne peut jamais être l'objet d'échange du contrat de servitude et, par conséquent, elle ne saurait légitimer le droit d'un maître sur son serviteur. Concrètement, le contrat de servitude ne peut être perpétuel et il doit garantir au serviteur davantage que le strict nécessaire. De ce prérequis découle une série de droits et de libertés qui améliorent considérablement la situation du serviteur : ce dernier obtient la base matérielle suffisante pour fonder et entretenir sa propre famille, en d'autres termes pour jouir d'une sphère privée, et il n'est, de ce fait, plus entièrement dépendant de la famille de son maître.

A cela s'ajoute que Hutcheson décrit les deux autres relations familiales par les sentiments qui les composent. Dans le couple en effet, il souligne le

« désir amoureux », qu'il lie à la bienveillance et à l'estime réciproque. Il insiste sur « l'amitié réelle » et sur l'amour « éternel » (*Système*, p. 455) qui unit les époux dans le mariage. De manière similaire, l'amour d'un parent pour son enfant est décrit comme une affection « intense » (*Système*, p. 474) et « désintéressée » (*Système*, p. 475) qui « se poursuit leur vie durant » (*Système*, p. 474). Cette affection est « naturelle » (*Système*, p. 474). Dans la description de la relation de servitude, en revanche, il n'est jamais question de bienveillance ni d'affection.

Aussi voit-on se dessiner une césure au sein de la famille entre, d'une part, les liens d'affection qui unissent les époux entre eux et à leurs enfants et, d'autre part, la relation entre maître et serviteur fondée sur un échange de services contre de l'argent. Pourquoi, dès lors, le serviteur continue-t-il d'être intégré à la sphère familiale de son maître ? La question est d'autant plus légitime que Viscount Stair, dans les *Institutions of the Laws of Scotland* (1681), considère les serviteurs comme des hommes libres, liés à leur maître par un contrat, alors que l'obligation qui incombe à une personne inférieure d'obéir à son supérieur dans le cadre d'une relation inscrite dans la nature et en vertu d'un commandement de Dieu s'applique dans le cas de l'union conjugale, de la relation entre les parents et leurs enfants, ainsi que dans la relation entre un tuteur et son pupille.⁵⁹ Le serviteur n'est conséquemment pas traité comme un membre de la famille. La situation paradoxale, qui consiste à analyser une relation purement contractuelle dans le cadre du droit des personnes, perdure après Hutcheson, puisqu'on la retrouve encore chez Smith et Millar. Cairns rappelle qu'elle correspond à une réalité concrète de l'époque, où les serviteurs étaient souvent intégrés très jeunes, parfois enfants encore, dans la famille de leur maître. Mais il n'empêche que la place du serviteur au sein de la famille cadre de plus en plus mal avec la description de cette relation comme avec la conception de la famille.

En ce qui concerne l'esclavage, l'originalité de Hutcheson doit à notre avis être relativisée, car elle se fonde principalement sur la critique de Locke, à laquelle se réfère déjà Carmichael dans son commentaire de Pufendorf. L'obligation de considérer l'esclave comme un être humain figure déjà chez Pufendorf et les rares évocations qui peuvent être mises en lien avec le sens moral concernent le droit au bonheur du serviteur. En ce sens, nous nous

59 Voir Pesante, « *Slaves, Servants and Wage Earners* », 2009, p. 309 et suivantes.

opposons aux interprétations qui voient la philosophie du sens moral de Hutcheson comme un véritable tournant dans la condamnation de l'esclavage.⁶⁰

La proximité de Carmichael et de Hutcheson avec Locke sur le droit de conquête et sur la royauté patrimoniale les pousse à reconnaître un droit de résistance lorsque les droits inaliénables des individus sont en jeu. Cet aspect, tout comme l'idée du pacte social dans la forme que lui a donnée Pufendorf, sera rejeté par Hume et par Smith. Après Hutcheson en effet, la réception des thématiques issues du droit naturel moderne dans la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle prend un nouveau tournant : il ne s'agit plus de concilier l'hypothèse d'un état de nature avec une philosophie du sens moral, mais d'argumenter contre l'idée même d'un contrat social. Au caractère volontaire des théories du contrat social, Hume et Smith opposent l'idée d'une émergence progressive du gouvernement, à partir de circonstances particulières qui ont graduellement évolué.

4.2. David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790) et John Millar (1735-1801) : repenser les fondements de l'autorité

Smith annonce, à la fin de la *Théorie des sentiments moraux*, la publication d'une œuvre qui portera sur « l'histoire de la jurisprudence » (TSM, p. 454) et qui permettra d'établir « les principes généraux du droit et du gouvernement, ainsi que les différentes révolutions par lesquelles ils sont passés dans les différentes époques de la société » (TSM, p. 454). Ce projet s'inscrit dans la démarche des jusnaturalistes : Smith souligne que « Grotius semble avoir été le premier à essayer de donner au monde quelque chose comme un système des principes qui devraient se trouver au sein des lois de toutes les nations » (TSM, p. 454). Malheureusement, le manuscrit de ce livre a été détruit, à la mort de Smith, conformément à sa volonté. Les notes de son

⁶⁰ Voir Sypher, « Hutcheson and the “Classical” Theory of Slavery », 1939 et Robbins, « “When it is That Colonies May Turn Independent” », 1954. Carey relativise également l'impact de Hutcheson en la matière en relevant que sa philosophie a été utilisée aussi bien pour défendre l'esclavage que pour le condamner (Carey, « Francis Hutcheson's Philosophy and the Scottish Enlightenment », 2015, p. 66 et suivantes).

cours sur la jurisprudence sont, conséquemment, les seules traces qui restent du contenu de ce livre. Dans l'introduction de son cours sur les *Institutes*, Millar s'inscrit lui aussi dans le prolongement de la pensée des jusnaturalistes et mentionne Grotius comme le premier auteur à avoir tenté d'organiser les règles de jurisprudence en un système cohérent, une démarche approfondie après lui par Cumberland et par Pufendorf.⁶¹

La réception du droit naturel moderne après Hutcheson prend néanmoins une tournure plus critique : Hume et Smith s'attaquent à l'élément clé qui permet de concevoir l'origine et la légitimité de l'autorité, à savoir l'idée de pacte social. Contrairement à une forme d'autorité *naturelle* ou acquise par la *force*, le contrat fonde l'autorité par le consentement volontaire des individus de transférer une partie de leurs droits naturels. Comme on l'a vu dans l'analyse de Pufendorf, ce procédé de légitimation ne s'applique pas uniquement à l'autorité *politique*, mais se répète à la base de chaque relation d'autorité, fondée par le consentement de la personne soumise – la femme mariée, l'enfant et le serviteur.⁶² Ainsi, s'en prendre à l'idée même de contrat social, c'est remettre en question le procédé de légitimation de l'ensemble des relations d'autorité au sein de la société, tel qu'il est conçu dans les théories du contrat social.

Après avoir exposé la critique humienne et smithienne du contrat social, ce chapitre s'intéresse à la manière dont Hume, Smith et Millar s'y prennent pour justifier les rapports d'autorité. La réponse de Hume distingue les *principes* de l'autorité de son *origine historique* et des *mécanismes* qui soutiennent une autorité établie. Ce faisant, l'auteur du *Traité de la nature humaine* pose les fondements d'une méthode que d'autres développeront après lui, notamment Smith et Millar. La manière dont Smith réinterprète et évalue les deux principes qui fondent selon lui le devoir d'allégeance, à savoir l'*utilité* et l'*autorité*, offre une rare occasion de mieux saisir en quoi Millar se distingue de son mentor. Partant de ce constat, il s'agira d'évaluer si Millar donne aux principaux éléments de la philosophie morale de Smith – dont il s'inspire largement – une application sociale et politique différente. Ce chapitre qui se concentre sur les principes de l'autorité *politique* offre le

61 Voir NLS Adv. Mss 28.6.8, p. 11.

62 Voir le chapitre 3.1.2.

cadre conceptuel qui permettra de renouer, dans la troisième et dernière partie, avec la question centrale de cette recherche, à savoir la famille.

4.2.1. La critique du contrat social

Les critiques qu'élaborent Hume et Smith du contrat social entrent dans le cadre plus général d'un examen du devoir d'allégeance au souverain et de l'autorité politique correspondante. La critique humienne figure en germe dans le *Traité III*,⁶³ avant d'être développée dans l'essai « Du contrat originel »⁶⁴, publié pour la première fois en 1748. Cet essai forme à la base un triptyque avec deux autres essais, « De l'obéissance passive » et « De la succession protestante ». Selon la présentation qu'en donne leur auteur lui-même, le premier essai examine les « principes spéculatifs ou philosophiques »⁶⁵ des deux partis, Tory et Whig ; le second analyse « les conséquences pratiques que chaque parti tire de son système quant à l'étendue de la soumission envers le souverain »⁶⁶ ; le troisième essai enfin met en scène un « philosophe qui n'est d'aucun parti »⁶⁷ pour trancher une question de politique actuelle, à savoir celle de la légitimité de la succession des Stuart *versus* celle des Hanovre.⁶⁸ Ainsi, la critique humienne des théories du contrat social entre dans le cadre d'un examen des principes spéculatifs du parti Whig, mis en balance avec ceux du parti Tory. Or comme le remarquent Buckle et Castiglione, le fait que Hume présente la thèse du contrat social dans le cadre d'un argument partisan implique déjà une

63 Plus précisément dans le *Traité III*, deuxième partie, sections sept à dix.

64 Nous citons les *Essais* de Hume dans la traduction de Gilles Robel : Hume, David, *Essais moraux, politiques et littéraires, et autres essais*, traduction, introduction et notes par G. Robel, Paris, PUF, 2001. Etant donné que toutes nos références aux *Essais* viennent de cette édition, nous nous contentons par la suite d'indiquer le titre de l'essai entre guillemets et le numéro de page.

65 Hume, « Du contrat originel », p. 361.

66 Hume, « De l'obéissance passive », p. 386.

67 Hume, « De la succession protestante », p. 397.

68 La question est redevenue d'actualité avec la rébellion jacobite de 1745. D'ailleurs, l'essai n'est pas paru avec les deux autres dans l'édition de 1748, sa publication ayant été reportée à l'édition de 1752 (voir l'explication de Robel dans : Hume, « De la succession protestante », p. 392, note 1).

critique.⁶⁹ C'est le cas chez Smith également. Ce dernier examine les théories du contrat social dans son cours sur la jurisprudence, comme en témoignent les deux séries de notes publiées, celle de 1762-3 (LJ(a), p. 321 et suivantes) et celle de 1763-4 (LJ(b), p. 402 et suivantes).⁷⁰ Après avoir distingué les deux principes qui fondent selon lui le devoir d'allégeance, à savoir l'autorité et l'utilité, Smith explique de quelle manière les deux grands partis britanniques les ont récupérés. Le parti Tory dériverait l'autorité du souverain directement de Dieu, considérant toute résistance comme une impiété. Le parti Whig reprendrait quant à lui le principe d'utilité, mais sans l'expliquer clairement et en essayant de le rattacher à la notion de « contrat », ce que Smith critique (LJ(a), p. 319).

Du point de vue du contenu, les objections de Hume et de Smith se rejoignent sur les deux grandes articulations qu'elles contiennent : premièrement, l'existence d'un contrat ne se vérifie pas empiriquement et, deuxièmement, la notion de contrat tacite est réfutée. En ce qui concerne le premier aspect, Hume affirme que ni les gouvernés ni les gouvernants n'envisagent de rapport entre l'allégeance politique et l'idée d'un contrat. Il conclut ironiquement :

Il serait bien étrange qu'un acte de l'esprit, censé avoir été accompli par chaque individu – et ce, de surcroît, après avoir accédé au plein usage de la raison, sans quoi cet acte n'aurait aucune autorité – il serait étrange, dis-je, qu'un tel acte fût si totalement inconnu de tous qu'il n'en reste presque aucune trace ni aucun souvenir sur toute la surface de la terre. (Hume, « Du contrat originel », p. 367)

On ne saurait sous-estimer le poids de cet argument : si « l'opinion générale » ne peut servir à trancher les questions spéculatives selon Hume, elle est

⁶⁹ Buckle et Castiglione soulignent : « Since it is the theory of a particular party, the contract theory is, in the relevant sense, essentially partisan. As such it represents a limited interest, and therefore threatens social stability. Hume's castigation of parties is therefore simultaneously an attack on the contract theory » (Buckle et Castiglione, « Hume's Critique of the Contract Theory », 1991, p. 473).

⁷⁰ Le manuscrit fait mention de la date de 1766, mais les critiques ont établi que le cours avait été donné en 1763-4 (voir l'introduction de l'édition de R. Meek, D. Raphael et P. Stein, *Liberty Fund*, 1982, p. 5). La traduction française des leçons sur la jurisprudence de Smith suit la série de 1762-3, raison pour laquelle nous nous référons toujours à l'édition de Liberty Fund lorsqu'il est question de la seconde série de note (1763-4).

toutefois fondamentale en morale et en politique. En effet, « dans ce domaine, rien ne saurait mieux prouver la fausseté d'une théorie que le constat qu'elle conduit à des paradoxes contraires aux sentiments communs du genre humain »⁷¹. Smith est proche de ces considérations lorsqu'il affirme que quoique tout le monde reconnaisse l'existence du devoir d'allégeance envers le souverain, personne n'a de conception d'un contrat préalable (LJ(a), p. 321). Dans son cours de 1763-4, il invite ses étudiants à demander à un portier ou à un laboureur pourquoi il obéit aux magistrats et il conclut que, quelle que soit la réponse obtenue, elle ne fera jamais mention d'un contrat (LJ(b), p. 403).

Or l'idée d'un contrat *tacite* vise justement à éviter ce genre de critique. Hume le reconnaît lorsqu'il reformule la position des partisans du contrat social comme établissant un lien entre la *légitimité* d'un gouvernement et le fait que ce dernier ait été « à l'origine, fondé sur un consentement ou sur un pacte volontaire »⁷². Selon sa reformulation, le consentement explicite des citoyens n'est plus nécessaire après la formation du gouvernement ; le simple fait qu'ils restent citoyens de l'Etat et qu'ils se soumettent à la souveraineté suffit à attester de leur consentement. Mais selon Hume, cela revient à supposer au peuple une liberté qu'il ne possède pas en réalité : « Peut-on sérieusement affirmer qu'un pauvre paysan, qu'un artisan est libre de choisir de quitter son pays, alors qu'il ne connaît ni la langue ni les mœurs des pays étrangers, et vit au jour le jour avec son maigre salaire ? »⁷³. Le seul consentement tacite qu'on puisse reconnaître serait celui d'un étranger qui choisit de s'installer dans un pays dont il connaît l'administration. Mais même dans ce cas, il faut nuancer, car « son allégeance, bien que plus volontaire, n'a ni le poids ni l'importance de celle d'un sujet natif du pays »⁷⁴. Smith reprend en écho cette critique lorsqu'il affirme que personne ne choisit le pays où il est né, ni n'est véritablement libre de s'installer dans un pays où il ne connaît pas la langue (LJ(b), p. 403).

71 Hume, « Du contrat originel », p. 384. Nous revenons ultérieurement sur le concept d'« opinion » chez Hume.

72 *Ibid.*, p. 367 (nous soulignons).

73 *Ibid.*, p. 372.

74 *Ibid.*, p. 373.

Considérée comme une attaque de la pensée politique de Locke, cette critique manque sa cible pour deux raisons : elle ne tient compte ni de la distinction que ce dernier établit entre l'origine *juridique* et *empirique* de l'obligation, ni du cadre conceptuel dans lequel se déploie la pensée de Locke, à savoir l'idée principielle que le devoir de l'homme est d'obéir à Dieu.⁷⁵ Pour cette raison, et en s'appuyant sur le cadre général dans lequel entrent les critiques de Hume et de Smith, à savoir l'examen des principes politiques du parti Whig, il a été établi que leur cible n'est pas directement Locke, mais une vulgarisation de sa pensée diffusée par le parti Whig à leur époque. Depuis que Forbes l'a établie, la distinction entre « Scientifique » et « Vulgar Whiggism » est couramment utilisée pour caractériser les pensées politiques de Hume, Smith et Millar. Contrairement à son versant « vulgarisé », le « scientifique Whiggism » auquel ils appartiennent consiste en une attitude objective envers la liberté britannique.⁷⁶ En effet, le reproche implicite que Hume et Smith adressent à la théorie du contrat social est d'ériger l'histoire politique britannique en parangon de l'obligation politique générale, le problème étant que ce modèle de l'obligation exclut, de la catégorie de gouvernement régulier, les monarchies absolues de l'Europe moderne et, en ce sens, contredit l'expérience. En suivant Montesquieu, les deux penseurs écossais considèrent, au contraire, le système de liberté britannique comme une exception dans l'histoire de l'origine des gouvernements – bien que la

⁷⁵ Voir Sagar, *The Opinion of Mankind*, 2018, p. 122. Dunn explique qu'en raison de son présupposé théiste, Locke s'érige contre les contingences sociologiques, alors que Hume et Smith considèrent au contraire que la raison pratique humaine est subordonnée à ce genre de contingences sociologiques ; leurs pensées reposent en ce sens sur des paradigmes différents (voir Dunn, « From Applied Theology to Social Analysis », 1983).

⁷⁶ L'expression vient de Forbes : « an attitude of clinical detachment towards British liberty » (Forbes, « Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty », 1975, p. 182). Forbes élabore cette distinction dans « 'Scientific Whiggism' : Adam Smith and John Millar », 1954 ; dans *Hume's Philosophical Politics*, 1975 et dans « Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty », 1975. Ignatieff soutient que Millar n'entre pas dans la catégorie (Ignatieff, « John Millar and Individualism », 1983), mais Haakonssen s'oppose à son interprétation (Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 154-181). Plassart y revient en précisant certaines différences entre Smith et Millar (Plassart, *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*, 2015, p. 99-124).

manière dont ils en rendent compte les éloigne de Montesquieu. Il s'agit dès lors de donner à cette exception un fondement « scientifique ».⁷⁷

Ainsi, sans contester l'existence d'un devoir d'allégeance au souverain, quelle que soit la forme de gouvernement établi, Hume et Smith se fixent pour objectif d'expliquer sur quels mécanismes ce devoir repose. Après avoir écarté l'hypothèse d'un contrat social, il leur échoit de trouver une autre explication de l'autorité. C'est ce que fait Hume dans la partie plus « philosophique »⁷⁸ de sa réfutation des théories du contrat social, lorsqu'il pose une distinction entre les vertus naturelles – auxquelles les hommes répondent immédiatement et par instinct – et les vertus artificielles – qui sont entièrement dépendantes d'un sens de l'obligation issu de l'intérêt. La solution de Smith quant à elle consiste à fonder l'allégeance sur les principes d'autorité et d'utilité, qu'il explique *in fine* par le mécanisme de la sympathie. En ce sens, les pensées politiques de Hume et de Smith peuvent à juste titre être considérées comme une tentative de soutenir l'utilité du gouvernement, telle qu'elle a été établie par les théories du contrat social, tout en fondant son autorité de manière plus objective.⁷⁹ Millar adopte quant à lui une posture différente, dans la mesure où il tente de concilier les critiques humiennes et smithiennes avec les acquis principaux du parti Whig.

4.2.2. Les principes, l'origine historique et la légitimité de l'autorité chez Hume

Bien que Hume critique l'idée de contrat social et n'ait jamais enseigné la philosophie morale à l'Université, le troisième livre de son *Traité de la nature humaine* s'inscrit dans une structure qui rappelle la réflexion des jusnaturalistes. Hume y décrit l'état précédant la formation de la société – qu'il appelle « inculte » plutôt qu'« état de nature » –, ce qui lui permet de prendre position sur la question de la sociabilité ; il développe un récit de l'origine de la justice, de la propriété et du gouvernement ; il prend position sur les

⁷⁷ Voir Forbes, « Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty », 1975, p. 184-185 et Plassart, « 'Scientific Whigs' ? », 2013, p. 96.

⁷⁸ L'expression est de Hume lui-même (voir Hume « Du contrat originel », p. 376).

⁷⁹ Nous rejoignons en ce sens la thèse de Sagar (voir Sagar, *The Opinion of Mankind*, 2018, p. 123-124).

limites de l'allégeance et sur un éventuel droit de résistance ; enfin, il reconnaît « trois lois de nature fondamentales, la loi de la stabilité de la possession, celle de son transfert par consentement et celle de l'accomplissement des promesses » (*Traité III*, p. 133), tout en affirmant que « de ces trois lois dépendent entièrement la paix et la sécurité de la société humaine » (*Traité III*, p. 133).⁸⁰ Examiner la manière dont Hume explique l'origine de la justice et du gouvernement permettra de mieux saisir son rapport aux penseurs appartenant à la tradition du droit naturel moderne.

Dans le deuxième livre du *Traité de la nature humaine*, Hume affirme qu'il y a des principes universels et constants qui forment la nature humaine. Il donne à cet égard l'exemple de la formation de la société et du gouvernement. Il relève en effet que non seulement nous observons que « les hommes recherchent toujours la société » (*Traité II*, p. 256), mais qu'il est possible de rendre compte de cette propension universelle. Elle s'explique, selon lui, par la « passion des sexes », puis par le souci du couple pour sa progéniture et, enfin, par l'avantage évident que constitue l'association de plusieurs personnes. Hume reprend ainsi l'idée selon laquelle la société procède de l'instinct sexuel qui unit les membres du couple, puis de l'affection parentale qui cimente la famille. Le passage de la famille à la société se veut progressif : « En peu de temps, l'accoutumance et l'habitude, œuvrant sur l'esprit tendre des enfants, les rendent sensibles aux avantages qu'ils peuvent tirer de la société et les façonnent peu à peu pour elle [...] » (*Traité III*, p. 86).⁸¹

⁸⁰ Parmi les critiques qui mettent l'accent sur le lien entre Hume et la tradition du droit naturel moderne, voir notamment Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 100-128 ; Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, 1993 ; Le Jallé, « De la "condition inculte" des hommes », 2001, p. 49-79.

⁸¹ On ne peut s'empêcher de mettre cette citation de Hume en contraste avec les affirmations de Hobbes et de Pufendorf – précédemment citées – sur le rôle de la famille dans l'éducation civique des enfants : le premier affirme que « ce n'est donc pas par nature, mais par discipline que l'homme devient apte à la société » (*De Cive*, p. 99) et le second que « ce n'est point la Nature, mais l'Education, qui rend l'Homme propre à la Société Civile » (DNG, II, p. 214). Dans la citation de Hume, les enfants sont aussi « façonnés », dans la famille, pour se conformer à la société, mais l'éducation et la discipline ne s'opposent pas à la nature, au contraire, c'est la continuité entre nature et artifice qui est soulignée par le penseur écossais.

A cette première forme d'association fondée sur les instincts naturels que sont la passion des sexes et l'affection parentale succède une société plus étendue, sans pour autant être encore « politique ». Elle est composée « de nombreuses familles » et subsiste « longtemps après la première génération » (*Traité III*, p. 152). Contrairement à Hobbes en effet, Hume réfute la thèse selon laquelle « les hommes sont totalement incapables de faire société sans gouvernement » (*Traité III*, p. 150). A titre d'exemple, il évoque les tribus indiennes « où les hommes vivent dans la concorde et l'amitié, sans aucun gouvernement et sans jamais se soumettre à l'un de leurs compagnons » (*Traité III*, p. 151) ; cette société constitue d'ailleurs « l'un des états les plus naturels des hommes » (*Traité III*, p. 152). La stabilité de cette forme de société s'explique par la relative égalité des possessions entre ses membres ; Hume décrit en effet l'Indien comme n'étant « que peu tenté d'en déposséder un autre de sa hutte ou de lui voler son arc, puisqu'il est déjà pourvu des mêmes avantages » (*Traité III*, p. 150).⁸²

Une fois que les richesses s'accroissent, en revanche, le gouvernement devient nécessaire au renforcement des règles de justice. En ce sens, malgré son opposition à l'idée d'état de nature, la manière dont Hume conçoit la sociabilité le rapproche de Pufendorf. Il rejette l'hypothèse selon laquelle les hommes seraient essentiellement égoïstes et soutient que la famille prouve leur caractère naturellement sociable. Toutefois, il refuse de fonder la société civile sur la bienveillance naturelle des hommes en argumentant que cette générosité ne saurait s'étendre à tous les membres de la société, mais qu'elle est réservée à un nombre restreint de personnes, les proches.⁸³ Or Pufendorf déjà, lorsqu'il cherche à réhabiliter l'état de nature hobbesien tout en évitant sa radicalité, adopte une position nuancée qui consiste à soutenir l'existence d'une sociabilité naturelle de l'homme, mais sans y voir le *motif* de la société civile.⁸⁴

⁸² Sur le lien entre la « condition sauvage » décrite par Hume ici et l'hypothèse d'un état de nature, voir Le Jallé, « De la "condition inculte" des hommes », 2001. Elle souligne que le principal reproche que Hume adresse à l'idée d'état de nature n'est pas son statut d'hypothèse, ni l'isolement de l'homme, mais de n'avoir pas souligné que la règle de stabilité des possessions était évidente, déjà au sein de la famille (p. 55).

⁸³ Voir EPM, p. 94 et le *Traité III*, p. 80-87.

⁸⁴ Voir le chapitre 3.1.2.

Avec l'émergence du gouvernement, l'explication de Hume se scinde en deux. D'une part, il rend compte du principe sur lequel repose le gouvernement, à savoir l'utilité (ou l'intérêt). D'autre part, il développe un récit qui retrace l'émergence « empirique » des premiers gouvernements. Nous développons ces deux aspects l'un après l'autre, avant d'expliquer quel rapport il faut voir entre eux. A cette double explication de l'origine du gouvernement s'ajoute de surcroît un exposé des mécanismes psychologiques qui, en se référant à l'opinion, explique pourquoi les hommes se soumettent aisément à une autorité établie.

L'utilité de la justice et du gouvernement

La conception humienne de la justice est singulière : sans être arbitraire, la justice est une vertu artificielle et elle ne porte que sur les possessions extérieures. Dans le *Traité III*, il est établi que le jugement moral provient non pas de la raison, mais d'un sens moral, que Hume explique par le recours à sa théorie des passions. Les distinctions morales sont liées aux impressions de plaisir et de peine éprouvées à la vue d'une action ; une action est jugée vertueuse, si sa vue produit une impression agréable à celui qui la regarde et, l'action vertueuse étant le signe d'une qualité agréable de l'agent, elle provoque l'orgueil (envers soi-même) ou l'amour (envers autrui), alors que le vice provoque l'humilité ou la honte (envers soi-même) ou la haine (envers autrui). Comme chez Hutcheson, c'est le *motif* de l'action qui fait naître l'impression de plaisir ou de peine et qui constitue donc le véritable objet du jugement moral. Mais ce *motif*, précise Hume, doit être distinct du sens de la vertu. Il illustre cette distinction par l'exemple du devoir parental :

Nous blâmons un père de négliger son enfant. Pourquoi ? Parce que cela manifeste une absence d'affection naturelle qui est le devoir de tous les parents. Si cette affection naturelle n'était pas un devoir, le soin des enfants ne pourrait en être un et il serait impossible que nous puissions avoir notre devoir en vue quand nous portons attention à nos enfants. Dans ce cas, par conséquent, tous les hommes supposent un motif de l'action distinct du sens du devoir. (*Traité III*, p. 76)

En d'autres termes, bien que la responsabilité parentale soit un devoir, elle n'est pas *motivée* par le sens du devoir ; elle est provoquée par l'amour

qu'éprouve naturellement un père pour ses enfants. Hume défend ainsi la maxime « qu'aucune action ne peut être vertueuse ou moralement bonne sans qu'il y ait dans la nature humaine un motif qui la produise, distinct du sens de la moralité » (*Traité III*, p. 77). Cette distinction importe : elle permet de faire reposer la vertu sur la passion plutôt que sur la raison.

Or la question du *motif* de l'action vertueuse aboutit à une distinction entre les vertus *naturelles* et les vertus *artificielles*. Les premières ont pour motif un instinct naturel en l'homme – c'est le cas de « l'amour pour nos enfants, [de] la gratitude à l'égard de nos bienfaiteurs, [de] la compassion pour l'infortuné »⁸⁵ – alors que les secondes résultent d'une convention sociale – c'est le cas pour « la justice ou l'égard pour la propriété d'autrui, la fidélité ou le respect des promesses »⁸⁶. Or étant donné que les vertus artificielles ne proviennent pas d'une affection naturelle, leur description comprend deux étapes distinctes : il est nécessaire de déterminer d'abord quel est leur motif, puis comment elles sont associées à l'idée de vertu. Dans le cas de la justice, Hume résume les choses de la manière suivante : « L'intérêt personnel est le motif originel de l'institution de la justice ; mais une sympathie avec l'intérêt public est la source de l'approbation morale qui accompagne cette vertu » (*Traité III*, p. 101).

Lorsqu'il décrit le principe du gouvernement, Hume explique que « les hommes sont puissamment gouvernés par l'imagination » (*Traité III*, p. 144) et comme ce qui est contigu les frappe plus vivement, ils « agissent souvent en contradiction avec leur intérêt avéré » (*Traité III*, p. 144). La solution à ce problème consiste à « changer les circonstances et la situation qui sont les nôtres » et à « faire de l'observance des lois de la justice notre intérêt le plus proche et de leur violation notre intérêt le plus éloigné » (*Traité III*, p. 146). Pour le dire autrement, il est dans l'intérêt de tous de respecter la justice – puisqu'elle constitue une condition nécessaire à la vie sociale, elle-même utile à l'homme pour répondre à ses besoins élémentaires –, mais comme les hommes ne voient pas toujours clairement où est leur véritable intérêt, il faut, dans certaines circonstances, détourner l'intérêt personnel le plus immédiat pour l'orienter vers un intérêt plus éloigné, lequel

⁸⁵ Hume, « Du contrat originel », p. 377.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 377.

coïncide avec l'intérêt public. C'est la tâche de l'éducation et de la politique qui font naître un sentiment de justice.⁸⁷

Cette explication est reprise dans l'essai « De l'origine du gouvernement » : Hume souligne que même si le respect des règles de justice est dans l'intérêt de chacun, la nature humaine est telle « qu'il est impossible de faire que les hommes suivent fidèlement et constamment les chemins de la justice »⁸⁸. Cela explique que les hommes doivent « pallier ce qu'ils ne peuvent guérir » en instituant les gouvernements : « l'obéissance est un nouveau devoir qu'il faut inventer pour soutenir le devoir de justice »⁸⁹. Par ailleurs, l'expérience montre que l'ordre de la société est mieux garanti par « notre devoir envers nos magistrats » que par « notre devoir envers nos concitoyens »⁹⁰. Ce qui importe ici, c'est l'idée que le devoir d'allégeance ne repose pas sur une promesse, puisque « l'allégeance aussi bien que le respect des promesses ont précisément le même fondement et que les hommes se soumettent à elles en raison des nécessités et des intérêts manifestes de la nature humaine »⁹¹. En d'autres termes, le devoir d'allégeance, tout comme le devoir qui résulte d'une promesse, vient de l'utilité (ou de l'intérêt) ; les deux ayant le même fondement, il n'y a conséquemment aucune raison de faire reposer le premier sur le second comme le font, selon Hume, les jusnaturalistes.⁹²

87 Comme le montre la citation suivante de Hume, la distinction entre naturel et artificiel est ténue : « Bien que les lois de justice soient artificielles, elles ne sont pas arbitraires. Et elle n'est pas impropre, l'expression qui les appelle des lois de nature, si par nature nous entendons ce qui est commun à une espèce, ou même si nous en limitons le sens à ce qui est inséparable de l'espèce » (*Traité III*, p. 83). Par ailleurs, bien qu'il fasse mention de l'artifice des politiciens, Hume tient à se distinguer de Mandeville : « [...] la chose a été portée trop loin par certains auteurs de morale qui paraissent avoir employé leurs plus grands efforts à extirper de l'humanité tout le sens de la vertu. Un artifice d'hommes politiques ne peut assister la nature dans la production de ces sentiments qu'elle nous suggère » (*Traité III*, p. 101).

88 Hume, « De l'origine du gouvernement », p. 735.

89 *Ibid.*, p. 736.

90 *Ibid.*, p. 737.

91 Hume, « Du contrat originel », p. 378.

92 Buckle et Castiglione soulignent d'ailleurs : « Hume's central point here is that both promise-keeping and allegiance to government are justified by reference to the interest we

Le récit des origines du gouvernement

Mais à cette première explication qui porte sur les principes s'en superpose une seconde, qui se veut plus historique. Hume souligne lui-même la distinction :

Mais bien que ce progrès des affaires humaines paraisse certain et inévitable, et bien que le soutien que l'allégeance apporte à la justice se fonde sur des principes évidents de la nature humaine, il ne faut pas s'attendre à ce que les hommes soient capables de les découvrir à l'avance ni de prévoir leur action. Les gouvernements naissent de manière plus hasardeuse et imparfaite. (Hume, « De l'origine du gouvernement », p. 738)

L'histoire montre que les hommes, unis dans des sociétés sans gouvernement, vivent libres et indépendants les uns des autres, excepté en période de guerre « où leur chef jouit d'un soupçon d'autorité qu'il perd dès qu'ils reviennent du champ de bataille et dès que la paix avec les tribus voisines est instaurée » (*Traité III*, p. 151). Mais cette autorité temporaire du chef « les instruit des avantages du gouvernement et leur enseigne à y avoir recours » (*Traité III*, p. 151) lorsque l'accroissement des richesses le rend nécessaire. Hume développe :

Partant, nous pouvons donner une raison plausible, entre autres, expliquant pourquoi tous les gouvernements sont d'abord monarchiques, sans mélange ni variété, et pourquoi toutes les républiques ne résultent que des abus de la monarchie et du pouvoir despotique. Les camps engendrent les cités et puisque la guerre ne peut être dirigée sans qu'une personne unique ne détienne une certaine autorité, en raison de l'urgence de chaque situation, le même genre d'autorité s'établit naturellement dans le gouvernement civil qui succède au gouvernement militaire. (*Traité III*, p. 152)

Cette explication rapproche étroitement Hume de Locke qui, dans le *Second Traité*, use d'un récit historique identique pour justifier l'existence empirique de la monarchie à l'origine de la société. Plusieurs éléments s'y retrouvent : la découverte de l'avantage que procure la soumission à un chef en temps de

have in maintaining such institutions ; and consequently it is misguided to attempt to explain one by means of the other » (Buckle et Castiglione, « Hume's Critique of the Contract Theory », 1991, p. 461).

guerre, le fait que les Républiques dérivent des abus des premières formes de gouvernement monarchique lors de l'accroissement des richesses, et, surtout, le statut de ce récit qui a pour principal objectif de contrer la thèse de Filmer, tout en reconnaissant la priorité chronologique de la monarchie dans le récit empirique de la formation du gouvernement. Sur ce dernier point, Hume souligne juste après avoir expliqué pourquoi le gouvernement est d'abord monarchique : « Cette raison, je la tiens pour plus naturelle que celle que l'on tire communément du gouvernement patriarcal ou de l'autorité paternelle » (*Traité III*, p. 152), ce qui renforce la proximité de ce passage avec Locke.⁹³

Dans l'essai « De l'origine du gouvernement », Hume revient sur le récit historique de la formation des gouvernements, mais avec davantage de détails, qu'il a peut-être puisés chez Smith.⁹⁴ Il souligne tout d'abord que « c'est dans un état de guerre qu'un homme particulier prit le premier quelque ascendant sur la multitude »⁹⁵. La guerre offre les conditions idéales à l'émergence d'un chef pour deux raisons : elle met en lumière certains talents personnels et, par son urgence, elle révèle la nécessité de s'associer. Le chef endosse donc d'abord l'autorité uniquement en cas de conflits. Cette autorité peut ensuite s'étendre en temps de paix : le chef est appelé pour trancher les différends entre les membres de la société. Après la force et le courage, c'est donc l'équité qui renforce l'autorité du chef. Dans une affirmation paradoxale, Hume souligne que le chef est institué « par un mélange de force et de consentement »⁹⁶. Une fois que le gouvernement possède le revenu nécessaire pour récompenser les fidèles et punir les réfractaires, il assoit son autorité, qui n'est dès lors plus une question de choix, mais qui « est exigée avec la plus grande rigueur par le magistrat

93 Voir chapitre 3.2.3.

94 Hume et Smith étant proches, il n'est pas toujours évident – voire possible – de savoir qui influence qui. Dans ce cas précis, on peut toutefois remarquer que l'essai en question, le dernier rédigé par Hume, est paru après la diffusion des thèses de Smith en la matière. De plus, certains détails ne figurent pas dans l'explication préalable de Hume dans le *Traité*, ce qui semble confirmer l'hypothèse qu'il a repris certains éléments à Smith. Haakonssen suggère d'ailleurs cette interprétation (voir Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 113).

95 Hume, « De l'origine du gouvernement », p. 738.

96 *Ibid.*, p. 739.

suprême, fort de son autorité »⁹⁷. Dans toute cette explication, l'accent est mis sur l'instauration graduelle de cette autorité : au début, « le chef n'aura pu exercer son influence que de manière chaque fois particulière, en s'appuyant sur les circonstances propres à chaque cas »⁹⁸. Petit à petit, son autorité se renforce jusqu'à devenir pleinement obligatoire.

Au fond, les deux explications que donne Hume de l'origine du gouvernement (par le principe d'utilité et par l'histoire conjecturale), sans être redondantes, décrivent les mêmes phénomènes. Leur concomitance témoigne d'une différence essentielle et que Hume souligne, entre l'analyse objective et détachée que l'on peut faire d'un événement et la compréhension des motifs rationnels à l'œuvre chez ceux qui se trouvent au cœur de cet événement. Dans le cas particulier de la formation du gouvernement, cette double explication permet de soutenir à la fois que c'est bien l'intérêt et l'utilité qui fondent la société politique (c'est la conclusion à laquelle arrive l'analyse objective et extérieure à la situation), sans que cette dernière ne repose sur un acte humain volontaire (ce n'est pas conscients de cette utilité, ni avec ce but en tête, que les hommes fondent les gouvernements, ces derniers émergent petit à petit et graduellement).⁹⁹ En bref, cela permet de reprendre la thèse centrale des partisans du contrat social – l'utilité de la société et du gouvernement – tout en rejetant le caractère volontaire de cette théorie – ce n'est pas conscients de cette utilité que les hommes décident un jour de fonder un gouvernement. L'autorité politique se construit graduellement.

Si l'on ajoute à cela que Hume définit la justice en lien avec la propriété¹⁰⁰ et que sa distinction entre les *vertus* naturelles et artificielles

⁹⁷ Hume, « De l'origine du gouvernement », p. 739.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 739.

⁹⁹ Cet aspect peut être mis en lien avec le concept de « conséquences inattendues ». L'article de Smith montre comment ce concept se retrouve chez plusieurs penseurs écossais, notamment Hume, Smith, Millar, Ferguson et Robertson (voir Smith, « The Scottish Enlightenment, Unintended Consequences », 2009).

¹⁰⁰ Notre interprétation s'inscrit dans le cadre des études qui s'intéressent au rapport entre la théorie de la justice de Hume et la tradition du droit naturel moderne (voir entre autres : Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, 1975 ; Moore, « Hume's Theory of Justice and Property », 1976 ; Haakonssen, *L'art du législateur*, 1998 (1981) ; Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996 ; Berry, *Social Theory of the Scottish Enlighten-*

recoupe la distinction entre *droits* naturels et artificiels des jusnaturalistes,¹⁰¹ on serait tenté de conclure avec Binoche que « Hume, en tentant de dissoudre le scénario contractualiste et ses ruptures dans un procès graduel ne fait guère que l'étaler, l'étirer, sans pour autant que la logique contractualiste cesse de jouer ». ¹⁰² Mais il y a toutefois un aspect sur lequel Hume prend véritablement ses distances avec les jusnaturalistes : c'est le rôle qu'il confère à l'opinion dans la légitimité d'un gouvernement établi.

L'opinion comme fondement de l'autorité établie

A la double explication de l'origine du gouvernement, Hume ajoute des considérations sur les raisons qui poussent les hommes à se soumettre à l'autorité d'un gouvernement établi. Que les deux questions soient traitées distinctement souligne la séparation entre l'*origine* et la *légitimité* de l'autorité politique. Par rapport à cette dernière, Hume s'étonne :

Rien ne paraît plus surprenant à ceux qui observent les affaires humaines d'un œil philosophique que la facilité avec laquelle le grand nombre est gouverné par le petit, et la soumission tacite avec laquelle les hommes sacrifient leurs propres sentiments

ment, 1997 ; Harris, « Hume on the Moral Obligation to Justice », 2010 ; Bijlsma, « Spinoza, Hume, and the Fate of the Natural Law Tradition », 2015). On peut toutefois remarquer que les difficultés inhérentes à la théorie humienne de la justice ont donné lieu à un vaste débat, dans la littérature secondaire, inauguré par Gauthier et Darwall (voir entre autres Gauthier, « Artificial Virtues and the Sensible Knave », 1992 ; Baier, « Artificial Virtues and the Equally Sensible Knave : A Response to Gauthier », 1992 ; Darwall, « Motive and Obligation in Hume's Ethics », 1993 ; Cohon, « The Shackles of Virtue », 2001). Baldwin résume ce débat et prend position contre Gauthier et Darwall en montrant que Hume, par sa conception de la justice, cherche à préserver la force de deux traditions distinctes, celle de Hobbes/Mandeville qui explique comment les pratiques de la justice viennent de la réorientation de nos intérêts propres et celle de Hutcheson qui explique comment ces pratiques et ces motifs deviennent ensuite l'objet d'une évaluation morale (voir Baldwin, « Hume's Knave and the Interest of Justice », 2004). Sans entrer dans ce débat, il nous semble pertinent de distinguer les deux dimensions relevées par Baldwin dans son article pour éviter de voir des incohérences là où il y a différents niveaux d'explication chez Hume.

¹⁰¹ Voir Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 118-119.

¹⁰² Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, 1994, p. 93.

et leurs propres passions à celles de leurs chefs. (Hume, « Des principes premiers du gouvernement », p. 147)¹⁰³

Comme la force est toujours du côté du plus grand nombre, Hume conclut dans une formule devenue célèbre : « C'est donc sur l'opinion seule que se fonde le gouvernement ».¹⁰⁴ Comme le remarque Robel dans l'introduction de sa traduction des *Essais*, le concept d'« opinion » revêt chez Hume une signification particulière, en lien avec sa théorie de la connaissance : l'opinion désigne des idées fortes et vives qui « tirent leur vivacité de la proximité de l'impression qui les fait naître, mais aussi de leur caractère habituel ou répétitif, et c'est la combinaison de ces facteurs qui donne naissance au sentiment de réalité »¹⁰⁵.

Dans le cas de l'autorité politique, Hume distingue l'opinion de *l'intérêt* et l'opinion de *droit*. La première consiste en la reconnaissance de l'intérêt (ou de l'utilité) que constitue le gouvernement en général, et celui sous lequel on vit en particulier.¹⁰⁶ L'opinion de *droit* comprend le droit au *pouvoir* et le droit à la *propriété* : d'un côté, l'ancienneté confère l'autorité, ce qui explique que le peuple est toujours attaché au gouvernement qu'il hérite du passé et, de l'autre, il existe un rapport qu'on ne peut nier entre le droit à la propriété et la formation du gouvernement.¹⁰⁷ Ainsi, la soumission à l'autorité dérive

103 La question de Hume figure déjà dans le célèbre texte d'Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* ou *Contr'un* (1576).

104 Hume, « Des principes premiers du gouvernement », p. 147.

105 Robel, « Introduction », in : Hume, *Essais*, 2001, p. 65. Haakonssen souligne quant à lui le caractère ironique de la formulation limpide de Hume dans cet essai et rappelle que c'est la *perception* de l'intérêt, chez Hume, qui fonde le gouvernement (voir Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 113).

106 Voir Hume, « Des principes premiers du gouvernement », p. 148.

107 Hume ne définit pas l'opinion de droit à la propriété, mais il remarque : « Un auteur célèbre a fait de la propriété le fondement de tout gouvernement ; et la plupart de nos auteurs politiques semblent disposés à le suivre sur ce point. C'est aller bien trop loin » (Hume, « Des principes premiers du gouvernement », p. 149). Robel indique qu'il s'agit d'une allusion à Harrington. Selon Hume, un gouvernement peut subsister sans équilibre entre pouvoir et propriété, mais il reconnaît que « là où la constitution originelle accorde une portion de pouvoir, si petite soit-elle, à une classe d'hommes qui possèdent une large part de la propriété, il leur sera facile d'étendre par degrés leur autorité, pour faire coïncider la balance du pouvoir avec celle de la propriété. Tel fut le cas de la chambre

de la *croissance* que cette autorité est utile et légitime. Hume relève que les autres principes, « l'intérêt propre, la crainte et l'affection »,¹⁰⁸ sont secondaires, dans la mesure où ils n'ont pas d'influence en soi, mais seulement relativement aux opinions susmentionnées.

Or fonder la *légitimité* du gouvernement existant sur l'opinion des gouvernés revient à inverser la justification de l'autorité politique : l'allégeance n'est pas dérivée du consentement, mais le précède – si le peuple consent, c'est parce qu'il pense que ses législateurs méritent allégeance.¹⁰⁹ A ces considérations s'ajoute la reconnaissance des gouvernements fondés par « la conquête ou l'usurpation, c'est-à-dire en termes clairs la force »¹¹⁰. Hume conçoit que le temps et l'habitude légitiment cette forme de souveraineté. Cette prise en compte de la souveraineté par conquête ne contredit toutefois pas le récit précédemment exposé de l'origine du gouvernement, dans la mesure où ce dernier décrit, sur un mode conjectural, la toute première émergence de gouvernement dans l'histoire de l'humanité.

Ainsi, quoique Hume soutienne que le principe à l'origine des gouvernements soit l'utilité – sans défendre l'idée que ce principe ait guidé les hommes qui ont fondé les premiers gouvernements, comme le montre son récit historique –, la manière dont il rend compte de la *légitimité* du gouvernement, en évoquant un équilibre entre opinion d'intérêt et de droit aboutit à une nouvelle manière de fonder l'autorité politique, qui ne vient ni de Dieu ni d'un contrat, mais de la *croissance* en sa légitimité et en son utilité.¹¹¹ Or cette conception ouvre la voie à Smith, qui reprend les principes des deux partis britanniques dans un argument politique qui se veut plus objectif.

des communes en Angleterre » (Hume, « Des principes premiers du gouvernement », p. 150).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰⁹ Nous reprenons ici l'interprétation de Berry dans *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, 1997, p. 35. Ce dernier souligne par ailleurs le rôle que joue la prescription, une des origines du droit de propriété, dans le fondement de la légitimité du gouvernement chez Hume (voir p. 34-35).

¹¹⁰ Hume, « Du contrat originel », p. 370.

¹¹¹ « Natural authority stood apart from its two obvious alternatives: the supernatural authority that derived ultimately from God [...] and the artificial authority generated by Hobbes's sovereignty theory » (Sagar, *The Opinion of Mankind*, 2018, p. 135).

4.2.3. Les principes d' *autorité* et d' *utilité*

Smith reprend les deux principes sous-jacents des deux grands partis politiques britanniques, à savoir l' *utilité* (des Whigs) et l' *autorité* (des Tories), mais il leur donne une nouvelle interprétation qui ne se réfère ni à l'idée de contrat ni à celle de droit divin. Cette démarche témoigne de sa volonté de synthétiser les idées politiques partisans, tout en les replaçant dans le cadre d'un argument plus objectif. Sa position se distingue de celle de Hume, d'une part, en approfondissant le mécanisme psychologique qui rend compte de la soumission à l'autorité et, d'autre part, en réduisant le rôle de l'utilité.¹¹² Ce dernier aspect est particulièrement important : en distinguant le motif de la justice (le sentiment d'injustice)¹¹³ du motif du gouvernement (les principes d'utilité et d'autorité), Smith est plus à même de soutenir l'émergence graduelle de ce dernier et l'effectivité de la justice déjà au sein de la famille, même en l'absence de gouvernement.¹¹⁴

Le principe d'utilité et le mécanisme psychologique de la soumission à l'autorité

Smith fonde le devoir d'allégeance sur les principes d'autorité et d'utilité. Le principe d'utilité (également désigné par « l'intérêt public » ou « l'intérêt général »¹¹⁵) n'est pas défini en soi – contrairement au principe d'autorité –, mais directement considéré dans son rapport au devoir d'allégeance : il émerge de l'observation que « les magistrats ne soutiennent pas seulement le

112 Smith consacre la quatrième partie de la *Théorie des sentiments moraux* – intitulée « De l'effet de l'utilité sur le sentiment d'approbation » – à critiquer cet aspect de la conception humienne (voir TSM, p. 249 et suivantes).

113 Smith utilise « *resentment* » dans le cadre de l'approbation morale, ce que le terme français « ressentiment », connoté négativement, ne peut exprimer. Par la suite, nous traduisons « *resentment* » par « juste colère », puisqu'il s'agit d'une réaction émotionnelle très forte face à l'injustice.

114 Smith ne conçoit pas la justice comme une vertu artificielle ; au contraire, il l'explique par la *juste colère* naturelle qu'éprouve tout spectateur témoin d'une injustice (TMS, II, I, 5). Cette différence importe : elle permet à Smith d'étendre la justice au-delà du respect du droit de propriété et elle introduit une distinction entre la justice et l'utilité, qui ne figure pas chez Hume.

115 Voir LJ(a), p. 318.

gouvernement en général, mais aussi la sécurité et l'indépendance de chaque individu »¹¹⁶ et que cette sécurité ne peut être atteinte sans gouvernement régulier (LJ(b), p. 318). Etant donné que chacun conçoit la nécessité de préserver la justice et la paix au sein de la société et que les institutions civiles le permettent, l'allégeance au gouvernement se justifie pour des raisons d'utilité publique (LJ(b), p. 402). Smith précise d'ailleurs que le principe d'autorité se trouve au fondement du principe d'utilité, dans la mesure où les individus considèrent souvent qu'il est plus avisé de se soumettre au gouvernement établi, même si ce dernier n'est pas parfait (LJ(b), p. 318).¹¹⁷ Il témoigne ainsi d'une volonté évidente de tempérer la force subversive du principe d'utilité, en limitant sa portée au renforcement de l'autorité en place.

Le principe d'autorité se définit comme « une disposition à respecter une autorité établie et la supériorité d'autrui »¹¹⁸, dont les exemples sont le respect pour la personne plus âgée, celui du fils pour son père et du plus faible pour le plus fort. Plus précisément, l'autorité émane de quatre sources selon Smith : la supériorité des facultés (physiques ou mentales), de l'âge, de la richesse et de l'ancienneté familiale (LJ(b), p. 402).¹¹⁹ La supériorité de richesse et de l'ancienneté familiale correspondent à l'opinion de *droit* chez Hume, ce qui montre que Smith approfondit l'analyse de ce dernier, tout en considérant l'autorité de manière plus globale. Smith décrit comment le principe d'autorité fonde le devoir d'allégeance :

On naît et on est élevé sous l'autorité des magistrats, on observe qu'ils exigent une obéissance de tous ceux qui nous entourent et que ces derniers se soumettent toujours à leur autorité, on constate que, par les pouvoirs qu'ils possèdent dans l'Etat, ils se situent bien loin au-dessus de nous, on s'aperçoit qu'ils attendent notre

¹¹⁶ « [...] the magistrates not only support the government in general but the security and independency of each individual, and they see that this security can not be attained without a regular government » (LJ(a), p. 318).

¹¹⁷ Smith affirme en effet : « In this case and in many others the principle of authority is the foundation of that of utility or common interest » (LJ(a), p. 322).

¹¹⁸ Smith, *Jurisprudence*, p. 469 (« [...] every one naturally has a disposition to respect an established authority and superiority in others » (LJ(a), p. 318).

¹¹⁹ Les quatre sources de l'autorité sont également énumérées dans la *Richesse des nations*, p. 737-738.

obéissance, qu'il convient de leur obéir et des inconvénients qu'il y aurait à leur désobéir. Ils ont une supériorité naturelle sur nous. Ils possèdent plus de gens prêts à les suivre pour soutenir leur autorité sur ceux qui leur désobéiraient. Il est aussi approprié de leur obéir que d'obéir à un père, du fait que tous ceux qui sont en position d'autorité le sont, soit naturellement, soit par la volonté de l'Etat qui leur confère ce pouvoir placé au-dessus de vous. (*Jurisprudence*, p. 469)¹²⁰

Ce passage montre comment, de l'observation d'une situation donnée et du comportement des gens qui l'entourent, un individu prend conscience de ce qui est attendu de lui, puis intègre cette norme jusqu'à ce qu'elle lui paraisse naturelle.¹²¹ Dans la seconde série de notes publiées, Smith fait explicitement référence au processus de sympathie dans ce contexte :

Ce principe [l'autorité] est pleinement expliqué dans la Théorie des sentiments moraux, où il est montré qu'il provient du fait que notre sympathie pour nos supérieurs est plus grande que celle pour nos égaux ou inférieurs : nous admirons leur heureuse condition, y entrons avec plaisir et nous efforçons de la promouvoir. (LJ(b), p. 401, nous traduisons)¹²²

¹²⁰ Voir LJ(a), p. 318.

¹²¹ Smith souligne de plus que la modestie naturelle des hommes, qui les retient de s'opposer à une autorité établie, renforce encore ce principe : « [...] the natural modesty of mankind, who are not generally inclined to think they have a title to dispute the authority of those above them » (LJ(a), p. 318). Dans les *Leçons sur la jurisprudence*, le passage est traduit par la « timidité naturelle du caractère humain qui n'est, en général, pas porté à se croire en droit de disputer l'autorité de ceux qui sont au-dessus de lui » (p. 470). Une certaine tournure de caractère favorise le principe d'autorité : celle des « gens calmes et satisfaits, que rien ne tient en éveil » (p. 471). Cette distinction en fonction du caractère des individus se trouve déjà chez Hume (voir Hume, « Des partis de la Grande-Bretagne », p. 190).

¹²² « This principle is fully explained in the Theory of moral Sentiments, where it is shewn that it arises from our sympathy with our superiours being greater than that with our equals or inferiors: we admire their happy situation, enter into it with pleasure, and endeavour to promote it » (LJ(b), p. 401). La traduction française que Commetti a publiée des *Leçons sur la jurisprudence* de Smith présente l'inconvénient majeur de traduire en suivant l'ordre de LJ(a) et d'ajouter en notes certaines références à LJ(b). Ce choix sous-estime les importantes différences qui existent entre les deux séries de notes, en particulier concernant l'ordre de présentation de la matière. C'est la raison pour laquelle nous proposons nos propres traductions lorsque nous nous référons à LJ(b).

Le terme « sympathie » peut signifier soit la correspondance ou la coïncidence de sentiments entre deux personnes, soit le processus qui génère cette correspondance.¹²³ Le processus sympathique requiert un effort de la volonté (l'agent doit abaisser son émotion et le spectateur doit l'augmenter au moyen de l'imagination pour que les deux puissent s'harmoniser) et il peut être vecteur d'admiration, lorsque la réaction de l'agent dépasse les attentes du spectateur. Deux cas illustrent ce phénomène : celui d'une comparaison interne à l'individu (l'accomplissement d'un individu est supérieur à ce que laissait présager ses facultés) ou celui d'une comparaison entre plusieurs personnes (le spectateur constate que la capacité d'un individu est supérieure au standard public).¹²⁴

Loin d'être limité à l'évaluation morale, le processus de sympathie se trouve à l'origine de la distinction des rangs. Smith part du constat suivant : « C'est parce que le genre humain est disposé à sympathiser plus entièrement avec notre joie qu'avec notre chagrin que nous faisons montre de nos richesses et que nous dissimulons notre pauvreté » (TSM, p. 91). Or cette facilité à sympathiser avec la joie explique l'ambition et l'émulation, ainsi que l'admiration que nous éprouvons pour le riche :

Sur cette disposition du genre humain à accompagner toutes les passions des riches et des puissants sont fondés la distinction des rangs et l'ordre de la société. Notre obséquiosité à l'égard de ceux qui nous sont supérieurs naît plus fréquemment de notre admiration pour les avantages de leur situation que d'une secrète espérance d'un bienfait provenant de leur bon-vouloir. (TSM, p. 95)

La citation est univoque : c'est bien notre *admiration* pour la condition du riche qui nous enjoint à nous soumettre à lui, et non l'espoir d'un quelconque avantage. Or l'admiration s'explique par le fait que l'imagination nous fait concevoir la situation du riche comme correspondante à cet « état parfait et heureux » qui constitue « l'ultime objet de nos désirs » (TSM, p. 94).¹²⁵

¹²³ Voir Broadie, « Sympathy and the Impartial Spectator », 2006, p. 166.

¹²⁴ Sur cette distinction, nous rejoignons l'analyse de Kalil (« Respect, admiration, aggrandizement », 1996).

¹²⁵ L'analyse de Smith ne va pas sans rappeler les considérations humiennes dans le *Traité II*, où il soutient que « rien ne tend davantage à nous faire estimer une personne

La manière dont Smith juge cette propension à admirer les riches est ambivalente. D'un côté, elle constitue une source possible de corruption de nos sentiments moraux, car elle ouvre la porte à cette « grossière illusion de l'imagination » (TMS, p. 178) qu'est la vanité et qui consiste à rechercher et à jouir de l'approbation à tout prix, au mépris de savoir si cette dernière est ou non méritée. Mais d'un autre côté, l'admiration de la richesse et de la grandeur, bien qu'elle soit toujours à quelque part illusoire, est bénéfique à l'ordre et à la paix de la société. Elle est cause de l'existence et du maintien de la distinction des rangs et elle constitue un moteur de progrès. Smith explique :

Et il est heureux que la nature nous abuse de cette manière. C'est cette illusion qui suscite et entretient le mouvement perpétuel de l'industrie du genre humain. C'est elle qui d'abord incita les hommes à cultiver la terre, à construire des maisons, à fonder des villes et des Etats, inventer et améliorer toutes les sciences et tous les arts qui ennoblissent et embellissent la vie humaine. (TSM, p. 256)

Ainsi, sans le vouloir consciemment, les hommes sont poussés à répondre aux intérêts de l'espèce et de la société en général.

L'admiration des riches repose donc sur une illusion, en soi inoffensive et moralement neutre. Elle explique le respect de la distinction des rangs par la soumission des personnes issues d'une condition basse à celles qui leur

que son pouvoir et sa richesse ou à nous la faire mépriser que sa pauvreté et la médiocrité de son rang » (*Traité II*, p. 205). En sus de la sympathie, Hume explique notre estime pour ceux qui possèdent des richesses par l'effet agréable que procurent les objets possédés et par l'espoir de recevoir quelque avantage de la personne estimée (*Traité II*, p. 205), ce que Smith écarte explicitement. Hume souligne par ailleurs que le plaisir que nous procurent nos propres richesses – ainsi que l'orgueil qui leur sont lié – se trouve renforcé par la comparaison : « La misère d'autrui nous donne une idée plus vive de notre bonheur, et son bonheur, une idée plus vive de notre misère » (*Traité II*, p. 225). L'émotion qui résulte de la comparaison est ainsi toujours relative : « Le même homme peut, par sa condition et ses talents, être cause de respect, d'amour ou de mépris, selon que son observateur passe d'une position inférieure, à une position égale, puis supérieure à la sienne » (*Traité II*, p. 241). Hume conclut : « C'est pour cette raison que la vertu, le génie, le pouvoir et la richesse s'associent à la hauteur et à la sublimité ; tout comme la pauvreté, l'esclavage et la folie se joignent à la descente et à la bassesse » (*Traité II*, p. 293-294).

sont supérieures, ce qui rend la vie en société paisible et ordonnée. Sur la base de cette explication, Smith peut établir une distinction entre le fondement *philosophique* et le fondement *naturel* de l'autorité, ce qui rejoint la critique du contrat social abordée dans ses cours :

Que les rois soient serviteurs du peuple, qu'on puisse leur obéir, leur résister, les déposer ou les punir comme peut l'exiger le bien public, est la doctrine de la raison et de la philosophie, et non pas celle de la Nature. La Nature nous apprend à nous soumettre aux rois par égard pour eux, à trembler et nous incliner devant leur état éminent, à regarder leur sourire comme une récompense suffisante pour n'importe quel service rendu [...]. (TSM, p. 95)

Cette citation rappelle la distinction humienne précédemment établie entre un niveau d'analyse objectif et détaché (la doctrine de la raison) et les motivations humaines des agents véritablement concernés (la Nature). Ainsi, les deux principes qui fondent le devoir d'allégeance ne se situent pas au même niveau, puisqu'au premier correspond l'utilité et au second l'autorité. Toutefois, la portée et l'application réduites que Smith donne au principe d'utilité par rapport au principe d'autorité est au centre d'un désaccord important avec Millar.

Redéfinition des principes d'autorité et réhabilitation du contrat social

Dans son cours sur le gouvernement et dans les notes qui constituent la quatrième partie de *An Historical View of the English Government*, Millar reprend la distinction des deux principes qui fondent le gouvernement : l'*autorité* et l'*utilité*.¹²⁶ A l'instar de Smith, il les rapproche des deux grands

¹²⁶ Les deux premières parties de *An Historical View* ont été publiées par Millar en 1787 ; les troisième et quatrième parties en revanche ont été publiées par John Craig en 1803. La quatrième partie vient d'une « series of dissertations or essays that were apparently meant for a fourth book that would have continued the history down to his own day » (*An Historical View*, introduction de M. S. Phillips, p. IX-X). Dans le cours, Millar distingue l'*admiration* et l'utilité, alors que dans la quatrième partie de *An Historical View*, il distingue l'*autorité* et l'utilité. Il s'agit toutefois de la même distinction puisque, comme on l'a vu, Smith explique le principe d'autorité par l'*admiration* et Millar le suit étroitement sur cet aspect.

partis britanniques, les Tories s'appuyant sur le principe d'autorité pour fonder le pouvoir illimité du roi et les Whigs se fondant sur le principe d'utilité en lien avec l'idée de contrat (GUL MS Murray 88, p. 12-13). Sur trois aspects importants toutefois, Millar se distingue de Smith : sa description du principe d'autorité, le point de vue qu'il adopte sur le contrat et la supériorité qu'il donne au principe d'*utilité* sur le principe d'*autorité*. Il est ainsi frappant de voir que la discussion de Smith et celle de Millar s'inscrivent exactement dans le même cadre, alors que leurs propos diffèrent sensiblement sur certains points essentiels du devoir d'allégeance.

Il importe de souligner, dans un premier temps, ce qui les rapproche. Millar reprend les termes généraux de la description smithienne du principe d'autorité : l'admiration ressentie devant la supériorité personnelle (qu'elle soit physique ou mentale) ou devant la richesse d'un individu induit une soumission envers lui. Millar explicite, en suivant Smith, le lien entre l'admiration et la soumission au moyen du processus de sympathie : ce n'est pas la richesse en soi qui excite l'admiration du pauvre pour le riche, mais l'accès au bonheur que semble posséder le riche, à partir d'une propension à sympathiser avec la joie.¹²⁷ Toutefois, Millar reconnaît, à côté de l'admiration, l'espoir d'obtenir un avantage comme motif de soumission envers un supérieur.¹²⁸ Dans *An Historical View*, il en fait même le motif principal de la soumission :

Toutefois, l'autorité du riche sur le pauvre est, indubitablement, soutenue principalement par des considérations égoïstes. Etant donné qu'en dépensant une grande fortune, le propriétaire donne un emploi, et conséquemment de la subsistance, à beaucoup d'individus, tous ceux qui, de cette manière, obtiennent ou espèrent

127 « The poor are dazzled by the apparent happiness and splendour of the rich; and they regard a man of large fortune with a sort of wonder, and partial prepossession, which disposes them to magnify and over-rate all his advantages. If they are so far beneath him as not to be soured by the malignity of envy, they behold with pleasure and satisfaction the sumptuousness of his table [...]. Delighted with a situation which appears to them so agreeable, and catching from each other the contagion of sympathetic feelings, they are often prompted by an enthusiastic fervor, to exalt his dignity, to promote his enjoyments, and to favour his pursuits » (*Historical View*, IV, p. 797).

128 « Superior personal qualities of body or mind procure authority, either by exciting admiration & respect or from considerations of utility » (GUL Ms Murray 88, p. 3).

quelque avantage ont plus ou moins un intérêt à lui témoigner du respect et de la soumission. (*Historical View*, IV, p. 798, nous traduisons)¹²⁹

Cette différence importe si l'on se rappelle que Smith exclut explicitement l'intérêt personnel ou l'utilité comme motif de la soumission envers le riche, dans une optique qui vise à distinguer sa position de celle de Hume.¹³⁰ Or à cette première différence fondamentale dans la manière de décrire le principe d'autorité s'en ajoutent deux autres.

D'une part, Millar hiérarchise plus explicitement les sources d'autorité : la supériorité physique est la plus faible et elle est supplantée par la supériorité mentale dès que les hommes ont la possibilité d'exercer leur sagesse et leur savoir (il donne l'exemple du médecin, du capitaine ou encore de l'avocat). La supériorité de richesse, quant à elle, est liée, à l'origine, à la supériorité des talents : l'homme le plus fort et le plus habile est aussi celui qui devient le plus riche. Après son établissement toutefois, la richesse se détache de l'habileté personnelle et elle devient source d'une autorité considérablement supérieure aux deux premières, en raison de sa transmission héréditaire (GUL Ms Murray 88, p. 6). D'autre part, Millar insiste sur la force de l'habitude qui promeut le respect des supérieurs et renforce la soumission : « En vivant dans un état d'infériorité et de dépendance, l'esprit s'accoutume à la soumission ; et l'ascendance une fois gagnée devient

129 « The authority, however, of the rich over the poor is, doubtless, chiefly supported by selfish considerations. As in spending a great fortune, the owner gives employment, and consequently subsistence to many individuals, all those who, in this manner, obtain or expect any advantage have more or less an interest in paying him respect and submission » (*Historical View*, IV, p. 798).

130 Comme on l'a vu précédemment, Smith critique l'importance que donne Hume à l'utilité dans la quatrième partie de la *Théorie des sentiments moraux*. Smith souligne par ailleurs que l'autorité du riche ne vient pas de la dépendance du pauvre, parce que ce dernier gagne par son travail le nécessaire pour sa subsistance et demeure donc indépendant (LJ(b), p. 401). Mais cette affirmation est toutefois contredite dans le récit conjectural de Smith. Il semble donc que ce dernier écarte ici la soumission contre protection pour mieux convaincre du rôle de l'admiration et probablement pour se distancer de Hume et de ses considérations sur l'utilité.

graduellement plus complète et puissante ». ¹³¹ Ainsi, le processus psychologique qui sous-tend l'autorité comprend, en sus de l'admiration, l'internalisation du devoir de déférence par la personne inférieure envers son supérieur. Conséquemment, Millar reprend l'idée que le processus de sympathie, par la propension naturelle de l'homme à sympathiser avec la joie, est au fondement de l'admiration et de la soumission envers le supérieur – et fonde conséquemment son autorité. Mais il nie toutefois que ce motif écarte toute soumission dans l'espoir d'obtenir un avantage, il souligne que la richesse se détache progressivement des qualités personnelles et il ajoute l'internalisation d'un sentiment d'infériorité comme motif secondaire de la soumission. De ce fait, Millar apporte des changements, par rapport à Smith, quant à la psychologie morale qui fonde la soumission à l'autorité.

Deuxièmement, Millar réhabilite l'idée de contrat comme fondement de l'autorité. Il précise que l'autorité obtenue par admiration ou utilité peut ensuite être étendue par contrats ou arrangements. ¹³² Il explique en effet que, dans toutes les affaires qui nécessitent d'être réglées en commun par plusieurs personnes, il faut forcément que certains prennent la main sur d'autres (c'est ainsi qu'une armée est dirigée par un capitaine et une assemblée par un président). Comme il y a un choix entre plusieurs candidats, une élection tacite ou expresse a lieu, qui suppose un accord mutuel de la communauté (GUL Ms Murray 88, p. 8). Par des élections répétées, un même officier peut être réélu plusieurs fois de suite et les fonctions publiques devenir progressivement héréditaires.

Millar souligne trois conséquences du passage à une autorité fondée par contrat : premièrement, l'étendue de la soumission se précise (s'il est difficile de définir le degré exact d'autorité dérivé de l'admiration et de l'utilité, ce degré est explicitement déterminé dans le contrat), deuxièmement, une obligation mutuelle est établie entre les deux partis (ceux qui choisissent un chef s'engagent à se soumettre à lui et, en retour, le chef se montre digne de la confiance qui lui a été accordée) et, troisièmement, de tels arrangements

131 « By living in a state of inferiority and dependence, the mind is inured to subjection; and the ascendant which has been once gained is gradually rendered more complete and powerful » (*Historical View*, IV, p. 798, nous traduisons).

132 Les termes utilisés dans le manuscrit sont « compacts » et « agreements » (GUL Ms Murray 88, p. 7).

dérivent de l'utilité de la société et ne sauraient donc lui être contraires. Millar écarte ainsi le principe d'autorité une fois que l'autorité est fondée par contrat. Il conclut que c'est là ce que les auteurs appellent « contrat originel » :

C'est ce qui est appelé le pacte originel par certains écrivains politiques. Il a été dénaturé, comme s'il avait surgi d'une grande convention pour fonder un système de gouvernement – et dans cette optique traité de chimérique. Il a été supposé n'avoir aucun effet, parce qu'une fois qu'un gouvernement est complètement établi, les individus n'ont pas le libre choix de reconnaître ou de refuser l'ancien établissement. Mais les membres de la société sont liés par le consentement de leurs ancêtres, tant que ce n'est pas nuisible à la société. Ayant reçu les avantages qui découlent de cette disposition, ils sont assujettis à l'obligation qui lui correspond. (GUL Ms Murray 88, p. 9, nous traduisons)¹³³

Millar se réfère ici clairement aux critiques des théories du contrat social de Hume et de Smith. Or étant donné que le contrat s'établit de manière progressive et graduelle selon lui, il pense pouvoir concilier leurs critiques avec le principe politique du parti Whig. Cette interprétation est toutefois surprenante : alors que Hume et Smith voient dans les principes d'autorité et d'utilité les fondements du devoir d'allégeance pour éviter de se référer au contrat social, Millar présente l'admiration comme une forme précaire d'autorité, que les contrats remplacent et complètent progressivement. On peut dire en ce sens que, suite aux critiques de Hume et de Smith, l'idée de contrat ne disparaît pas, mais se déplace.¹³⁴

133 « This is what is called the original compact by political writers. It has been misrepresented, as if it arose from one great convention for settling a system of government – and in that view treated as chimerical. It has been supposed to have no Effect, because after gov^t is fully established, individuals have no free choice of admitting or refuting the old establishment. But the members of Society are bound by the consent of their forefathers, as far as not directly hurtful to society. Having received the advantages which flowed from that stipulation, they are liable to the obligations attending it » (GUL Ms Murray 88, p. 9).

134 Sans relever cette particularité dans la présentation des deux principes chez Millar, Berry remarque : « Millar also appears to give to utility a critical as well as supportive role » (Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, 1997, p. 107).

Le dernier aspect par lequel Millar se distingue de Smith est la supériorité qu'il donne au principe d'*utilité* sur le principe d'*autorité*. Pour rappel, Smith conçoit le principe d'*utilité* comme le principe de la raison (et non de la nature), qui renforce une autorité établie. Pour Millar en revanche, le fait que l'*utilité* soit le principe de la raison n'en fait pas un motif secondaire du devoir d'allégeance, au contraire, il est associé au progrès de la société et pour cette raison, connoté positivement. De plus, Millar donne une force normative au principe d'*utilité*, toute forme d'autorité n'étant légitime que si elle contribue à l'intérêt général.

La supériorité que donne Millar au principe d'*utilité* sur celui d'*autorité* se voit déjà dans sa manière d'évoquer les deux grands partis britanniques. En effet, il ne cache pas sa préférence pour le système Whig et relève deux erreurs du système Tory : croire que le roi est nommé plus directement par Dieu que tout autre magistrat et supposer que la soumission qui lui est due est illimitée (GUL Ms Murray 88, p. 12-13). Les Whigs en revanche se fondent sur le principe d'utilité. Ils considèrent qu'il existe naturellement une relative égalité entre les individus, que les hommes vivaient originellement indépendants les uns des autres et que la soumission au roi doit être le résultat d'un acte humain.¹³⁵ Selon cette conception, le pouvoir du roi, comme celui de tous les magistrats, est dérivé de considérations qui touchent aux intérêts de la communauté ; le pouvoir du roi est donc limité par le peuple qui a désigné le souverain et le degré d'autorité de chaque magistrat repose sur un accord tacite. Dans une remarque qui fait écho au passage précédemment cité de la *Théorie des sentiments moraux*, dans lequel Smith se montre sceptique quant à l'idée que les rois sont les « serviteurs du peuple » (TSM, p. 95), Millar souligne que le roi est à la fois un officier et un serviteur du public. Mais contrairement à Smith, il mentionne cet aspect comme une caractéristique de l'autorité politique, et non comme une construction philosophique particulièrement – voire trop – sophistiquée. Il y revient dans *An Historical View*, où il insiste sur le fait que les progrès faits en philosophie et en science ont permis de mettre à jour les véritables fondements du gouvernement et de faire voir la fonction du souverain :

135 C'est le résultat d'un « deed » (GUL Ms Murray 88, p. 13).

Les degrés de pouvoir confiés aux individus ont été placés sur leur véritable fondement ; et le magistrat principal, quand il est déshabillé de ses privilèges artificiels, et quand la brume de la partialité qui l'a entourée a été dissipée, apparaît nu et sans déguisement, le véritable servent du peuple [...]. (*Historical View*, IV, p. 805, nous traduisons)¹³⁶

Cette fois, l'idée selon laquelle le roi est le serviteur de son peuple est revendiquée comme la vérité qui apparaît dès que les fausses croyances se sont dissipées. Il est d'ailleurs frappant de voir à quel point Millar retourne la critique smithienne contre elle-même. Smith, on l'a vu, relègue le principe d'utilité à la doctrine de la raison – contre celle de la Nature –, dans l'intention de souligner qu'il est secondaire – aussi bien chronologiquement (il a fallu que le gouvernement existe pour qu'on constate son utilité) qu'empiriquement (l'allégeance rendue au souverain dans l'expérience quotidienne ne vient pas de considérations qui ont trait à son utilité, mais de l'admiration née de la propension à sympathiser avec la joie). Millar concède que le principe d'utilité vient de la raison, mais c'est précisément ce qui en fait sa supériorité sur le principe d'autorité. Ce dernier est relégué à une période d'ignorance : le respect aveugle rendu au gouvernement en place est progressivement supplanté par un contrôle constant de la manière dont les mesures publiques contribuent à augmenter l'utilité générale.¹³⁷

La supériorité que donne Millar au principe d'utilité, en lien avec l'idée de progrès, aboutit à une prise de position intéressante en faveur de la Révolution française et de ses acquis. Plassart, qui s'intéresse à la manière dont les penseurs écossais ont perçu cet événement politique majeur, montre que Millar a adapté son cours sur le gouvernement pour en traiter à la fin de l'année 1791 ou au début de l'année 1792.¹³⁸ Elle remarque que, dans son

¹³⁶ « The degrees of power committed to individuals, have been placed on their proper basis; and the chief magistrate, when stript of his artificial trappings, and when the mist of prepossession which had surrounded him is dispelled, appears naked, and without disguise, the real servant of the people [...] » (*Historical View*, IV, p. 805).

¹³⁷ Millar oppose « a gradual progress of opinion » et « philosophy constantly advancing » en lien avec l'utilité à un « blind respect and reverence » par rapport à l'autorité (*Historical View*, IV, p. 804-5).

¹³⁸ Plassart appuie son interprétation sur le manuscrit GUL Mss Gen 289. Elle explique : « The lecture is dated 1788 but the date cannot be right, as Millar describes in

cours, Millar soutient que la Révolution française doit être analysée comme la victoire de l'utilité sur l'autorité.¹³⁹ Cette prise de position rejoint celle exprimée dans la quatrième partie de *An Historical View* :

La Philosophie a toutefois fini par triompher sur les anciens usages ; et la lumière de la science, qui a depuis longtemps été diffusée dans tous les autres domaines, a découvert les droits de l'homme, et les véritables principes du gouvernement. La nation s'est réveillée, comme d'un rêve d'horreur et de détresse. Leur enthousiasme à corriger les abus et à propager un nouveau système s'est élevé à un degré proportionnel au danger qu'ils ont encourus et aux obstacles qu'ils ont eu à surmonter. (*Historical View*, IV, p. 806, nous traduisons)¹⁴⁰

La référence à la découverte « des droits de l'homme » montre que Millar interprète le principe d'utilité en lien avec l'idée de droits naturels. Il rappelle d'ailleurs que l'être humain possède des droits naturels, qui sont partiellement modifiés par le passage à l'état social. Pour que l'obligation du gouvernement soit légitime, les droits auxquels on renonce devraient être compensés par les avantages plus grands que procure l'Etat. Or Millar déplore que ce ne soit pas toujours le cas et relève que la plupart des

the lecture the details of the constitution of September 1791 » (Plassart, *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*, 2015, p. 52, note 39).

¹³⁹ Plassart souligne en effet : « The lecture opened and closed on the assertion that the French Revolution must be analysed as the victory of "Utility" over "Authority" » (Plassart, *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*, 2015, p. 52).

¹⁴⁰ « Philosophy, however, triumphed at length over ancient customs; and the light of science, which had long been diffused in every other department, discovered the rights of man, and the true principles of government. The nation awoke, as from a dream of horror and distress. Their enthusiasm in correcting abuses and in propagating the new system, rose at a height proportioned to the danger which they had escaped, and the obstacle which they had to surmount » (*Historical View*, IV, p. 806). Dans la seconde partie de la citation, Millar concède l'exagération du comportement français, tout en l'expliquant par les circonstances. La notion d'« enthousiasme » est en effet fortement connotée : Hume en fait, avec la superstition, une forme corrompue et dangereuse de la religion, contraire à la rationalité. Haakonssen remarque que la science politique de Hume a justement pour but d'éviter l'enthousiasme et la superstition (voir Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 100-101).

gouvernements modernes ont échoué à mettre un terme à la tyrannie individuelle (*Historical View*, IV, p. 800).

Sur la base de *An Historical View* et du cours de Millar sur le gouvernement dédié à la Révolution française, Plassart argumente pour un tournant dans l'œuvre de Millar : avant 1789, comme Hume et Smith, il se montre sceptique quant à la possibilité que le progrès du commerce et de la liberté puisse déstabiliser la monarchie absolue établie en France, alors qu'à partir de la moitié des années 1790, il souligne, dans une veine Whig, que la diffusion progressive du savoir et de la liberté en Europe peut renverser des siècles d'évolution.¹⁴¹

Mais quoiqu'il se montre en faveur du principe politique Whig dans *An Historical View*, Millar conclut sa discussion par l'affirmation de la nécessité du principe d'autorité :

Ces sentiments de l'esprit humain, qui donnent naissance à l'autorité, peuvent être considérés comme de sages dispositions de la nature pour soutenir l'ordre et le gouvernement de la société ; et ils sont à regretter et à censurer seulement quand, en excédant leurs propres limites, ils n'agissent plus en servant le bien de l'humanité, mais qu'ils constituent, comme cela arrive en réalité très souvent, les instruments de la tyrannie et de l'oppression. (*Historical View*, IV, p. 807, nous traduisons)¹⁴²

L'influence du langage smithien, qui place l'autorité du côté de la nature (plutôt que de la raison) se retrouve ici dans une évaluation globalement positive. L'autorité est nécessaire pour garantir l'ordre de la société et du gouvernement, mais uniquement si son application sert le principe d'utilité. Ainsi, pour Millar, c'est le principe d'utilité qui fonde *in fine* la légitimité de l'autorité politique ; le principe d'autorité n'est légitime que s'il lui est

¹⁴¹ Plassart, « 'Scientific Whigs ?' », 2013, p. 109 et p. 112. Elle conclut, à propos de Millar et Robertson : « It is understandable that they should have turned to "optimistic Whig" interpretations, which had the advantage of being able to account for the Revolution, and of presenting the cause of reform in a positive light » (p. 114).

¹⁴² « Those feelings of the human mind, which give rise to authority, may be regarded as the wise provision of nature for supporting the order and government of society; and they are only to be regretted and censured, when, by exceeding their proper bounds, they no longer act in subordination to the good of mankind, but are made, as happens, indeed, very often, the instruments of tyranny and oppression » (*Historical View*, IV, p. 807).

subordonné. En ce sens, Millar inverse la hiérarchie que Smith opère entre les deux principes.

Pour conclure, on peut s'interroger sur l'interprétation à donner au fait que Millar se démarque principalement de Smith quant à la prépondérance qu'il accorde au principe d'utilité. Millar doit-il être regardé comme un jalon important de la pensée utilitariste qui s'affirmera avec James Stuart Mill et Jeremy Bentham ? Cette question revêt d'autant plus d'importance si l'on rappelle que James Mill a été un grand admirateur de l'œuvre de Millar¹⁴³ et que son fils, John Stuart Mill, dans son autobiographie, loue les mérites de la méthode adoptée par Millar dans *An Historical View*.¹⁴⁴ Néanmoins, Westerman relève, en introduction de sa thèse de doctorat consacrée à la confrontation des pensées respectives de Millar et de Mill, qu'on ne saurait sous-estimer les différents contextes auxquels elles appartiennent.¹⁴⁵ Dans *Riches and Poverty*, Winch souligne d'ailleurs que Millar n'abandonne pas l'idée que le principe d'utilité se trouve équilibré par le respect rendu à l'autorité en place.¹⁴⁶ Enfin, loin de considérer les droits naturels comme des « nonsense upon stilts », selon la célèbre formule de Jeremy Bentham, Millar définit le principe d'utilité en lien avec la reconnaissance des droits naturels, comme en témoigne la citation susmentionnée où il est question de l'analogie entre le pouvoir du souverain et du père. Hont a d'ailleurs relevé, déjà à propos de Smith, que le principe d'utilité doit se comprendre dans le sens de

143 Nous reprenons la remarque de Phillips : « James Mill was indeed a great admirer of Millar's work » (*An Historical View*, introduction de M. S. Phillips, p. XIX).

144 La référence figure dans l'introduction de l'œuvre de Millar : *An Historical View*, introduction de M. S. Phillips, p. XIX, note 16.

145 Westerman remarque ainsi : « Mill needed to rework Millar's writings drastically to render plausible the assertion that Millar had really written the history of utility instead of the history of authority » (Westerman, *Authority and Utility*, 1999, p. 10). Dans son interprétation des positions politiques de Millar, par ailleurs, il remarque que « Millar's history of authority had always been better suited to argue against oligarchy than to argue in favour of a self-assertive people » (Westerman, *Authority and Utility*, 1999, p. 130).

146 « What distinguishes Millar's position from that of Painite radicals, as well as later Benthamite utilitarians, therefore, is his acceptance that deference to established authority still had a part to play alongside the principle of utility » (Winch, *Riches and Poverty*, 1996, p. 195).

la maxime qui dit que « le salut du peuple est la loi suprême »¹⁴⁷, et non dans celui du calcul utilitariste qui cherche le plus grand bonheur pour le plus grand nombre.

4.2.4. Prises de position sur le droit de résistance

Les explications respectives de Hume et de Smith sur l'origine et le fondement du devoir d'allégeance aboutissent à une prise de position sur la nature du pouvoir politique et sur l'existence d'un éventuel droit de résistance. Tous les deux soutiennent qu'une autorité quelle qu'elle soit est toujours susceptible d'être perdue. A propos du droit de résistance défendu par les partisans du contractualisme, Hume affirme : « Cette conclusion est juste, bien que les principes soient erronés, et je me flatte de pouvoir établir la même conclusion sur des principes plus raisonnables » (*Traité III*, p. 164). Etant donné que le devoir d'allégeance repose sur l'intérêt que représente le gouvernement, dans la mesure où il garantit la protection et la sécurité individuelle, ce devoir cesse dès que cette fonction n'est plus remplie¹⁴⁸ et « nous pouvons résister aux effets plus violents du pouvoir absolu sans qu'il y ait là un crime ou une injustice » (*Traité III*, p. 166). Hume admet toutefois qu'érigé en règle générale, le devoir d'allégeance peut subsister un certain temps après la disparation de l'intérêt public. Dans l'essai « De l'origine du gouvernement », il précise d'ailleurs quel degré de nécessité justifie la résistance : « Et sur ce point, j'avoue que je pencherai toujours du côté de ceux qui nouent très serrés les liens de l'allégeance et ne permettent de les briser qu'en dernier recours, dans les cas désespérés, quand la violence et la tyrannie exposent le public aux plus graves dangers ».¹⁴⁹ Les conséquences de la guerre civile sont en effet toujours désastreuses et le monarque qui sent son pouvoir menacé sera toujours plus prompt à adopter une conduite tyrannique. La résistance du peuple doit donc être réservée aux cas les plus extrêmes de l'abus de l'autorité politique.

¹⁴⁷ La maxime latine est la suivante : « *Salus populi suprema lex est* ». Voir Hont, « Adam Smith's History of Law and Government », 2009, p. 140.

¹⁴⁸ Hume affirme d'ailleurs : « La cause cesse : l'effet doit cesser aussi » (*Traité III*, p. 164).

¹⁴⁹ Hume, « De l'origine du gouvernement », p. 388.

Smith se montre pour sa part un peu plus critique : en citant Locke et Sidney, il explique que les partisans du contrat social vont trop loin dans leur revendication d'un droit de résistance, notamment lorsqu'ils soutiennent que le souverain ne peut prélever d'impôts ni transférer son autorité sans le consentement du peuple. Il donne l'exemple de la France pour prouver qu'un roi peut prendre ce genre de liberté sans que le peuple ne se révolte (LJ(a), p. 323-324). Mais il rejoint Hume lorsqu'il soutient que si les principes sur lesquels le gouvernement est fondé (autorité ou utilité) disparaissent, le pouvoir politique s'éteint également. Il souligne en effet qu'une autorité n'est jamais définitivement acquise et que toute personne qui ne s'en montre pas à la hauteur est susceptible de la perdre. Il conclut : « L'absurdité et l'inadéquation de conduite et la grande perversité détruisent l'obéissance, qu'elle soit due à l'autorité ou à un sens du bien commun »¹⁵⁰. Ce n'est donc pas un prétendu *droit* de résistance du peuple qui limite l'autorité politique, mais le mécanisme psychologique qui sous-tend les rapports de soumission et qui explique pourquoi une autorité, même absolue, est toujours susceptible de disparaître.

La partie du cours de Millar qui traite des principes d'autorité et d'utilité ne contient aucune référence au droit de résistance. Cela ne surprend guère si l'on songe que l'autorité politique est graduellement renouvelée par le contrat passé entre citoyens et magistrats. Millar ne s'oppose certes pas à ce que les générations futures soient liées par un contrat passé par leurs ascendants, mais il précise que le contrat ne reste valable que tant que l'autorité et l'obéissance sont dans l'intérêt de la société (GUL Ms Murray 88, p. 10). Dans *An Historical View* en revanche, le droit de résistance est mentionné en lien avec l'absurdité de croire que le roi est institué par un droit divin, mais cette remarque entre dans la présentation de l'argument des Whigs, et non comme un point de vue clairement soutenu par Millar lui-même (*Historical View*, IV, p. 802). L'impression générale qui ressort de son texte montre toutefois qu'il défend la supériorité des principes Whigs et le regard positif qu'il porte sur la Révolution française était l'hypothèse qu'il serait plutôt en faveur d'un droit de résistance, chaque fois que le principe d'utilité n'est plus respecté.

150 « Absurdity and impropriety of conduct and great perverseness destroy obedience, whether it be due from authority or the sense of the common good » (LJ(a), p. 321).

4.3. Conclusion

Le changement de structure entre le premier et le deuxième chapitre de cette partie est dicté par les transformations qu'apporte la critique du contrat social de Hume et de Smith à la réception du droit naturel moderne : alors que la présentation des pensées de Carmichael et de Hutcheson, dans le premier chapitre, suit en grande ligne celle des jusnaturalistes – avec l'exposé de l'état de nature lié à la question de la sociabilité, l'analyse des relations familiales, puis du pacte social mis en regard avec la conquête et la royauté patrimoniale –, il n'est plus possible de suivre le même plan dans l'analyse des conceptions de Hume, Smith et Millar. Certains thèmes fondamentaux de la pensée du droit naturel moderne se retrouvent effectivement dans leurs écrits, mais ils ne suivent plus d'aussi près l'ordre du manuel de Pufendorf. C'est la raison pour laquelle, avant de renouer avec l'objet principal de cette étude – la famille –, il était primordial de s'arrêter sur la critique du contrat social et sur l'argument politique qui le remplace. C'est d'autant plus important si l'on rappelle que, pour Pufendorf, le procédé permettant de légitimer l'autorité politique se répète à l'origine de chaque relation familiale.

La conception que défend Hume de l'origine et de la légitimité du gouvernement offre une occasion de mieux saisir la portée de sa critique du contrat social, qui comprend deux aspects essentiels. Premièrement, Hume rejette avant tout le caractère volontaire et ponctuel du contrat. Croire que les individus décident, à un moment précis, de passer un pacte qui fonde la société civile et l'Etat ne tient pas compte de la complexité de la réalité. En témoignent les récits historiques sur l'émergence des Etats existants qui prouvent que les Etats émergent progressivement et graduellement. Deuxièmement, la critique de Hume porte sur la psychologie morale des individus, qui sert à rendre compte des mécanismes d'autorité et de soumission. Ce n'est pas le *respect* d'une promesse qui lie les sujets d'un souverain au devoir d'allégeance, mais la *croyance* que son autorité est légitime et utile, dans le sens où elle garantit la sécurité personnelle et promeut l'intérêt général de la société. Les deux aspects sont complémentaires : la *croyance* qui fonde l'autorité est présente à chaque étape de son instauration graduelle et elle se renforce avec la progression de l'autorité. Inversement, si la *croyance* disparaît, l'autorité disparaît inexorablement aussi. Ainsi, la logique du contrat, qui a pour corollaire le droit de résistance chez Locke, mais aussi

chez Carmichael et Hutcheson, est remplacée, à partir de Hume, par une explication des mécanismes psychologiques de soumission propres à l'individu. Ces mécanismes relevant de la nature humaine, ils expliquent aussi bien la soumission d'un individu que celle d'un peuple entier.

Smith approfondit l'explication des processus psychologiques de la soumission à l'autorité. La sympathie avec la joie de la personne qui possède des qualités personnelles ou des richesses supérieures aux nôtres explique notre admiration pour cette personne et notre propension naturelle à faire preuve de déférence envers elle. Selon Smith, ce processus prime sur toute considération d'utilité. Croire qu'une autorité contribue à l'intérêt général la renforce, certes, mais ne la fonde pas. Millar reprend à Smith son principe explicatif de la soumission, à savoir le processus de sympathie, mais il inverse la force des deux principes : le principe d'autorité est une première étape dans le fondement de l'autorité, mais dès que l'utilité est découverte, c'est elle qui devient garante de la légitimité d'une autorité, qui n'est dès lors justifiée que si elle s'exerce dans le cadre de l'intérêt des personnes sur lesquelles elle s'applique. Millar renoue ainsi avec un aspect fondamental de la pensée de Pufendorf, qui circonscrit l'autorité à sa finalité, à savoir le bien-être de ceux sur lesquels elle s'exerce. Il sera intéressant de voir, dans la troisième partie de cette recherche, si Millar applique cette conception de l'autorité aux relations familiales, comme c'est le cas de Pufendorf.

Un dernier aspect doit encore être mentionné pour comprendre comment le droit naturel moderne est reçu en Ecosse : la manière dont les penseurs écossais conçoivent le rapport entre l'éthique et la jurisprudence. A cet égard, la dernière partie de la *Théorie des sentiments moraux* de Smith est particulièrement éclairante, car elle comprend un survol historique de la philosophie morale qui montre que Smith situe sa propre théorie comme le couronnement de la pensée morale qui l'a précédée. Or cette histoire de la morale se retrouve dans l'introduction du cours de Millar sur les *Institutes*.

Dans leur histoire de l'éthique, Smith et Millar soulignent que la principale différence entre l'éthique et la jurisprudence porte sur la vertu de justice. Si la justice est comprise, au sens large, comme la vertu qui promeut le bien d'autrui (comme la bienveillance), alors on ne peut forcer un individu à accomplir une action juste. Mais si la justice s'entend comme le fait de s'abstenir de faire du tort à autrui, alors elle est obligatoire. Or la justice négative est l'objet de la jurisprudence. Comme ces règles sont

obligatoires, il est possible de présenter un système de jurisprudence naturelle, qui liste des règles de conduites précises et organisées.¹⁵¹

La jurisprudence est néanmoins considérée comme une branche de l'éthique, dans la mesure où la faculté humaine, qui permet de distinguer le vice et la vertu, se trouve à l'origine aussi bien de l'éthique que de la jurisprudence. Hume, Smith et Millar, à l'instar de Hutcheson, soutiennent que cette faculté n'est ni l'amour de soi (comme le prétend Hobbes), ni la volonté divine (comme les auteurs allemands l'ont cru) ni la raison (comme le pensent Cudworth ou Clarke), mais le sentiment.¹⁵² La référence aux « auteurs allemands » est particulièrement intéressante : elle figure dans le cours de Millar en référence aux jusnaturalistes. Millar résume la critique que Leibniz a émise à l'encontre de Pufendorf : dire que l'obligation morale vient de la volonté de Dieu n'explique pas de quelle manière l'homme pourrait connaître cette volonté et, même si cette volonté était connue, alors la source de l'obéissance résiderait uniquement dans la crainte du châtement, ce qui aurait pour conséquence de réduire toute action morale à la prudence.

Le fait que les philosophes écossais dérivent la morale d'un sentiment, plutôt que de la raison, influence la description des relations familiales : à l'accent strictement juridique de l'analyse des jusnaturalistes, Hutcheson ajoute des considérations qui ont trait aux sentiments, notamment dans les relations entre mari-femme et parent-enfant. Il s'agira de voir, dans la troisième et dernière partie de cette étude, si cet accent mis sur les sentiments se confirme après Hutcheson.

Mais bien que Hume et Smith s'accordent avec Hutcheson pour dire que la faculté morale appartient au domaine des sentiments, ils refusent d'avoir recours à sa conception du sens moral. Tous deux expliquent la morale en lien avec la sympathie, comprise comme un processus, bien que leurs conceptions de la justice divergent. Dans l'introduction de son cours, Millar présente la position de ceux qui ont complété le système de Hutcheson, à savoir Hume et Smith. Selon Millar toujours, Hume s'est attaché à montrer que le sentiment d'approbation venait de l'intérêt, que ce soit le nôtre ou celui de la société : quand une action est utile pour nous ou pour la

¹⁵¹ Voir TSM, p. 440 et suivantes et le cours de Millar NLS Ms. 2743, p. 8 et suivantes.

¹⁵² Smith mentionne Hobbes et Cudworth (voir TSM, VII, III, 2). Millar mentionne Clarke et les « german Writers » (voir Adv. Mss. 28.6.8, p. 8).

société, elle se révèle vertueuse, et elle inspire le dégoût quand elle est néfaste.¹⁵³ Cette position est critiquée : Millar reconnaît que le sentiment d’approbation est lié à l’utilité, mais refuse de concevoir que l’utilité soit le seul principe qui explique l’approbation.¹⁵⁴

Smith, contrairement à Hume, ne conçoit pas la justice comme une vertu artificielle ; il la lie au sentiment d’injustice qu’éprouve tout spectateur devant une action injuste par l’entremise de la sympathie. Il explique que le sens du démérite – qui nous pousse à condamner l’auteur d’une action injuste – « semble être un sentiment composé, fait de deux émotions distinctes : une antipathie directe avec les sentiments de l’agent, et une sympathie indirecte avec le ressentiment de la personne qui souffre » (TSM, p. 124). Le sens du démérite est lié à la vertu de justice, que Smith définit de la manière suivante : « La violation de la justice est un préjudice : elle fait un mal réel et positif à une personne en particulier, pour des motifs qui sont naturellement désapprouvés. Elle est donc l’objet convenable du ressentiment, et de ce châtiment qui en est la conséquence naturelle » (TSM, p. 130-131).¹⁵⁵ L’action injuste provoque ainsi une juste colère (non seulement chez celui qui la subit, mais aussi chez celui qui en est témoin) dont la conséquence est une volonté de punition ou de rétribution pour le tort commis.

Par l’intermédiaire du spectateur impartial – ni directement impliqué ni complètement détaché de la situation – Smith définit quel jugement est *juste* dans une situation donnée et il conclut qu’« un ressentiment convenable contre une injustice projetée ou réellement commise est le seul motif qui puisse justifier, aux yeux du spectateur impartial, que nous nuisions ou attentions d’une quelconque manière au bonheur de notre prochain » (TSM, p. 303). Les règles établies sur cette base « constituent le droit civil et criminel de chaque Etat ou pays particulier » (TSM, p. 303) et la science de ces règles est ce qu’on appelle « la jurisprudence naturelle » (TSM, p. 303). Ainsi, bien que Smith reconnaisse le plaisir que procure la sympathie, il

153 Voir NLS 2743, p. 6-7 (verso).

154 Dans le manuscrit Adv. Mss. 28.6.8, Millar ajoute une référence à Epicure.

155 La traduction utilise le terme « ressentiment » pour « ressentiment », bien que « juste colère » soit plus appropriée.

refuse de faire reposer les sentiments moraux sur le plaisir lié à l'utilité, ce qui le distingue de Hume.¹⁵⁶

Cette conception de la jurisprudence et de la justice, comme reposant sur la sympathie du spectateur impartial, est importante pour comprendre la manière dont Smith et Millar analysent les relations familiales. Un autre facteur importe tout autant : leur conception du progrès de la société en stades successifs. En effet, ils approfondissent le versant historique de la réponse de Hume au fondement de l'autorité politique. Cette démarche les inscrit dans l'école historique écossaise, dont l'« l'histoire conjecturale » est une caractéristique importante. Opposée à l'histoire sacrée, l'histoire conjecturale tend à retracer l'origine de l'humanité par inférence, à partir de l'observation et de la connaissance des lois de la nature humaine. Mise en regard avec la tradition du droit naturel moderne, cette démarche enrichit les perspectives sur la famille conçue comme institution pré-politique à l'origine du gouvernement, et prolonge la réflexion sur l'évolution de chaque relation familiale. Elle permet ainsi de renouer avec la problématique centrale de cette recherche.

¹⁵⁶ Dans la dernière partie de la *Théorie des sentiments moraux*, Smith distingue sa propre conception de la sympathie de celle de Hume : « Il y a un autre système qui tente d'expliquer l'origine de nos sentiments moraux à partir de la sympathie, et qui est distinct de celui que j'ai tenté d'établir. C'est celui qui place la vertu dans l'utilité, et explique le plaisir par lequel le spectateur observe l'utilité d'une qualité donnée par une sympathie avec le bonheur de ceux qui sont affectés par elle » (TSM, p. 435).

5. Famille, histoire conjecturale et théorie des stades

La partie précédente a montré que la réponse au fondement de l'autorité de Hume, après sa critique du contrat social, était triple : elle porte sur le *principe* de l'autorité (l'utilité), sur les *mécanismes psychologiques* de la soumission (l'opinion d'intérêt et de droit) et sur *l'histoire* (l'origine du gouvernement). Les positions respectives de Smith et de Millar ont été analysées par rapport au principe (l'utilité) et aux mécanismes psychologiques de soumission (le processus de sympathie). Cette troisième et dernière partie se consacre au versant historique de leur réponse et renoue avec la question de la famille, comprise comme institution pré-politique et comme groupe social composé de trois relations simples (les relations mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur).

En ce qui concerne la place qu'occupe la famille dans le récit des origines de la société, la problématique diverge de ce qu'elle était dans la tradition du droit naturel moderne. Dans cette dernière en effet, l'enjeu principal consistait à concilier l'hypothèse d'un état de nature individuel avec l'existence de familles avant la formation de la société civile et de l'Etat. Les philosophes écossais s'inscrivent d'emblée dans une démarche différente, puisqu'ils reprennent le « modèle aristotélien » : c'est pour eux une évidence que l'homme est un être naturellement sociable et la société se construit progressivement à partir de la famille (fondée par l'instinct sexuel, puis par l'affection parentale). Par contre, Smith et Millar considèrent que la société évolue en quatre stades successifs – la *four stages theory*. L'enjeu principal consiste dès lors à saisir le rapport exact entre famille et politique à chaque stade de l'évolution sociale.

Les considérations historiques de Smith et de Millar comprennent un niveau d'analyse abstrait (l'histoire conjecturale) et un niveau d'analyse

empirique (les faits historiques). Le premier est en partie inféré du second, selon les principes méthodologiques dégagés par les penseurs écossais eux-mêmes, mais les corrélations entre ces deux niveaux d'analyse historique ne sont pas toujours évidentes à déceler. La famille constitue à cet égard un excellent objet de comparaison, puisqu'elle traverse la totalité des stades et se retrouve aussi bien dans l'analyse abstraite que dans l'analyse empirique. La thématique de la famille acquiert, de plus, une importance nouvelle dans la manière dont des penseurs écossais conçoivent l'histoire : en s'inspirant de Montesquieu, ils cherchent non plus à écrire une histoire chronologique fondée sur les successions royales, les guerres ou les révolutions, mais à étendre l'enquête historique aux institutions et aux mœurs, dans une visée plus sociologique.¹ Dans cette optique, les relations familiales occupent davantage de place, ce qu'illustre parfaitement *The Origin of the Distinction of Ranks* de Millar, une des rares œuvres – et sans doute la seule – publiées à l'époque moderne qui porte presque exclusivement sur la famille.

Par ailleurs, les parties précédentes de cette recherche ont montré une évolution de la famille comprise comme unité sociale au sein de l'Etat. Les rapports d'*autorité* qui caractérisent les relations familiales deviennent peu à peu des rapports *sociaux* et la structure hiérarchique de ces rapports évolue progressivement vers davantage d'égalité. Cette transformation commence avec Pufendorf, qui distingue la finalité propre de chaque relation tout en y limitant l'autorité, et elle se poursuit avec Locke, qui différencie également chaque relation les unes des autres. Hutcheson, après Carmichael, étend l'égalité entre les membres de la relation : d'une part, les époux sont astreints à un devoir de fidélité réciproque et le mari n'a plus le dernier mot en cas de conflit et, d'autre part, le serviteur obtient davantage que le nécessaire vital pour son travail ce qui lui garantit l'accès à une sphère privée. Hutcheson accentue encore la différenciation des relations, en soulignant les liens affectifs qui unissent les époux entre eux et à leurs enfants, ce qui distingue ce noyau familial de la famille étendue qui compte encore la présence des serviteurs. Ces derniers sont considérés comme des partenaires dont les rapports sont réglés sur la base d'un contrat qui porte sur leur travail et non sur leur personne.

¹ Voir Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, 2013, p. 54.

Dans cette troisième et dernière partie, il s'agira de voir quelle forme prend l'analyse des relations familiales dans les pensées de Smith et de Millar. D'un côté, leur étude de la famille s'inspire des jusnaturalistes, puisqu'elle entre dans le cadre de la jurisprudence naturelle et de l'analyse des droits et des devoirs de l'homme en tant qu'homme, en tant que membre de la famille et en tant que membre de la société. Mais, comme on l'a vu, le fondement de l'autorité change avec eux, puisqu'ils se réfèrent, non pas à un contrat, mais au processus de sympathie pour rendre compte de notre propension à nous soumettre à une personne supérieure. Il s'agira dès lors de voir si ce processus se retrouve au fondement des relations familiales. Ensuite, étant donné que Smith et Millar décrivent l'évolution de la société en stades successifs, il faudra se demander comment les relations familiales se transforment au fur et à mesure que la société progresse. Enfin, Millar donne au principe d'utilité une force normative qui définit les limites dans lesquelles l'autorité doit s'exercer ; l'analyse montrera s'il applique cette méthode aux relations familiales, à l'instar de Pufendorf qui circonscrit l'autorité à l'intérêt de ceux qui y sont soumis.

Cette partie se structure en deux chapitres. Le premier s'intéresse à la place qu'occupe la famille dans le récit des origines. Après avoir défini l'histoire conjecturale et la méthode historique adoptée par Smith et Millar, il s'attache à décrire comment le rapport entre famille et politique évolue au fil des stades. Le second chapitre analyse la manière dont Smith et Millar décrivent les relations familiales, d'abord dans le cadre de leur théorie des passions, puis par rapport aux aspects plus juridiques qui les composent.

5.1. L'histoire conjecturale : l'origine et l'évolution des gouvernements

Ce chapitre présente les principes généraux de l'histoire conjecturale et son application dans le récit des origines du gouvernement que livrent Smith et Millar. Étant donné que la première partie de cette étude a relativisé la dichotomie entre l'état de nature individuel et l'Etat, en soulignant l'existence de la famille avant la formation de l'Etat, il s'agira de comprendre quelle différence exacte subsiste entre l'état de nature des jusnaturalistes et le premier stade de l'évolution sociale des penseurs écossais. Cette question

permettra de mieux saisir le statut des hypothèses dans le récit historique et de définir le rapport entre histoire des origines et histoire empirique.

5.1.1. L'histoire naturelle, conjecturale et empirique

L'intérêt pour l'histoire est une des caractéristiques centrales du mouvement intellectuel qui prend place en Ecosse au dix-huitième siècle, avec pour principaux représentants dans ce domaine David Hume, Adam Smith, Lord Kames, Adam Ferguson, William Robertson et John Millar. La manière dont les Ecossais conçoivent l'histoire se veut philosophique et se fonde sur la science de la nature humaine. Ce chapitre expose d'abord les principes méthodologiques de l'histoire conjecturale, puis analyse son application aux récits de l'origine des gouvernements esquissés par Smith et Millar.

Les principes méthodologiques et la définition de l'histoire conjecturale

La théorie de la nature humaine de Hume peut, à juste titre, être considérée comme le fondement de l'histoire conjecturale de l'humanité que Kames, Smith, Ferguson et Millar développeront après lui.² Dans le premier livre du *Traité de la nature humaine* en effet, Hume énonce le projet d'établir une science de l'homme, comprenant une science de la morale aussi rigoureuse que la science des corps, ce qui témoigne de sa volonté d'appliquer la méthode expérimentale de Bacon, Galilée et Newton aux actions humaines.³ Pour résumer brièvement la conception humienne, l'homme reçoit de ses sens des impressions « originales » ; ces dernières peuvent se transformer en idées, qui font émerger d'autres impressions, des impressions secondes (ou passions) ; les passions deviennent les motifs qui poussent l'homme à l'action. Tout acte humain peut donc être expliqué par des relations causales, ce qui permet de conclure que la volonté humaine n'est pas arbitraire, mais

2 C'est ce qu'affirme entre autres Harris dans sa biographie intellectuelle de Hume (Harris, *Hume*, 2015, p. 142).

3 Voir Waszek, *L'Ecosse des Lumières*, 2003, p. 37 et suivantes.

qu'elle répond aux stimuli des passions.⁴ A partir de là, il est possible de prévoir quel sera le comportement d'un homme dans une situation donnée.

Cette volonté de transformer « la philosophie pratique en une “science” morale, voire même humaine ou sociale »⁵ constitue l'un des principaux projets des philosophes écossais au dix-huitième siècle. L'élaboration de ce projet rencontre néanmoins certaines difficultés : bien que Hume affirme l'universalité des découvertes qui portent sur une nature humaine uniforme, certains traits caractéristiques distinguent les hommes jusqu'à les séparer en classes, comme l'âge, le sexe et la nationalité.⁶ La lecture de *L'esprit des lois* de Montesquieu semble l'avoir sensibilisé à la nécessité d'adjoindre, à l'enquête théorique, des recherches historiques plus locales sur l'évolution des mœurs et des manières.⁷ Les Écossais reconnaissent d'ailleurs volontiers leur dette envers Montesquieu, comme en témoignent la célèbre citation de Millar qui compare Montesquieu à Bacon et Smith à Newton,⁸ ainsi qu'une remarque dans son cours sur le gouvernement, où il souligne le lien entre la *Richesses des nations* et *De l'esprit des lois*.⁹

4 Dans ce contexte, Hume exclut l'influence de la raison qui « est et ne doit qu'être l'esclave des passions ; elle ne peut jamais prétendre remplir un autre office que celui de les servir et de leur obéir » (*Traité II*, p. 271).

5 Waszek, *L'Écosse des Lumières*, 2003, p. 38.

6 Voir Garrett, « Human Nature », 2006.

7 C'est ce que relève Harris : « Reading *De l'Esprit des Lois* appears to have changed Hume's sense of how much could be achieved by an experimental science of human nature in general. Such a science, it was now clear, needed to be supplemented and deepened by more particular and localized histories of morals and manners » (Harris, *Hume*, 2015, p. 252).

8 « The great Montesquieu pointed out the road. He was the Lord Bacon in this branch of philosophy. Dr. Smith is the Newton. » (*Historical View*, p. 404, note) Stein remarque d'ailleurs : « Smith's achievement from the point of view of legal thought was to combine the sociology of Montesquieu with the historicism of Kames. The progress of society became for him a principle of historical investigation » (Stein, « The Four Stage Theory of the Development of Society », 1988, p. 372).

9 Dans son cours sur le gouvernement, Millar propose un classement des auteurs politiques en trois catégories : ceux qui étudient les principes généraux du gouvernement (Temple, Sydney, Locke et Hume), ceux qui étudient les effets des différentes formes de gouvernements (Harrington) et ceux qui établissent l'histoire naturelle des gouverne-

Dans la préface de *L'Esprit des lois*, Montesquieu explique et justifie sa méthode : après avoir constaté la diversité des lois et des mœurs, puis comparé l'histoire de différentes nations, il en a déduit certains principes, ainsi que les causes de leurs différences. La tonalité de son texte se veut descriptive : il cherche avant tout à expliquer la nature des choses, non pas à donner des recommandations ni à imaginer les conditions d'une cité idéale.¹⁰ Quatre principes servent à comprendre les lois positives d'un Etat : premièrement, la loi se rapporte à la nature et au gouvernement dans lequel elle est établie ; deuxièmement, elle est relative au climat du pays ; troisièmement, elle est relative au degré de liberté de la constitution, à la religion, à l'inclination des habitants, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières ; et quatrièmement, les lois sont en rapport les unes avec les autres.¹¹

Sur un aspect important, Montesquieu et Hume se trouvent en désaccord : Hume soutient que les différences qui touchent au « caractère national » s'expliquent par des causes morales et non physiques, refusant de reconnaître le climat comme cause de changement et préférant expliquer les différences nationales par les mécanismes de la psychologie sociale au moyen de la sympathie.¹² Preuve de l'impact considérable qu'aura ce débat dans la philosophie écossaise après Hume, il se retrouve sous la plume de Millar dans la préface de *The Origin of the Distinction of Ranks*.¹³ Sebastiani explique d'ailleurs que l'argument qui oppose Hume à Montesquieu sur le « caractère des nations » marque la naissance d'une nouvelle méthode comparative, qui devient une science de la société. La notion de progrès sert alors d'outil pour organiser et expliquer la diversité humaine constatée.¹⁴

ments et les circonstances qui donnent lieu à différentes formes gouvernementales (Montesquieu et Smith). Voir GUL Ms Gen 289, p. 7-9.

10 Montesquieu affirme notamment : « Je n'écris point pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, p. 116).

11 Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, p. 128.

12 Voir Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, 2013, p. 23 et suivantes.

13 Millar prend parti pour Hume et souligne que « Nous sommes trop peu familiers avec la structure du corps humain pour découvrir la manière dont il est affecté par de telles circonstances naturelles » (*Rangs*, p. 43, *Ranks*, p. 89).

14 C'est la thèse défendue dans Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, 2013. Garrett souligne quant à lui la difficulté pour les auteurs modernes de concilier l'idée d'une

L'expression « histoire conjecturale » est utilisée pour la première fois par Dugald Stewart (1753-1828), à propos des *Considerations concerning the First Formation of Languages* de Smith, publiées en appendice de la troisième édition de la *Théorie des sentiments moraux* en 1767. Stewart l'explique de la manière suivante :

Quand [...] nous comparons nos acquis intellectuels, nos opinions, nos mœurs et nos institutions avec ceux qui prévalent parmi les tribus grossières, il nous vient inévitablement à l'esprit une question intéressante, celle de savoir par quelles étapes graduelles la transition s'est faite depuis les premiers efforts simples d'une nature inculte à un état de choses si extraordinairement artificiel et complexe.¹⁵

C'est donc l'observation de la différence entre les sociétés primitives et les sociétés modernes qui excite la curiosité et invite à chercher les étapes intermédiaires qui ont conduit de l'une à l'autre. Or dans ce genre d'enquête, explique Stewart, l'histoire s'avère peu utile, puisque la société a déjà considérablement progressé avant même qu'on en ait gardé des traces écrites. Néanmoins, grâce à la science de la nature humaine et aux faits collectés par les récits de voyage, il est possible, sinon de savoir ce qui s'est réellement passé, du moins d'inférer ce qui a pu se passer. C'est ce que Stewart appelle l'histoire « théorique » ou « conjecturale » :

A cette espèce d'investigation philosophique, qui n'a pas d'appellation propre dans notre langue, je prendrai la liberté de donner le titre d'Histoire Théorique ou Conjecturale, une expression qui s'accorde assez bien, dans sa signification, avec l'Histoire Naturelle, telle qu'employée par M. Hume, et avec celle que certains auteurs français ont appelé Histoire Raisonnée.¹⁶

nature humaine fixe et uniforme avec la constatation de certaines différences fondamentales (voir Garrett, « Human Nature », 2006).

15 « When [...] we compare our intellectual acquirements, our opinions, manners, and institutions, with those which prevail among rude tribes, it cannot fail to occur to us as an interesting question, by what gradual steps the transition has been made from the first simple efforts of uncultivated nature, to a state of things so wonderfully artificial and complicated » (Stewart, *The Collected Works*, 1858, p. 33).

16 « To this species of philosophical investigation, which has no appropriated name in our language, I shall take the liberty of giving the title of Theoretical or Conjectural History, an expression which coincides pretty nearly in its meaning with that of Natural

L'histoire conjecturale, qui entre dans le cadre plus général d'un questionnement sur les origines, se présente comme un parti pris méthodologique : on parle de « conjectures » lorsque les preuves scientifiques manquent, mais qu'on pense pouvoir inférer, par les connaissances que l'on a de la nature humaine, quel serait le comportement humain le plus probable dans des circonstances que l'on ne connaît pas empiriquement. Il ne s'agit donc pas d'*inventer*, mais d'*inférer* à partir de l'observation et de la connaissance des lois de la nature humaine. Pour cette raison, l'histoire conjecturale se veut plus générale que l'histoire « scientifique » : étant donné qu'on parle de ce qui est probable, cela concerne des faits généraux de la nature humaine et non des détails historiques précis.¹⁷ On peut conclure avec Broadie :

In light of these considerations it might well seem that the difference between conjectural history and scientific is the difference in respect of quantity of significant detail in the two sorts of history. But they do not apparently differ in respect of the rational input. Conjectural history is no more a fairy tale or myth than is scientific history. The conjectural historian cannot write just whatever he wants.¹⁸

Le haut degré de généralité qu'implique l'histoire conjecturale témoigne du fait que l'évolution qu'elle retrace concerne une société, une nation ou un peuple *typiques*, et non telle ou telle société particulière.¹⁹ Cette explication permet de comprendre pourquoi, bien que les quatre stades dégagés par Smith dans son analyse soient explicitement associés à des peuples « réels », ils ne s'y réduisent pas.²⁰

History, as employed by Mr. Hume, and with what some French writers have called *Histoire Raisonnée* » (Stewart, *Collected Works*, 1858, p. 34).

¹⁷ Voir Broadie, *The Scottish Enlightenment*, 2001, p. 64-75.

¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹ Höpfl souligne en effet : « [...] the subject of conjectural history is not this or that society, or (still less) human race, but the typical society, nation, or people » (Höpfl, « *Savage to Scotsman* », 1978, p. 25).

²⁰ Il apparaîtra clairement, dans l'analyse de l'origine historique des gouvernements, que Smith se sert des quatre stades sans toutefois y borner strictement son explication. A titre d'exemple, il affirme, à propos des Indiens d'Amérique du Nord, qu'ils connaissent l'agriculture sans jamais être passé par le stade pastoral (voir LJ(a), p. 15). La théorie des quatre stades est donc bien un modèle théorique : il ne s'agit pas de dire que tous les peuples sont passés ou passeront par ces stades et dans cet ordre.

Dans l'introduction des deux parties de son cours sur les *Institutes*, Millar établit un lien entre la jurisprudence naturelle et l'histoire conjecturale. Loin d'être une simple *captatio benevolentiae*, l'introduction retrace l'histoire de l'éthique dont la jurisprudence est considérée comme une branche particulière. L'étendue de ses remarques, tout comme les modifications qu'il y apporte, montre combien Millar retravaille, améliore et complète cette matière, dans le but d'expliquer clairement sa méthode.²¹

Millar soutient que le fait de comparer les systèmes de jurisprudence d'un pays à l'autre permet de déduire les principes généraux de la justice indépendamment des imperfections particulières de chaque système. Cette tentative, relève Millar, appartient proprement aux Modernes : Grotius est le premier auteur à s'être engagé dans une telle entreprise et, depuis, d'autres l'ont suivi, il mentionne notamment Cumberland et Pufendorf.²² En 1789, Millar complète ses remarques par deux reproches qu'il adresse aux penseurs du droit naturel moderne : ils ont pris trop de temps pour développer les principes généraux de la loi naturelle sans avoir suffisamment illustré leur propos d'exemples concrets et ils ont trop fréquemment confondu l'éthique et la jurisprudence.²³ Le cours continue avec les raisons pour lesquelles, dans chaque pays particulier, la législation en vigueur dévie des principes de justice. La grande diversité des systèmes ne saurait s'expliquer selon Millar par l'imperfection du caractère humain, elle vient de l'avancement graduel du peuple dans les différents arts, qui conduit à un changement progressif des mœurs et des lois. Or, en fonction du degré d'avancement, on découvre une incroyable uniformité des systèmes de toutes les nations. La comparaison

21 Dans NLS Ms 2743 (première partie du cours), l'introduction comprend une dizaine de pages ; dans NLS Ms 28.6.8 (deuxième partie du cours), les trois premières leçons (de la page 89 à la page 97) sont consacrés à cette présentation. En 1789, l'organisation du cours de Millar semble avoir changé : dans le manuscrit GUL Ms Murray 80 en effet, on trouve des remarques introductives très proches de la première partie du cours, alors qu'il s'agit de la deuxième partie. Par rapport à NLS Ms 2743 et NLS Adv. Mss 28.6.8, le cours comprend une leçon supplémentaire sur la méthode à adopter dans un cours de jurisprudence.

22 Voir NLS Adv. Mss 28.6.8, p. 11.

23 Voir GUL Ms Murray 80, p. 29.

des systèmes juridiques permet conséquemment de retracer une certaine uniformité dans le cours des affaires humaines.²⁴

Cette méthode comparative, reconnaît Millar, a été inaugurée par Montesquieu, puis développée par Kames et Smith. Ses avantages sont évidents : elle conduit à une description détaillée des faits, elle tend à confirmer les principes généraux de la jurisprudence en montrant que les hommes, partout et en tout temps, adopteraient les mêmes lois s'ils se trouvaient dans les mêmes circonstances et, enfin, elle offre une spéculation plaisante quant au progrès de l'humanité. Millar souligne l'apport considérable d'une telle méthode dans une remarque qui précise la portée de son enquête : « Ainsi, par de réelles expérimentations, et non par d'abstraites spéculations métaphysiques, la nature humaine est révélée ; les lois générales de notre constitution sont exposées, et l'histoire est désormais au service de la philosophie morale et de la jurisprudence ».²⁵

Le projet de Millar d'enquêter sur la nature humaine, en utilisant la méthode comparative inaugurée par Montesquieu, dans le cadre de la philosophie morale de Smith, se trouve réaffirmé dans la préface des différentes éditions de son œuvre publiée, *The Origin of the Distinction of Ranks*. Dans l'édition de 1771, Millar part d'un présupposé – l'homme est partout le même – et d'un constat – il existe une variété de mœurs –, dont il conclut que la diversité observable peut être expliquée par les circonstances différentes dans lesquelles les hommes sont placés. Il se propose ainsi de décrire différentes nations et leurs circonstances, puis de comparer les nations entre elles pour relever certaines similitudes, de dégager ensuite certaines lois qui permettent d'expliquer ces différences, pour enfin accéder à une vérité sur la nature humaine. Dans la préface de 1779, Millar ajoute une

24 Cette uniformité est exprimée par les mots-clés suivants : « Tendency of mankind to improve their circumstances – Capacity of exertion in order to acquire necessities and conveniences – Property introduced and extended – Society enlarged – Connexions of society multiplied » (GUL Ms Murray 80, p. 31).

25 « Thus by Real Experiments, not by Abstracted Metaphysical Theories, human nature is unfolded; The General laws of our Constitution are laid open, and History is Rendered subservient to Moral Philosophy and Jurisprudence » (NLS Ms 2743, p. 10, nous traduisons). La citation entre dans un paragraphe entier qui est identique dans le cours et dans la première préface de *The Origin of the Distinction of Ranks* (voir NLS Ms 2743, p. 8-11).

liste de circonstances qui influencent les mœurs et il insiste sur l'importance de la disposition universelle en l'homme de toujours vouloir améliorer sa condition – disposition fondamentale dans la conception de Smith. Il conclut au progrès de la société de l'ignorance à la connaissance et du barbarisme à la civilisation. Au ton plus affirmatif de la préface de 1779 correspond un changement de titre : Millar ne présente plus son texte comme un ensemble d'« observations », mais comme une véritable « enquête ».²⁶ Ainsi, l'intérêt des historiens écossais pour la jurisprudence naturelle entre dans le cadre de l'histoire conjecturale, intérêt qui devient plus évident encore dans la théorie des stades.

La théorie des stades et l'évolution de la propriété

Dans l'histoire conjecturale développée par Smith et Millar, les peuples évoluent uniformément en traversant une succession de stades : à l'état sauvage des chasseurs, succède celui de la pastorale, puis de l'agriculture et enfin du commerce.²⁷ Smith n'est pas un précurseur dans la distinction des peuples en fonction de leur mode de subsistance. Dans les sources antiques déjà figure cette idée : Aristote, par exemple, distingue les chasseurs des bergers et des agriculteurs, tout en reconnaissant l'importance de l'échange.²⁸ De plus, parmi les auteurs modernes, Montesquieu remarque que « les lois ont un très grand rapport avec la façon dont les divers peuples se procurent

²⁶ *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* est utilisé en 1771 et 1773, mais change en 1779 : *The Origin of the Distinction of Ranks; or, An Inquiry into the Circumstances which give rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*.

²⁷ L'interprétation que Meek a donnée à la progression de la société de Smith est connue sous l'appellation de la « four stages theory », mais son interprétation a néanmoins été critiquée pour avoir mis l'accent presque exclusivement sur le matérialisme historique, dans le but de montrer en quoi cette théorie préfigure la pensée de Marx. Voir Sebastiani, « Conjectural History vs. The Bible », 2001. Pour l'interprétation de Millar en particulier, voir la thèse de doctorat de Smith, *The Materialist Interpretation of John Millar's Philosophical History*, 1998.

²⁸ Voir Aristote, *Les Politiques*, I, 8. Stein mentionne par ailleurs d'autres sources antiques à la théorie des stades (voir Stein, « The Four Stage Theory of the Development of Society », 1988).

la subsistance » et il ajoute, dans une remarque qui préfigure la théorie des stades de Smith :

Il faut un code de lois plus étendu pour un peuple qui s'attache au commerce et à la mer, que pour un peuple qui se contente de cultiver ses terres. Il en faut un plus grand pour celui-ci, que pour un peuple qui vit de ses troupeaux. Il en faut un plus grand pour ce dernier, que pour un peuple qui vit de sa chasse.²⁹

Mais bien que le mode de subsistance serve à distinguer les stades, c'est l'origine et l'évolution de la propriété qui se trouvent au cœur de la *four stages theory*. Or la manière dont les penseurs écossais conçoivent la propriété diffère de celle des jusnaturalistes. Hume distingue la règle de propriété dans « la première formation de la société » (*Traité III*, p. 107-108) – qui consiste simplement à attribuer un droit de propriété au possesseur actuel d'une chose – des règles de propriété qui ont cours « une fois la société instituée » (*Traité III*, p. 108) – qui comprennent l'occupation, la prescription, l'accession et la succession.³⁰ Selon lui, la propriété s'explique par l'intérêt : les hommes ont fait l'expérience que pour vivre paisiblement en société, la stabilité de la possession était requise.³¹ En note de son explication de la première forme de propriété, celle qui consiste à attribuer à chacun ce dont il jouit déjà, Hume définit la propriété comme « une possession constante, garantie par les lois de la société » (*Traité III*, p. 107, note) ; il explique que « lorsque deux objets paraissent en étroite relation l'un avec l'autre, l'esprit est susceptible de leur attribuer une relation supplémentaire, afin de compléter leur union » (*Traité III*, p. 107, note).

²⁹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, II, p. 437-438.

³⁰ Cette distinction de deux « moments » est particulièrement intéressante, car Hume y rétablit une forme d'état de nature : « Je considère d'abord les hommes dans leur condition sauvage et solitaire, et je suppose qu'étant conscients du malheur de cet état et prévoyant les avantages qui résulteraient de la société, ils cherchent la compagnie les uns des autres et se font une offre de protection et d'assistance mutuelle. Je suppose aussi qu'ils sont doués d'une sagacité telle qu'ils perçoivent immédiatement que le principal obstacle à ce projet de société et d'association se trouve dans l'avidité et l'égoïsme de leur tempérament naturel » (*Traité III*, p. 105).

³¹ « Personne ne peut douter que la convention faite pour distinguer la propriété et stabiliser la possession soit, de toutes les circonstances, la plus nécessaire à l'établissement de la société humaine » (*Traité III*, p. 92).

L'esprit est donc enclin à réunir « par un nouveau lien des objets déjà réunis dans l'imagination » (*Traité III*, p. 107, note) et c'est de cette manière que la *possession* devient *propriété*. En parallèle de l'intérêt public que constitue la propriété, l'imagination occupe donc une place centrale : la relation qui relie une personne à un objet, dans le droit de propriété, n'est pas naturel, il n'existe pas dans la nature des choses, mais repose sur l'imagination.³² Hume reproche d'ailleurs à Locke d'avoir confondu les deux entités distinctes que sont le propriétaire et la propriété, par le lien qu'il établit entre la propriété et le travail.³³ La place que donne Hume à l'imagination dans l'origine de la propriété aura une influence déterminante sur les conceptions de Smith et de Millar.³⁴

Dans ses cours de jurisprudence, Smith souligne que les régulations régissant le droit de propriété « doivent considérablement varier selon le stade ou l'âge de la société »³⁵. Après avoir insisté sur le fait que les droits dits

32 Hume explicite l'existence parallèle de deux motifs de la propriété, à savoir l'intérêt public et l'imagination : « Ainsi, dans le cas présent, il y a, sans aucun doute, des motifs d'intérêt public pour la plupart des règles qui déterminent la propriété ; mais je soupçonne encore ces règles d'être fixées principalement par l'imagination ou par les propriétés plus frivoles de notre pensée et de notre conception » (*Traité III*, p. 106, note).

33 Hume adresse trois critiques à Locke : « 1) il y a plusieurs genres d'occupation à propos desquels on ne peut dire que nous ajoutons notre travail à l'objet acquis, comme lorsque nous possédons une prairie en y faisant paître notre bétail ; 2) cette thèse résout la question en recourant à l'accession, ce qui revient à emprunter une voie toute circulaire ; 3) ce n'est qu'au sens figuré que l'on peut dire que nous ajoutons notre travail à quoi que ce soit : à proprement parler, nous ne produisons par notre travail qu'une modification de l'objet » (*Traité III*, p. 108, note). Pour davantage de détails, voir l'explication de Moore (Moore, « Hume's Theory of Justice and Property », 1976, p. 114).

34 Moore mentionne explicitement les deux penseurs : « The effect of Hume's theory of property on the legal thought of his contemporaries soon became apparent in Adam Smith's lectures on jurisprudence, and in John Millar's lectures on the civil law » (Moore, « Hume's Theory of Justice and Property », 1976, p. 115).

35 « [...] that the regulations concerning them must vary considerably according to the state or age society is in that time » (LJ(a), p. 14). Les cinq sources sont les suivantes : *occupation* (on s'empare d'une chose qui n'appartenait encore à personne), *accession* (on accède à un droit sur une partie ou un produit issu d'une chose qu'on possède, comme par exemple le petit d'un animal), *prescription* (après avoir longtemps possédé une chose,

« naturels » étaient évidents en soi,³⁶ Smith concède une exception : seul le droit de propriété requiert une explication. En fondant la justice sur le processus de la sympathie, Smith peut aisément justifier le fait que certains droits excitent toujours la juste colère du spectateur, alors que d'autres évoluent en fonction des circonstances sociales et historiques.³⁷ Au premier stade, explique Smith, les hommes chassent, cueillent et pêchent pour se nourrir. Puis ils se multiplient et doivent trouver un autre mode de subsistance ; c'est ainsi qu'on passe au stade de la pastorale, dans lequel les hommes apprivoisent des animaux et les font se reproduire. Lorsque la société s'accroît encore, les hommes, après observation de la nature, commencent à cultiver le sol. L'agriculture ne met toutefois pas fin à la pastorale, mais la complète, et, à ce stade déjà, s'opère une division du travail qui conduit à l'échange. Lorsque l'échange s'étend hors de la communauté, par contre, on peut dire que la société a atteint l'âge du commerce. Selon la même logique que précédemment, le commerce ne remplace pas l'agriculture, mais la complète (LJ(a), p. 14-15). Avec l'évolution des stades, le droit de propriété se complexifie : le premier stade connaît l'occupation, le deuxième comprend l'occupation et l'accession, le troisième multiplie l'accession, avant que la prescription et la succession ne soient reconnues, et enfin le quatrième stade comprend la reconnaissance des droits issus des contrats.³⁸

De plus, à ces distinctions s'en superposent d'autres : à partir du deuxième stade, les propriétés mobilières sont établies. L'agriculture marque un premier progrès vers la propriété terrienne, mais ce passage est graduel : Smith explique que la terre est d'abord appropriée pour la culture, temporairement et par l'ensemble de la communauté. Ce qui marque véritablement la naissance de la propriété privée immobilière, selon lui, c'est le fait que les

on en devient propriétaire), *succession* (on hérite du droit de propriété de quelqu'un d'autre) et *tradition* (le transfert volontaire d'une propriété).

³⁶ Lorsqu'il prend l'exemple d'un homme qui est physiquement attaqué, Smith relève que son droit est « evident to reason, without any explanation » (LJ(a), p. 13).

³⁷ Voir Cairns, « Adam Smith and the Role of the Courts », 1994, p. 37.

³⁸ Voir *Ibid.*, p. 41-42.

individus se sédentarisent et vivent ensemble dans des cités.³⁹ A ce moment-là, les hommes s'approprient la terre qui jouxte leur habitation, ce qui donne lieu à une division du territoire (LJ(a), p. 18-22).⁴⁰ Considérer le commerce comme quatrième et dernier stade implique une rupture dans ce modèle explicatif : le commerce n'est en effet pas un mode primaire d'acquisition de propriétés, puisque les objets échangés sont déjà appropriés.⁴¹

L'originalité de Smith, aussi bien par rapport aux sources antiques qu'à Montesquieu, consiste à donner une dimension dynamique au modèle, avec l'idée que la société *progresses* d'un stade à l'autre, ainsi qu'à définir le commerce comme le quatrième et dernier stade de cette évolution.⁴² Chaque stade répond en effet aux besoins et aux désirs du précédent et en crée de nouveaux, auxquels répondra le suivant. Avec le mode de subsistance, ce sont tous les aspects de la société qui changent, comme le relève Marouby :

Le propre d'une théorie des stades, sociologique ou anthropologique, telle que l'embrasse Smith, c'est qu'à chaque « mode de subsistance » correspondent des

39 « The first origin of private property would probably be mens taking themselves to fixt habitations and living together in cities, which would probably be the case in every improved society » (LJ(a), p. 22). Une explication similaire se retrouve en LJ(b), p. 459 et suivantes.

40 On peut encore relever la manière dont Smith justifie les cinq sources de la propriété : l'occupation et la prescription font mention du spectateur impartial ; l'accession dépend de l'attachement du possesseur pour la chose ; la succession concerne le lien qui s'établit entre la famille et la chose (et non pas entre le père et sa famille) et le transfert repose sur la volonté du premier propriétaire alliée à la remise effective de la chose sous le pouvoir de son nouveau propriétaire (voir LJ(a), p. 13-76).

41 Hont relève cet aspect (voir Hont, « The Language of Sociability and Commerce », 1990). Stein également, qui souligne : « The elaboration of the three-stage theory into a four stage theory was thus the result of applying an historical perspective to legal institution other than property. [...] It was a switch from attention to property to attention to contract that made the four stage theory » (Stein, « The Four Stage Theory of the Development of Society », 1988, p. 401).

42 Meek considère Smith et Turgot comme les inventeurs de la théorie des quatre stades de la société, indépendamment l'un de l'autre, mais presque en même temps (Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, 1976, p. 68).

institutions – légales, sociales, politiques – caractéristiques, mais aussi des formes de pensées, de moralité, de religion, d'expression artistique spécifiques.⁴³

Une interprétation diffusée dans la littérature secondaire consiste à affirmer qu'à cette progression de la société correspond une évolution de l'intelligence humaine, idée que les philosophes écossais auraient héritée de Locke.⁴⁴ Toutefois, Jaffro nuance cette interprétation en distinguant deux types d'histoire conjecturale : selon la première, « les circonstances créent des besoins, qui, sans les créer, permettent à des facultés latentes de s'exercer », alors que, selon la seconde, « les circonstances créent des besoins qui créent des facultés »⁴⁵. A la première correspondent les conceptions de Hume et de Smith, à la seconde celles de Rousseau et de Condillac.⁴⁶ En ce sens, les Écossais concilient l'idée d'une progression de l'intelligence humaine avec celle d'une nature humaine fixe et uniforme. Millar suit Hume et Smith, comme en témoigne ce qu'il dit de l'imagination : ce n'est qu'au deuxième stade, lorsque les hommes sortent de l'urgence de devoir répondre à leurs besoins élémentaires, qu'ils ont le temps et le loisir d'*imaginer* la personne qu'ils aiment.⁴⁷ Or ce n'est pas une nouvelle faculté qu'ils acquièrent, mais ce sont leurs nouvelles circonstances de vie qui permettent à cette faculté de se développer.

La dimension progressive que Smith insuffle au modèle des stades implique d'envisager le quatrième et dernier stade, auquel correspond la société commerçante, comme l'état le plus achevé de la société.⁴⁸ Grâce à la division du travail, les richesses s'accroissent considérablement, ce qui

43 Marouby, *L'économie de la nature*, 2004, p. 30.

44 Berry, par exemple, souligne le lien entre la théorie des stades et la description que dresse Locke des capacités intellectuelles du « sauvage ». Il remarque : « The history of property as portrayed in the four stages rests on a particular model of “natural” development. What develops are the human cognitive and emotional capacities » (Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, 1997, p. 94).

45 Jaffro, « Une note sur les conceptions de l'histoire », 2011, p. 106.

46 Forbes insiste sur le fait que la dimension de progrès manque chez Montesquieu ; il distingue en outre deux « branches » de théoriciens du progrès : l'une a pour principal représentant Condorcet, l'autre, Smith (voir Forbes, « “Scientific Whiggism” », 1954).

47 Nous revenons ultérieurement dans ce chapitre sur le rôle de l'imagination dans l'évolution du sentiment d'amour.

48 Voir Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, 1997, p. 120-121.

contribue à l'amélioration des conditions de vie de tous les membres de la société, y compris de ceux qui appartiennent aux rangs inférieurs. Cette prospérité s'accompagne d'une complexification : d'innombrables corps de métiers voient le jour et les rapports entre les individus se multiplient, ainsi que la législation relative à leurs interactions. Smith, comme Millar, insiste en particulier sur le progrès de la liberté à ce stade. Néanmoins, comme le relève Forbes, l'idée de progrès n'est pas liée à une forme d'espoir chez Smith, et encore moins à celle d'une bannière à suivre.⁴⁹ Au contraire, on trouve sous sa plume certains traits pessimistes, notamment la prise en compte de la dissolution qui menace chaque Etat et une conscience aiguë des désavantages qui accompagnent inéluctablement le progrès. Millar reprend à son compte cette veine pessimiste lorsqu'il considère qu'il y a un progrès au-delà duquel on ne peut plus aller ou qu'il évoque, dans ses cours, le déclin des nations.⁵⁰

L'histoire conjecturale comme récit des origines

L'exposé de l'histoire conjecturale permet de prendre position sur un des enjeux majeurs de cette étude : comprendre le rapport entre l'état de nature des jusnaturalistes et le premier stade de la *four stages theory*. Si, à première vue, la démarche qui sous-tend ces deux états semblait radicalement différente – les représentants des théories du contrat social partant de l'hypothèse d'un état de nature individuel qui exclut la famille et les historiens écossais reprenant le modèle aristotélicien d'un développement graduel de la société civile et de l'Etat à partir de la famille –, la première partie de cette recherche a permis de nuancer la conception des jusnaturalistes. En parallèle de l'état de nature *hypothétique* figure, en effet, l'idée d'un état de nature *empirique* qui tient compte de l'existence des familles avant la formation du gouvernement. La distinction entre état de nature *hypothétique* et *empirique* se trouve déjà implicitement sous la plume de Hobbes, mais c'est Pufendorf qui explicite et systématise la différence entre les deux. L'existence de cet état de

⁴⁹ Voir Forbes, « "Scientific Whiggism" », 1954, p. 648-650.

⁵⁰ Millar remarque dans le premier chapitre du *Ranks* : « It should seem, however, that there are certain limits beyond which it is impossible to push real improvements arising from wealth and opulence » (*Ranks*, p. 151). Sa remarque sur le déclin des nations se trouve dans son cours sur le gouvernement (voir par exemple Mitchell Library, Ms. 99).

nature empirique prouve que les jusnaturalistes ne se contentent pas purement et simplement d'écarter l'histoire. D'un autre côté, bien que les historiens écossais revendiquent une démarche empirique fondée par l'observation humaine, la méconnaissance des circonstances des premiers stades les enjoint à *imaginer*, sur un mode hypothétique, ce qui a pu se passer. Ainsi, les hypothèses et les faits historiques se côtoient dans les deux approches.

Ce constat nous amène à nuancer l'argument avancé par Binoche dans *Les trois sources des philosophies de l'histoire*. Ce dernier exprime la différence entre l'état de nature (des jusnaturalistes) et le stade « sauvage » (des historiens écossais) en termes d'opposition entre *genèse* et *histoire* : Hobbes, par son hypothèse d'un état de nature, construirait une « genèse contractualiste », dans l'optique de fonder un récit des origines qui laisserait de côté l'histoire (genèse que Rousseau radicalise), alors que les Écossais tiendraient à donner un statut historique à leur récit des origines.⁵¹ Mais si l'on s'intéresse à la manière dont Pufendorf interprète la pensée politique de Hobbes, force est de reconnaître que les penseurs écossais ne s'inscrivent pas *en opposition* à la démarche des jusnaturalistes, mais en exploitent une piste, inaugurée par Pufendorf. C'est donc davantage un rapport de continuité que de rupture qui lie ces deux grandes traditions de pensée. Cette continuité est d'ailleurs encore soulignée par l'influence du récit des origines des gouvernements de Locke sur les penseurs écossais.⁵²

Cette proximité ne doit toutefois pas voiler les différences qui existent bel et bien entre les deux démarches. Pufendorf insère sa description du versant empirique de l'état de nature dans un récit chronologique qui part de la Genèse et qui présente l'humanité comme une seule famille à l'origine, avant de se diviser en une pluralité de familles distinctes et isolées par l'effet de l'accroissement de la population. L'histoire conjecturale écossaise, au

51 Binoche explique à propos de Hobbes : « Cette éjection radicale de l'histoire entraîne évidemment l'invalidation de tout commencement empirique, qu'il s'agisse de la création biblique ou de l'instauration factuelle de tel ou tel gouvernement » (Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, 1994, p. 15). Rousseau, dans le *Second Discours*, cherche à appliquer de manière encore plus catégorique que Hobbes la méthode qui consiste à se détacher de l'histoire et de faits pour ne se fonder que sur la nature humaine (p. 22).

52 Nous avons déjà remarqué cette influence dans la pensée de Hume et ce chapitre mettra l'accent sur la manière dont elle est reçue chez Smith et chez Millar.

contraire, se présente comme une volonté de retracer un récit des origines de l'humanité qui soit exempt de toute référence biblique, en opposition à l'histoire sacrée.⁵³ C'est ce que Hume cherche à faire dans l'*Histoire naturelle de la religion*⁵⁴, et c'est en s'inscrivant dans son sillon que Millar présente le projet de *The Origin of the Distinction of Ranks* comme une enquête qui vise « à éclaircir plusieurs points importants de l'histoire naturelle du genre humain » (*Rangs*, p. 47).

Enfin, les penseurs écossais rejettent un aspect important de la méthode adoptée par les représentants du droit naturel moderne. Selon ces derniers, la loi naturelle peut être découverte soit *a priori*, en montrant sa convenance avec la nature rationnelle de l'homme, soit *a posteriori*, en partant de l'observation des peuples.⁵⁵ Les historiens écossais rejettent le versant *a priori* de l'enquête des jusnaturalistes et approfondissent son versant *a posteriori*. Dans cette visée, ils multiplient les observations et les preuves scientifiques en se référant aux historiens de l'Antiquité ainsi qu'aux récits de voyage. En effet, plus le nombre d'expériences observées est grand, plus probable sera la loi qui en résulte.⁵⁶ Cette démarche explique les innombrables sources invoquées par les historiens écossais pour appuyer leurs considérations théoriques. A titre d'exemple, en introduction de son édition du *Ranks*, Garrett énumère les sources utilisées par Millar. Il souligne l'importance des récits historiques et des compilations (l'*Histoire générale* de l'Abbé Prevost, la compilation intitulée *Modern Universal History, New Voyage* de William Dampier, le *Journal du voyage du Chevalier Chardin en Perse et aux Indes Orientales* de Jean Chardin), à quoi s'ajoutent encore les commentaires

53 Voir Sebastiani, « Conjectural History vs. The Bible », 2001.

54 Carrive oppose l'histoire *naturelle* à l'histoire *sacrée* et *universelle*. Elle en distingue quatre « rubriques » : avec Buffon, l'histoire de l'homme comme un animal et celle de l'humanité comme une espèce, avec La Mettrie, l'histoire « psychophysiologique des faits mentaux », avec Hume l'histoire de la religion qui s'ancre dans la nature humaine et, enfin, « l'histoire naturelle de l'homme considérée comme hypothétique et conjecturale » (Carrive, *La pensée politique anglaise*, 1994, p. 337-340).

55 C'est notamment ainsi que Grotius présente la loi naturelle (voir chapitre 2.3.2).

56 Voir Broadie, *The Scottish Enlightenment*, 2001 : « Instead we observe and take note of regularities, and on the basis of such observations the better, in the sense that additional observations of the same regularities tend to confirm hypotheses. And the wider the range of observations the better » (p. 62).

d'Edward Gibbon sur l'Afrique du nord, ceux de Peter Kolb sur l'Afrique du sud, ceux du botaniste Johann Georg Gmelin sur la Sibérie, ainsi que ceux de Charelvoix et Lafitau sur l'Amérique. Millar se réfère en outre à Tacite et à César ; il cite l'Ancien Testament et le *Poème d'Ossian* (dont l'authenticité est discutée à son époque) comme sources ethnographiques pour ses considérations sur les peuples nomades ou bergers. Enfin, Millar cite le droit romain, Heineccius, Pufendorf et Barbeyrac ; il se réfère à de nombreux auteurs français comme Montaigne, Mably, Fontenelle ou encore Du Bos. Et parmi ses compatriotes enfin, il mentionne Hume, Robertson et Smith.⁵⁷

L'étude de Miller parue en 2017, *John Millar and the Scottish Enlightenment : Family Life and World History*, montre de manière très éclairante les compromis que Millar doit faire pour concilier la pluralité de ses sources avec le modèle théorique des stades.⁵⁸ Un bel exemple de cette difficulté est illustré par la reconnaissance de « matriarchies » chez les peuples primitifs, malgré l'idée directrice que la civilisation s'accompagne d'une amélioration du statut des femmes.⁵⁹

5.1.2. Le récit des origines du gouvernement

Les principes et la méthode de l'histoire conjecturale expliqués, il s'agit de voir comment cette démarche s'applique concrètement à l'enquête sur l'origine du gouvernement. Cette analyse permettra de situer Smith et Millar par rapport à Locke sur la question de l'origine du gouvernement. Pour rappel, Hume reprend en grandes lignes les principaux éléments du récit historique de Locke, et notamment l'idée que les Républiques dérivent des abus des premières formes de gouvernement monarchique lors de l'accroissement des richesses.⁶⁰ Il s'est probablement inspiré de Smith aussi, lorsqu'il souligne que l'émergence de la fonction de chef se fait d'abord en temps de

⁵⁷ Voir Ranks, « Introduction », p. XVII-XIX.

⁵⁸ Il remarque notamment : « What interests us here is not so much Millar's use of the stadial model itself [...] but rather the extent to which Millar, in his relative openness to his sources, struggled to maintain the persuasive unity towards which the model aspired » (Miller, *John Millar and the Scottish Enlightenment*, 2017, p. 23).

⁵⁹ Miller en traite dans le deuxième chapitre de son livre.

⁶⁰ Voir chapitre 4.2.2.

guerre (par la nécessité de s'unir pour combattre un ennemi commun), puis s'étend aux cas de litige en temps de paix (le chef est alors appelé comme arbitre pour trancher les différends), et progresse jusqu'à devenir permanente. Ainsi, la supériorité de force, puis l'équité, assoient l'autorité du chef, et c'est seulement une fois que le gouvernement possède suffisamment de ressources qu'il peut rendre son autorité contraignante. La fonction principale de ce récit est de souligner l'établissement progressif et graduel de l'autorité politique en soulignant que sa première forme est toujours pour commencer temporaire et limitée.

Les deux versants de l'histoire – conjectural et empirique – se retrouvent dans la manière dont Smith décrit l'origine et l'évolution des gouvernements dans ses cours de jurisprudence. Son explication fait constamment allusion au modèle des quatre stades de la société, sans toutefois s'y tenir strictement. Son but est de montrer comment le gouvernement émerge progressivement à mesure que la société progresse, dans une optique qui vise à invalider l'hypothèse d'un contrat social.⁶¹ A cette fin, il expose un récit détaillé et minutieux de la manière dont le pouvoir est établi et des causes qui impliquent sa transformation, tout en s'appuyant sur de nombreux exemples historiques et en aspirant à l'exhaustivité.⁶² Cette oscillation entre histoires conjecturale et empirique implique un constant chevauchement de deux niveaux d'analyse distincts – l'un abstrait, l'autre concret –, ce qui obscurcit parfois la chronologie de la narration. Le même reproche peut être adressé à

61 Il est manifeste que Smith conçoit sa propre explication comme une alternative à celle des partisans du contrat social : « In the foregoing lecture I endeavoured to explain to you the origin and something of the progress of government. How it arose, not as some writers imagine from any consent or agreement of a number of persons to submit themselves to such or such regulations, but from the natural progress which men make in society » (LJ(a), p. 207).

62 Il affirme, par exemple : « I showed you also how after the fall of the Roman Empire the government of Europe became at first allodial and afterward feudal, and explain'd the different sorts of government that were produced by the overthrow of this government in France, England, Germany, etc. It still however subsists in full vigour in Poland, Courland, etc. – This may make a pretty general account of the history of government in Europe. There is only one or two more, the origin of which I shall here take notice of » (LJ(a), p. 288). Les formes de gouvernement qu'il lui reste à expliquer sont l'indépendance de certaines villes et les confédérations.

Millar, quoique ce dernier tente de mieux séparer l'analyse théorique des exemples concrets.

Chez les deux auteurs, les grandes articulations du récit historique empirique sont identiques. Après la description des quatre premiers stades, à partir des tribus sauvages et jusqu'à l'émergence des Républiques antiques, le récit se poursuit avec une analyse des causes de la chute de l'Empire romain, puis de la forme de gouvernement qui s'établit après sa conquête par les tribus germaniques. Aussi bien Smith que Millar concèdent ici un retour en arrière dans le modèle des stades : les nations germaniques sont décrites comme des tribus barbares qui connaissent l'agriculture mais pas le commerce. Le gouvernement qui s'établit alors est d'abord allodial, puis féodal et, jusque-là, le destin de l'Europe est homogène.

La comparaison des éditions successives du *Ranks* montre que Millar, à la suite de Smith, prend position sur un point controversé de l'histoire, lorsqu'il souligne que le gouvernement qui s'établit à la chute de l'Empire romain n'est pas immédiatement féodal, ni monarchique, mais d'abord allodial et aristocratique.⁶³ Toutefois, les deux penseurs s'opposent à la description idéologique, véhiculée par certains représentants du parti Whig, qui consiste à voir, dans les tribus germaniques, l'origine de la liberté anglaise.⁶⁴ Pour Smith, le système de liberté britannique ne s'établit qu'après la chute du système féodal et s'explique par les conditions particulières de la Grande-Bretagne – aussi bien géographiques (sa position ne l'oblige pas à maintenir une armée puissante pour se défendre de ses voisins) que politiques (l'Union de 1707 a pacifié l'Archipel). Millar, quant à lui, relève

⁶³ L'édition du *Ranks* de 1773 comprend l'ajout d'une longue note où Millar explique que, contrairement à ce qu'ont cru certains historiens, et notamment les Français, influencés par leur propre forme de gouvernement, le roi n'a pas saisi l'ensemble du territoire conquis à la chute de l'Empire romain (Millar, *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society*, Londres, John Murray, 1773, p. 202).

⁶⁴ Voir notamment Forbes, « Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty », 1975 ; Plassart, « “Scientific Whigs” ? », 2013 ; Rendall, « Tacitus Engendered », 1998. Cette dernière explique : « Tacitus's description of a warlike, yet liberty-loving, free and equal people, whose young men were initiated to manhood with the gift of shield and spear, was a major source for constitutionalist myth and national history » (p. 58).

certes certaines particularités anglaises déjà sous le système féodal, mais sans soutenir que la liberté anglaise est un acquis des peuples anglo-saxons.⁶⁵

Le récit continue avec l'explication des causes qui ont conduit à l'effondrement du système féodal. Deux voies se distinguent : le gouvernement qui s'établit est soit une monarchie absolue (comme en France), soit une forme plus démocratique de gouvernement (comme en Grande-Bretagne). C'est sur ce schéma narratif que se base Hont pour affirmer que l'histoire de la jurisprudence de Smith est une histoire de la liberté gagnée (avec les premières Républiques), puis perdue (avec le système féodal), et regagnée (avec les nations modernes d'Europe).⁶⁶ Le stade qui précède la première formation des Républiques antiques et celui du système féodal comportent en effet de grandes similitudes, tout comme celui des premières formes de gouvernement régulier et celui des nations modernes d'Europe. Dans les deux cas, l'établissement d'un gouvernement régulier met fin à la dépendance personnelle d'un grand nombre de personnes et tempère le pouvoir absolu, illimité et arbitraire, respectivement des chefs de clan et des puissants seigneurs du Moyen Âge.

Dans son versant conjectural, le récit de Smith – que Millar suit en grande ligne – oppose un premier stade de relative égalité, dans lequel des familles indépendantes vivent dans le même village et parlent la même langue, à un deuxième stade qui marque la naissance de la propriété privée et, avec elle, d'une grande dépendance personnelle de ceux qui ne possèdent

⁶⁵ Examinant la position de Millar sur la Révolution française, Plassart relève en effet certaines distinctions intéressantes entre Smith et Millar dans leur récit de l'Europe moderne. Alors que Smith, comme Hume considère que le destin de l'Europe est uniforme jusqu'au dix-septième siècle, Millar traque des spécificités britanniques dès le treizième siècle. Plassart conclut : « Millar cannot thus be said to endorse Hume and Smith's narratives of historical development in England and Europe wholeheartedly. While he certainly admits that England's Saxon government was incompatible with claims of a free ancient constitution that would have been preserved throughout the centuries, he maintains that the first characteristics of England's exceptional political liberty were already present as early as the thirteenth century, not merely as the yet undeveloped roots of future liberty, but as the cause of an actually freer system of feudal monarchy » (Plassart, « "Scientific Whigs" ? », 2013, p. 108).

⁶⁶ Voir Hont, « Adam Smith's History of Law and Government », 2009, p. 155 et suivantes ; Sagar, *The Opinion of Mankind*, 2018, p. 188 et suivantes.

rien à l'égard de ceux qui se sont approprié les ressources. A ce changement correspond le premier établissement d'un gouvernement pour protéger les riches contre les pauvres.⁶⁷ Cette description rappelle Hume qui, comme on l'a vu, distingue aussi une première forme de société plus ou moins égalitaire, où règne la justice sans gouvernement, de l'existence d'une société véritablement politique en lien avec l'accroissement des richesses. Le troisième stade de la société marque la césure entre les nations dites « barbares » (qui ne connaissent pas la division de la terre) et les nations « un peu plus civilisées » qui la connaissent (LJ(b), p. 408). Si les circonstances géographiques sont favorables,⁶⁸ les nations nomades fixent un lieu de résidence, cultivent le sol et améliorent les arts. La terre est alors divisée, sa culture améliorée et l'excédent qu'elle apporte peut être exporté – la transition entre le troisième et le quatrième stade étant ici immédiate. C'est ainsi que la richesse s'accroît considérablement et que la nation progresse dans l'art et l'industrie. Or comme la prospérité attise la jalousie, les chefs de clan s'établissent petit à petit dans des villes et érigent des Républiques par nécessité de se protéger. Ce phénomène implique une rupture sociale : on passe d'une société décrite comme un clan dirigé par un chef à une République.⁶⁹

Trois aspects de ce récit des origines du gouvernement sont particulièrement intéressants : la manière dont le pouvoir intermédiaire incarné par le chef de tribu est considéré, l'évolution progressive du pouvoir judiciaire vers l'impartialité et, enfin, la diffusion d'un véritable sentiment de liberté au sein

⁶⁷ Smith affirme en effet : « Laws and government may be considered in this and indeed in every case as a combination of the rich to oppress the poor, and preserve to themselves the inequality of the goods which would otherwise be soon destroyed by the attacks of the poor, who if not hindered by the government would soon reduce the others to an equality with themselves by open violence. The government and laws hinder the poor from ever acquiring the wealth by violence which they would otherwise exert on the rich [...] » (LJ(a), p. 208).

⁶⁸ Smith compare les nations tartares et arabes qui restent nomades en raison de la pauvreté du sol et de l'absence de montagnes, à la Grèce où le sol est plus fertile et où les montagnes et la mer font office de frontières naturelles (voir LJ(a), p. 223).

⁶⁹ L'effet de rupture est perceptible dans cette citation, où Smith insiste sur l'abolition d'une forme de gouvernement et l'émergence d'une nouvelle forme qui lui succède : « The aristocraticall government in the manner above mentioned took place after the government by a chief and the people under his direction was abolished » (LJ(a), p. 227).

de la population comme conséquence possible de l'avancée du commerce dans la société. L'analyse de ces trois aspects permettra, en conclusion, de préciser la manière dont famille et politique dialoguent dans le récit conjectural de Smith et de Millar.

Le pouvoir du chef : démocratie ou monarchie à l'origine du gouvernement ?

La distinction établie entre l'autorité du chef sur sa tribu ou du pouvoir du souverain sur son peuple souligne la manière graduelle dont le gouvernement émerge : aux trois premiers stades de la société correspondent respectivement l'*absence* de gouvernement, l'émergence d'un gouvernement encore *précaire* et la formation d'un gouvernement *régulier*. Censée invalider l'hypothèse du contrat social, cette explication manque sa cible, puisque Pufendorf et Locke déjà mentionnent la figure du chef dans leurs propres récits des origines du gouvernement. Smith y introduit néanmoins une différence importante. Pour Pufendorf et Locke, le chef occupe une fonction intermédiaire entre celle de père et de souverain : les enfants adultes consentent à se soumettre à l'autorité politique de leur père, distincte de l'autorité parentale qui s'exerçait sur eux lorsqu'ils étaient encore enfants. La facilité avec laquelle l'autorité du chef prend place s'explique par l'habitude contractée par les enfants d'obéir à leur père. Smith, au contraire, ne voit pas l'origine de l'autorité du chef dans l'habitude contractée d'obéir au père au sein de la famille, mais dans la supériorité de ses facultés physiques et mentales, selon le principe d'autorité précédemment exposé.

Il s'agit d'une spécificité propre à Smith. Millar explique la progression de la société par l'union de plusieurs familles parentes dans un même village ou une même tribu. La transition entre famille et société est explicite dans les premières lignes du chapitre consacré à l'autorité politique : « Après avoir considéré l'état primitif d'une famille du vivant du père, nous pouvons sans doute examiner maintenant les changements qui interviennent dans la situation des gens de la famille lorsque meurt celui qui la dirigeait » (*Rangs*, p. 449, *Ranks*, p. 177). Or bien que Smith aborde la relation de couple dans la partie de son cours consacrée aux droits de l'homme en tant que membre de la famille, il ne laisse pas entendre de rapport génétique entre famille et politique. Son récit de l'origine des gouvernements ne commence pas avec la

famille, mais avec un certain nombre de familles, vivant de manière indépendante dans le même village. Ainsi, alors que chez Millar le village ou la tribu se compose de familles *parentes*, elles sont *indépendantes* chez Smith.⁷⁰ A cette originalité de Smith correspond une autre : il argumente pour une forme essentiellement démocratique du gouvernement à l'origine.

Au premier stade, Smith affirme que le pouvoir législatif n'existe pratiquement pas, alors que les pouvoirs exécutif et judiciaire sont ponctuellement appliqués par l'ensemble de la communauté. Au deuxième stade, les pouvoirs exécutif et judiciaire appartiennent toujours au peuple, qui les transfère à une petite cour ou à un conseil. Smith ne le précise pas, mais il paraît évident au vu de ce qu'il affirme précédemment que la notion de « peuple » doit être comprise ici comme l'ensemble des patriarches – toutes les personnes qui en dépendent ne participent probablement pas aux décisions politiques.

Dès le premier stade, certains individus peuvent se distinguer des autres, principalement en raison de leurs qualités personnelles (comme la sagesse et la vaillance), acquérir une certaine influence et devenir chefs ; au deuxième stade, la richesse renforce encore cette influence. Toutefois, Smith précise que cela ne contrevient pas à la forme démocratique de la société ni au premier ni au deuxième stade. La raison en est que le chef n'acquiert jamais suffisamment d'autorité pour forcer les autres à se soumettre à lui. Ainsi, les patriarches se trouvent entre eux dans une relative égalité et le chef ne jouit pas d'un véritable *pouvoir*.⁷¹ C'est bien la communauté qui garde le pouvoir de punir les crimes – notamment par le bannissement – ou de décider de faire la paix ou la guerre (LJ(a), p. 202-205). Dans les notes de cours datées de 1763-4, il est d'ailleurs précisé que quoique l'influence du chef donne l'apparence d'un gouvernement monarchique dans ce type de société, le pouvoir demeure bel et bien démocratique.⁷²

⁷⁰ Il faut toutefois noter que Smith n'est pas cohérent sur cette question : dans la *Théorie des sentiments moraux*, il parle de liens familiaux entre personnes d'une même tribu au deuxième stade (TSM, p. 309).

⁷¹ Voir par exemple LJ(a), p. 212.

⁷² « By this means the chieftan would still further increase his authority, and the government would appear in some degree monarchical. But this is only in appearance, for the final decision is still in the whole body of the people, and the government is really democratical » (LJ(b), p. 407).

La forme démocratique du gouvernement est réaffirmée lors du passage au troisième stade. Les Républiques sont d'abord aristocratiques, car les chefs les plus influents gagnent en autorité et sont naturellement choisis par le peuple pour être magistrats. Mais c'est *naturellement*, et non par l'imposition d'une loi, qu'une forme aristocratique s'installe au début de la République. Progressivement, tous les membres de la communauté peuvent être éligibles et la République devient démocratique (LJ(a), p. 222-227). A cet endroit, Smith apporte une rectification significative à son propos, qui semble typique de l'oralité d'un cours. Il affirme, dans un premier temps, que le gouvernement évolue d'une forme monarchique à l'origine (avec un chef qui règne sur son clan) vers une forme aristocratique (avec les premières Républiques), puis démocratique. Mais il revient ensuite sur son propos pour rappeler que les premières formes de gouvernement n'ont que *l'apparence* de la monarchie et sont en vérité démocratiques.⁷³ Il poursuit d'ailleurs en soutenant que même la forme aristocratique des premières Républiques cache en réalité un pouvoir démocratique. Le passage est intéressant, car il fait état d'un glissement de sens dans la manière de concevoir la démocratie entre les Anciens et les Modernes :

Les nobles [...] furent, en conséquence, choisis pour toutes les magistratures. C'est ce que les anciens appelaient aristocraties, quoique, en raison des privilèges susmentionnés qui appartenaient au peuple, il serait permis de les appeler des démocraties. On donnait, alors, le nom de démocratie aux gouvernements où le peuple possédait un accès aux magistratures et aux fonctions étatiques égal à celui des nobles. Mais, nous n'en avons, aujourd'hui en Europe, aucun exemple. (*Jurisprudence*, p. 320)⁷⁴

73 « The governments in this manner became aristocraticall, from that of the kingly sort. But in fact there seems to have been a considerable degree of the democraticall form under what were generally reckoned monarchies. [...] The king, as he was called, was no more than a leading man who had superior influence in their deliberations » (LJ(a), p. 225).

74 « The nobles coming in his place had in the same manner the lead in all affairs, and were accordingly chosen into all the magistracies. This was what the ancients called an aristocracy, tho from the priviledges above mentioned which were possessed by the people we should be apt to term them democracies. They gave the name of democracies to those governments where the people had the same access to the magistracies and offices of state as the nobles. But of these we have none at this time in Europe » (LJ(a), p. 226).

Si pour les Anciens, le terme « démocratie » est réservé à l'organisation politique qui permet à chaque citoyen d'être élu magistrat, sa signification n'est toutefois pas aussi limitée pour les Modernes, qui en usent lorsque le peuple dans son ensemble peut élire ses magistrats.

Ainsi, l'insistance marquée de Smith pour une forme démocratique de gouvernement à l'origine – qu'elle ait l'apparence d'une monarchie, comme c'est le cas du clan dirigé par un chef, ou celle de l'aristocratie, comme dans les premières Républiques – introduit une rupture avec le récit des origines de Locke, et donc aussi de Hume qui s'y réfère. Quoique Smith, sur la base de son explication de l'autorité, considère la communauté comme étant composée de patriarches dirigés par un chef, il refuse de concevoir le gouvernement, même dans sa forme la plus précaire, comme une monarchie, et soutient, au contraire, qu'il est essentiellement démocratique, dans la mesure où les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sont exercés également par l'ensemble des patriarches. En d'autres termes, les patriarches endossent une autorité considérable sur ceux qui leur sont soumis, mais ils vivent entre eux dans une relative égalité.

Il est pour le moins surprenant que le principe d'autorité, préalablement présenté comme le principe qui sous-tend l'argument politique des Tories, aboutisse ici à une forme démocratique de gouvernement. La meilleure explication qu'on puisse en donner est la suivante : si les quatre sources mentionnées – supériorité des qualités, de l'âge, des richesses et de la famille – constituent l'origine de l'autorité *en général*, l'autorité *politique* nécessite quant à elle une supériorité considérable, que seule la richesse peut garantir. Tant que les patriarches restent relativement égaux les uns des autres, aucun gouvernement régulier ne peut émerger. Ainsi, on peut conclure avec Sagar que la monarchie régulière, chez Smith, est une invention proprement moderne, qui ne se rencontre jamais aux origines du gouvernement. La démocratie, au contraire, n'est plus possible à l'époque moderne, dans la mesure où elle repose sur la dépendance personnelle d'un grand nombre de personnes.⁷⁵ Smith inverse ainsi les conclusions que défend Locke dans son propre récit des origines du gouvernement.

Millar se montre plus ambivalent sur cette question. En suivant Locke, il soutient que le choix du chef se porte initialement et naturellement sur le

⁷⁵ Voir Sagar, *The Opinion of Mankind*, p. 198-202.

père de famille, puisque ses enfants ont pris l'habitude de lui obéir depuis l'enfance. Lorsqu'il meurt, on choisit quelqu'un qui avait son estime et sa confiance et, quand la tribu s'agrandit au-delà d'une seule famille, les qualités requises pour devenir chef sont les qualités personnelles – physiques ou mentales. (*Ranks*, p. 180-181). La richesse entre en jeu dès le deuxième stade de la société, et le fils peut désormais maintenir un rang égal à celui qu'occupait son père, ce qui n'est pas forcément le cas de la force physique. Ce changement affecte le mode de nomination du chef : ce dernier n'est plus élu, mais sa fonction devient héréditaire (*Ranks*, p. 184-185).

Selon Millar, les membres de la tribu sont attachés à la personne du chef et se montrent zélés à le suivre dans les causes qu'il défend. Quand son autorité n'est pas encore fermement établie, il doit certes persuader les partis de son jugement, mais lorsque son pouvoir est reconnu, il lui suffit d'ordonner pour être obéi. De plus, le chef est parfois investi du pouvoir religieux à un stade où la société est encore superstitieuse. Cet aspect renforce considérablement son autorité (*Ranks*, p. 190-200). Enfin, Millar affirme que « même ce pouvoir législatif, par lequel toutes les autres branches de gouvernement sont contrôlées et dirigées, est naturellement assumé par le chef » (*Rangs*, p. 527, *Ranks*, p. 194). Dans la synthèse de son premier chapitre consacré à l'autorité du chef, Millar souligne enfin que « chacune des familles différentes qui composent cette société est placée sous la juridiction du père, et toute la communauté est soumise à un gouverneur ou à un chef » (*Rangs*, p. 527-529, *Ranks*, p. 194). Cette conception hiérarchique s'oppose au pouvoir essentiellement démocratique défendu par Smith.

Mais après avoir affirmé que le chef regroupait les trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, Millar, en évoquant le cas des « Indiens d'Amérique », précise que ces derniers « n'ont pas de moyen d'acquérir assez de fortune pour qu'aucun d'entre eux puisse s'élever fort au-dessus de ses compagnons » (*Rangs*, p. 529, *Ranks*, p. 194). Dans ces tribus, les entreprises militaires se décident en commun, la justice s'exerce à l'intérieur de la famille, ou, s'il y a conflit entre deux membres de différentes familles, par le chef ou le conseil, mais ces derniers « n'interviennent qu'en qualité de médiateur » (*Rangs*, p. 533, *Ranks*, p. 196). Il est intéressant de relever que l'explication de Millar retranscrit une longue citation de Lafitau, où ce dernier argumente pour un pouvoir fortement limité du chef dans la tribu (*Rangs*, p. 531, *Ranks*, p. 195). Il semblerait donc que c'est le récit de voyage

qui incite le penseur écossais à rectifier le récit des origines du gouvernement de Locke. Millar résout la contradiction entre autorité faible *versus* absolue du chef en attribuant une faible autorité au chef au premier stade (avec l'exemple des Indiens d'Amérique) et un pouvoir quasiment absolu de ce dernier au deuxième stade (avec l'exemple des Tartares). Il précise enfin que le pouvoir des chefs des tribus germaniques qui ont envahi l'Empire romain se situait entre ces deux extrêmes (*Rangs*, p. 539, *Ranks*, p. 198). Toutefois, il n'explique pas comment on peut passer aussi rapidement de l'une à l'autre forme d'autorité, ni ne systématise les différents degrés d'autorité qu'un chef semble pouvoir endosser. La seule explication que l'on peut donner à cette ambiguïté de Millar est que ce dernier, tout en reconnaissant la véracité des récits de voyage, tient davantage que son mentor à associer l'émergence du gouvernement démocratique au progrès de la société.

Une évolution progressive du pouvoir judiciaire vers l'impartialité de la justice

A l'établissement graduel du gouvernement correspond une évolution progressive des trois pouvoirs qui le composent, et en particulier du pouvoir judiciaire. Cet aspect souligne le rapport qui existe entre un gouvernement relativement faible et la dépendance personnelle d'une large partie de la population. Or ce phénomène nuance – sans la contredire – la description smithienne d'un gouvernement aristocratique à l'origine : si les patriarches sont bel et bien égaux entre eux et constituent la communauté, ils exercent néanmoins un pouvoir absolu à l'intérieur de leur domaine. En d'autres termes, la majeure partie de la population ne prend pas part aux décisions politiques, puisqu'elle est soumise à l'intérieur de la famille. Or en l'absence d'un gouvernement fort, rien n'équilibre le degré d'autorité exercé par le chef au sein de sa famille.

Dans ce cadre, les conflits qui surgissent entre les membres d'une même famille sont réglés en son sein, sans intervention extérieure, alors que les rares conflits susceptibles de menacer la paix et la tranquillité de l'ensemble du village sont réglés par les membres de la communauté comme un seul corps (LJ(a), p. 201-202). Ces considérations sur la manière d'exercer la justice se retrouvent lorsque Smith aborde la question du délit de meurtre : il explique que, chez les Iroquois, il n'existe pas de cour de justice. Si un

meurtre est commis au sein d'une famille, c'est le chef de cette famille qui exerce sa juridiction et décide du sort du criminel ; si le crime est commis sur un membre d'une autre famille, il y a médiation de la communauté et, souvent, toute la famille du criminel s'emploie à offrir des cadeaux à la famille du défunt pour laver le crime (LJ(a), p. 106-107).

Au deuxième stade, cette situation se renforce avec l'introduction de la propriété privée qui aboutit à un état de considérable inégalité.⁷⁶ Dans ce rapport inégalitaire, les riches obtiennent une autorité considérable, puisqu'en l'absence de manufactures et d'industries, les plus pauvres ne disposent d'aucune autre ressource pour vivre que leur soumission personnelle. Smith reconnaît donc ici la soumission volontaire comme source d'autorité, ce qui rompt avec son explication du principe d'autorité comme reposant exclusivement sur l'admiration. Par ailleurs, son exposé du deuxième stade rappelle l'origine de la servitude décrite par Pufendorf, et que Hutcheson suit étroitement, qui voit dans la multiplication de l'espèce et dans l'accroissement des besoins la motivation à sortir de « la simplicité des premiers siècles, & à chercher tous les jours quelque nouveau moien d'augmenter les commoditez de la vie, & d'amasser des richesses superflues » (DNG, II, p. 202) ; une fois la richesse établie, une relation de servitude et de dépendance personnelle s'installe progressivement entre ceux qui en possèdent et ceux qui en sont privés.⁷⁷ Or les « riches » du deuxième stade sont décrits sous la plume de Smith comme des « patriarches » ou des « princes indépendants », qui exercent la fonction de juge au sein de leur propre domaine et entre leurs dépendants.⁷⁸

La faiblesse du gouvernement l'empêche en effet de nommer des juges pour décider des litiges, ce qui implique inévitablement un renforcement du pouvoir du chef au sein de sa famille :

⁷⁶ « And in this period of society the inequality of fortune makes a greater odds in the power and influence of the rich over the poor than in any other. » (LJ(a), p. 202). Smith explique par ailleurs qu'avec l'apparition du luxe, le rapport entre les hommes change : il y a une interdépendance entre eux issue de la division du travail, mais non plus une dépendance personnelle et strictement verticale (LJ(a), p. 202).

⁷⁷ Voir chapitre 3.1.2.

⁷⁸ LJ(a), p. 202.

Dans les premiers âges de la société, le gouvernement est, comme je l'ai dit, très faible et ne peut pas vraiment s'immiscer dans les affaires des individus. Le gouvernement doit être déjà bien avancé pour que le pouvoir législatif puisse nommer des juges à sa convenance [...]. Ceci ne saurait être possible dans les premières sociétés, les gens ne se soumettraient pas aussi facilement. Le gouvernement a donc dû se trouver dans la nécessité de tirer parti de la supériorité et de l'autorité de certaines personnes respectées dans les pays et remettre entre leurs mains le pouvoir judiciaire. Les juridictions furent établies de cette façon et les mêmes causes rendirent nécessaires de renforcer les mains privées de tous les maîtres de famille. (*Jurisprudence*, p. 268-9)

Smith déduit de cette explication que l'esclavage a été universel au commencement de la société.

Le progrès de la société s'accompagne d'une multiplication des lois et des cas de litige, ainsi que d'une complexification de l'administration de la justice (LJ(a), p. 213).⁷⁹ Cela explique l'émergence d'un conseil nommé pour résoudre ce genre de problèmes, ce qui correspond à la naissance des cours de justice. Au début, il est évident que les chefs les plus influents en font partie, ce qui augmente et leur prestige et leur richesse – la justice n'est pas gratuite et même le pauvre doit payer pour que son cas soit jugé (LJ(a), p. 205).

Dans les nations modernes, et en particulier en Grande-Bretagne, l'indépendance de la justice garantit la sécurité et la liberté individuelles. Seule la séparation des pouvoirs législatif et judiciaire garantit l'application impartiale de la justice et, ce faisant, la sécurité individuelle.⁸⁰ Smith souligne à cet égard l'importance de l'élection à vie de juges indépendants, le fait que les juges appliquent la loi sans intervenir sur sa promulgation, sa correction ou son abrogation, ainsi que la présence d'un jury (LJ(a), p. 271-275). Cette étape marque un grand progrès par rapport à la justice des *shérifs* qui

⁷⁹ « When mankind have made some farther advances, the determination of causes becomes an affair of more difficulty and labour » (LJ(a), p. 205).

⁸⁰ Cairns explique quant à l'émergence des cours et de la distinction progressivement nécessaire entre les pouvoirs judiciaire et législatif : « At first courts decided on the basis of spectatorial sympathy creating common law, but in free nations judges came to be seen as having a potentially arbitrary power, and laws were made to restrain that power. The aim of such laws would presumably have been to inscribe into legislation rights as defined by the spectatorial test » (Cairns, « The Role of Courts », 1994, p. 45).

cumulent les fonctions de juge et de collecteur pour le roi. Particulièrement important pour l'étude de la famille est le fait qu'à côté des affaires criminelles, les cas civils sont également jugés par une cour et selon une procédure qui vise à garantir l'impartialité de la justice (LJ(a), p. 276-8).

Millar s'accorde avec Smith sur ce point : l'absence d'un gouvernement suffisamment fort pour tempérer le pouvoir exercé par le chef à l'intérieur de la famille est un facteur qui contribue à augmenter son pouvoir. A plusieurs reprises lorsqu'il évoque le degré d'autorité détenu par le père aux premiers âges de la société, il souligne qu'elle correspond à « l'autorité que les forts acquièrent sur les faibles, autorité qui, au cours des premières périodes, n'est soumise à aucune limite de la part du gouvernement » (*Rangs*, p. 139, *Ranks*, p. 107), et qu'« avant l'institution d'un gouvernement reconnu, les forts ont toute liberté d'écraser les faibles et, dans une nation grossière, chacun est susceptible d'abuser des pouvoirs qu'il se trouve détenir » (*Rangs*, p. 357, *Ranks*, p. 157). La manière dont il décrit le pouvoir du seigneur au Moyen Age reprend par ailleurs l'idée d'une juridiction absolue : « Il exerçait sur les uns et les autres une juridiction suprême, les punissait pour leurs fautes, et tranchait leurs différends ; de plus, il leur imposait les règlements qu'il jugeait utiles, afin de supprimer les désordres, ou d'éviter les disputes à venir » (*Rangs*, p. 547, *Ranks*, p. 200). La citation montre clairement que le seigneur endosse les trois pouvoirs au sein de son domaine.

Dans les pays qui connaissent un gouvernement fort, en revanche, l'examen des « lois et coutumes des nations policées » (*Rangs*, p. 421, *Ranks*, p. 170) montre clairement que la juridiction paternelle est limitée. Millar s'appuie sur de nombreux exemples issus du droit romain pour prouver que, progressivement, les enfants ont acquis des droits reconnus et défendus par le gouvernement. Dans le dernier chapitre de *The Origin of the Distinction of Ranks*, qui traite principalement de l'esclavage, Millar relate des procès qui font jurisprudence et qui limitent drastiquement l'autorité des maîtres. Dans *An Historical View*, il souligne d'ailleurs la dépendance entre droit privé et forme de gouvernement :

Il est évident, par conséquent, que l'état du droit privé d'une nation doit être entièrement subordonné à la nature de son gouvernement ; et qu'en fonction du mérite ou du démérite de ce dernier dépend l'excellence ou la déficience du premier. L'origine et le progrès des différentes institutions publiques, et la manière dont elles

ont émergé, et ont été modifiées, par les circonstances de l'humanité, et par les différents progrès de la société, sont pour cette raison les objets d'une grande curiosité, et représente une spéculation importante et de premier plan pour l'histoire naturelle du droit. (*Historical View*, IV, p. 796, nous traduisons)⁸¹

L'intérêt pour les circonstances de l'humanité qui font varier les formes de gouvernement renoue avec son exposé de la méthode comparative que Millar revendique dans son examen de la jurisprudence.⁸² Ainsi, avec le progrès du gouvernement, les relations entre les membres du foyer ne sont plus confinées à la seule sphère privée, mais codifiées par l'autorité publique, au même titre que les autres relations sociales. Comme on le verra dans le chapitre suivant, cette évolution apporte un changement considérable dans la manière de concevoir la famille.

Le progrès du gouvernement et l'émancipation de la population

Mais bien que Smith et Millar revendiquent tous les deux la nécessité d'un gouvernement fort pour limiter le degré d'autorité qui s'exerce au sein de la famille, ils se montrent sceptiques quant à la possibilité qu'aurait le gouvernement d'abolir toute soumission par un acte législatif. Selon eux, les progrès de la société dans les arts et le commerce constituent la véritable cause de l'émancipation d'une large partie de la population. Smith explique ainsi que l'accroissement des richesses, lié au développement des villes commerçantes, a eu pour effet de favoriser « la liberté et la sûreté individuelle » (RN, p. 502). D'une part, le commerce multiplie les occasions de gagner sa vie, ce qui libère les plus pauvres de la soumission personnelle en échange de la subsistance. A ce phénomène s'ajoute la recherche effrénée de luxe qui conduit les grands seigneurs à la ruine et à l'émergence d'une nouvelle

81 « It is evident, therefore, that the state of the private law in any country must be entirely subordinate to the nature of its government; and that according to the merit or demerit of the latter, will be the excellence or deficiency of the former. The origin and progress of different public institutions, and the manner in which they have arisen, and been variously modified, from the circumstances of mankind, and from the different improvements in society, are on this account, objects of great curiosity, which present an important and leading speculation in the natural history of law » (*Historical View*, IV, p. 796).

82 Nous revenons sur cet aspect au chapitre 5.2.2.

« classe sociale », les bourgeois, qui ont pu acheter leur droit à commercer. D'autre part, le roi, jaloux du pouvoir de ses seigneurs, soutient les bourgeois pour affaiblir la noblesse (LJ(a), p. 261-262). Ces phénomènes renforcent soit la monarchie – qui devient absolue – soit le gouvernement populaire – comme c'est le cas en Angleterre avec la création de la chambre des Communes (LJ(a), p. 254-257). Dans les deux cas, que le gouvernement devienne monarchique ou républicain, la disparition de la noblesse est considérée comme une véritable diffusion de liberté au sein de la population.

L'Angleterre est présentée comme un cas particulier, où l'affaiblissement des nobles conduit certes d'abord au renforcement de la monarchie, mais ensuite à davantage de pouvoir placé dans les mains du peuple. Selon Montesquieu, le fait que la liberté anglaise repose sur l'effondrement de la noblesse la fragilise.⁸³ Smith se montre soucieux de répondre à cette critique en soulignant que la liberté anglaise se trouve garantie aussi bien par la fréquence et par la forme des élections que par l'administration de la justice (LJ(a), p. 272). Le pouvoir suprême est en effet divisé entre le roi, les *Lords* et les *Commons*, ces derniers ont pu s'imposer en raison de l'absence d'une armée forte soumise au roi – que Smith explique, on l'a dit, par les conditions géographiques particulières de la Grande-Bretagne ainsi que par l'union de l'Angleterre et de l'Ecosse – et de la richesse obtenue par le biais du commerce – certains *Commons* sont en effet plus riches que les nobles. Le pouvoir législatif suprême se divise ainsi entre ces trois instances et seule une armée permanente constituerait un véritable risque pour la sauvegarde de ce système de liberté (LJ(a), p. 268-269). Le progrès de la société vers la civilisation comprend donc un fort potentiel d'émancipation.

Millar suit son mentor à cet égard, tout en offrant une description plus détaillée de l'évolution de la sociabilité qui intervient aux différents stades. Les membres d'une même tribu sont liés par un attachement très fort : ils restent leur vie durant très proches et n'ont que très peu de contact avec l'extérieur. Les tribus entre elles, par contre, n'entretiennent pratiquement aucun rapport ; chacune n'hésite pas à voler et à piller l'autre si une occasion

⁸³ Il remarque en effet : « Les Anglais, pour favoriser la liberté, ont ôté toutes les puissances intermédiaires qui formaient leur monarchie. Ils ont bien raison de conserver cette liberté ; s'ils venaient à la perdre, ils seraient un des peuples les plus esclaves de la terre » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, p. 140).

se présente. La description que dresse Millar des rapports entre les différentes tribus est un état de menace permanent, dont le climat est proche de l'état de nature de Hobbes. Les deux phénomènes – la proximité des membres de sa propre tribu et la guerre contre ceux d'autres tribus – vont de pair : le fait d'être menacés de l'extérieur renforce les liens internes et par ce renforcement, les membres d'une même tribu adoptent des mœurs similaires entre eux, mais différentes de celles des autres tribus (*Ranks*, p. 176-179).

Tout comme il s'attache à décrire la sociabilité des tribus au premier stade de la société, Millar dresse un portrait détaillé de la manière dont les liens sociaux se tissent lors de la formation du gouvernement régulier. Il explique qu'une fois sédentarisés, les membres de différents villages, pour des « considérations d'utilité » (*Rangs*, p. 553, *Ranks*, p. 202), s'allient à leurs voisins. La première impulsion vient de la nécessité de s'allier pour se protéger contre un ennemi commun. L'expérience de cet avantage les pousse à réitérer l'expérience et, graduellement, l'union devient permanente. Millar précise : « Dans une telle situation, le commerce qu'entretiennent les gens pendant la guerre ne disparaît jamais entièrement » (*Rangs*, p. 551, *Ranks*, p. 201-2). Les membres de différents villages se rencontrent en dehors des expéditions militaires, les chefs s'invitent mutuellement et « on voit apparaître des mariages entre membres de leurs familles respectives » (*Rangs*, p. 553, *Ranks*, p. 202).

Lorsque « le gouvernement prend assez d'autorité pour protéger les individus contre l'oppression et pour mettre un terme aux guerres intestines qui subsistaient entre les diverses familles » (*Rangs*, p. 681, *Ranks*, p. 230), les individus perdent l'habitude de se battre et se détournent de l'art militaire. L'introduction d'une armée professionnelle permet au roi d'asseoir son autorité en divisant le peuple : les soldats, qui « dépendent entièrement de lui pour leur avancement », font preuve d'une « obéissance absolue à ses ordres » (*Rangs*, p. 689, *Ranks*, p. 232), y compris quand il s'agit de renverser la liberté du peuple. Un phénomène similaire touche la fonction juridique : avec la multiplication des cas de litiges, la fonction de juge se professionnalise et, pour garantir l'impartialité de la justice, un impôt est prélevé pour payer les fonctionnaires. Ainsi, « il devient possible au monarque de pourvoir à la subsistance d'un grand nombre de personnes, qui, en des temps de divisions et de désordres, seront naturellement fidèles à son parti » (*Rangs*, p. 705,

Ranks, p. 234). Le gouvernement progresse conséquemment vers une forme absolue de monarchie.

Mais les mêmes causes peuvent avoir l'effet inverse et favoriser un gouvernement démocratique. Le commerce, qui met fin à la dépendance personnelle par la multiplication des emplois, insuffle un sentiment de liberté dans toute la population, alors que « l'influence que donne la richesse diminue dans la même proportion » (*Rangs*, p. 717, *Ranks*, p. 237). En effet, les nobles, « poussés, par une émulation réciproque, à rivaliser d'élégance et de raffinement dans leur manière de vivre » (*Rangs*, p. 719, *Ranks*, p. 238), s'endettent pour maintenir leur train de vie et « deviennent inaptes à tout emploi actif » (*Rangs*, p. 719). La richesse reste source d'honneur et de distinction, mais « l'influence héréditaire de la famille est ainsi détruite dans une large mesure et le respect pour la fortune se limite souvent aux biens acquis pendant la vie de leur possesseur » (*Rangs*, p. 721, *Ranks*, p. 238). En d'autres termes, l'argent reste « le seul moyen de se procurer honneurs et dignités » (*Rangs*, p. 721, *Ranks*, p. 238), mais la richesse n'est plus « réservée en permanence à une catégorie de personne » (*Rangs*, p. 723, *Ranks*, p. 238) ; au contraire, « tout homme industriel est en droit d'espérer faire fortune » (*Rangs*, p. 723, *Ranks*, p. 239). L'influence du commerce est d'autant plus grande que la nation est petite, car les individus « ont de nombreuses occasions de s'entretenir et de se communiquer leur sentiment sur tout sujet d'importance » (*Rangs*, p. 729, *Ranks*, p. 240) ; « ils sont également capables d'unir rapidement leurs forces pour exiger le redressement des torts qu'ils ont subis » et « la répétition de ces expériences leur fait prendre conscience de leur puissance, et leur permet d'agrandir progressivement la sphère de leurs privilèges » (*Rangs*, p. 729, *Ranks*, p. 240). Les personnes soumises deviennent ainsi actrices de leur émancipation.⁸⁴

Millar insiste d'ailleurs bien plus que Smith sur le fait que cette évolution sociale s'accompagne de transformations psychologiques profondes. Il explique en effet que les individus se concentrent à perfectionner jusqu'à la maîtrise les talents nécessaires à leur profession, ce qui leur fait « oublier les bienséances et la politesse » (*Rangs*, p. 715, *Ranks*, p. 237). Le

⁸⁴ Hirschmann souligne l'originalité de Millar dans ce contexte (voir Hirschman, *The passions and the interests*, 1977, p. 87-93).

contraste est saisissant avec la manière dont l'individu habitué à la dépendance dans les stades précédents est décrit :

Dans cette situation, les personnes humbles n'ont pas l'occasion d'acquérir une fortune importante, ni celle d'obtenir des positions plus élevées ; et comme ces hommes demeurent des siècles dans un état de dépendance, ils contractent naturellement des habitudes et des dispositions appropriées à leur condition. Ils acquièrent une vénération pour la personne de leur maître, et on leur apprend à faire preuve d'une soumission sans borne à son autorité. Ils sont fiers de cette obéissance servile par laquelle ils semblent lui conférer plus d'honneurs, et ils considèrent comme un devoir de sacrifier leur vie et leurs biens à la défense de ses intérêts, voire à la satisfaction des caprices de son humeur. (*Rangs*, p. 711-3, *Ranks*, p. 236)

Ce passage est particulièrement intéressant, car il montre combien l'environnement socio-économique influence la manière d'être et de penser des individus et comment, par habitude, une norme peut être acceptée jusqu'à être internalisée par les personnes qui y sont soumises. En ce sens, on peut dire que le commerce aboutit, dans certaines circonstances, à une déconstruction du principe d'autorité, en rétablissant le lien entre honneur et mérite que l'introduction de la dépendance personnelle avait détruit.

Mais si l'avancée du commerce peut avoir pour effet de mettre un terme à l'ancienne distinction des rangs, il ne s'agit toutefois ni d'un retour à l'égalité des sociétés primitives, ni d'un nivellement par le bas. Millar affirme en effet :

On peut s'attendre à voir les prérogatives du monarque et de la vieille noblesse progressivement sapées, tandis que les privilèges du peuple grandissent à proportion, et que le pouvoir, généralement associé à la richesse, se répand, dans une certaine mesure, parmi tous les membres de la communauté. (*Rangs*, p. 723-5, *Ranks*, p. 239)

Le juriste contemporain Jeremy Waldron défend l'idée que nous aurions tort de concevoir le concept de dignité, qui est au cœur des théories des droits de l'homme, comme la fin des privilèges de la noblesse. Selon lui, la dignité devrait plutôt être conçue comme une élévation de tous au rang du noble⁸⁵. Or c'est précisément cette idée que semble décrire Millar ici. Selon lui, une

⁸⁵ Voir Waldron et Dan-Cohen, *Dignity, Ranks, and Rights*, 2012.

fois l'esprit de liberté diffusé dans la société, la soumission est perçue comme une injustice et c'est sur cette base qu'on peut critiquer l'ancienne distinction des rangs.

Ainsi, Millar insiste davantage que Smith sur l'état *naturel* que représente pour l'être humain l'indépendance acquise dans la société commerçante. Dans *The Origin of the Distinction of Ranks*, il évoque les « sentiments de liberté, présents naturellement dans l'esprit de l'homme et que seuls peut dompter la nécessité » (*Rangs*, p. 715, *Ranks*, p. 237). Or étant donné que le sentiment de liberté est le « produit naturel du commerce et des manufactures » (*Rangs*, p. 745, *Ranks*, p. 243), il est vain de le chercher dans des nations qui ne connaissent pas la civilisation. La supériorité du quatrième et dernier stade sur le premier, relativement à ce sentiment de liberté, comprend une réponse implicite au *Second Discours* de Rousseau :

Bien des auteurs semblent prendre plaisir à signaler que, l'amour de la liberté étant si naturel chez l'homme, les barbares le possèdent à son plus haut degré de perfection et qu'il risque de s'altérer à mesure que les gens font des progrès dans la civilisation et dans les arts utiles à la vie. Il va sans dire que les hommes, à l'état de simples sauvages, ignorent, dans une large mesure, la notion de gouvernement, et qu'ils n'ont l'habitude d'aucune espèce de contrainte. Mais, dans ce cas, ils doivent leur indépendance à la misère de leur situation, qui n'offre pas d'objet dont la tentation puisse amener quelqu'un à se placer sous l'autorité d'un autre. (*Rangs*, p. 743, *Ranks*, p. 242-3)⁸⁶

Cette prise de position offre à Millar le moyen de résoudre le paradoxe suivant : la liberté constitue l'état le plus naturel de l'homme, et pourtant elle est un produit de l'histoire qui ne se trouve pas dans les sociétés primitives.

⁸⁶ La référence à Rousseau se retrouve dans *An Historical View* : « A late celebrated author, possessed of uncommon powers of eloquence, has gone so far as to maintain, first in a popular discourse, and afterwards in a long serious dissertation, that the rude and savage life is the parent of all the virtues, the vices of mankind being the proper and peculiar offspring of opulence and civilization » (*Historical View*, p. 746). A cet égard, après avoir remarqué que l'œuvre de Millar est une traduction de Rousseau dans le dialecte de Montesquieu, Hont relève : « *The Origin of the Distinction of Ranks* was Millar's – and, of course, originally Smith's – discourse on the origin of inequality and whether it was ever legitimized by natural law » (Hont, *Politics in Commercial Society*, 2015, p. 76-77).

Les conséquences pour le rapport entre famille et politique

Aux premiers stades de la société, l'autorité qui s'exerce au sein de la famille est illimitée et arbitraire, car aucune autorité politique ne contrebalance les décisions du chef de famille : comme les patriarches jouissent entre eux d'une relative égalité, aucun n'intervient dans la manière dont un autre gère son propre domaine. Jusqu'à la formation d'un gouvernement stable, la famille endosse donc une fonction politique, ce qui donne un pouvoir considérable au chef de famille sur tous ceux qui dépendent de lui pour leur survie. Au premier stade en effet, le père rassemble les pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif : il édicte les règles et punit ceux qui ne les respectent pas. Avec l'apparition de la richesse au deuxième stade de la société, la famille comprend une sphère économique importante avec l'apparition de la propriété privée. La richesse peut être accumulée et transmise héréditairement, ce qui donne naissance à des familles puissantes ; les chefs sont des pères de famille et des propriétaires terriens qui possèdent un grand nombre de serviteurs. La société féodale constitue une amplification de ce modèle : les barons sont puissants et ont plein pouvoir de gérer leur domaine et toutes les personnes qui le composent. La famille est alors une sorte de petit Etat, dans la mesure où le gouvernement étant incapable d'assurer la sécurité des individus, c'est la famille qui endosse cette fonction.⁸⁷

Mais le progrès de la société et l'établissement d'un gouvernement régulier à partir du troisième stade vont de pair avec une application plus impartiale de la justice. La complexification des rapports entre individus et la multiplication des lois qui en découle favorise la création de cours de justice indépendantes. Avec la séparation des pouvoirs et l'établissement d'une autorité politique contraignante, la puissance du chef sur les autres membres de la famille décroît. L'émergence du commerce affaiblit encore son autorité en favorisant l'émancipation de la population.

La société commerçante est caractérisée par une meilleure transmission de la propriété : d'une part, les grandes familles peuvent perdre leur puissance en raison des conséquences néfastes du luxe et, d'autre part, la diversification des emplois permet aux rangs inférieurs de s'émanciper. Les

⁸⁷ Millar explique en effet : « Chacune des familles séparées, se trouvant privée, dans une grande mesure, de protection publique, était obligée de pourvoir elle-même à sa défense » (*Rangs*, p. 251, *Ranks*, p. 133).

conséquences pour la famille sont importantes : sa forme et sa fonction évoluent. Lieu privilégié de socialisation, la famille permet à l'enfant d'apprendre les mécanismes psychologiques essentiels au processus de sympathie :

Tout le temps où l'enfant est dépendant de ses parents, il est, en plusieurs occasions, obligé de plier sa volonté à la leur, de brider ses passions et de modérer ses désirs jusqu'au point où ils peuvent entrer en sympathie avec elles. De cette façon, il apprend, au cours même de son enfance, un des éléments principaux et essentiels de l'éducation qu'il serait vain, s'ils n'étaient pas implantés dès la prime enfance, de chercher à instiller plus tard. C'est une des leçons les plus nécessaires à acquérir. A moins de parvenir à calmer nos passions et restreindre notre volonté et de les accommoder, ainsi, à celles des autres, il serait impossible de jouir de la moindre paix et du moindre plaisir dans la société. (*Jurisprudence*, p. 206)

Smith rejoint sur ce point les auteurs qui considèrent la famille comme le lieu d'apprentissage de la socialisation. Comme on l'a vu, Hobbes et Pufendorf, pour invalider la thèse d'une sociabilité naturelle de l'homme, insistent sur le rôle de la famille, qui rend les enfants « aptes » à la vie en société.⁸⁸ Hume quant à lui, soutient que la famille « les façonne peu à peu pour elle » (*Traité III*, p. 86). Smith s'inscrit dans cette lignée, mais avec la particularité d'expliquer le processus de socialisation qui s'élabore au sein de la famille par le mécanisme de la sympathie.

De son côté, Millar souligne que la nécessité de la famille « pour préserver la morale des habitants » (*Rangs*, p. 445, *Ranks*, p. 176) lui donne un rôle complémentaire à celui du gouvernement qui garantit la justice. De plus, avec le progrès de la société, la famille n'est plus caractérisée par un rapport d'autorité entre ses membres, mais par les liens affectifs qui les unissent ; les serviteurs sortent de la sphère proprement familiale pour être intégrés dans une sphère économique, qui se distingue de la famille, dont la fonction principale est de préparer à la sphère sociale et à la moralité.

⁸⁸ Voir les chapitres 3.1.1 et chapitre 3.1.2.

5.2. Les relations familiales en tant que relations sociales

5.2.1. La famille comme objet de la théorie des passions

L'analyse des relations familiales chez Hutcheson a permis de souligner une première différence importante par rapport à la tradition du droit naturel moderne : les relations mari-femme et parent-enfant sont davantage caractérisées par l'affection et ne sont donc plus considérées strictement comme des rapports d'autorité. Cet aspect s'explique en partie par les principes de la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle, qui repose sur les sentiments, et non sur la raison. Dans le *Système*, Hutcheson aborde les relations familiales lorsqu'il traite des affections propres à déterminer la volonté ; ces affections peuvent être calmes ou violentes, égoïstes ou bienveillantes, limitées ou étendues. Les relations familiales sont toujours des affections bienveillantes *particulières* qui, lorsqu'elles sont calmes, se situent sur l'échelle morale entre l'égoïsme et la bienveillance calme *universelle*. Cette conception nuance la question de la sociabilité : il ne s'agit pas simplement de déterminer si l'homme est naturellement égoïste ou bienveillant, puisqu'il existe un continuum entre les passions égoïstes et les passions altruistes. L'affection que nous éprouvons pour ceux qui nous sont proches en constitue d'ailleurs un excellent exemple : il s'agit d'une affection orientée vers autrui (et en ce sens, il s'agit bien d'une *bienveillance*), mais caractérisée par la partialité, puisqu'elle s'adresse à un groupe restreint de personnes avec lesquelles nous sommes liés.

Hutcheson établit une règle pour concilier les affections bienveillantes calmes *particulières* et *étendues* : elle consiste à maintenir les affections bienveillantes calmes *particulières* (l'amour que nous éprouvons pour nos proches) avec une force aussi grande que le permet leur subordination aux affections calmes plus *étendues* (notre souci pour le bonheur universel). Ainsi, bien que la bonté envers les membres de sa propre famille ne constitue pas une grande marque de vertu, tout manquement dans ce domaine est considéré comme un vice. De plus, lorsqu'il évoque l'argument platonicien de la communauté des femmes et des enfants, Hutcheson insiste sur le fait que l'amour conjugal et l'affection parentale, loin de confiner les préoccupations de l'homme à son seul bonheur, constituent la base du développement

moral qui lui permettra de se dévouer à sa patrie ou aux fonctions politiques.⁸⁹

Cette analyse des relations familiales dans le cadre d'un examen des passions a des répercussions sur la conception générale de la famille : la relation conjugale et la relation parentale se distinguent de la relation de servitude, qui n'implique, quant à elle, aucun lien affectif. Ainsi, bien que Hutcheson reprenne la structure de la famille issue du droit naturel moderne et analyse successivement la relation mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur, l'explication qu'il donne de la relation de servitude comme étant fondée sur un contrat équitable, tout comme l'accent qu'il met sur l'affection dans les deux autres relations, préfigure l'émergence de la famille restreinte et la séparation des sphères familiale et économique.

Bien qu'ils ne reconnaissent pas l'existence d'un sens moral, Hume, Smith et Millar reprennent plusieurs aspects essentiels de la pensée de Hutcheson à cet égard. Dans le cas particulier de la famille, ils le suivent en considérant la relation conjugale et la relation parentale dans le cadre plus général d'une analyse des passions et en utilisant l'affection familiale comme preuve de la bienveillance naturelle dont les hommes sont capables, quoiqu'il s'agisse d'une affection partielle. Ils se démarquent de Hutcheson, en revanche, dans la mesure où ils tentent d'expliquer le fondement de ces sentiments particuliers éprouvés pour les proches. De plus, étant donné qu'ils rejettent l'hypothèse de l'état de nature et considèrent la famille comme l'origine de la société politique, la manière dont l'instinct sexuel évolue en passion amoureuse, puis en affection conjugale, revêt une importance nouvelle qu'elle n'a pas dans la tradition du droit naturel moderne. Dans l'histoire conjecturale de Smith, mais plus encore sous la plume de Millar, cet aspect prend une dimension prépondérante : le processus de civilisation est intrinsèquement lié à l'évolution de l'instinct sexuel et du sentiment d'amour.⁹⁰

⁸⁹ Voir *Système*, p. 472-473. Nous développons cet aspect au chapitre 4.1.2.

⁹⁰ Dans un chapitre consacré à Smith et Millar, Dwyer souligne : « Refined and sublimated sexuality led to a “delicacy of sentiment” which characterized modern politeness. It also ensured the domestic morality that Millar and many contemporaries believed was an essential foundation of social cohesion and ethics » (Dwyer, *The Age of the Passions*, 1998, p. 81).

La famille, exemple de bienveillance partielle

La position de Hutcheson sur la famille restreinte entre dans le cadre d'un débat hérité de Shaftesbury et de Mandeville.⁹¹ Le premier illustre la bienveillance naturelle dont les hommes sont capables par l'amour instinctif qu'un parent porte à son enfant, alors que le second interprète cette relation en faisant de l'amour parental un sentiment dérivé de l'amour de soi. A la suite de Hutcheson, Hume, Smith et Millar abordent la relation conjugale et la relation parentale dans le cadre de ce débat : la famille est évoquée comme exemple de la bienveillance directe dont les hommes sont capables. Néanmoins, comme ils rejettent l'idée du sens moral, ils cherchent à comprendre sur quels fondements repose cette bienveillance et, en ce qui concerne la famille, ils posent une question légèrement différente : comment se fait-il que nous aimions certaines personnes plus que d'autres ?

Hume souligne que l'affection parentale « provient d'un instinct spécifique, tant chez les animaux que dans notre espèce » (*Traité II*, p. 250) et que « l'affection entre les sexes est une passion évidemment implantée dans la nature humaine » (*Traité III*, p. 80). L'insistance sur le caractère *naturel* de ces affections sert à prouver que la réduction des motifs humains à l'égoïsme est erronée. Dans l'*Enquête sur les principes de la morale* en effet, lorsqu'il souligne la distinction entre la justice et les « vertus sociales d'humanité et de bienveillance » (EPM, p. 227), Hume prend l'exemple de l'affection parentale et explique qu'« un parent vole au secours de son enfant poussé par cette sympathie naturelle qui l'anime et qui n'offre pas le loisir de réfléchir sur les sentiments ou la conduite des autres hommes dans des circonstances analogues » (EPM, p. 227). Il affirme explicitement que le caractère direct de cette bienveillance n'est réductible à aucune considération égoïste : « Chez tous les êtres sensibles, la tendresse pour leur progéniture est généralement capable de contrebalancer à elle seule les plus puissants motifs de l'amour de soi, inclination dont elle ne dépend en aucune façon » (EPM, p. 223). D'ailleurs, dans le *Traité*, il va jusqu'à soutenir qu'« il est rare de rencontrer un homme chez qui l'ensemble des inclinations altruistes ne surpasse pas la totalité des penchants égoïstes » (*Traité III*, p. 87), mais il

91 Pour une étude approfondie de l'amour de soi et de l'égoïsme chez Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Hume et Smith, voir Maurer, *Self-love, Egoism and the Selfish Hypothesis*, 2019.

remarque alors que la partialité que nous éprouvons forcément pour notre famille peut entrer en contradiction avec les intérêts d'une société plus large.⁹²

Pour comprendre comment émerge cette bienveillance partielle, rappelons que Hume distingue deux types de passions : les passions directes (qui naissent des impressions de plaisir et de douleur) et les passions indirectes (l'orgueil, l'humilité, l'amour et la haine). Ces dernières proviennent toujours d'une double relation d'impressions et d'idées, car leur *cause* se distingue de leur *l'objet*. Dans le cas de l'orgueil, par exemple, la *cause* de la passion est une qualité agréable, *l'objet* de la passion est moi-même. Pour que je puisse ressentir un sentiment d'orgueil, il faut non seulement que la qualité soit agréable (cause), mais également qu'elle soit en relation avec moi (objet). L'orgueil, l'humilité, l'amour et la haine fonctionnent selon ce même principe de double relation d'impressions et d'idées. Les causes de l'orgueil et de l'amour sont des qualités *agréables*, alors que les causes de l'humilité et de la haine sont des qualités *déplaisantes* ; on est *soi-même* l'objet de l'orgueil et de la honte, alors qu'*autrui* est objet d'amour et de haine.

Selon cette analyse, l'amour éprouvé pour autrui est caractérisé par une double relation d'impressions et d'idées (l'idée d'une qualité *plaisante* associée à l'idée d'appartenance de cette qualité à *l'autre*). Il existe néanmoins un cas particulier d'amour pour lequel cette double relation n'est pas nécessaire : l'amour que nous éprouvons pour les membres de notre famille. Les liens familiaux s'expriment en effet par un amour direct, que Hume explique par « le lien du sang » qui produit « l'attache la plus forte dont

92 « En effet, tant que chaque personne s'aime mieux qu'elle n'aime aucun autre et, dans son amour pour les autres, porte à sa famille et à ses relations l'affection la plus grande, cette situation doit nécessairement produire une divergence des actions, ce qui ne peut qu'être dangereux pour l'union nouvellement établie » (*Traité III*, p. 87). Hume aborde également l'hypothèse égoïste dans l'essai « De la dignité ou de la bassesse de la nature humaine », où il relève deux erreurs des partisans de cette hypothèse : premièrement, le lien qui existe effectivement entre le plaisir et la vertu n'implique pas une réduction de la vertu au plaisir – « c'est le sentiment ou la passion vertueuse qui produit le plaisir, et non l'inverse » (p. 225) – et, deuxièmement, il est faux de dire que les hommes vertueux ne sont motivés que par le désir de gloire – au contraire, « aimer la gloire que procurent les actions vertueuses, c'est prouver que l'on aime la vertu elle-même » (p. 225).

l'esprit soit capable dans l'amour des parents pour leurs enfants, et un degré moindre de la même affection au fur à mesure que ce lien se desserre » (*Traité II*, p. 199). En d'autres termes, l'amour éprouvé pour les proches est plus direct en raison d'« une *relation* d'un genre différent entre nous-mêmes et l'objet » (*Traité II*, p. 198). Or étant donné que le lien entre soi et sa famille est direct, la famille peut devenir cause d'orgueil (la passion composée de l'idée d'une qualité *agréable* liée à l'idée de *soi*). Hume relève en effet l'existence de quatre causes d'orgueil : les qualités morales, les qualités physiques, les propriétés extérieures et la renommée. Or, dans les propriétés extérieures, il liste les richesses, les biens et la famille.⁹³

Les liens de sang ne sont toutefois pas les seules causes de cet amour direct : la familiarité et la ressemblance expliquent également que nous sommes portés à aimer certaines personnes plus que d'autres, ce qui explique entre autres l'amitié. Ainsi, à l'instar de Hutcheson, Hume considère l'affection éprouvée pour ses proches comme une bienveillance immédiate, mais partielle, qu'il explique par les principes de la parenté, de la familiarité et de la ressemblance. Smith reprend lui aussi cette idée, bien qu'il l'explique de manière légèrement différente.

Dans la *Théorie des sentiments moraux*, juste après avoir expliqué le processus de sympathie, Smith liste cinq types de passions : il y a les passions qui ont le corps pour origine, celles qui viennent d'une disposition de l'imagination, les passions égoïstes, les passions sociales et les passions asociales. Cette liste prouve que Smith ne réduit pas les passions sociales aux passions égoïstes, mais que ces deux types de passion coexistent dans la nature humaine. Or la famille illustre sa description des passions sociales :

Avec quel plaisir observons-nous une famille dans laquelle règnent partout l'amour et l'estime mutuels, où les enfants et les parents sont des compagnons les uns pour les autres, sans autre différence que celle qui résulte d'une affection respectueuse d'un côté, et d'une douce indulgence de l'autre ; où la liberté et la tendresse, l'enjouement et la bonté mutuels montrent qu'aucune opposition d'intérêt ne divise les frères, qu'aucune rivalité de succès ne sépare les sœurs ; et où toutes choses nous suggèrent l'idée de paix, de bonne humeur, d'harmonie et de contentement ! (TSM, p. 75)

93 Voir *Traité II*, p. 146.

Le « plaisir » éprouvé à la vue de ce tableau, comme à la lecture de la description qui en est donnée, illustre le fait que les passions sociales ont la particularité de favoriser la sympathie, même quand elles sont jugées excessives. Elles constituent en ce sens une exception, puisque la sympathie nécessite normalement toujours que l'agent abaisse son émotion jusqu'à un degré convenable pour que le spectateur puisse y entrer.

Comme Hume, Smith conçoit l'amour éprouvé dans le cadre de la famille comme une preuve des passions sociales qui animent la nature humaine, mais aussi comme une passion partielle. C'est ce que montre la sixième partie de son œuvre morale, où il inscrit ses considérations sur la famille dans le cadre de l'*oikeiôsis* stoïcienne :

Après lui-même, les objets de ses affections les plus chaleureuses sont naturellement les membres de sa famille, ceux qui vivent habituellement sous le même toit, ses parents, ses enfants, ses frères et ses sœurs. Ils sont naturellement et habituellement ceux sur le bonheur ou le malheur desquels sa conduite doit avoir la plus grande influence. Il est plus habitué à sympathiser avec eux. (TSM, p. 305)⁹⁴

La partialité éprouvée pour les membres de notre propre famille s'explique soit par la « sympathie habituelle » qui nous unit à eux, soit par « la conséquence nécessaire de ce sentiment » (TSM, p. 307). Smith reprend en ce sens le principe humien de la familiarité, mais rejette celui de la parenté (ou des liens de sang) : l'affection naturelle éprouvée pour sa famille est davantage « l'effet du lien moral que du supposé lien physique entre parent et enfant » (TSM, p. 310). Sur la base de ces observations, « la règle générale est établie selon laquelle des personnes liées les unes aux autres à un certain degré doivent toujours être affectées les unes par les autres », ce qui explique qu'« un parent sans tendresse parentale, un enfant dépourvu de tout respect filial paraissent des monstres : non seulement des objets de haine, mais d'horreur » (TSM, p. 307). Cette évaluation s'approche des considérations de Hutcheson qui souligne que l'amour envers nos proches n'est pas signe d'une grande vertu, mais que tout manquement en la matière constitue un vice. La sympathie est le processus psychologique qui permet de rendre compte de notre partialité envers nos proches pour Smith : plus nous avons

⁹⁴ Smith lui-même évoque les stoïciens en ouverture de son chapitre (voir TSM, p. 305) et le lien plus spécifique avec l'*oikeiôsis* est établi par les éditeurs (note 1, p. 305).

l'habitude de sympathiser avec une personne, plus cette personne nous est chère. Sur la base de ces observations, Smith critique la pratique courante, dans les rangs élevés, d'envoyer les jeunes garçons et les jeunes filles dans « des écoles éloignées » ou des « pensionnats » (TSM, p. 308). Il soutient que de telles pratiques nuisent « à la morale domestique » (TSM, p. 308) ; l'éducation dispensée dans la famille est la plus propre à donner aux individus les fondements psychologiques qui constitueront les bases de leur comportement moral. En ce sens, Smith rejoint encore Hutcheson en soulignant que la partialité dont nous faisons preuve à l'égard de notre famille n'est pas un obstacle aux passions sociales qui s'adressent à un groupe plus large, il s'agit, au contraire, d'une étape nécessaire à cet élargissement.

Dans une visée de synthèse, Millar reprend les considérations de Hume et de Smith pour expliquer les mécanismes de l'affection éprouvée pour les membres de sa famille. Dans une remarque de ses notes de cours qui ne figure pas dans son œuvre publiée, Millar nie le caractère instinctuel de la relation parentale au profit d'un lien fondé sur les principes humiens de la ressemblance et de la causalité, renforcé par la surprise, l'étonnement et l'admiration.⁹⁵ Il lie explicitement son propos à la question de savoir si ce type d'amour appartient plutôt à l'égoïsme ou à la bienveillance, et répond que les deux aspects coexistent dans l'affection parentale.⁹⁶ Il reconnaît que le lien entre la mère et l'enfant est plus « intime » et, conséquemment, que son affection est originellement plus forte que celle du père.⁹⁷ Mais à ce lien primaire (*connection*) s'ajoute le principe de sympathie, qui comprend trois

95 « This connection is very intimate – It is made up of resemblance, and of cause and effect – The influence of these connections, seems to be heightened by surprise and wonder, and by admiration » (GUL Ms Murray 80, p. 86). La surprise, l'étonnement et l'admiration sont les principes qui poussent les hommes à chercher à expliquer ce qu'ils ne comprennent pas. Il paraît quelque peu étrange que Millar les mentionne en lien avec les relations familiales, dans la mesure où la familiarité, notamment, atténue la surprise et l'étonnement.

96 « This principle may operate in a Benevolent as well as a selfish view. – The parents may view the children as connected, not only with themselves, but with each other, and as the pledge of their mutual affections » (GUL Ms Murray 80, p. 87).

97 « These connections are more intimate with the mother than the father; and therefore her is originally the stronger » (GUL Ms Murray 80, p. 86-87).

éléments distincts : la pitié pour la détresse de l'enfant, un renforcement du sentiment éprouvé pour une personne à mesure qu'elle est l'objet d'actions bienveillantes, et la sympathie habituelle qui caractérise également les rapports amicaux.⁹⁸ Ainsi, Millar développe l'analyse du lien entre la sympathie et l'affection familiale. De manière intéressante, la répétition de gestes bienveillants accomplis envers une personne renforce l'amour que l'on éprouve pour elle. Non seulement l'amour dicte la conduite bienveillante, mais inversement, l'exercice de la bienveillance contribue à accroître le sentiment d'amour éprouvé pour une personne.

Ainsi, Hume, Smith et Millar approfondissent les considérations de Hutcheson sur la famille comprise comme objet de la théorie des passions en expliquant les fondements psychologiques de cette forme partielle de bienveillance. Chez les trois penseurs, comme chez Hutcheson, la famille illustre les passions sociales que l'homme est naturellement capable d'éprouver, mais leur enquête va plus loin dans la mesure où ils cherchent les raisons de notre partialité envers certaines personnes. Hume l'explique par les trois causes que sont les liens de sang, la familiarité et la ressemblance. Smith rend compte de la partialité par la familiarité, qu'il développe à l'aide du processus de sympathie, et plus précisément de la sympathie habituelle : plus nous avons l'habitude de sympathiser avec une personne, plus nous devenons proches d'elle. Millar, enfin, se montre particulièrement perspicace dans son analyse de l'affection parentale puisqu'il tient compte de l'évolution de l'enfant de la naissance à la maturité : le nouveau-né éveille la pitié, puis ce sont les gestes bienveillants répétés à l'égard de l'enfant qui accroissent l'amour que l'on éprouve pour lui et, enfin, il peut y avoir sympathie habituelle lorsque l'enfant est devenu suffisamment mature pour qu'un échange réciproque soit possible. Chez les trois penseurs, comme chez Hutcheson, la partialité éprouvée pour les proches n'entre pas en contradiction avec une forme plus étendue de sociabilité : au contraire, elle se trouve à la base du développement moral qui la permettra.

⁹⁸ « Every exertion which we make in pursuit of any object heightens our desire of obtaining the end which we have in view, and of completing the system which we have formed. – This is particularly the case in our benevolent exertions – When we take any person under our protection, we love him the more, in proportion to the benefits we have already conferred upon him » (GUL Ms Murray 80, p. 87).

L'évolution de la passion des sexes et le processus de civilisation

Après leur critique du contrat social, Hume et Smith renouent avec le « modèle aristotélicien » qui conçoit la famille comme origine de la société politique. Selon ce modèle, l'instinct sexuel est le premier principe qui explique pourquoi les êtres humains s'unissent, il est suivi par l'affection parentale, puis par l'union de plusieurs familles qui créent un village et l'union de villages qui forment un Etat. Or l'intérêt des penseurs écossais pour les passions les incite à approfondir en quoi consiste « la passion des sexes » et comment elle se trouve au fondement de tout le développement de la société vers la civilisation.

Cet aspect induit une différence essentielle dans l'étude de la famille : alors que dans la tradition du droit naturel moderne les relations parent-enfant et maître-serviteur sont primordiales pour comprendre, par contraste, l'autorité politique fondée par contrat, c'est la relation conjugale qui revêt une importance prépondérante dans l'explication des penseurs écossais, puisqu'elle se trouve au fondement du lien social. Dans ce cadre, Hume distingue l'instinct sexuel de la passion amoureuse et de l'amitié conjugale. Bien que Smith développe certaines pistes élaborées par Hume à ce propos, sa discussion de la passion amoureuse reste très restreinte. C'est Millar qui va mener l'explication du lien entre la passion des sexes et le processus de civilisation à son sommet, dans une analyse systématique de l'évolution du sentiment d'amour dans la théorie des stades. Ce faisant, il conduit à son plus haut niveau l'application de la méthode de l'histoire conjecturale dans le domaine de l'évolution des mœurs. Sa démarche s'inscrit néanmoins dans le cadre conceptuel posé par Hume et par Smith avant lui.

Hume souligne que « la nature a implanté dans toutes les créatures vivantes une affection mutuelle entre les sexes, qui ne se borne pas, même chez les créatures les plus féroces et les plus rapaces, à la satisfaction d'un appétit corporel »⁹⁹ et il soutient que la « passion des sexes » est composée de trois impressions distinctes : la sensation de plaisir qui vient de la beauté de la personne aimée, le désir sexuel et la tendresse généreuse (ou la bienveillance) pour l'être aimé.¹⁰⁰ De plus, à cette première distinction entre

⁹⁹ Hume, *Essais*, « De la naissance et du progrès des arts et des sciences », p. 288.

¹⁰⁰ Voir Hume, *Traité II*, p. 246.

l'instinct sexuel et l'amour passionnel s'en ajoute une troisième : l'amitié conjugale. Après avoir souligné le tumulte qui naît de la passion amoureuse, Hume la compare à l'affection des époux, qu'il décrit en ces termes :

Mais l'*amitié* est une affection calme et posée, menée par la raison et cimentée par l'habitude : née d'une longue familiarité et d'obligations réciproques, elle ne connaît ni la jalousie ni la crainte, ni ces accès fiévreux de chaud et de froid qui créent de si agréables tourments dans la passion amoureuse. [...] elle n'atteint jamais de plus hauts sommets que lorsque deux personnes sont liées l'une à l'autre par un puissant intérêt ou par une grande nécessité, qui les fait poursuivre un objet commun.¹⁰¹

L'amitié conjugale est donc une affection stable, renforcée par « l'habitude » et par la « familiarité ». Le « puissant intérêt » qui la renforce est le souci commun qu'un couple éprouve pour ses enfants. Une fois adultes, ces derniers prennent conscience des avantages que leur procure l'union avec leurs parents, ce qui les encourage à y demeurer et c'est ainsi que naissent les premières formes de sociétés humaines.

Smith distingue lui aussi le désir sexuel, qui appartient aux passions qui ont le corps pour origine, de l'amour romantique, qui appartient aux passions qui résultent d'une disposition particulière de l'imagination. Dans les deux cas, il souligne la difficulté de sympathiser avec ces passions. Pour sympathiser avec une disposition corporelle en effet, il faut l'éprouver soi-même. Smith donne l'exemple suivant : nous pouvons sympathiser avec la détresse de la situation des personnes qui souffrent de faim, mais prendre connaissance de leur faim ne suffit pas à nous la faire éprouver physiquement (TSM, p. 57-58). Il en va de même de la passion sexuelle. La difficulté à sympathiser, dans ce cas, explique que « quoiqu'elle soit naturellement la plus furieuse de toutes les passions, toutes ses expressions vives sont, en toute occasion, indécentes » (TSM, p. 58). Dans le cas de l'amour romantique, la difficulté à sympathiser s'explique par le fait que « l'imagination des hommes, n'ayant pas acquis cette disposition particulière, ne peut entrer dans ces passions » (TSM, p. 63). Cette disposition de l'imagination consiste, après avoir longuement fixé ses pensées sur une personne, à lui attribuer une valeur démesurée. C'est la raison pour laquelle « de telles passions sont toujours en quelque mesure ridicules » (TSM, p. 63) pour ceux qui ne sont

101 Hume, *Essais*, « De la polygamie et des divorces », p. 349.

pas directement concernés. Smith précise toutefois que si la sympathie avec la passion amoureuse elle-même est très difficile, une sympathie avec la *situation* de l'amoureux est parfaitement aisée, d'autant plus que l'amour s'accompagne généralement de passions sociales dans lesquelles l'imagination entre facilement : en effet, « il y a dans l'amour un mélange robuste d'humanité, de générosité, de bonté, d'amitié, d'estime » (TSM, p. 66). Or, comme on l'a vu précédemment, les passions sociales ont la particularité de favoriser la sympathie même lorsqu'elles sont excessives. Contrairement à Hume, Smith ne décrit pas l'union conjugale, et sa discussion du mariage dans ses leçons de jurisprudence reste très juridique. Millar comble ainsi un vide laissé vacant par son mentor.

Réactualisant l'analogie avec le règne animal déjà évoquée par Thomas d'Aquin pour expliquer l'union durable entre hommes et femmes, Millar explique que l'association d'individus de sexes différents vient d'abord de l'instinct sexuel, puis de l'« affection naturelle » (*Rangs*, p. 93, *Ranks*, p. 95) qui les pousse à s'unir pour procurer les soins nécessaires à leur progéniture jusqu'à ce que cette dernière atteigne l'indépendance.¹⁰² Or, chez l'humain, il n'est pas rare qu'un second enfant naisse avant que le premier n'ait atteint l'autonomie, ce qui explique que l'union des parents devienne permanente. Millar insiste sur le caractère non volontaire de ce type d'union : « Comme ce lien semble être né des effets accidentels et imprévus de l'affection des parents, nous sommes en droit de supposer que cette union apparaissait généralement sans contrat préalable entre les deux parties pour fixer les conditions ou la durée de leur relation. » (*Rangs*, p. 97, *Ranks*, p. 97) Millar analyse ici l'union conjugale en faisant implicitement référence aux conséquences inattendues, ce qui souligne la similitude entre l'origine de l'union familiale et celle de l'union politique. D'ailleurs, il explique, à propos du mariage, que « le temps et l'expérience perfectionnèrent ce lien, et révélèrent les nombreux avantages qu'il présente » (*Rangs*, p. 99, *Ranks*, p. 97), exactement de la même manière que Hume rend compte de l'origine empirique du gouvernement.¹⁰³

102 Voir *Rangs*, p. 93, *Ranks*, p. 95 et suivantes.

103 Voir chapitre 4.2.2.

Lorsqu'un gouvernement est assez fermement établi, l'union qui unit les sexes opposés prend la forme d'un contrat. Le contrat de mariage est ainsi lui-même historicisé au même titre que la formation du gouvernement :

L'utilité de ce contrat, qui facilite et règle la multiplication des habitants d'un pays, donne naissance à une variété d'ordonnances publiques destinées à favoriser cette institution en général, à en diriger les formes particulières, et à décourager le commerce vague et irrégulier des deux sexes. (*Rangs*, p. 101, *Ranks*, p. 97)

Millar souligne que le mariage constitue le contrat qui intéresse le plus la société, dans la mesure où il porte sur la finalité essentielle de renouveler les habitants de la nation.¹⁰⁴

A cette historicisation du contrat de mariage s'ajoute celle du sentiment amoureux lui-même. Aux commencements de la société, l'amour n'existe pas et le choix du partenaire importe peu – à tel point que le « mariage est conclu, de part et d'autre, dans la plus complète indifférence » (*Rangs*, p. 103, *Ranks*, p. 98). L'amélioration des conditions de vie au deuxième stade de la société offre aux hommes le « loisir »¹⁰⁵ de s'intéresser aux « jouissances que procure le commerce entre les deux sexes » (*Rangs*, p. 207, *Ranks*, p. 123). L'imagination joue un rôle prépondérant dans l'évolution des sentiments amoureux et elle se déploie grâce au temps dont l'homme dispose une fois que ses besoins élémentaires sont couverts et par les obstacles qui diffèrent la satisfaction sexuelle. En effet, la propriété produit une distinction des rangs au sein de la société, ce qui implique une codification des rapports sexuels et, conséquemment, les premiers obstacles à leur assouvissement :

L'introduction de la richesse, et la distinction des rangs qui s'ensuit, interrompent nécessairement le commerce des deux sexes, et, dans bien des cas, font obstacle à la satisfaction de leurs désirs. Comme certaines personnes se mettent à vivre dans l'opulence, elles sont amenées à nourrir une opinion correspondante de leur dignité ; et, cependant qu'elles recherchent dans leurs plaisirs une élégance et un raffinement

¹⁰⁴ Voir GUL Ms Murray 80, p. 49.

¹⁰⁵ Millar caractérise le deuxième stade comme étant celui du « loisir » (*leisure*) et de l'« oisiveté » (*idleness*) ; voir *Rangs*, p. 206-207. Cette caractérisation dénote aussi bien le temps que l'homme a à sa disposition que son espace mental : par l'amélioration de sa condition, il est libéré des soucis qui ont trait à l'assouvissement de ses besoins élémentaires et qui emploient toute son énergie au premier stade de la société.

supérieurs, elles dédaignent de contracter une alliance avec ceux qui leur sont subordonnés, ou avec des gens d'une condition inférieure à la leur. (*Rangs*, p. 213, *Ranks*, p. 125)

Loin d'éteindre le sentiment amoureux naissant, les obstacles le fortifient et « l'inclination des individus finira par resurgir, plus vigoureuse, et par s'élever avec le temps à un degré plus haut » (*Rangs*, p. 215, *Ranks*, p. 125). La société féodale qui s'établit au troisième stade, en multipliant les obstacles à la passion, marque la naissance de l'amour courtois. Encore une fois, le sentiment amoureux s'amplifie par les effets de l'imagination, encouragé aussi bien par le loisir dont l'homme dispose que par les obstacles qu'il rencontre dans sa passion.¹⁰⁶ Dans ce contexte, les vertus de fidélité et de chasteté atteignent un sommet, aussi bien pour la femme que pour l'homme, animé d'une « passion fidèle et sincère » (*Rangs*, p. 271, *Ranks*, p. 137) et qui se présente avec le « titre d'esclave ou de serviteur de sa dame » (*Rangs*, p. 269, *Ranks*, p. 137). Ces vertus sont diffusées dans l'ensemble de la société jusqu'à susciter « une horreur générale de la débauche » (*Rangs*, p. 271, *Ranks*, p. 137). La femme qui s'en écarte est « abandonnée de tout le monde, et universellement méprisée et insultée » (*Rangs*, p. 273, *Ranks*, p. 138).

Le caractère « enflammé »¹⁰⁷ de l'imagination n'est pas seulement lié à l'amour courtois, mais également à l'art militaire qui aboutit au code chevaleresque. Millar explique en effet que les adversaires, « enflammés par l'esprit de parti » (*Rangs*, p. 253, *Ranks*, p. 133), rivalisent de prouesses pour obtenir l'admiration de leurs compagnons. L'admiration étant un principe d'autorité au même titre que l'utilité, force est de constater que la richesse des grands seigneurs ne remplace pas l'évaluation de leurs qualités personnelles. De plus, à la reconnaissance des qualités guerrières s'ajoute celle

¹⁰⁶ « Aussi, comme ses pensées restaient toujours fixées sur le même objet, et comme son imagination, enflammée par l'absence et les déceptions répétées, était occupée à embellir les charmes qui provoquaient continuellement ses désirs, sa passion atteignait enfin à un point culminant et, unie à l'amour de la gloire, devenait le principe dominant qui donnait à tous ses sentiments et toutes ses opinions un tour particulier » (*Rangs*, p. 267, *Ranks*, p. 136-137).

¹⁰⁷ Les adversaires « enflammés » (*Rangs*, p. 253, *Ranks*, p. 133) par l'esprit de parti et l'imagination « enflammée » par l'absence de la dame (*Rangs*, p. 267, *Ranks*, p. 136) ; dans les deux cas, le terme traduit l'adjectif anglais *inflamed*.

d'« une générosité de sentiment remarquable » (*Rangs*, p. 253, *Ranks*, p. 134). Il s'agit là d'un véritable tournant : les qualités personnelles valorisées, sources de dignité, ne se limitent plus aux vertus martiales, mais s'étendent désormais aux vertus d'humanité et de générosité. Dans ce contexte, l'amour est promu au même rang que les vertus martiales, puisqu'« on considéra le fait d'être amoureux comme l'une des conditions à remplir pour être chevalier » (*Rangs*, p. 269, *Ranks*, p. 137).

La manière dont Millar juge les mœurs de la société féodale se veut nuancée : d'un côté, elles sont exagérées, mais de l'autres, elles ont eu une influence positive et durable sur la société. Il conclut en effet :

Le profond respect et la grande vénération qui entouraient autrefois les dames continuent d'exercer une influence considérable sur notre comportement à leur égard, et font qu'elles sont traitées avec une politesse, une délicatesse et des attentions que ne connaissaient point les Grecs et les Romains, ni peut-être aucune des nations de l'antiquité. C'est ce qui a donné un tour raffiné au commerce entre les deux sexes, et contribue à rehausser l'élégance des plaisirs de la société ; on peut donc sans doute y voir un progrès d'importance, issu de l'extravagance des mœurs et des institutions gothiques. (*Rangs*, p. 293, *Ranks*, p. 142)

Dans un chapitre consacré à l'histoire naturelle de l'amour chez Smith et Millar, Dwyer souligne que le regard positif que porte Millar sur la société féodale fait figure d'exception à son époque.¹⁰⁸ Quoiqu'extravagantes, les mœurs féodales ont le mérite, selon lui, d'adoucir durablement les rapports entre les sexes, mais également l'ensemble des rapports sociaux, en valorisant les valeurs d'humanité et de générosité – dans la *Théorie des sentiments moraux*, Smith souligne que les vertus aimables sont féminines.¹⁰⁹

Le commerce qui s'intensifie au quatrième stade de la société, enfin, tend « à supprimer naturellement les circonstances qui, s'opposant au libre commerce entre les deux sexes, contribuaient à faire croître et aviver leurs passions » (*Rangs*, p. 2997-9, *Ranks*, p. 143). La liberté avec laquelle hommes et femmes se rencontrent et échangent a donc pour effet d'abaisser le degré

¹⁰⁸ En citant la *Monthly Review* (1787), Dwyer souligne que l'analyse qu'offre Millar de la période féodale apparaît inhabituelle et intrigante à son époque (voir Dwyer, *The Age of the Passion*, 1998, p. 88).

¹⁰⁹ Voir TSM, p. 265.

de la passion amoureuse. Cet affaiblissement n'est toutefois pas jugé négativement par Millar. Au contraire, la relation entre les sexes atteint à ce moment-là le degré qui est le plus naturel et le plus convenable à la raison, puisqu'elle prend la forme de l'amitié conjugale. La femme est décrite comme l'amie et la compagne de l'homme et ses talents sont reconnus à leur juste valeur. L'accroissement des richesses menace néanmoins de briser cet équilibre : le luxe et l'opulence marquent un retour « aux mœurs licencieuses et dissolues, incompatibles avec le bon ordre de la société » (*Rangs*, p. 337, *Ranks*, p. 151). Cela s'explique par le fait que « l'amour du plaisir risque d'affaiblir et de détruire les passions mêmes qu'il cherche à satisfaire, et de pervertir les appétits que la nature a donnée au genre humain » (*Rangs*, p. 337, *Ranks*, p. 151). Ainsi, l'importance que les penseurs écossais attribuent aux passions, jointe à leur reprise du « modèle aristotélicien » selon lequel la société politique provient de la famille, aboutit à une analyse complète de l'évolution de l'instinct sexuel en amour, puis de la passion amoureuse à une forme de générosité et de bienveillance. En effet, non seulement la société commence par l'instinct sexuel le plus brut, mais la destruction de la société, sous l'effet du luxe et de l'opulence, est marquée par un retour à des relations entre hommes et femmes dictées uniquement par la recherche de la satisfaction du plaisir sexuel. Entre deux, le raffinement de l'instinct sexuel et l'évolution de l'amour offrent un fondement à la sociabilité qui n'est pas confinée aux relations de couple, mais qui se diffuse dans l'ensemble des relations sociales.

Le lien intrinsèque établi entre l'évolution de la relation mari-femme et celle de la société en général confère une attention particulière à la place des femmes au sein de la société. En effet, comme le remarque O'Brien, dans beaucoup de versions de l'histoire conjecturale, la figure de la femme fonctionne comme un baromètre de l'évolution sociale.¹¹⁰ Dans un article de 1991, Tomaselli soutient d'ailleurs qu'en parallèle de leurs considérations sur la « science de l'homme », les penseurs du dix-huitième siècle développent une « science de la femme », qui se conçoit comme un projet de retracer l'histoire des femmes, de l'état de nature à la civilisation, tout en identifiant

110 « In many conjectural versions of history, the figure of the woman functioned as a barometer of social evolution » (O'Brien, *Women and Enlightenment*, 2009, p. 87-88).

les étapes et les causes des changements qui se sont produits.¹¹¹ En s'appuyant sur un grand nombre d'œuvres françaises et écossaises, Tomaselli montre que, du point de vue de la femme, la civilisation est toujours un progrès, car elle s'accompagne d'une recrudescence de liberté, même chez les auteurs qui considèrent généralement le processus de civilisation comme un signe de corruption, à l'instar de Rousseau.¹¹² Cette particularité de l'histoire de la femme s'explique, selon elle, par le fait que la relation entre hommes et femmes est analysée dans le cadre d'un rapport de domination.¹¹³ Décrite comme un processus de féminisation, la civilisation marque ainsi le progrès des femmes vers davantage de liberté,¹¹⁴ et en sens inverse, l'amélioration du

111 « The ready answer to the question whether there was a science of woman in the eighteenth century is obviously that it depends what you mean by "science". If by science of woman one means whatever was meant then, or has since been meant by "science of man", then the answer is "yes". Yes, there was a science of woman such that it traced her history from the state of nature to that of modernity. It traced the different moments in the changes in her condition, isolated the factors responsible and explained her distinct contribution to the progress of civilization » (Tomaselli, « Reflections on the History of the Science of Woman », 1991, p. 194).

112 Voir Tomaselli, « The Enlightenment Debate on Women », 1985. Elle mentionne notamment Macaulay (*Letters on Education*), Diderot (« Sur les femmes »), Millar (*The Origin of the Distinction of Ranks*), Thomas (*Essai sur le Caractère, les Mœurs et l'Esprit des Femmes dans les différents Siècles*), Alexander (*The History of Women from the Earliest Antiquity, to the Present Time*), Condorcet (*Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'Esprit Humain*). Dans ce cadre, Poulain de la Barre fait figure d'exception : il propose un récit où une parfaite égalité règne primitivement entre hommes et femmes et où la domination masculine se trouve historicisée (voir Poulain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes*, p. 64 et suivantes).

113 Tomaselli remarque en effet : « Eighteenth century histories of women thus began with their loss of liberty. They continued with an account of how and to what extent the master-slave or tyrant-slave relation was redressed, if not reversed. Power and freedom were the central categories through which the relation between the sexes were analysed. The history of women therefore was the history of their conflict with men, of the conflict between the sexes, to borrow a phrase » (Tomaselli, « The Enlightenment Debate on Women », 1985, p. 113).

114 De nombreuses études se sont penchées sur le rapport entre civilisation et féminisation. Voir notamment : Moran, *From Rudeness to Refinement*, 1999 ; O'Brien, *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, 2009 ; Sebastiani, « "Race", Women

statut de la femme devient le symbole du progrès de la société vers la civilisation, ce qui explique que de nombreux auteurs, comme Lord Kames, Adam Ferguson et William Robertson par exemple, développent tous un volet sur l'histoire des femmes dans leur histoire conjecturale ou naturelle.¹¹⁵

Mais quoique ces discours semblent marquer une avancée importante pour la question des femmes, plusieurs aspects en limitent la portée. Tout d'abord, Tomaselli souligne que les femmes elles-mêmes n'ont pas écrit leur propre histoire en l'inscrivant dans le discours sur le progrès de la civilisation ; elle l'explique par l'ambivalence de ce discours, parfois contraire à la morale.¹¹⁶ De plus, comme le montre Sebastiani de manière éclairante, les discours des penseurs des Lumières sur les femmes restent traversés d'ambiguïtés. D'une part, si l'histoire de la femme progresse vers la liberté, c'est généralement au prix de son confinement dans la sphère privée au nom de sa *nature* et, d'autre part, une conception largement véhiculée soutient que la société, par le processus de civilisation, encourt le risque de perdre en virilité comme en vertu civique, et de devenir efféminée.¹¹⁷ Enfin, Moran souligne qu'au travers du processus de civilisation, ce sont avant tout les mentalités masculines qui évoluent, et non les femmes elles-mêmes, qui demeurent souvent les dépositaires d'une nature universelle et inchangée.¹¹⁸ Ainsi, le statut de la femme oscille constamment entre la reconnaissance d'une loi évolutive de l'histoire et l'aspiration de maintenir les limites et les hiérar-

and Progress in the Scottish Enlightenment », 2005 ; Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, 2013, en particulier le chapitre 5.

115 Voir Kames, *Sketches of the History of Man*, « Sketches VI : Progress of the Female Sex » ; Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, « De l'histoire des nations sauvages » et « De l'histoire de la police et des arts » ; Robertson, *History of America*.

116 Tomaselli distingue en effet le discours sur la civilisation du discours moral et souligne que les femmes, dans leurs propres discours, cherchent plutôt à être reconnues pour des aspects moralement valorisés (voir Tomaselli, « Civilization, Patriotism and Enlightened Histories of Woman », 2005).

117 Voir Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, 2013, p. 17.

118 L'analyse de Moran porte d'ailleurs sur Millar : « I would argue that in Millar's text a notion of a natural and unchanging womanhood serves as the constant against which to measure the changes in the desires and sentiments of men » (Moran, *From Rudeness to Refinement*, 1999, p. 60).

chies.¹¹⁹ L'analyse de l'histoire conjecturale appliquée au statut de la femme dans la société que livre Millar dans le premier chapitre de *The Origin of the the Distinction of Ranks* est souvent considérée comme l'une des plus complètes et des plus abouties de l'époque. La suite de notre recherche montrera en quoi elle se distingue des analyses de la relation conjugale émises avant lui notamment par les penseurs de la tradition du droit naturel moderne, mais aussi par Hutcheson et par Smith.

5.2.2. L'analyse juridique des relations familiales

Le 24 décembre 1762, Smith commence son cours en définissant la jurisprudence comme « la théorie des règles par lesquelles les gouvernements civils doivent être dirigés »¹²⁰. Elle comprend les quatre domaines suivants : maintenir la justice, promouvoir la prospérité de l'Etat (police), régler son revenu et le protéger contre les attaques de l'extérieur. La justice, le « premier et principal dessein » de la jurisprudence, consiste à « maintenir chaque individu dans ses droits parfaits »¹²¹ et, en suivant la tradition du droit naturel moderne, Smith distingue les préjudices que l'individu peut subir en tant qu'homme, en tant que membre de la famille et en tant que membre de la société. Son analyse de la famille entre donc dans le cadre plus général d'un examen de la justice et des droits parfaits de l'homme ; elle comprend les trois relations traditionnelles : mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur.¹²² Toutefois, Smith ne considère pas ces relations comme étant contractuelles.¹²³ Pour rappel, après sa critique du contrat social, il

119 « The ambiguous role of gender was played out in a tension between the recognition of an evolutionary law in history and the aspiration to maintain limits and hierarchies » (Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, 2013, p. 150).

120 *Jurisprudence*, p. 3 (LJ(a), p. 5).

121 *Jurisprudence*, p. 7 (LJ(a), p. 7).

122 « They may be either in the relation of Husband and Wife; or of Father and Son; or of Master and Servant » (LJ(a), p. 141). La distinction des trois relations familiales se retrouve chez Hutcheson (*Système*, p. 447) et Pufendorf (DNG, II, p. 150).

123 Haakonssen souligne à ce propos : « The important thing to note here is that such injury does not consist in breach of contract, for Smith does not see these societies as resting on contractual relations. Both familial and political roles depend on social or

explique notre propension à nous soumettre à l'autorité par le processus de sympathie. C'est le même mécanisme qui fonde le droit, mais par l'intermédiaire du « spectateur impartial » ; ce dernier sympathise avec la juste colère éprouvée par la victime d'une injustice. En se référant au jugement du spectateur impartial, ni indifférent ni simple reflet des attitudes sociales, Smith préserve le caractère non arbitraire de la justice, tout en lui donnant la souplesse de s'adapter aux circonstances des stades de la société.¹²⁴ On peut en déduire que comme les droits se fondent sur les attentes légitimes émergeant d'interactions sociales précises, ils ne sont jamais détachés de la sphère sociale ni ne la précèdent. Par ailleurs, comme on l'a vu au chapitre précédent, plus le gouvernement se stabilise et se renforce, mieux les droits individuels sont protégés et s'élargissent.¹²⁵

A l'instar de son mentor, Millar ne conçoit pas les liens familiaux comme des relations contractuelles. Il distingue, dans ses cours sur les *Institutes*, les droits qui dépendent de la *situation* de la personne (les droits en tant que membre de la communauté et en tant que membre de la famille), des autres droits qui peuvent être soit réels (l'exercice d'un droit sur une chose) soit personnels (l'exercice d'un droit sur une personne qui l'oblige à

spectator recognition and are therefore primarily open to criticism from the point of view of the impartial spectator » (Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 133). Rendall souligne elle aussi cet aspect (voir Rendall, « Virtue and Commerce », 1987, p. 62).

¹²⁴ D. D. Raphael a montré comment le concept de spectateur impartial a progressivement émergé dans les éditions successives de la *Théorie des sentiments moraux*, il l'explique ainsi : « The "supposed impartial spectator", as Smith often called him, is not the actual bystander who may express approval or disapproval of my conduct. He is a creation of my imagination. He is indeed myself, though in the character of an imagined spectator, not in the character of an agent » (Raphael, *The Impartial Spectator*, 2007, p. 35).

¹²⁵ Cet aspect expliquerait pourquoi Smith change l'ordre d'exposition entre ses deux cours. Voir Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 1996, p. 135 et suivantes. Dans LJ(a), Smith commence par l'analyse des droits et notamment du droit de propriété avant d'en venir au gouvernement, alors que dans LJ(b), l'analyse du gouvernement précède celle des droits. Haakonssen souligne l'influence de Cocceji dans ce changement. Metzger prend position sur l'interprétation de Haakonssen (Metzger, « Adam Smith's Historical Jurisprudence », 2010).

fournir certaines prestations, en vertu d'un contrat ou comme réparation d'un crime).¹²⁶ Famille et contrats appartiennent donc à deux branches différentes du droit.

Entre les deux parties du cours sur les *Institutes* de Millar, l'ordre d'exposition des relations familiales change. Dans la première partie du cours, Millar commence par analyser la relation entre maître et serviteur, en énumérant les différentes catégories de serviteurs en vigueur chez les Romains, ainsi que les cinq manières d'acquérir un serviteur (captivité, soumission volontaire, sentence d'un juge, naissance d'une mère esclave et transfert d'un maître à un autre). Il décrit ensuite le *patria potestas*, puis le mariage, et enfin la dissolution du *patria potestas*.¹²⁷ Dans la seconde partie du cours sur les *Institutes* en revanche, il traite d'abord du mariage, puis de la relation parent-enfant de la relation maître-serviteur, et enfin de la relation tuteur-pupille.¹²⁸ Le même ordre se retrouve dans le cours de droit écossais et dans le cours de droit anglais.¹²⁹ La structure des relations familiales est encore modifiée dans *The Origin of the Distinction or Ranks*, qui reprend celui de la deuxième partie du cours, mais intercale l'analyse de l'autorité politique entre la relation parentale et la relation de servitude.

Ces différences structurelles s'expliquent par le fait que la première partie du cours sur les *Institutes* traite en détail du droit romain, alors que la seconde s'intéresse aux principes généraux du droit. Le même changement dans l'ordre des relations familiales se retrouve d'ailleurs dans l'œuvre de Heineccius, que Millar utilise comme manuel dans son cours. Dans le manuel, en effet, Heineccius commence par distinguer le droit des personnes, des choses et des actions, puis il définit la personne « comme un homme considéré avec un certain état » et l'état comme « une qualité à raison de laquelle les hommes ont des droits particuliers »¹³⁰. L'état est soit naturel soit

126 Voir notamment NLS Ms 28.6.8, p. 97 ; NLS Ms 20.4.7, p. 24 ; NLS Ms 2743, p. 28.

127 Voir par exemple NLS Ms 2743, p. 31.

128 Voir par exemple NLS Ms 28.6.8, p. 97 et suivantes.

129 Pour le droit écossais voir GUL Ms Murray 83 et pour le droit anglais voir GUL Ms Gen 243.

130 Heineccius, *Éléments du droit civil romain selon l'ordre des Institutes de Justinien*, 1812, p. 73.

civil, et l'état civil « se subdivise en état de liberté, de cité, de famille »¹³¹. Heineccius précise que celui qui ne possède aucun état, comme c'est le cas de l'esclave, est considéré, légalement, comme une chose. Ainsi la première distinction selon le droit romain est celle « des personnes en libres et en esclaves »¹³², le premier statut analysé étant celui d'esclave. Ensuite, les personnes libres sont distinguées « en personnes qui dépendent ou d'elles-mêmes ou d'autrui » et Heineccius précise que « cette division a rapport à l'état de famille »¹³³. Il définit la dépendance de la manière suivante :

Dépendent d'eux-mêmes ceux qui ne sont soumis ni à la puissance d'un maître ni à la puissance paternelle. Sont dépendants d'autrui, ceux qui sont soumis à l'une ou à l'autre de ces deux puissances. Les premières s'appellent pères et mères de famille ; les seconds, ou fils et filles de famille, ou esclaves et ancillae (servantes).¹³⁴

Heineccius continue avec l'analyse de la puissance du maître, puis de la puissance paternelle, le mariage étant traité en dernier.¹³⁵ Or en marge de ce manuel de droit romain, Heineccius est aussi l'auteur des *Elementa juris naturae et gentium*, œuvre très proche du *De Officio hominis et civis* de Pufendorf et traduite en anglais par George Turnbull, en 1741 et en 1763.¹³⁶ Dans cette œuvre-là, l'analyse de la famille commence par le mariage, continue avec la relation parent-enfant, et se poursuit avec la relation maître-serviteur.

Ces divergences structurelles témoignent d'un chevauchement d'influence : dans le droit romain, la distinction la plus fondamentale est celle qui oppose l'homme libre à l'esclave et l'insistance est mise sur le pouvoir du *pater familias*. Le statut des autres personnes est mesuré à l'aune de l'autorité que le père exerce sur elles, raison pour laquelle le serviteur est abordé en premier et l'épouse en dernier. Dans les considérations plus générales sur le

131 Heineccius, *Eléments du droit civil romain selon l'ordre des Institutes de Justinien*, 1812, p. 73.

132 *Ibid.*, p. 75.

133 *Ibid.*, p. 119.

134 *Ibid.*, p. 119.

135 Titre X « Des noces » (Heineccius, *Eléments du droit civil romain selon l'ordre des Institutes de Justinien*, 1812, p. 135).

136 Voir Heineccius, *A Methodological System of Universal Law*, 2008.

droit en revanche, l'accent est mis sur l'ordre chronologique dans lequel se forme la famille : il y a d'abord eu un couple, puis des enfants sont nés de leur union et, enfin, des serviteurs se sont adjoints à eux. Dans cette seconde conception, l'autorité du chef de famille prend moins d'importance, le but étant de comprendre comment les membres de la famille interagissent les uns avec les autres. On peut conclure que dans le *Ranks*, Millar juxtapose les deux sources : en traitant de l'origine de la famille, il aborde d'abord la relation conjugale, puis la relation parentale. Mais dans sa description de la relation de servitude, il souligne la différence qui sépare l'homme libre de l'esclave en reprenant les catégories du droit romain.

La relation conjugale

Notre analyse de la relation conjugale de Hobbes à Hutcheson a montré que les auteurs de l'époque moderne continuent de concevoir le mariage comme l'union indissoluble d'un homme et d'une femme en vue de la procréation et de l'éducation de leurs enfants. Une progression est toutefois évidente vers une conception plus égalitaire de l'union. Carmichael soutient en effet que la polygamie n'est pas permise par la loi naturelle, en invoquant l'égalité naturelle des époux – contrairement à Grotius et Pufendorf qui soutiennent que la polygynie (un homme avec plusieurs femmes) est permise par la loi naturelle quoiqu'il s'agisse d'une forme de mariage moins avantageuse que la monogamie. Dans la même visée, Hutcheson insiste sur la relation amicale qui unit les époux et sur la réciprocité du devoir de fidélité auquel ils sont astreints, ce qui l'amène à défendre une égalité juridique entre mari et femme.

Avec Smith et Millar, la problématique change pour deux raisons : ils n'insistent pas sur la dimension contractuelle du mariage et ils l'analysent dans le cadre de leur théorie des stades de la société. Bien que Millar puise de nombreux éléments dans les cours de Smith (notamment en ce qui concerne la justification du devoir de fidélité), sa conception du mariage diffère essentiellement de celle de son mentor. D'une part, Millar applique de manière beaucoup plus systématique que Smith la théorie des stades à son analyse du mariage, ce qui l'amène à adopter une position plus cohérente sur la fidélité et sur la polygamie. D'autre part, sa conception de l'union conjugale dans la société commerçante est celle d'une relation égalitaire, à

l'instar de Hutcheson, mais contrairement à Smith. Avant d'en venir à ce qui les différencie, une attention particulière doit être accordée à la manière dont Millar s'inspire de Smith pour fonder le devoir de fidélité.

Le fait que les époux s'astreignent à un devoir de fidélité ne vient ni du contrat de mariage ni d'une promesse selon Smith, mais de la sympathie du spectateur impartial. Pour souligner l'originalité de Smith, rappelons que, dans la tradition du droit naturel moderne, un double standard est imposé aux femmes en matière de fidélité. L'argument qui le justifie est la nécessité, pour le père, d'avoir la garantie de sa paternité, et cette nécessité implique que la fidélité de la femme, contrairement à celle de l'homme, constitue une injonction de la loi naturelle. Hume rompt déjà avec cette interprétation en expliquant le devoir de fidélité sur le modèle du devoir de justice : au même titre que la justice, les vertus de fidélité et de chasteté sont selon lui artificielles. Elles « résultent de l'éducation, des conventions humaines volontaires et de l'intérêt de la société » (*Traité III*, p. 189).¹³⁷ Néanmoins, Hume s'appuie sur la différence de constitution *naturelle* entre hommes et femmes pour justifier le fait que les femmes sont plus fortement astreintes à ces deux vertus. Il réitère l'argument de la nécessité, pour le père d'obtenir la certitude de sa paternité, ce que seule la fidélité de la femme peut lui garantir, et conclut que « c'est de cette observation triviale et anatomique que provient la différence importante qui sépare l'éducation et les devoirs des deux sexes » (*Traité III*, p. 189). Pour garantir le comportement convenable de la femme, la fidélité est directement liée à sa réputation et « un degré particulier de honte » (*Traité III*, p. 190) est associé à l'infidélité féminine. Ainsi, les vertus de fidélité et de chasteté auxquelles les femmes sont assignées fonctionnent exactement de la même manière et pour les mêmes raisons que la vertu de justice : ce sont des vertus artificielles qui répondent à l'intérêt général, mais qui, par la force de l'éducation, deviennent naturelles.¹³⁸

¹³⁷ Voir O'Brien, *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, 2009, p. 80-81.

¹³⁸ La fidélité et la chasteté ne sont pas les seules conventions sociales qui impliquent une manière spécifique de traiter les femmes ; c'est également le cas de la galanterie, que Hume définit comme une attention généreuse que l'homme accorde à cet être inférieur qu'est la femme : « La galanterie n'est qu'un autre exemple de la même attention généreuse. Comme la nature a donné à l'homme la supériorité sur la femme, en lui conférant une plus grande force de corps et d'esprit, il lui revient de compenser autant

Smith, comme Hume, analyse le devoir de fidélité sur le modèle de son explication du devoir de justice, ce qui se traduit chez lui par un recours à la figure du spectateur impartial. De manière intéressante, son argument écarte la nécessité de garantir au père sa paternité, car c'est en réalité avec la jalousie éprouvée pour la personne trompée que le spectateur sympathise, et non avec son souci de paternité. Smith explique en effet :

L'indignation du public contre la femme émerge de sa sympathie avec la jalousie du mari, et conséquemment, ils [ceux qui sont témoins de la scène] sont disposés à éprouver une juste colère et à la punir [l'infidélité de la femme]. Le sentiment de jalousie n'est pas fondé principalement, ou plutôt pas du tout, sur l'idée d'une progéniture illégitime. Ce n'est pas de l'acte particulier que la jalousie émerge, mais il [le mari trompé] considère l'infidélité de la femme comme une aliénation complète de cette préférence qu'elle lui doit sur toutes les autres personnes.¹³⁹

La condamnation de l'infidélité repose donc sur une définition de la passion amoureuse qui consiste à « accorder sa préférence » à son conjoint. Le spectateur d'une infidélité éprouve une juste colère envers la personne qui trompe et de la sympathie envers celle qui est trompée, exactement comme dans le cas d'une injustice, ce qui le conduit à revendiquer une punition pour cet acte. Or, le passage susmentionné montre que ce n'est ni l'acte sexuel lui-même, ni le risque d'introduire une progéniture bâtarde, mais bien l'aliénation de cette préférence due à son conjoint qui est condamnée.¹⁴⁰ Pour rendre compte du fait que les femmes sont généralement plus sévèrement punies que les hommes dans ce domaine, Smith rappelle, à l'instar de Hobbes, que « ce sont les hommes qui font les lois relatives à ce sujet » (*Jurisprudence*,

que possible cet avantage par la générosité de son comportement et par une complaisance et une déférence marquée envers toutes les inclinaisons et toutes les opinions du beau sexe » (Hume, « De la naissance et du progrès des arts et des sciences », p. 290).

139 « The indignation of the public against the wife arises from their sympathy with the jealousy of the husband, and accordingly they are disposed to resent and punish it. The sentiment of jealousy is not chiefly founded, or rather not at all upon the idea of a spurious offspring. It is not from the particular act that the jealousy arises, but he considers her infidelity as an entire alienation of that preference to all other persons which she owes him » (LJ(b), p. 439, nous traduisons).

140 Rousseau définit lui aussi l'amour en terme de préférence dans le *Second Discours* (voir Rousseau, *Second Discours*, p. 99).

p. 214), ce qui explique la partialité de la loi en la matière.¹⁴¹ Mais *naturellement*, il n'y a aucune raison pour que le spectateur sympathise davantage avec le mari qu'avec l'épouse trompée, les deux étant ici placés sur un pied d'égalité. Smith concède d'ailleurs que l'interposition du clergé favorise l'établissement d'« un juge beaucoup plus impartial » (*Jurisprudence*, p. 214) en la matière, puisque les prêtres demeurent célibataires. Smith fait donc preuve d'originalité en niant l'idée que la fidélité féminine provienne de la nécessité de garantir au père sa paternité et refusant de justifier le double standard imposé aux femmes en matière de fidélité.

De plus, le recours à la figure du spectateur impartial pour fonder le devoir de fidélité offre un excellent moyen de tenir compte de la diversité historique et culturelle relative à ce devoir. En effet, l'infidélité est perçue avec la même indignation que l'injustice uniquement quand l'amour a acquis suffisamment de valeur pour que le choix d'un partenaire en particulier devienne important et s'accompagne d'un sentiment de jalousie à son égard. Le sentiment d'amour dépend ainsi du stade de développement de la société et n'a pas toujours existé. Smith donne à cet égard l'exemple de Ménélas, qui en veut à Pâris – et non à Hélène – d'avoir enlevé cette dernière, mais pas d'avoir couché avec elle – sa juste colère étant celui du propriétaire volé, non du mari déshonoré.¹⁴² La même référence se retrouve sous la plume de Millar :

Dans l'Iliade, la femme de Ménélas est considérée comme ne valant guère mieux que le trésor enlevé avec elle. La restitution de la dame et celle de ce trésor vont toujours de pair dans le récit, et ces deux points sont jugés, semble-t-il, comme suffisants à réparer le tort subi par Ménélas : bien que l'on sût qu'Hélène s'était volontairement fait enlever par Pâris, son époux, toutefois, ne semble, ni lui en vouloir, ni se refuser à lui rendre son affection. (*Rangs*, p. 241-243, *Ranks*, p. 131)

Ainsi, fonder le devoir de fidélité sur la sympathie du spectateur impartial permet à Smith, comme à Millar, d'intégrer à son analyse les témoignages issus des récits de voyage qui rendent compte d'une sexualité libérée dans

¹⁴¹ Voir chapitre 3.1.1.

¹⁴² « Agreeable to this we find that Menelaus expressed his resentment against Paris, not against Helen, and this not for debauching her but for carrying her away » (LJ(b), p. 439).

certaines sociétés, tout en affirmant la nécessité d'une réciprocité dans le devoir de fidélité lorsque le sentiment d'amour s'est suffisamment développé pour l'exiger.

Les considérations de Smith et de Millar aboutissent à une conception *historique* de la fidélité, ce qui ne va pas de soi à leur époque. En effet, soutenir que la fidélité est *culturelle* entre en tension avec l'idée que l'union monogame et durable entre hommes et femmes est *naturelle* à l'être humain. Cette tension se voit dans l'exposé de Millar. D'une part, en reprenant la comparaison de l'espèce humaine avec le règne animal, que Thomas d'Aquin évoque déjà pour souligner le caractère naturel du mariage, Millar soutient que « même pendant les premiers âges, une sorte de mariage, ou d'union permanente entre personnes de sexe différent, a été instituée de manière presque universelle » (*Rangs*, p. 93, *Ranks*, p. 95). Elle s'explique non pas par l'amour des conjoints, mais par l'affection parentale qui lie le couple tout le temps nécessaire pour que l'enfant atteigne l'autonomie. Or comme il n'est pas rare qu'un second enfant naisse avant que le premier ne soit mature, l'union finit souvent par perdurer toute la vie. Mais d'autre part, Millar donne de nombreux exemples de société où la chasteté avant le mariage n'est pas requise. C'est le cas notamment des « Indiens d'Amérique » qui « ne considèrent pas comme une tache pour la réputation d'une femme le fait d'avoir violé les lois de la chasteté avant son mariage », au contraire même, remarque Millar, son mari aurait « tendance à l'apprécier d'autant plus qu'elle a été appréciée par d'autres » (*Rangs*, p. 105, *Ranks*, p. 99). Il remarque encore que, chez les Lydiens, « les jeunes femmes n'étaient pas accoutumées à se marier avant d'avoir gagné leur dot par la prostitution » (*Rangs*, p. 105, *Ranks*, p. 99) et que chez les Babyloniens toute femme « devait, une fois dans sa vie, se soumettre à une prostitution publique dans le temps de Vénus » (*Rangs*, p. 107, *Ranks*, p. 99).

A ces exemples qui prouvent que la chasteté n'a pas toujours existé s'en ajoutent d'autres qui montrent que même la fidélité des femmes mariées n'est pas non plus universellement requise. Millar donne l'exemple des anciens Massagètes, des anciens Troglodytes et des Ichtyophages, où « il était d'usage pour des personnes demeurant dans la même région, de mettre leurs femmes en commun » (*Rangs*, p. 109, *Ranks*, p. 100). De plus, « la coutume de prêter une épouse à un ami, afin qu'il puisse avoir d'elle des enfants, semble avoir été universellement répandue chez les anciens Grecs et les

anciens Romains » (*Rangs*, p. 111, *Ranks*, p. 100). Au pays des Kamtchatka, c'est même considéré comme « une marque ordinaire de politesse » d'offrir sa femme ou sa fille à un ami. Millar ne condamne pas ces pratiques ; au contraire, il souligne que les « simples sauvages » ne trouvent « rien de blâmable dans l'instinct qui leur a été dispensé par la nature » et conséquemment qu'ils « n'éprouvent nulle honte de s'y plier communément » (*Rangs*, p. 119, *Ranks*, p. 103). Ainsi, les nombreux exemples que donne Millar et la position moralement neutre qu'il adopte à leur égard témoignent de la cohérence dont il fait preuve dans son application de la théorie des stades à l'analyse de la relation conjugale : le développement de l'instinct sexuel en passion amoureuse constitue un élément de l'histoire naturelle de l'humanité. Le sentiment d'amour éprouvé pour une personne particulière apparaît au cours de l'évolution de la société, tout comme le devoir de fidélité qui lui est directement lié. On ne saurait donc condamner un peuple qui ne reconnaît pas le devoir de fidélité si, dans son stade de développement, l'amour pour une personne particulière n'est pas encore établi. Par contre, dès qu'il est instauré, le devoir de fidélité prend une importance prépondérante et nécessite d'être aussi strictement observé qu'une règle de justice. La figure du spectateur impartial permet ainsi de tenir compte de certaines différences culturelles tout en définissant, pour chaque stade, des règles strictes, obligatoires et universelles.

Le traitement de la polygamie illustre ce phénomène et souligne combien Millar est plus conséquent que Smith dans son application du modèle des stades à la relation entre hommes et femmes. Ce dernier reprend en effet la position de Grotius sur la polygamie, ce qui marque un retour en arrière par rapport à Carmichael : les unions polygames ne sont pas contraires à la loi naturelle, elles sont permises, bien qu'il s'agisse d'unions moins avantageuses que les unions monogames, pour les femmes, pour les hommes (qu'ils soient maris ou eunuques) et pour les enfants. De plus, la pratique de la polygamie nuit à l'Etat dans la mesure où elle empêche les familles de s'enrichir, ce qui entrave l'émergence de la noblesse et conduit à une décroissance de la population (LJ(a), p. 150-159). Smith se distingue néanmoins de Grotius, dans la mesure où il doit prendre en compte les arguments de Montesquieu, qu'il réfute : Montesquieu justifie la polygamie dans certains pays en évoquant des causes climatiques qui influenceraient la composition de la population (avec un déséquilibre de la proportion entre

hommes et femmes) et la maturité sexuelle des femmes (qui seraient nubiles vers sept ans et infertiles à vingt), ce à quoi Smith s'oppose. Ainsi, la manière dont Smith aborde la polygamie s'inscrit dans les considérations du droit naturel moderne. C'est Millar qui rompt avec cette explication en lui appliquant le modèle des quatre stades de la société. Millar distingue en effet la polygamie des peuples barbares de la polygamie qui résulte de l'opulence, seule la seconde faisant l'objet d'une critique.¹⁴³ Lorsque la polygamie prend place à un stade avancé de la société, en effet, elle s'accompagne d'un asservissement des femmes, comme en témoigne l'exemple des « nations orientales » (*Rangs*, p. 337, *Ranks*, p. 152). De plus, en raison de la jalousie, nombre de personnes sont employées à surveiller les femmes et donc « occupées à des emplois qui les rendent incapables de contribuer à accroître la population de leur pays, ou à y introduire des perfectionnements utiles » (*Rangs*, p. 339, *Ranks*, p. 152). Ainsi, la polygamie pose problème lorsqu'elle prend place à une époque où la passion amoureuse est suffisamment développée pour éveiller les sentiments de jalousie.

Aux premiers stades de la société, lorsque l'amour pour une personne particulière n'est pas encore établi, la polygamie n'est pas néfaste et ne menace pas le lien social. Millar reconnaît même l'existence de cas de polyandrie : avant que le mariage ne soit établi au premier stade de la société, la femme peut endosser une autorité considérable jusqu'à devenir cheffe de clan et, dans ces circonstances, elle « peut, le cas échéant, être amenée à entretenir une correspondance avec différents hommes employés à la servir, qui se trouvent habiter avec sa famille, et sur lesquels elle exerce une autorité analogue à celle d'un maître » (*Rangs*, p. 193-195, *Ranks*, p. 120). L'expression « entretenir une correspondance avec différents hommes » se comprend ici comme un euphémisme pour désigner les relations sexuelles.

Ainsi, l'analyse de la polygamie que livre Millar montre que la théorie des stades permet de prendre en compte la diversité culturelle observée, y compris la reconnaissance de la polyandrie comme forme possible d'union entre hommes et femmes, tout en maintenant des standards de justice et de convenance stricts pour un type de société donné. La pratique de la

¹⁴³ Miller relève que John Millar fait figure d'exception à son époque, non seulement par rapport à Smith, mais également par rapport à Kames et Robertson (voir Miller, *John Millar and the Scottish Enlightenment*, 2017, p. 42).

polygamie n'est donc pas jugée négativement aux premiers stades de la société, mais elle est condamnée dans la société commerçante. Ainsi contrairement à ce que soutient Heydt dans le chapitre de *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain* consacré à la polygamie, Millar ne doit pas être assimilé aux positions que défendent Hume et Smith en la matière et qui renouent avec celle que Grotius et Pufendorf avaient adoptée avant eux.¹⁴⁴ Au contraire, l'application de l'évolution de la société en stades à l'union entre hommes et femmes aboutit à une prise de position originale et nuancée de Millar sur la polygamie.

Un dernier aspect doit encore être mentionné dans l'analyse de la relation conjugale : l'évolution du statut de la femme, que Smith et Millar retracent aux différents stades. De manière surprenante, ils arrivent toutefois à des conclusions divergentes en ce qui concerne la société commerçante. Smith ne laisse aucun doute sur la supériorité du mariage monogame et indissoluble, tel qu'il est établi dans les sociétés civilisées d'Europe :

Nous observerons également que, parmi toutes les espèces de monogamies mentionnées ci-dessus, celle établie dans notre pays est de loin bien préférable. Les inconvénients qui accompagnent la seconde dans laquelle le mari et la femme peuvent se séparer à la convenance de l'un d'entre eux, doit évidemment produire les pires effets. (*Jurisprudence*, p. 230).

Dans les mariages monogames où seul le mari est libre de divorcer, la femme est considérée comme une esclave, alors que dans les mariages institués en faveur des riches héritières qui ont accès à la propriété, elle atteint un statut égal à celui de son mari. Smith ne valorise toutefois pas cette dernière forme d'union, car elle est selon lui « bien moins agréable que s'ils [mari et femme] avaient partagé un unique intérêt commun » (*Jurisprudence*, p. 233). Il remarque en effet : « De nos jours, la femme occupe un rang intermédiaire

¹⁴⁴ Voir Heydt, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, 2018, p. 203-227. Heydt remarque notamment : « In the end, Hume's, Smith's, and Millar's conclusions are similar to Grotius', Pufendorf's and others'. Polygamy is not prohibited, per se, but it is not preferable to monogamy in most/the majority/all situations. Their arguments, however, do not rely on natural law in the way that Pufendorf's do. They bypass natural law, focusing instead on utility and on an historical understanding of polygamy » (p. 225).

entre celui qui était le sien dans l'ancienne méthode et dans la méthode de mariage qui apparut tardivement chez les Romains » (*Jurisprudence*, p. 233). Or, de manière surprenante, ce rang intermédiaire, entre esclavage et égalité, est assimilé à celui du serviteur. Smith relève en effet dans son analyse des systèmes de droit anglais et écossais :

Pour ce qui concerne l'usage de ce bien-fonds durant leur vie commune, la femme n'est pas considérée comme étant en capacité de s'engager dans un seul contrat ou à contracter la moindre obligation [...] à moins que ce soit pour les choses nécessaires à l'approvisionnement de la maison, car elle est considérée être chargée de l'administration de la famille sous l'autorité de son mari, au même titre que le serviteur. (*Jurisprudence*, p. 235)

Cette conclusion de Smith fait figure d'exception quand on la compare à celle de ses pairs. Hume et Millar, entre autres, insistent, à l'instar de Hutcheson, sur l'amitié qui unit le couple marié, amitié qui implique un certain degré d'égalité entre les conjoints.¹⁴⁵ Cette différence de point de vue témoigne de la froide objectivité adoptée par Smith dans son analyse : d'un point de vue purement légal, les droits et les devoirs de la femme mariée recourent ceux du serviteur au sein de la famille, quels que soient l'harmonie ou l'amour qui unissent les conjoints.¹⁴⁶

Pour Millar, le statut de la femme évolue de manière non linéaire en fonction de deux critères : la place qu'occupe la passion amoureuse et l'évaluation des qualités typiquement féminines.¹⁴⁷ Au premier stade de la

¹⁴⁵ Hume insiste sur l'amitié entre époux dans l'essai « De la polygamie et des divorces » (p. 349) ; Millar considère la femme comme l'amie de l'homme (*Rangs*, p. 301, *Ranks*, p. 144).

¹⁴⁶ Rendall conclut que Smith défend la condition de la femme qui correspond au modèle victorien, en soulignant les éléments suivants : « his implication that women were the moral educators of the family; the limited social and economic role of women of the middling classes; his view of the monogamous European family as representing the highest form of family life » (Rendall, « Virtue and Commerce », 1987, p. 72). Sans être en désaccord avec elle, nous trouvons l'identification qu'opère Smith entre le statut de la femme et celui du serviteur, qu'elle ne relève pas, comme étant particulièrement importante.

¹⁴⁷ Bowles mentionne trois critères : la facilité des rapports sexuels, le statut des occupations typiquement féminines et le temps que l'homme peut dévouer à la femme

société, les rapports entre hommes et femmes se limitent à l'instinct sexuel, aucune qualité féminine n'est reconnue et la femme est considérée comme l'esclave de son mari. Le deuxième stade marque la naissance de l'amour avec l'émergence « d'un sentiment et d'une inclination réciproques » (*Rangs*, p. 207, *Ranks*, p. 124). Le choix du conjoint prend plus d'importance et, dans ces circonstances, les qualités de la personne sont davantage valorisées. Avec la naissance du sentiment amoureux, « la chasteté commence à être reconnue comme une vertu » (*Rangs*, p. 209, *Ranks*, p. 124). Au troisième stade, ce phénomène s'amplifie : l'amour romantique et la galanterie qui se répandent dans la société valorisent la beauté, les vertus et les accomplissements personnels de la femme aimée, qui devient l'idole de l'homme. Dans le quatrième et dernier stade, le commerce instaure une complémentarité entre hommes et femmes, les qualités féminines sont alors reconnues pour leur utilité et la femme devient l'amie de son mari. Il s'agit selon Millar du statut « le plus conforme à la raison » (*Rangs*, p. 301, *Ranks*, p. 144). Mais l'histoire ne s'arrête toutefois pas là : avec l'accroissement des richesses, l'opulence et le luxe ont « pour tendance naturelle d'abaisser le rang et la dignité des femmes » (*Rangs*, p. 337, *Ranks*, p. 152), qui redeviennent de simples objets de plaisir. Ainsi, d'excessivement précaire au premier stade, le statut de la femme atteint un degré exagérément élevé au troisième stade, avant de trouver un juste milieu par l'influence positive du commerce. Mais l'équilibre trouvé demeure fragile et la progression de sa condition semble se dérouler de manière cyclique plutôt que linéaire.

Millar se distingue ainsi de son mentor sur le statut de la femme dans la société commerçante. Alors qu'elle est assimilée au serviteur chez Smith, Millar souligne qu'elle devient l'amie et la compagne de l'homme. Cette amitié, comme c'est le cas chez Hutcheson, implique une certaine égalité juridique entre époux, mais ne s'étend pas à l'égalité sociale : la femme, de par sa nature, excelle dans la sphère qui est la sienne, à savoir le foyer. Millar remarque en effet :

(voir Bowles, « John Millar, the four-stages Theory », 1984). Nous sommes d'accord avec son analyse, mais nous regroupons le premier et le troisième critère en un seul : la place qu'occupe la passion amoureuse.

Chargée par la nature de l'obligation la plus importante et la plus pressante, celle de nourrir et d'élever les enfants, elle est douée des qualités qui la rendent propre à l'accomplissement de ce devoir essentiel et, en même temps, elle est particulièrement apte à tous les travaux qui demandent plutôt de l'adresse et de la dextérité que de la force, et qui sont tellement nécessaires pour la direction des affaires intérieures au foyer. Possédant, du fait de sa constitution originale ou de son mode de vie, une délicatesse et une sensibilité particulières, elle est capable de s'assurer l'estime et l'affection de son mari, en assumant une partie de ses soucis, en prenant part à ses joies, et en lui apportant le réconfort dans le malheur. (*Rangs*, p. 303, *Ranks*, p. 144)

Cette position de Millar est un *lieu commun* à son époque. Néanmoins, sa reconnaissance de l'autorité considérable dont la mère peut être investie avant l'institution du mariage au premier stade de la société laissait présager une autre trajectoire possible de l'histoire des femmes. De plus, les effets du luxe qui libèrent la femme de la sphère domestique où elle est confinée sont jugés négativement par Millar. La femme redevient selon lui, comme au premier stade, simple objet de plaisir et de divertissements avec des conséquences désastreuses :

S'il devient excessif, l'amour du plaisir risque d'affaiblir et de détruire les passions mêmes qu'il cherche à satisfaire, et de pervertir les appétits que la nature a donnés au genre humain, à seule fin qu'il en retirât tout le bénéfice possible. Un grand luxe et une grande dissipation ont donc pour tendance naturelle d'abaisser le rang et la dignité des femmes, en empêchant qu'il y ait le moindre raffinement dans leurs liens avec l'autre sexe et en les subordonnant elles-mêmes complètement aux exigences d'une jouissance animale. (*Rangs*, p. 337, *Ranks*, p. 151-2)

Comme Smith, Millar donne l'exemple de la débauche qui caractérise la fin de la République romaine et qui, sans marquer le retour de la polygamie, introduit une grande facilité de divorce et l'introduction de la prostitution.¹⁴⁸ Le commerce n'exerce donc pas un effet unilatéral sur le statut de la femme et de la famille : après avoir rétabli la condition de la femme, il la menace d'un retour à une situation d'esclavage. Ces craintes sont réitérées à la fin du

¹⁴⁸ Dwyer relève à cet égard : « Millar was expressing a not uncommon eighteenth-century male paranoia that entry of women into public life threatened the entire social structure. The language of love was not the language of equality but quite the reverse: it added novel restrictions to female participation in social life » (Dwyer, *The Age of the Passions*, 1998, p. 99, note 60).

chapitre sur l'autorité parentale. Millar s'inquiète que « les membres d'une même famille se voient élevés à un degré d'indépendance peu compatible avec les nécessités de l'ordre et celles d'une légitime subordination domestique » (*Rangs*, p. 445, *Ranks*, p. 176). Les risques encourus sont importants, car, si le gouvernement garantit l'exercice de la justice, « il est évident que d'autres précautions sont nécessaires pour préserver la morale des habitants » (*Rangs*, p. 445, *Ranks*, p. 176), à savoir celles qui prennent place au sein de la famille, par l'éducation parentale.

Il est par conséquent évident que, pour Millar, la meilleure condition que la femme puisse occuper est celle où les époux sont égaux juridiquement et socialement complémentaires. Les craintes qu'exprime Millar par rapport au progrès du luxe soulignent que le domaine privilégié de la femme reste la sphère domestique. La référence à la « nature » sert d'ailleurs à la figer dans son rôle social, ce qui donne raison à l'interprétation de Moran qui souligne combien Millar défend l'idée d'une féminité naturelle et immuable, qui agit comme l'élément stable et constant, permettant de mesurer les changements qui s'effectuent dans l'esprit des hommes et dans leurs sentiments relativement à elle.¹⁴⁹ Cette interprétation est d'autant plus éclairante si l'on rappelle que si les sentiments liés à la paternité évoluent historiquement, comme on le verra, l'instinct maternel est en revanche présenté comme une donnée *a priori* et universelle.

Le jugement normatif de Millar, qui affirme que le statut de la femme au début de la société commerçante est le rang le plus convenable et le plus conforme à la raison, peut surprendre à l'aune de sa théorie des stades qui rend compte de la diversité des pratiques. On peut néanmoins l'expliquer si l'on rappelle que Millar, contrairement à Smith, donne la priorité au principe d'utilité sur le principe d'autorité dans le fondement de l'autorité politique. Or la même logique se retrouve ici : le statut de la femme dans la société

¹⁴⁹ Moran remarque en effet : « I would argue that in Millar's text a notion of a natural and unchanging womanhood serves as the constant against which to measure the changes in the desires and sentiments of men. Tracing the estimation in which women have been held, from the brute insensibility of the savage to the affectionate esteem of the eighteenth-century Briton, Millar attributes this improvement in the treatment of women to the growth and maturation of male sexual passion, a process which corresponds to the rise and development of private property and of social and political stratification » (Moran, *From Rudeness to Refinement*, 1999, p. 60).

commerçante est jugé comme étant le meilleur par rapport à l'utilité ou l'intérêt général : les qualités typiquement féminines sont jugées comme étant utiles à la société et le rôle que joue la famille dans le bonheur général de la société est reconnu. Ainsi, la position qu'occupe la femme aux stades antérieurs de la société ne doit pas être jugée ni condamnée à l'aune des critères de la société commerçante. Mais d'un point de vue extérieur, si l'on considère l'ensemble de l'évolution, il est possible d'affirmer la supériorité du stade où le principe d'utilité a été découvert et où il est appliqué aux relations sociales. Une fois découvert d'ailleurs, il donne le cadre normatif dans lequel l'autorité s'exerce : cette dernière est circonscrite à l'intérêt général et particulier des personnes sur lesquelles elle s'applique.

Ainsi, le fait que Smith et Millar n'insistent pas sur la dimension contractuelle du mariage, mais fondent le devoir de fidélité sur la sympathie du spectateur impartial leur permet d'appliquer l'idée de progression à leur analyse de l'union conjugale. Ce faisant, ils peuvent tenir compte de la diversité des pratiques qui régissent les rapports entre hommes et femmes, et dont témoignent les récits historiques et les récits de voyage, tout en donnant un fondement obligatoire au devoir de fidélité dans la société commerçante. Dans le cas de la polygamie, Millar se montre plus conséquent que Smith dans l'application du modèle des stades à l'union conjugale : il ne juge pas la pratique de la polygamie ni l'absence de chasteté et de fidélité dans les sociétés barbares, puisqu'il lie intrinsèquement l'évolution de l'union conjugale vers la fidélité et la monogamie au développement qui transforme l'instinct sexuel en sentiment d'amour pour une personne particulière. Une fois cette forme d'amour établi en revanche, le devoir de fidélité réciproque devient une exigence aussi stricte que le devoir de justice et la polygamie est condamnée. Enfin, en vertu de la priorité qu'il donne au principe d'utilité, Millar peut soutenir que le statut qu'occupe la femme dans la société commerçante est le meilleur et le plus conforme à la raison, sans que cela n'induisse de jugement moralement négatif sur le statut qu'elle occupe dans les stades précédents.

La relation parent-enfant

Hutcheson, comme on l'a vu, renoue avec Grotius en distinguant l'autorité parentale à proprement parler (lorsque l'enfant est encore mineur), l'autorité

politique que le père acquiert lorsqu'il devient chef (ses enfants adultes demeurent dans sa famille et consentent à se soumettre à son autorité) et l'influence qui résulte du devoir de gratitude (une fois que les enfants adultes se sont émancipés de sa famille). L'évolution de la société en stades implique un changement dans l'analyse que Smith et Millar donnent de la relation parents-enfants. La distinction des fonctions de père et de chef n'est valable qu'aux premiers stades de la société, puis disparaît une fois qu'un gouvernement régulier est établi et que la famille perd sa dimension politique. De plus, de manière cohérente avec leur pensée politique, Smith et Millar n'expliquent pas le passage de l'autorité parentale à l'autorité du chef par le moyen d'un contrat, mais par le principe d'autorité, résultant de l'admiration éprouvée pour la personne supérieure et de l'habitude que les enfants ont contracté d'obéir à leur père.

Chez Smith, la discussion de la relation parentale est considérablement restreinte, par rapport à celle du mariage ou de la servitude.¹⁵⁰ Elle offre néanmoins deux éléments importants que Millar reprendra : premièrement, l'idée que les devoirs parentaux deviennent des devoirs de justice, et non de charité, sous l'influence du christianisme et, deuxièmement, l'idée qu'un contrôle social s'exerce sur l'autorité paternelle même aux premiers âges de la société. Millar intègre ces deux éléments à son analyse de la relation parent-enfant, qui constitue un exemple de l'évolution inverse des principes d'autorité et d'utilité en fonction des stades, telle qu'elle a été exposée dans son analyse de l'autorité politique.

Dans l'Antiquité, l'autorité paternelle est illimitée et s'étend à la vie et aux propriétés des enfants. Smith en conclut que l'obligation de nourrir, d'élever et d'éduquer son enfant appartenait, à cette période, à la catégorie des devoirs de charité – qui sont laissés à la libre appréciation de la personne –, et non aux devoirs de justice – qui ont la particularité d'être précis et obligatoires. Il souligne en effet : « On ne supposait pas, en ces temps, que quelqu'un était dans l'obligation de faire quelque chose pour ceux qui ne participaient pas à la production des moyens de leur propre subsistance. »¹⁵¹

150 Dans le cours de 1762-3, le sujet est traité en une seule et même leçon. L'analyse de la relation parentale est beaucoup plus étendue chez Millar, même si elle est plus succincte que sa discussion de la condition de la femme dans le premier chapitre.

151 *Jurisprudence*, p. 247.

L'absence de toute obligation parentale explique la légitimité avec laquelle les enfants sont exposés.¹⁵² L'évolution de la société comprend donc une reconnaissance de la valeur de l'enfant qui devient sujet de droits.

Smith relativise néanmoins le caractère absolu de l'autorité paternelle déjà dans l'Antiquité, en se référant de manière subtile au lien social : la famille n'est pas une île solitaire et, même avant l'émergence d'un gouvernement suffisamment fort pour limiter l'autorité paternelle, la pression sociale exerce sa fonction de contrôle. Le père se voit ainsi contraint de ne pas dépasser l'exercice d'une autorité « convenable »¹⁵³, que Smith rapproche de la fonction juridique :

De cette façon, l'autorité du père fut très loin d'être aussi arbitraire que nous sommes prompts à le croire. Elle ne consistait, en effet, en rien de plus que de précéder les magistrats dans le châtement des délits qui sont punissables par la loi, ce qu'il n'entreprenait pas de sa propre autorité, mais avec et par le consentement des autres parents. (*Jurisprudence*, p. 250)

Cet aspect offre une distinction importante : l'autorité du père est certes *absolue*, mais pas *arbitraire*. On peut ainsi souligner que le chef endosse une autorité véritablement politique (et non despotique) au sein de sa famille. Juste après, en se référant au *De Officiis* de Cicéron, Smith explique que, peu à peu, les institutions publiques interviennent sur la question de l'autorité parentale et un père doit répondre de ses manquements dans l'éducation de son fils.¹⁵⁴ De manière similaire, Smith nuance le pouvoir paternel sur les

152 Smith condamne toutefois la pratique de l'exposition dans la *Théorie des sentiments moraux* (voir TSM, p. 291).

153 Le terme revient à deux reprises, d'abord au sujet de l'autorité sur les enfants, qui est rapidement ramenée « à un niveau plus doux et modéré » (*Jurisprudence*, p. 250 ; « to a moderate and proper pitch » (LJ(a), p. 173, c'est nous qui soulignons), puis dans l'analogie au pouvoir exercé sur la femme où il est expliqué que certaines personnes « n'auraient pas permis une plus grande sévérité que celle qui convient » (*Jurisprudence*, p. 250 ; « within due limits and not allow of greater severity than was proper » (LJ(a), p. 174, c'est nous qui soulignons) Dans les deux cas, le terme anglais « proper » revient en lien avec la pression sociale, ce qui prouve que Smith a ici dans l'idée la régulation des sentiments du père par le mécanisme de la sympathie.

154 Voir *Jurisprudence*, p. 250.

biens de ses enfants, surtout une fois qu'ils sont mariés et ont eux-mêmes une famille. Il donne l'exemple suivant :

Nous voyons ainsi, qu'à l'époque aussi ancienne que celle de Marcianus, une ordonnance fut émise en vertu de laquelle un pouvoir fut accordé au prêteur pour contraindre des parents qui n'avaient pas autorisé leurs enfants à se marier, alors qu'une proposition convenable leur était faite, non seulement à leur permettre de se marier, mais également à leur conférer une part de leurs biens qui convienne à leur rang. (*Jurisprudence*, p. 251)

On voit encore une fois que l'autorité paternelle est limitée à ce qui est *convenable* selon les normes en vigueur dans la situation donnée. Il résulte de cette analyse que Smith ne se contente pas de décrire le droit romain, mais s'intéresse également aux mœurs de l'époque.

Millar se montre plus précis quant aux étapes qui jalonnent l'évolution de la relation parent-enfant. Dans le *The Origin of the Distinction of Ranks*, la description du père « sauvage » aux origines de la société est ambiguë. Deux sentiments opposés l'animent relativement à ses enfants : « une complaisance extrême » et une « férocité naturelle » (*Rangs*, p. 361, *Ranks*, p. 158). Sa complaisance à leur égard vient d'abord de la « pitié » qu'il éprouve pour « l'état de dépendance et de misère qui est le leur à la naissance » (*Rangs*, p. 357, *Ranks*, p. 157). Ensuite, son « affection » et son « attachement » (*Rangs*, p. 359, *Ranks*, p. 157-8) croissent à mesure qu'il prend l'habitude de s'occuper d'eux. En comparant l'émergence de l'affection parentale aux « principes, qui en d'autres cas, permettent de faire connaissance ou de nouer des liens d'amitié » (*Rangs*, p. 359, *Ranks*, p. 158), Millar se rapproche de Smith qui rend compte de l'affection par la sympathie habituelle qui unit les membres d'une même famille. En d'autres termes, l'affection parentale vient d'abord de la pitié pour la faiblesse de l'enfant, puis d'une sympathie habituelle qui se renforce à mesure que l'enfant grandit.

Mais aussi bien disposé que soit le père envers son enfant, « cette bienveillance née dans le cœur d'un sauvage se trouve souvent contrecarrée par le souci de sa propre conservation, et étouffée par la misère qui l'accable » (*Rangs*, p. 361, *Ranks*, p. 158). Les conditions de vie extrêmement difficiles expliquent la dureté du père à l'égard de ses enfants, qui sont « exposés aux effets terribles et soudains de son ressentiment » (*Rangs*,

p. 363, *Ranks*, p. 158). Sa dureté vient autant de la nécessité que de la brutalité de son caractère, que Millar dépeint ainsi :

Comme peu de chose suffit à provoquer, puis à faire déborder la colère d'un sauvage ; comme, d'autre part, le père agit en souverain dans sa propre famille, où il n'est pas accoutumé à tolérer d'opposition ni de contrôle, il n'y a pas à s'étonner de ce que, face à une contestation ou un manque de respect inhabituels, il s'enflamme, et dans son emportement soit poussé à commettre l'acte le plus barbare qui soit : le meurtre de son propre enfant. (*Rangs*, p. 363, *Ranks*, p. 158)

L'étude des éditions successives de *The Origin of the Distinction of Ranks* montre que les aspects positifs de la description du sauvage sont un ajout de l'édition de 1779, tout comme l'idée que c'est la nécessité et non l'égoïsme qui incite le père à abandonner ou à vendre ses propres enfants. La même nuance revient lorsque Millar aborde la coutume d'exposer l'enfant : en 1771, il affirme que rien n'oblige un père à nourrir et élever ses descendants, mais en 1779, il souligne que le père n'est conduit à une telle pratique qu'en cas d'extrême nécessité, lorsqu'il ne peut subvenir aux besoins de ses enfants. L'ambiguïté de la description que donne Millar du premier stade s'explique vraisemblablement par sa volonté de souligner une progression positive de l'autorité paternelle à mesure que la société progresse vers la civilisation – progression qui n'est possible que si le premier stade est dépeint négativement. Mais en parallèle, Millar tient également à souligner l'origine *naturelle* de la famille et des liens qui unissent ses membres, se montrant ainsi soucieux de prouver l'existence d'une sociabilité et d'une bienveillance naturelle à l'homme. Finalement, dans la dualité de sa description, il apparaît que les aspects positifs correspondent à la norme et que toute déviance par rapport à cette norme s'explique par des circonstances extérieures.

A cette description ambiguë de la paternité du sauvage, Millar ajoute des considérations sur la condition des enfants ainsi que sur les mécanismes de leur soumission qui ne figurent pas dans l'analyse de l'autorité paternelle de Smith. Dans l'état de dépendance qui est le leur, les enfants n'ont d'autre choix que « de se soumettre aux décrets implacables et arbitraires » (*Rangs*, p. 363, *Ranks*, p. 158) de leur père. L'expérience et la sagesse renforcent la « vénération » (*Rangs*, p. 363 et p. 365, *Ranks*, p. 159) qu'ils nourrissent pour lui, selon le principe d'autorité précédemment exposé. La superstition

qui caractérise ce stade de la société renforce encore l'autorité du père, perçu comme le gardien du savoir :

Comme ces gens ne peuvent pénétrer les voies par lesquelles il est parvenu à cette connaissance, ils sont disposés à exalter ses dons inouïs ; et ils éprouvent une admiration sans bornes pour les talents et la science qui échappent à leur entendement. [...] Ils s'imaginent facilement qu'il entretient un commerce avec des êtres invisibles et croient volontiers qu'il est capable de percer l'avenir ainsi que de modifier le cours des événements humains par le pouvoir merveilleux de son art. (*Rangs*, p. 365, *Ranks*, p. 159)

Le père étant investi d'un pouvoir religieux, les enfants ont le sentiment de commettre, « en se rebellant contre lui, ou en lui tenant tête, la même sorte d'impiété que s'ils mettaient en question l'autorité de la Divinité » (*Rangs*, p. 387, *Ranks*, p. 164). De plus, l'habitude acquise durant l'enfance donne à la soumission un caractère naturel, si bien qu'« il nous est difficile de nous mettre sur un pied d'égalité avec les personnes que nous avons longtemps considérées comme bien au-dessus de nous » (*Rangs*, p. 383, *Ranks*, p. 163). Millar use ici d'une analogie avec l'esclave qui, « éduqué dans l'humilité de son état, ne cesse pas immédiatement, lorsqu'on le libère, d'éprouver les sentiments auxquels il s'était accoutumé » (*Rangs*, p. 383, *Ranks*, p. 163). C'est ce qui explique que « même adulte » et apte à subvenir à ses propres besoins, l'enfant « conserve ses premières impressions de jeunesse et, reste, dans une grande mesure, sous le joug de l'autorité qu'il a acceptée jusque-là » (*Rangs*, p. 385, *Ranks*, p. 163). C'est ainsi par la force des mécanismes psychologiques de soumission à l'autorité que le père devient « gouverneur et chef de la famille » (*Rangs*, p. 391, *Ranks*, p. 164). Millar offre un grand nombre d'exemples de cette autorité politique exercée par le père dans sa famille.

Dès que la société devient plus étendue et que le gouvernement s'affermi, « on peut s'attendre à ce que l'exercice de l'autorité domestique commence à retenir l'attention du public » (*Rangs*, p. 413, *Ranks*, p. 169). Dans ce contexte, les parents plus éloignés intercèdent en faveur d'un membre injustement châtié et « les abus qui, parfois, se manifestent et sont alors décrits avec toutes leurs circonstances aggravantes, ne manquent pas d'exciter indignation et ressentiment » (*Rangs*, p. 415, *Ranks*, p. 169), ce qui aboutit à l'émergence de règles qui codifient l'exercice de l'autorité pater-

nelle. On retrouve ici les considérations de Smith et, implicitement, l'idée que ce qui n'était que du ressort de la charité devient une règle de justice obligatoire, ce qui implique pour l'enfant l'obtention de droits. La juste colère du spectateur joue un rôle essentiel dans la transformation du père, en même temps que « la vie en société, ainsi que les arts, tendent à adoucir et à humaniser son tempérament » (*Rangs*, p. 415, *Ranks*, p. 164). En parallèle, le progrès de la société « a même tendance à élever les membres de sa famille à un état de liberté et d'indépendance » (*Rangs*, p. 417, *Ranks*, p. 170).

Le progrès de la société implique l'évolution aussi bien du père qui exerce l'autorité que de ceux sur qui elle est exercée. En effet, les enfants s'émancipent en quittant « le foyer familial, afin d'apprendre les métiers et les professions qui doivent leur permettre de gagner leur vie » (*Rangs*, p. 419, *Ranks*, p. 170), ce qui leur permet de « vivre sans recourir à sa générosité » et même d'accéder à « une abondante fortune gagnée par leur travail et leur industrie » (*Rangs*, p. 421, *Ranks*, p. 170). Progressivement, les anciennes habitudes de soumission des enfants sont abandonnées. Cette évolution se trouve confirmée par le progrès de la législation en la matière qui, à mesure que le gouvernement progresse, limite l'autorité paternelle. C'est le cas dans le droit romain où « les interventions de la législation romaine visèrent d'abord à garantir les biens, puis la liberté et enfin la vie et la sécurité personnelle des enfants » (*Rangs*, p. 433-5, *Ranks*, p. 173-4). Les enfants accèdent ainsi à la protection de leurs droits naturels par le gouvernement. La manière dont Millar évalue ce progrès n'est pas unilatérale, comme c'est déjà le cas de l'émancipation de la femme. D'une part, les enfants « bénéficient généralement d'une grande liberté » et leur « soumission à leur père ne va pas plus loin que ne semble l'exiger leur propre avantage » (*Rangs*, p. 441, *Ranks*, p. 175). Mais d'autre part, Millar craint « que les membres d'une même famille se voient élevés à un degré d'indépendance peu compatible avec la nécessité de l'ordre et celle d'une légitime subordination domestique » (*Rangs*, p. 445, *Ranks*, p. 176). La société commerçante représente donc un point d'équilibre que les progrès dans le luxe et l'opulence menacent de faire basculer.

De cet exposé de la relation parent-enfant, on peut déduire que l'évolution inversée des deux principes d'*autorité* et d'*utilité* à mesure que la société progresse se retrouve dans l'analyse de la relation qui unit un père et ses enfants. Si l'enfant se soumet, aux origines de la société, à l'autorité

absolue de son père, « dans les nations européennes qui ont fait le plus de progrès pour le commerce et les manufactures » (*Rangs*, p. 441, *Ranks*, p. 175), en revanche, les membres d'une même famille jouissent davantage de liberté, ce qui contribue grandement à modérer l'autorité paternelle. Dans une analogie entre autorité politique et paternelle, Millar souligne la primauté du principe d'utilité :

L'intérêt de ceux qui sont gouvernés est la circonstance principale qui doit régir les pouvoirs confiés à un père, ainsi que ceux que l'on confie à un magistrat civil ; et chaque fois que la prérogative de l'un ou de l'autre dépasse l'ampleur nécessaire à la poursuite de cette grande fin, le privilège dégénère immédiatement en usurpation, et on doit le considérer comme une violation des droits naturels du genre humain. (*Rangs*, p. 445, *Ranks*, p. 175-6)

On retrouve ici la logique de la limite que Pufendorf donne à toute forme d'autorité et qui consiste à la circonscrire à sa finalité. Rien de similaire n'est affirmé dans l'analyse de la relation parentale que décrit Smith dans ses cours de jurisprudence. Cette différence s'explique peut-être par le fait que Millar, contrairement à Smith, mentionne, dans ce contexte, la thèse de Filmer :

L'opinion de Sir Robert Filmer qui fonde la doctrine de l'obéissance passive à un monarque sur la soumission illimitée due à leur père par les enfants ne semble plus mériter, à ce jour, la réfutation sérieuse dont elle a été l'objet, et n'a pu connaître la célébrité qu'à une époque où les hommes commençaient seulement à réfléchir sur les premiers principes du gouvernement. Affirmer qu'un roi doit jouir d'un pouvoir absolu parce qu'un père en jouissait naguère, revient à défendre un système tyrannique par l'exemple d'un autre. (*Rangs*, p. 443, *Ranks*, p. 175)

Pour rappel, Filmer se réfère à l'autorité paternelle comme la source naturelle de toute forme d'autorité au sein de la société, sur la base du cinquième commandement qui enjoint à tout homme d'honorer son père. Il cherche néanmoins à concilier son argument avec l'égalité naturelle des hommes en distinguant la *sujétion* (de l'enfant) de la *servitude* (du serviteur). De plus, Filmer limite l'autorité du père, comme celle du souverain, par la loi de nature à pourvoir de son mieux à la préservation de sa famille ou de son royaume.¹⁵⁵ On est conséquemment loin de la justification « d'un système

155 Voir chapitre 3.2.1.

tyrannique par l'exemple d'un autre », comme le décrit Millar. Il est de surcroît intéressant de constater que Millar souligne le fait que le patriarcalisme défendu par Filmer « ne semble plus mériter » de réfutation sérieuse, alors que le simple fait qu'il le mentionne dans le cadre de son analyse de la relation parentale prouve qu'il s'agit d'une préoccupation malgré tout persistante. Cela est d'autant plus évident que Millar, contrairement à Smith, continue de concevoir l'autorité du chef aux premiers âges de la société en lien avec l'habitude d'obéir au père au sein de la famille, en continuité avec Pufendorf et Locke.

Ainsi, la manière dont Millar traite de la relation parent-enfant demeure plus proche de celle des jusnaturalistes, dans la mesure où il l'inscrit, comme eux, dans le cadre d'un argument politique plus général qui vise à invalider l'identification des pouvoirs de père et de souverain. La dynamique des stades qu'il insuffle à l'analyse souligne non seulement la transformation de la relation elle-même, mais aussi celle du caractère du père et des enfants à mesure que la société progresse. On voit ainsi, dans le détail, comment la relation passe d'une autorité fondée sur la soumission des enfants à une relation amicale caractérisée par l'affection et où l'autorité se limite à l'intérêt des enfants selon le principe d'utilité. Comme c'était le cas pour le statut de la femme mariée, Millar ne cache pas sa préférence pour la relation que le père noue avec ses enfants dans la société commerçante. Il présente d'ailleurs l'extrême rigueur du père aux commencements de la société comme une aliénation des sentiments qu'il éprouve naturellement pour eux, en raison de la dureté des circonstances de vie. Un aspect distingue néanmoins Smith et Millar des jusnaturalistes : la mère n'est pratiquement jamais évoquée dans leur analyse. Cet aspect est quelque peu surprenant, si l'on songe que Smith, dans le cours datant de 1763-4, annonce passer à l'« histoire de la parenté »¹⁵⁶ et si l'on rappelle toute l'attention qu'accorde Millar à la condition de la femme mariée dans son premier chapitre. Cet aspect s'explique sans doute par des raisons contextuelles, l'autorité paternelle ne jouissant déjà plus du statut de paradigme de l'autorité contre lequel les jusnaturalistes doivent se battre.

156 « We come now to consider the history of parentage » (LJ(b), p. 449).

La relation maître-serviteur

Nous avons vu précédemment que les jusnaturalistes utilisaient les origines de la servitude pour distinguer l'esclave (qui vient du *ius gentium*) du serviteur (qui vient du *ius naturale*). Le serviteur s'est volontairement soumis à son maître avec lequel il a passé un contrat, ce qui implique une servitude moins pénible que celle de l'esclave. Pufendorf limite l'autorité du maître, qui ne doit jamais oublier que son serviteur est une personne, et qu'en tant que tel, il possède des droits naturels. Locke va plus loin en s'attaquant à la légitimation de l'esclavage par le *ius gentium* et en ne reconnaissant qu'une seule forme de servitude, temporaire et limitée à un échange de travail contre un salaire qui s'élève à davantage que le strict nécessaire pour vivre. Carmichael et Hutcheson reprennent et développent l'argument de Locke jusqu'à interpréter la relation de servitude comme une relation contractuelle qui s'approche d'une relation de travail. En dehors de son travail d'ailleurs, le serviteur reste libre et peut, notamment, jouir d'une sphère privée indépendante.

À première vue, la manière dont Smith et Millar abordent la relation de servitude est moins systématique et s'éloigne de celle des jusnaturalistes. Smith ne mentionne pas les origines de la servitude et prend en compte des pratiques aussi dissemblables que l'esclavage antique, le servage, la servitude contractuelle, l'esclavage dans les colonies et la servitude de personnes noires engagées sur sol britannique. Étant donné que son utilisation des concepts de « serviteur » et d'« esclave » n'est pas systématique, il est parfois difficile de cerner le degré d'autorité ou le type de servitude dont il est question dans son analyse.¹⁵⁷ La même ambiguïté se retrouve dans l'œuvre de Millar, qui traite également de différentes formes de servitude dans un seul et même chapitre, en utilisant les termes de « serviteur » et d'« esclave » d'une manière qui obscurcit parfois la compréhension du degré d'autorité à l'œuvre dans la relation.¹⁵⁸

Cette ambiguïté terminologique reflète de manière générale la situation légale écossaise de l'époque. Dans une série d'articles consacrés à l'esclavage, Cairns a montré que malgré la présence attestée de serviteurs noirs en Écosse

¹⁵⁷ Voir par exemple *Jurisprudence*, p. 264 où Smith utilise le terme « serviteur » dans le cadre de son analyse de l'esclavage.

¹⁵⁸ Voir *Rangs*, p. 769 et 771, *Ranks*, p. 249.

au dix-huitième siècle, il n'existe alors aucune régulation de leur statut sur le sol britannique, ce qui donne lieu à de nombreuses questions pratiques concernant leurs droits et ceux de leurs maîtres, auxquelles on ne trouve aucune réponse claire.¹⁵⁹ En l'absence de cadre légal, l'esclavage romain représente un paradigme à l'aune duquel se mesure les autres formes de servitude.¹⁶⁰

Par ailleurs, l'analyse de Smith et de Millar laisse percevoir d'autres sources d'influence que celle du droit naturel moderne et du droit romain. Premièrement, ils prennent position sur un argument qui s'inspire de l'essai humien « De la populosité des nations antiques » (1752) et qui entre dans le cadre plus général de la querelle des Anciens et des Modernes – le niveau de la population constituant un marqueur de prospérité ou de déclin.¹⁶¹ Deuxièmement, à la suite de Montesquieu, ils distinguent la condition des esclaves en fonction du type de gouvernement : dans une république, la condition d'esclave est toujours pire que dans une monarchie où le roi, qui « ressemble

159 A titre d'exemple, Cairns relève les questions suivantes : est-ce que le statut d'esclave dérive de l'acquisition en Afrique qui continue en Grande-Bretagne ? Est-ce que les droits de propriétés acquis en Jamaïque continuent quand un esclave colonial est ramené ? (voir Cairns, « Freeing from Slavery in Eighteenth-Century Scotland », 2013). L'ambiguïté du statut d'esclave est également mentionnée dans l'article suivant : Cairns, « Slavery without a *Code Noir* : Scotland 1700-78 », 2013.

160 Nous reprenons une constatation de Cairns : « Roman slavery provided a touchstone by which other forms of slavery could be judged » (Cairns, « The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking », 2012, p. 65).

161 Voir les explications de Robel dans sa traduction des *Essais* de Hume : « De la populosité des nations antiques », note 1, p. 554. Les partisans de la supériorité antique avancent que les propriétaires d'esclaves, pour accroître leur puissance, encourageaient ces derniers à se reproduire, ce qui augmentait considérablement la population. Smith, à la suite de Hume, s'oppose à cet argument et avance qu'il est économiquement plus profitable « d'acheter un esclave en provenance d'un pays pauvre que d'en élever un chez soi » (*Jurisprudence*, p. 276). Millar, quant à lui, insiste sur le fait que la frugalité imposée aux esclaves est contraire à la propagation de l'espèce, dont l'accroissement de la subsistance est une condition nécessaire (*Rangs*, p. 877, *Ranks*, p. 272-273). Millar cite d'ailleurs l'essai de Hume, qu'il critique pour avoir cru que les esclaves avaient été comptés de la même manière que les citoyens ; mais il aurait fallu en conclure alors que les esclaves étaient vingt fois plus nombreux que les hommes libres, ce qui n'est pas plausible selon Millar (*Rangs*, p. 873, *Ranks*, p. 271-272).

un peu plus à un juge impartial » (*Jurisprudence*, p. 262), peut intervenir en leur faveur en limitant le pouvoir des maîtres. L'esclavage est plus dur à supporter dans une nation opulente et civilisée que dans un pays pauvre et barbare, car il y a alors une plus grande distance entre le maître et le serviteur, ce qui décourage toute forme de sympathie entre eux.¹⁶²

L'idée selon laquelle les conditions de l'esclave se durcissent à mesure que la société progresse introduit une rupture dans la conception générale de l'évolution de la société : le progrès tend plutôt, en principe, à adoucir les rapports de domination. Smith reconnaît le paradoxe : « L'opulence et la liberté, les deux grands bienfaits que les hommes peuvent connaître, tendent grandement à accroître la misère de ce groupe d'hommes qui, dans la plupart des pays où l'esclavage est autorisé, constituent la plus grande partie de la population » (*Jurisprudence*, p. 266). Ainsi, la principale difficulté dans l'interprétation de la relation de servitude de Smith et de Millar vient du fait que le modèle des stades ne permet pas de classer toutes les pratiques de servitude dans une évolution systématique qui irait de l'esclavage le plus dur à la servitude la plus légère. Cette difficulté vient du fait qu'ils doivent tenir compte de l'esclavage extrêmement dur qui a été établi dans les colonies, à leur époque et par des hommes appartenant à la société commerçante. Dans ce contexte, Millar est mieux à même de critiquer l'esclavage des colonies que Smith, premièrement en appliquant de manière plus systématique le modèle des stades et, deuxièmement, en se référant à son principe d'utilité.¹⁶³ Mais avant de venir à cet aspect, il faut tenir compte de l'argument

¹⁶² Smith remarque en effet : « La disproportion existante entre la condition d'un noble et de son serviteur est si importante que le premier regardera difficilement le dernier comme étant de la même espèce. Il ne pensera même pas qu'il pourrait avoir quelque titre à jouir de l'existence et ne ressentira presque rien de son infortune. Le fermier, par contre, considérera son serviteur à peu près comme son égal et se montre ainsi plus capable de sentir ce qu'il ressent. Les personnes qui nous ressemblent sont plus aptes à exciter notre compassion et à affecter notre sympathie ; plus grande est la différence, moins nous sommes affectés par autrui » (*Jurisprudence*, p. 264). Comme Smith, Millar souligne que la condition des esclaves dans une nation prospère est pire que dans une nation barbare, car elle accentue la différence entre le maître et son esclave (*Rangs*, p. 789, *Ranks*, p. 253).

¹⁶³ Nous rejoignons à cet égard les conclusions d'Ablondi qui soutient que la condamnation de Millar de l'esclavage va plus loin que celle de Smith (Ablondi, « Millar on Slavery », 2009).

économique que Smith formule contre la pratique de l'esclavage, argument dont il reconnaît toutefois l'inefficacité.

En analysant la fin du servage dans certaines parties d'Europe, Smith souligne que l'émancipation du vilain est dans l'intérêt du seigneur, car « rien ne pouvait inciter un esclave à s'investir de manière extraordinaire dans son travail » (*Jurisprudence*, p. 272), alors qu'au contraire le fermier qui retient autant du surplus de son travail qu'il n'en donne à son propriétaire voit que « son intérêt converg[e] avec celui du seigneur » (*Jurisprudence*, p. 272), ce qui accentue sa motivation au travail. La situation des fermiers s'améliore encore lorsque l'argent prélevé par le propriétaire des terres constitue non plus un pourcentage calculé sur son travail, mais une rente fixe, qui lui permet de garder la totalité du surplus de son travail : « Il se trouvait, ainsi, fortement incité à y déployer son industrie » (*Jurisprudence*, p. 273). Cet argument économique contre l'esclavage figure également dans la *Richesse des nations* :

L'expérience de tous les temps et de toutes les nations, je crois, s'accorde pour démontrer que l'ouvrage fait par des esclaves, quoi qu'il paraisse ne coûter que les frais de leur subsistance, est, au bout du compte, le plus cher de tous. Celui qui ne peut rien acquérir en propre ne peut avoir d'autre intérêt que de manger le plus possible et de travailler le moins possible. Tout travail au-delà de ce qui suffit pour acheter sa subsistance ne peut lui être arraché que par la contrainte et non par aucune considération de son intérêt personnel. (RN, p. 480)

L'exemple de la condition des sauniers et des mineurs d'Ecosse, « derniers vestiges de l'esclavage » (*Jurisprudence*, p. 273) à l'époque moderne, témoigne également de l'intérêt économique d'employer des hommes libres plutôt que des esclaves pour effectuer un travail aussi pénible soit-il. Smith commence par souligner que la condition des sauniers et des mineurs est moins dure que celle de l'esclave antique – ils ont le droit de se marier, de pratiquer une religion et de détenir des propriétés –, mais bien qu'ils « ne se distinguent que très peu des hommes libres, leur travail revient beaucoup plus cher » (*Jurisprudence*, p. 274-5). Ouvrir le marché à tous les hommes libres contribuerait, selon Smith, à faire baisser le prix du travail. Millar reprend l'argument économique de Smith en évoquant également le cas des mineurs

et des sauniers d'Écosse ; il développe tout un calcul pour souligner la rentabilité économique du travail libre.¹⁶⁴

Mais Smith se montre sceptique par rapport à l'effet que peut avoir cet argument économique sur l'abolition de l'esclavage :

L'amour de la domination et de l'autorité, ainsi que le plaisir que les hommes éprouvent à voir les choses faites sous leur seul commandement exprès, plutôt qu'à consentir à négocier et à traiter avec ceux qu'ils regardent comme leurs inférieurs et sont inclinés à utiliser d'une manière hautaine, cet amour de la domination et de la tyrannie, dis-je, rend impossible que les esclaves puissent, dans un pays libre, recouvrir jamais leur liberté. (*Jurisprudence*, p. 267)¹⁶⁵

La même passion est encore évoquée dans la *Richesse des nations* : « L'orgueil de l'homme fait qu'il aime à dominer, et que rien ne le mortifie autant que d'être obligé de descendre avec ses inférieurs aux voies de la persuasion » (RN, p. 480). On retrouve dans ces affirmations l'argument que Smith déploie dans le cadre de l'autorité politique : ce ne sont pas des considérations rationnelles qui expliquent les logiques de domination et de soumission, mais les mécanismes psychologiques à l'œuvre chez les individus. Ainsi, l'abolition de l'esclavage ne peut pas provenir de la volonté des maîtres, bien que ce soit dans leur intérêt de mettre fin à cette pratique. Les législateurs se révèlent également impuissants en la matière : dans les républiques, les hommes qui

¹⁶⁴ Voir *Rangs*, p. 891, *Ranks*, p. 275-6.

¹⁶⁵ L'évocation de l'amour de la domination revient encore à la page 275 : « L'amour de la domination et de l'autorité sur autrui qui, j'en ai peur, est naturel à l'humanité, un certain désir de voir les autres dans une position inférieure à la sienne et le plaisir que confère le fait d'avoir quelques personnes dont on puisse commander le travail plutôt que d'avoir à les persuader de négocier avec soi, empêcheront toujours que cela se produise » ; ainsi qu'à la page 269 : « L'esclavage a, par conséquent, été universel dès les commencements de la société et l'amour de la domination et de l'autorité sur les autres l'aura probablement rendu perpétuel ». A un seul endroit, lorsqu'il aborde la relation entre seigneurs et serfs, Smith semble reconnaître la volonté des maîtres comme facteur d'abolition, mais il se montre incertain : « Ces derniers s'apercevaient *peut-être* aussi que leurs terres, tant qu'elles restaient sous la charge de vilains, étaient vraiment très mal exploitées. Ils finirent, par conséquent, par penser qu'il serait bien plus à leur avantage personnel de les émanciper et de s'accorder avec eux pour la culture de leurs terres » (*Jurisprudence*, p. 271, nous soulignons).

légifèrent possèdent eux-mêmes des esclaves et, dans les monarchies, « rendre sa liberté à un esclave revient à dérober à son maître la totalité de sa valeur » (*Jurisprudence*, p. 268). L'abolition de l'esclavage s'explique conséquemment par d'autres phénomènes. Millar partage cet avis : il remarque que malgré l'intérêt économique qu'ont les maîtres à engager des hommes libres, ils manquent d'« impartialité suffisante » (*Rangs*, p. 787, *Ranks*, p. 252) pour émanciper leurs esclaves. A l'amour de la domination évoqué par Smith, il ajoute que « la possession du pouvoir est trop agréable pour être aisément abandonnée » (*Rangs*, p. 787, *Ranks*, p. 252).

Etant donné que la transformation de la servitude personnelle en relation de travail ne peut venir de la volonté des maîtres, Smith et Millar cherchent à comprendre les circonstances particulières qui expliquent ce changement exceptionnel dans l'histoire de l'humanité qui s'est produit en Europe à l'époque féodale. Selon Smith, l'abolition du servage s'explique par l'équilibre des intérêts. Les membres du clergé sont extrêmement puissants à l'époque et cherchent à émanciper « les gens sur lesquels ils avaient la plus grande influence » (*Jurisprudence*, p. 170), à savoir les vilains. A cette première influence s'ajoute celle du roi dont les intérêts « tendaient également à promouvoir cette émancipation » (*Jurisprudence*, p. 270) dans le but d'affaiblir la concurrence des nobles. C'est donc de la coïncidence des intérêts du clergé et de la couronne pour l'affaiblissement du pouvoir des nobles que vient l'émancipation des « esclaves » féodaux.¹⁶⁶ L'influence de la religion chrétienne est toutefois fortement relativisée par Smith ; il remarque en effet : « Mais nous ne devons pas imaginer que le caractère de la religion chrétienne la rende nécessairement contraire à l'esclavage. Les maîtres, dans nos colonies sont chrétiens et admettent, cependant, parfaitement l'esclavage » (*Jurisprudence*, p. 274). C'est donc bien l'intérêt du clergé et non le principe d'égalité entre les êtres humains, revendiqué par la religion chrétienne qui, selon Smith, favorise l'abolition de l'esclavage.

Millar livre quant à lui une autre explication de l'abolition de la servitude des vilains en Europe. Elle viendrait de l'étendue des terres à cultiver, ce qui implique nécessairement que certains esclaves vivent dans des habitations séparées de leur maître. Il explique :

¹⁶⁶ Smith évoque également ces deux facteurs dans la *Richesse des nations* p. 481 et suivantes.

On peut aisément imaginer que, dans ces circonstances, le propriétaire d'un grand domaine ne pouvait pas contrôler les faits et gestes de ses serviteurs, qui vivaient dans des familles séparées, et se trouvaient dispersés sur l'immense étendue de ses terres ; il était donc vain de songer à les forcer à travailler en punissant leur oisiveté. Tant soit peu d'expérience suffisait à montrer que des efforts de ce genre étaient voués à l'échec, et que le seul moyen de renforcer le zèle des paysans était de leur offrir une récompense pour le travail accompli. (*Rangs*, p. 815-7, *Ranks*, p. 259)

Par ce moyen, les esclaves acquièrent un droit de propriété. De plus, le maître ayant moins d'occasion d'user de sévérité envers eux, « le droit de vie et de mort qu'il avait exercé sur eux finit par tomber en désuétude, et par disparaître entièrement » (*Rangs*, p. 817, *Ranks*, p. 259). Finalement, l'habitude des paysans de s'occuper d'un domaine en particulier les lie à ce domaine et « l'on en vint à les céder régulièrement comme faisant partie des terres qu'ils avaient l'habitude de cultiver » (*Rangs*, p. 819, *Ranks*, p. 259). L'explication de Millar reprend ainsi les arguments de Smith mais les intègre davantage dans la ligne des conséquences inattendues. L'expérience positive qui montre l'utilité de l'abandon de cette pratique rappelle les considérations de Hume sur l'origine du gouvernement.

Comme les paysans entrent « dans une sorte d'association avec leur maître » (*Rangs*, p. 829, *Ranks*, p. 262), cette situation marque la fin de la servitude domestique :

Ainsi, par étape, l'ancien système du vilenage finit par être entièrement aboli. Les paysans, qui cultivaient leurs fermes à leur frais, et à leurs risques et périls, se trouvèrent ainsi affranchis de l'autorité de leur maître, et il devint impossible, désormais, de considérer que leur condition fût celle de domestique. Leur sujétion personnelle prenait fin. (*Rangs*, p. 831, *Ranks*, p. 262)

Millar souligne la portée de ce progrès : la liberté domestique acquise par les paysans se communique ensuite « à la partie des habitants s'adonnant à divers commerce » (*Rangs*, p. 837, *Ranks*, p. 264), ce qui leur permit d'acquérir une grande fortune et, en ce sens, « à amener le petit peuple à l'indépendance politique » (*Rangs*, p. 837-9, *Ranks*, p. 264).

Mais Millar approfondit encore l'explication des circonstances qui ont permis l'abolition de la servitude. En appliquant de manière systématique le cadre de la théorie des stades, il montre comment les sources de la servitude

ont progressivement disparu. Cette explication systématique lui offre, de surcroît, un argument d'une force considérable pour condamner la pratique de l'esclavage dans les colonies et pour répondre à ceux qui revendiquent la nécessité de la servitude pour résoudre le problème de la mendicité – comme c'est le cas de Hutcheson. Millar commence par énumérer trois *sources* de la servitude : la soumission volontaire, la captivité et la sentence d'un juge. Contrairement aux jusnaturalistes, ces distinctions ne correspondent pas à une différence du degré d'autorité. Le but de Millar consiste à montrer comment, progressivement et à mesure que la société avance, les trois origines de la servitude tombent en désuétude.¹⁶⁷ La soumission volontaire s'explique par le fait que « les personnes assez peu fortunées sont soumises à bien des vicissitudes » et, de ce fait, « sont souvent obligées de solliciter l'assistance et la protection de quelque voisin puissant » (*Rangs*, p. 751, *Ranks*, p. 244). Millar distingue les vassaux de ceux qui « sont entièrement dépendants [...] pour leur subsistance » et qui sont réduits à exécuter « toutes les besognes basses et serviles nécessaires à l'agrément et à la vie de famille » (*Rangs*, p. 753, *Ranks*, p. 245). Ainsi, Millar opère une distinction entre ceux qui sont dépendants pour assurer leur protection de ceux qui le sont pour garantir leur subsistance, le degré de soumission variant d'un cas à l'autre. Or cette nuance ne se trouve pas chez les jusnaturalistes qui évoquent la soumission volontaire. Chez Pufendorf, par exemple, figure l'idée que l'accroissement des richesses introduit une hiérarchie entre ceux qui en possèdent et ceux qui en sont privés, mais la distinction reste binaire.¹⁶⁸ La soumission par captivité s'explique par « le droit absolu de disposer des captifs » que possède le vainqueur en raison du fait qu'il « part à la guerre à ses propres frais » (*Rangs*, p. 755, *Ranks*, p. 245). La soumission judiciaire, enfin, émane de l'absence de « pouvoirs suffisants pour punir les crimes commis » (*Rangs*, p. 755, *Ranks*, p. 245), ce qui force la victime à « faire la

¹⁶⁷ Montesquieu aborde lui aussi les sources de l'esclavage, mais dans une démarche critique (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I « Origine du droit de l'esclavage chez les jurisconsultes romains », p. 390). Millar quant à lui les intègre à un stade primitif de la société. Bien qu'une des trois sources évoquées par Millar ne corresponde pas à celle de Montesquieu – à savoir la sentence d'un juge –, il nous semble néanmoins que ce passage illustre bien la manière dont Millar insuffle une dynamique évolutive au modèle de Montesquieu.

¹⁶⁸ Voir DNG, II, p. 202.

guerre à celui qui l'avait lésée » et à « lui imposer la captivité » (*Rangs*, p. 755, *Ranks*, p. 245). Dans les trois cas, « être serviteur, en ces temps primitifs, revenait donc presque toujours à être esclave » (*Rangs*, p. 761, *Ranks*, p. 246). L'esclave peut être tué et vendu par son maître, qui s'approprie la totalité de ses biens. A l'instar de Smith, Millar dresse un portrait extrêmement dur de la condition d'esclave : il est soumis à un travail pénible, parfois torturé par son maître, contraint de se reproduire selon les besoins de ce dernier et abandonné dès que sa condition physique se dégrade au point de le rendre inutile.¹⁶⁹

Millar montre ensuite qu'avec le progrès de la société, les trois sources de la soumission s'éteignent. Le renforcement du gouvernement permet d'appliquer la justice, ce qui procure davantage de sécurité aux individus, et, parallèlement, les progrès de l'industrie favorisent l'émergence de places de travail rémunérées. Ainsi, les personnes les plus démunies n'ont plus besoin de se soumettre personnellement en échange de protection ou de subsistance :

Petit à petit, les gens d'humble condition se voient donc libérés de la nécessité d'accepter la servitude pour assurer leur subsistance, et l'ancien accord par lequel une personne libre renonçait à sa liberté pour se soumettre au pouvoir d'un maître, procédé devenu de plus en plus inhabituel, en vient à être considéré comme incompatible avec les droits naturels du citoyen. (*Rangs*, p. 777-779, *Ranks*, p. 250)

Ce passage se réfère clairement à la figure du serviteur dans le cadre du droit naturel moderne. La dynamique des stades permet à Millar de souligner l'évolution de cette relation, qui impliquait d'abord une servitude personnelle, puis une émancipation qui va jusqu'à la reconnaissance de droits naturels. Cette reconnaissance rejoint la manière dont Hutcheson conçoit le serviteur : il n'est lié à son maître qu'en ce qui concerne son travail et demeure libre de jouir d'une sphère privée.

En ce qui concerne l'origine de la servitude par le *ius gentium*, Millar souligne que le progrès de la société conduit à une professionnalisation de l'armée. Les mercenaires engagés sur le champ de bataille reçoivent un salaire

¹⁶⁹ Quoique la noirceur de sa description s'approche de celle de Smith, Millar ne reprend toutefois pas l'idée selon laquelle l'esclave est interdit de pratiquer une religion et de fonder une famille.

en échange de leur service, ce qui explique qu'ils n'acquièrent plus de droits sur les vaincus ; ainsi, « les prisonniers ne sont plus considérés comme propriété individuelle de ceux qui les avaient vaincus, mais comme appartenant à la nation qui assume la charge et les risques de la guerre » (*Rangs*, p. 781-3, *Ranks*, p. 251). C'est également une transition du privé au public qui aboutit à la fin de la servitude par décision judiciaire. Millar explique qu'il y a une évolution dans la juste colère qu'inspire le crime : dans les sociétés primitives, ce sentiment est privé et la personne lésée est celle qui doit bénéficier de la réparation. Mais avec l'évolution des mœurs, les crimes sont davantage ressentis comme une violation de l'intérêt public. Le criminel devient ainsi « tantôt employé à des travaux publics, tantôt utilisé de la manière la plus avantageuse pour les finances de la communauté » (*Rangs*, p. 783, *Ranks*, p. 252).

Millar peut ainsi conclure son analyse de l'évolution des trois sources de la servitude à mesure que la société progresse en soutenant que, dans un gouvernement civilisé, il devient de plus en plus difficile d'acquérir des esclaves et que, pour cette raison, cette pratique est peu à peu abandonnée. Une fois que les circonstances de la société ont conduit à l'extinction de la servitude et à la reconnaissance des droits fondamentaux de tout individu, la pratique de l'esclavage peut être condamnée pour son immoralité. Millar relève en effet :

Mais l'esclavage n'est pas moins nuisible à la moralité d'un peuple qu'il l'est à son goût pour le travail. Interdire à un homme les privilèges de la société et frapper son état d'une marque d'infamie équivaut à lui ôter les plus puissants motifs d'incitation à la vertu ; et, très souvent, à le rendre digne du mépris avec lequel on le traite. D'autre part, quels effets sur le tempérament et les dispositions du maître n'a-t-on pas lieu de craindre si l'on dégrade ainsi les serviteurs ? De combien de manières variées le maître peut-il abuser de ce pouvoir absolu dont il est investi ? Et quelles habitudes de vice ne peuvent naître d'une telle multitude d'abus, lorsqu'ils ne sont point sanctionnés par les lois, et qu'ils sont excusés par l'influence de l'exemple ? Il semblerait que rien n'ait pu égaler la malhonnêteté et la débauche des esclaves romains, si ce n'est l'inhumanité et l'extravagance des vices qui règnent parmi les autres habitants. (*Rangs*, p. 881, *Ranks*, p. 273-274)

La pratique de l'esclavage corrompt ainsi les mœurs aussi bien des esclaves que des maîtres. Ces considérations rappellent celles de Hume qui souligne

en ces termes combien cette pratique dénature le maître : « Le peu d'humanité qu'on observe souvent chez les personnes accoutumées dès l'enfance à exercer une grande autorité sur leurs semblables et à fouler aux pieds la nature humaine suffirait à lui seul à nous dégoûter de cette domination sans borne ». ¹⁷⁰ Ainsi, le fait que Millar explique l'évolution de la servitude vers sa disparition à l'aide du modèle des stades de la société lui offre un argument pour condamner l'esclavage lorsqu'il est pratiqué à un stade où il est censé avoir disparu.

Plus spécifiquement, Millar condamne l'esclavage dans les colonies. Après avoir relaté l'argument principal des partisans de cette institution, à savoir que le travail dans les colonies est trop pénible pour être librement accepté par tout homme, il affirme : « C'est là du moins le prétexte allégué pour cette barbarie choquante à laquelle sont fréquemment exposés les nègres de nos colonies, et dont font preuve même des personnes du sexe faible, à une époque réputée pour son humanité et sa politesse » (*Rangs*, p. 795, *Ranks*, p. 254). L'argument normatif de Millar contre l'esclavage dans les colonies se justifie ainsi par sa théorie des stades : le comportement des maîtres qui appartiennent « à une époque réputée pour son humanité » doit être jugé conformément aux standards moraux de cette époque. Il ironise d'ailleurs :

On assiste à un curieux spectacle : les gens qui défendent avec éloquence la liberté politique, et qui tiennent pour un des droits inaliénables du genre humain le privilège de décider eux-mêmes du montant des impôts, ces mêmes gens n'éprouvent aucun scrupule à réduire une grande partie de leurs semblables à une condition les privant non seulement de propriété, mais encore de presque toute espèce de droit. Le hasard n'a peut-être jamais fait naître de situation plus propre à ridiculiser une idée généreuse, ou à montrer combien la conduite des hommes est peu influencée, au fond, par des principes philosophiques. (*Rangs*, p. 903, *Ranks*, p. 278-9)

Le chapitre de Millar se clôt sur deux décisions judiciaires, récentes au moment où il écrit, qui portent sur le statut des serviteurs noirs sur sol britannique : le procès de Somerset (1771) et celui de Knight (1778). Millar juge que le premier cas, qui garantit « qu'un esclave noir, transporté dans ce

170 « De la populosité des nations antiques », p. 559-560.

pays, obtient de ce fait nombre de privilèges d'un homme libre » (*Rangs*, p. 907, *Ranks*, p. 279) prouve que les progrès de la société « ont contribué récemment à la suppression de bien des préjugés » (*Rangs*, p. 905, *Ranks*, p. 279). Et il souligne encore davantage l'importance du second, qui « condamne l'esclavage des Noirs en termes explicites » (*Rangs*, p. 909, *Ranks*, p. 280). Le cas *Somerset versus Stewart*, l'un des plus célèbres en langue anglaise, a été diffusé par les journaux écossais ;¹⁷¹ Lord Mansfield se prononce en faveur du serviteur dans le cas où son maître veut le renvoyer de force et contre son gré dans les colonies. Dans le cas *Knight versus Wedderburn*, la cour de Session tranche le litige en faveur de Knight en affirmant que la pratique de l'esclavage est illégale en Ecosse.¹⁷² Le jugement positif avec lequel Millar accueille ces procès témoigne de la position antiesclavagiste qu'il défend.

Enfin, Millar se montre soucieux de répondre à l'argument selon lequel la servitude aurait le mérite de résoudre le problème de l'extrême pauvreté et de la mendicité.¹⁷³ Loin de minimiser ce problème, Millar reconnaît que les liens familiaux et la charité qui caractérisent la société à ses débuts disparaissent avec le progrès du commerce, « où la masse doit gagner sa vie au prix d'un dur labeur » (*Rangs*, p. 885, *Ranks*, p. 274). Il souligne même que « l'état d'esprit dominant » dans une société commerçante implique « que leurs semblables n'attachent guère d'importance à cette misère » (*Rangs*, p. 885, *Ranks*, p. 274). Il est donc nécessaire « d'introduire une taxe des pauvres » (*Rangs*, p. 885, *Ranks*, p. 274) pour répondre à ce problème. Cette nécessité montre combien ce qui était du ressort de la charité devient règle de justice et comment l'évolution de la société au fil des stades aboutit à la reconnaissance de la justice sociale. Etant donné que tout individu possède des droits minimaux, l'Etat doit les lui garantir, raison pour laquelle l'esclavage ne saurait répondre à la mendicité :

171 Voir Cairns, « Freeing from Slavery in Eighteenth-Century Scotland », 2013 et Cairns, « John Millar and Slavery », 2012.

172 Pour une explication étendue de ce cas, voir Cairns, « Slavery without a *Code Noir* », 2013.

173 Cairns remarque qu'il s'agit d'une réponse à un argument soulevé par Andrew Fletcher (voir Cairns, « John Millar and Slavery », 2012, p. 91).

Sur un sujet relevant de l'économie domestique, comment le public pourra-t-il surveiller sa conduite, ou remarquer l'un des mille cas où il est susceptible de négliger ses serviteurs diminués, voire de leur ôter les biens nécessaires à l'existence ? Au lieu d'assurer la subsistance des pauvres, ce système permet donc simplement de les faire mourir de faim, de la façon la plus expéditive, et peut-être la plus discrète qui soit. (*Rangs*, p. 889, *Ranks*, p. 275)

L'Etat doit ainsi garantir le respect des droits naturels de tout individu, ce qui ne saurait être laissé à la discrétion d'une personne privée. Ce n'est qu'à cette condition qu'un gouvernement peut être considéré comme ayant fait suffisamment de progrès pour appliquer la justice – y compris la justice sociale – de manière impartiale.

Ainsi, bien que la manière dont Smith et Millar abordent la relation de servitude semblait éloignée des considérations émises dans le cadre du droit naturel moderne, notamment en raison de leur prise en compte de l'esclavage dans les colonies, Millar réinterprète certains éléments puisés chez les jusnaturalistes en leur appliquant le modèle de la progression de la société en stade. A première vue, une telle conciliation s'annonçait difficile : alors que le degré de domination et de soumission varie en fonction de la source de la servitude dans la tradition du droit naturel moderne, Millar doit défendre l'hypothèse qu'elle varie en fonction du stade de la société. Il parvient à concilier les deux en s'attachant à décrire comment les sources de la servitude évoluent jusqu'à disparaître à mesure que la société progresse. Ce procédé lui permet ensuite de critiquer les pratiques de servitude à un stade de la société avancé, comme c'est le cas de l'esclavage dans les colonies. De manière générale, la condamnation de l'esclavage par Millar, mais aussi son enthousiasme pour l'émancipation de la majeure partie de la population de la servitude, ainsi que le regard positif qu'il porte à l'accès de tous les membres de la société à la sécurité de leurs droits naturels soulignent combien ses considérations contre la servitude dépassent celles de Smith.

5.3. Synthèse : la philosophie de la famille dans la philosophie morale écossaise du dix-huitième siècle

Notre analyse a montré que la thématique de la famille, dans la philosophie morale écossaise, diffère à plusieurs égards de ce qu'elle est dans la tradition du droit naturel moderne. D'une part, les penseurs écossais l'inscrivent dans le cadre d'une analyse des passions dont on ne trouve aucune correspondance chez les jusnaturalistes et, d'autre part, même dans leur analyse juridique des relations familiales, les philosophes écossais s'éloignent de Hobbes et de Pufendorf en refusant de fonder ces relations sur un contrat. Ces changements impliquent un intérêt différent pour la famille. Alors que dans la tradition du droit naturel moderne, les relations parent-enfant et maître-serviteur sont les plus développées – car elles permettent une meilleure compréhension de l'autorité –, c'est l'affection parentale et l'union conjugale qui prennent davantage d'importance dans la philosophie morale écossaise, car l'amour qui unit les proches se trouve au fondement de la sociabilité et du processus de civilisation.

A la suite de Hutcheson, Hume, Smith et Millar conçoivent les relations mari-femme et parent-enfant comme des exemples d'affections bienveillantes particulières ou partiales, c'est-à-dire des affections orientées vers autrui, mais qui s'adressent à un cercle restreint de personnes. Dans ce contexte, les penseurs écossais tentent de comprendre pourquoi nous aimons certaines personnes plus que d'autres. Hume fonde cet amour particulier sur trois principes : la parenté, la familiarité ou la ressemblance. Smith approfondit le principe de familiarité en insistant sur la sympathie habituelle qui renforce les liens entre les membres d'une même famille. Millar, enfin, distingue la pitié que des parents éprouvent pour leur nouveau-né de l'amour qui résulte des actions bienveillantes accomplies envers l'enfant et, enfin, de la sympathie habituelle qui unit les proches. Dans les trois cas, les affections bienveillantes particulières sont considérées comme une étape nécessaire, et non comme un obstacle, à une forme plus étendue de bienveillance.

Etant donné que les penseurs écossais reprennent le « modèle aristotélicien » selon lequel la famille se trouve à l'origine de la société, ils partent de l'instinct sexuel pour expliquer la société. Millar se distingue de ses prédécesseurs par son analyse particulièrement aboutie de la transformation de l'instinct sexuel en passion amoureuse à mesure que la société progresse. Il

montre en effet que le développement du sentiment d'amour est lié à l'imagination, qui dépend des loisirs de l'homme et de la difficulté à satisfaire le plaisir sexuel, en raison de l'établissement d'une distinction des rangs qui codifie les rapports amoureux. Ces phénomènes impliquent la naissance d'un sentiment d'amour qui gratifie une personne particulière. A ce sentiment sont associés de nouvelles exigences de chasteté et de fidélité, qui deviennent à un certain moment strictement obligatoires. Ainsi, avec la progression du sentiment amoureux, les mœurs deviennent plus raffinées et les individus plus civilisés. L'influence de ce sentiment sur les relations interpersonnelles se diffuse ensuite à l'ensemble de la société : dans le processus de civilisation, le caractère des hommes et des femmes, tout comme les relations sociales, sont davantage caractérisées par la générosité et l'humanité.

Cohérents avec la manière dont ils fondent l'autorité politique, Smith et Millar rejettent le contrat comme fondement des relations familiales. Les droits et les devoirs émergent de la sympathie du spectateur impartial. Ce procédé a le grand avantage de leur permettre de tenir compte des différents standards moraux qui accompagnent l'évolution de la société en stade, sans tomber dans le relativisme culturel. En effet, le modèle des stades offre le moyen d'évaluer les pratiques sociales d'un point de vue normatif : étant donné que certaines règles sont définies en fonction des circonstances, les pratiques qui s'en écartent, dans les mêmes circonstances, peuvent être condamnées. C'est ce qui permet à Millar, qui applique de manière beaucoup plus systématique que Smith la théorie des stades aux relations familiales, de condamner l'infidélité, la polygamie et l'esclavage dans la société commerçante, tout en reconnaissant objectivement l'existence de ces pratiques à des stades antérieurs. En ce sens, la société commerçante représente pour lui le point d'équilibre d'une situation sociale idéale, car c'est le stade qui garantit le plus de droits naturels aux individus, que ce soit aux femmes mariées, aux enfants ou aux serviteurs. Cette garantie implique, en outre, de nouveaux rapports entre le privé et le public qui obligent la politique à répondre au problème de la pauvreté ou de la mendicité.

6. Conclusion

Cette étude consacrée aux discours sur la famille de Hobbes, Pufendorf, Filmer, Locke, Carmichael, Hutcheson, Hume, Smith et Millar invite à reconsidérer la place de la famille dans l'argument politique des auteurs appartenant à l'époque moderne. Loin d'être une question subsidiaire, la famille joue un rôle de premier ordre dans la compréhension de l'autorité politique et de la structure sociale chez ces penseurs. Plus précisément, cette recherche a montré l'importance que revêt la famille dans le récit des origines de la société, elle a souligné la manière dont le rapport entre famille et Etat éclaire l'argument politique d'un auteur et elle a mis en évidence la progression non-linéaire des relations entre mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur vers davantage d'égalité.

La famille dans le récit des origines de la société

L'attention portée à la famille dans le récit des origines de la société a souligné un rapport de continuité surprenant entre le droit naturel moderne et la philosophie morale écossaise. En effet, les représentants écossais de l'histoire conjecturale critiquent généralement l'hypothèse d'un contrat social comme fondement de l'Etat en raison de toute absence de preuves empiriques. Mais le récit des origines de la société que décrivent les penseurs écossais du dix-huitième siècle s'inspire du récit des origines de Locke, lui-même en partie repris d'une interprétation que donne Pufendorf de Hobbes.

Dans les théories du contrat social, en parallèle de l'hypothèse d'un état de nature individuel, les auteurs reconnaissent l'existence de familles avant la formation du gouvernement. Cette reconnaissance les force à développer un versant *empirique* de l'état de nature. Pour concilier état de nature *hypothétique* et *empirique*, Hobbes évide la famille de son caractère naturel et l'interprète sur le modèle des relations contractuelles. De cette manière, il

préserve la cohérence de sa conception de la sociabilité : la famille n'étant pas *naturelle*, elle ne saurait prouver le caractère *naturellement* sociable de l'être humain, et son existence à l'état de nature n'empêche pas que seule la soumission à une autorité absolue permette aux individus de vivre ensemble, y compris au sein de la famille. La dualité de l'état de nature aboutit néanmoins à la reconnaissance par Hobbes de deux origines distinctes de la souveraineté : la souveraineté par *institution* (qu'il défend comme le modèle paradigmatique de l'autorité politique) et la souveraineté par *acquisition* (qui s'établit par la force). Hobbes argumente qu'elles ont exactement les mêmes effets, identifiant l'autorité à proprement parler (fondée par *institution*) et la domination (fondée par *acquisition*).

Pufendorf approfondit la distinction, encore implicite chez Hobbes, entre un état de nature hypothétique et un état de nature empirique. Il explique que l'état de *pure* nature, où les individus sont indépendants les uns des autres, est une fiction, alors que l'état de nature *modéré*, qui tient compte de l'existence de familles, est historiquement attesté. Il insère l'état de nature empirique juste après la situation de l'humanité décrite dans la Genèse. À l'origine, les êtres humains ne forment qu'une seule et même famille et sont unis par les liens de fraternité. À mesure que l'humanité s'accroît, ces liens se distendent jusqu'à disparaître, et les différentes familles se trouvent isolées les unes des autres (c'est l'état de nature modéré). Ce récit a pour principal objectif de prouver que le procédé du contrat social qui fonde l'autorité politique découle non seulement d'une hypothèse logique sur la nature humaine, mais se vérifie aussi en réalité. Pufendorf donne donc à son récit une valeur historique. Il prend position, de plus, sur un autre aspect resté implicite chez Hobbes : seuls les chefs de famille passent le pacte social qui fonde l'Etat. La société est donc déjà hiérarchisée au moment de fonder le gouvernement. Pufendorf renoue ainsi avec le modèle de la formation de l'Etat auquel les théories du contrat social semblaient d'abord s'opposer : le « modèle aristotélicien », qui défend une émergence graduelle de l'Etat par l'association de plusieurs familles en village, puis de plusieurs villages en Cité. Il situe conséquemment le moment du contrat social dans un récit plus large, qui décrit la formation graduelle de l'Etat, et qui renoue avec l'idée que la famille précède l'Etat.

Partisan du contrat social, Locke développe le récit de l'origine du gouvernement en lui donnant une forme plus aboutie que Pufendorf. Selon

lui, la première société est celle de l'homme et de la femme, à laquelle s'ajoutent d'abord les enfants, puis les serviteurs. Lorsque les enfants devenus adultes consentent à se soumettre à l'autorité de leur père, ce dernier devient *chef* et la famille prend la forme d'un royaume patrimonial. Ainsi, le *père* acquiert la fonction pré-politique de *chef*, moyennant le consentement de ses enfants. Ensuite, différentes familles s'unissent par l'élection d'un chef commun ; c'est l'origine des monarchies électives. L'apparition du luxe a toutefois corrompu les hommes et mis fin à cet âge d'or. Les Républiques modérées ont alors été instituées pour remédier aux abus des premières formes de gouvernement monarchique. Par ce récit, Locke invalide l'argument patriarcaliste de Filmer tout en remplaçant le moment du pacte social dans un récit plus large et en reconnaissant une priorité chronologique à la famille, puis à la monarchie dans la formation de la société. Son exposé vise à souligner la rupture entre l'origine et la légitimité de l'autorité politique : c'est parce que la monarchie appartient aux premiers temps de l'humanité, où les circonstances de la vie humaine étaient radicalement différentes, qu'elle ne peut plus servir de modèle aux gouvernements actuels selon Locke.

Carmichael et Hutcheson demeurent proches de Locke dans leur conception de l'état de nature. Néanmoins, le contexte dans lequel ils écrivent les pousse à réinterpréter la sociabilité pour distinguer l'état de nature (ou l'état de liberté) de la situation déchue de l'homme après le péché originel. Ils décrivent la nature humaine de manière positive et soulignent que la sociabilité est une propension *naturelle* de l'homme. Cette réinterprétation induit un changement dans la manière de concevoir le passage de l'état de nature à la société civile : alors que Hobbes et Pufendorf soulignent les désavantages de l'état de nature pour expliquer ce qui pousse les hommes à le quitter et à s'unir en société, Carmichael, et surtout Hutcheson, considèrent qu'il s'agit d'un état pacifique, social et moral. Par conséquent, le pacte social ne marque pas de véritable rupture par rapport à l'état qui le précède et, tout en reprenant les concepts d'« état de nature » et de « contrat social », Carmichael et Hutcheson réduisent le saut qualitatif entre états naturel et civil. Hutcheson reprend le récit des origines de Locke : il reconnaît que l'Etat est précédé de la famille et, comme Locke toujours, il accorde un droit de résistance aux personnes soumises à une autorité illégitime.

Bien que Hume s'attaque à l'idée de contrat social comme fondement de l'autorité politique et qu'il s'en prenne à l'hypothèse d'un droit de

résistance, il suit fidèlement le récit des origines de Locke. Il soutient que les hommes ont découvert l'avantage de s'unir sous un même chef en temps de guerre et que les républiques dérivent des abus des premières monarchies lors de l'accroissement des richesses. Son principal objectif consiste à montrer que l'autorité politique s'établit graduellement et qu'elle est toujours, au début, temporaire et limitée. L'établissement de l'Etat s'explique ainsi davantage par l'effet des conséquences inattendues et des habitudes de soumission que de la volonté des hommes. Smith s'inscrit lui aussi dans le récit des origines de Locke, mais le développe considérablement en y insérant des stades intermédiaires. En s'inspirant de la science de la nature humaine de Hume et de la méthode sociologique de Montesquieu, il établit que la société progresse en quatre stades successifs. Cette progression permet de distinguer trois moments successifs dans la formation de l'Etat : l'absence de gouvernement, l'émergence d'un gouvernement encore *précaire* et la formation d'un gouvernement *régulier*. L'émergence d'une forme précaire de gouvernement au deuxième stade de la société coïncide avec l'établissement de la propriété privée. Le troisième stade, qui marque l'établissement d'un gouvernement régulier, connaît l'appropriation de la terre. En effet, lorsque les nations nomades fixent un lieu de résidence, la terre est divisée et la culture améliorée ; les chefs de clan s'établissent progressivement dans des villes et érigent des républiques pour protéger leurs propriétés. Millar reprend les mêmes étapes de la formation du gouvernement. Ainsi, bien qu'ils critiquent l'idée du contrat social pour fonder l'autorité politique, les penseurs écossais après Hume reprennent et approfondissent un autre volet de l'auteur du *Second Traité* : le récit des origines du gouvernement.

Certaines différences significatives opposent toutefois Locke et Smith. Premièrement, Smith ne fonde pas l'autorité du chef sur le consentement des enfants adultes qui demeurent dans sa famille, mais sur ses qualités personnelles, en suivant sa propre explication du processus psychologique qui fonde l'autorité, à savoir la sympathie. Deuxièmement, Smith insiste sur la forme démocratique du gouvernement à son origine. C'est le cas aussi bien lors de son émergence au deuxième stade que lors de son établissement au troisième stade. Cette différence s'explique par le fait que Smith ne mesure pas le pouvoir des chefs au sein de leur propre domaine, mais qu'il compare le pouvoir qui s'établit entre eux. Ainsi, bien que les chefs exercent une autorité absolue sur les membres de leur famille, ils se partagent entre eux les

pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, car aucun ne prend suffisamment d'influence sur les autres pour imposer son pouvoir. Millar, quant à lui, synthétise les approches de Locke et de Smith. Il oscille entre une autorité absolue du chef dans un gouvernement monarchique et une autorité précaire de ce dernier dans un gouvernement démocratique. De plus, il explique la soumission aussi bien par l'habitude qu'ont acquise les enfants d'obéir à leur père que par l'admiration qu'ils ont pour ses qualités personnelles, moyennant le processus de sympathie.

Ainsi, l'examen de la famille dans le droit naturel moderne et dans la philosophie morale écossaise a permis de souligner un rapport de continuité rarement mis en évidence entre ces deux traditions, à l'exception des travaux de Hont et de Sagar.¹ La similarité des démarches de Locke et de Smith dans leur récit des origines du gouvernement interroge le lien entre état de nature et stade primitif de l'histoire conjecturale écossaise. Nous avons été amenés à nous positionner contre l'interprétation de Binoche qui oppose la *genèse* contractualiste et le caractère *empirique* de l'histoire conjecturale, car selon nous, Hume, Smith et Millar exploitent un versant des théories du contrat social de Locke, déjà présent en germes chez Hobbes et Pufendorf. Certaines différences essentielles distinguent toutefois la démarche des jusnaturalistes de celle des historiens écossais. D'une part, les penseurs écossais écartent toute référence à la Genèse, ce qui n'est pas le cas des jusnaturalistes qui cherchent plutôt à concilier leur récit des origines avec l'Écriture. D'autre part, les penseurs écossais rejettent l'idée que l'on puisse découvrir les lois naturelles *a priori* et par la raison ; selon eux, au contraire, seule l'observation et la comparaison des systèmes de lois en vigueur dans le monde permet de découvrir les lois naturelles. Ainsi, ils approfondissent uniquement le volet *a posteriori* de la méthode des jusnaturalistes.

L'étude de la famille comprise comme unité sociale a ainsi permis de souligner le rôle essentiel qu'elle joue à un stade de l'humanité où l'État n'existe pas encore. Les théories politiques de l'époque moderne abordées dans cette recherche acceptent toutes l'idée que, dans les faits, la famille précède l'État. Le « modèle aristotélicien » (selon lequel l'association de familles crée le village, et l'union de villages l'établissement de la Cité) reste

1 Voir Hont, « The Language of Sociability and Commerce », 1990 ; Hont, « Adam Smith's History of Law and Government », 2009 et Sagar, *The Opinion of Mankind*, 2018.

prévalent. L'analyse de la famille a souligné, de plus, l'importance de la fonction pré-politique du *chef*, ce qui implique que même avant la formation du gouvernement, la société est hiérarchisée. Cet aspect renforce l'idée d'un rapport de complémentarité entre la famille et l'Etat à l'époque moderne, même chez les auteurs qui rejettent l'analogie entre les pouvoirs de père et de souverain.

La portée politique des relations familiales

Bien que, chez l'ensemble des penseurs étudiés dans cette recherche, la famille précède l'Etat et structure la société, la conception de la famille diffère eu égard à l'argument politique visé. Seule l'analyse conjointe de chaque relation familiale (mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur), confrontée à l'examen de la sociabilité et de l'autorité politique défendue par le même auteur, permet de comprendre pourquoi, dans certains cas, l'une ou l'autre relation familiale occupe davantage un auteur que les autres.

Dans les théories du contrat social, les relations parent-enfant et maître-serviteur prennent davantage d'importance, parce que ces deux relations servent d'éléments de comparaison à l'autorité fondée par contrat. La relation parent-enfant représente en effet le modèle typique de l'autorité *naturelle*, alors que la relation maître-serviteur sert généralement d'exemple pour le modèle de l'autorité acquise par la *force*. Les arguments politiques qui en découlent sont, d'une part, le patriarcalisme et, d'autre part, la légitimation de l'acte de conquête. L'autorité fondée sur un contrat se distingue de ces deux types d'autorité, dans la mesure où elle provient du consentement des individus de transférer une partie de leurs droits individuels. Il s'agit ainsi d'une autorité concédée du bas vers le haut, et non d'une autorité imposée du haut vers le bas. En légitimant l'autorité exercée par le consentement de la personne inférieure, Hobbes et Pufendorf appliquent le changement conceptuel qu'ils apportent au niveau politique (l'idée de contrat social) à toutes les formes d'autorité qui s'exercent dans la société. Preuve qu'ils tiennent absolument à maintenir la cohérence du procédé qui légitime l'autorité à chaque niveau où elle s'exerce, ils soutiennent que l'autorité parentale est fondée sur le consentement de l'enfant, y compris lorsque l'enfant n'est pas encore capable de discernement, et ce malgré les problèmes évidents que pose une telle affirmation. La relation parent-enfant

prend une portée politique encore plus évidente dans les arguments que Locke oppose à Filmer. Néanmoins, au contraire de ses prédécesseurs, Locke insiste sur la dimension *naturelle* de cette relation. Sa stratégie pour répondre au patriarcalisme prend donc un chemin différent, qui consiste à concéder l'autorité naturelle du père, mais pour mieux invalider l'identification des pouvoirs de père et de souverain.

Bien que Hobbes, Pufendorf et Locke adoptent le même procédé de légitimation de l'autorité politique et qu'ils l'appliquent au niveau familial, leurs conceptions respectives de la famille divergent. Hobbes défend le modèle communautaire dans lequel le chef exerce une autorité absolue et illimitée sur les membres de sa famille, alors que Pufendorf et Locke distinguent les relations familiales en fonction de leur finalité (la procréation dans la relation mari-femme, l'éducation dans la relation parent-enfant et la gestion des affaires économiques dans la relation maître-serviteur) et circonscrivent ces trois formes d'autorité à leur finalité. De ces modèles familiaux divergents découlent différentes manières de considérer la structure sociale. Chez Hobbes, les personnes soumises à l'intérieur du foyer ne possèdent aucun droit, alors que Pufendorf et Locke reconnaissent aux femmes mariées, aux enfants et aux serviteurs les droits fondamentaux à la vie, à l'intégrité physique et à la propriété. Hutcheson s'inscrit du côté de Pufendorf et de Locke, mais il étend encore les droits des différents membres du foyer : la femme mariée obtient l'égalité juridique et le serviteur reçoit un salaire suffisamment élevé pour accéder à une sphère privée qu'il gère de manière autonome.

La rupture que Hume et Smith introduisent dans la manière de concevoir l'autorité politique se reflète dans leur analyse des relations familiales. En effet, Smith ne fonde par l'autorité qui s'exerce dans la famille sur l'idée du consentement ou du contrat ; c'est la sympathie du spectateur impartial qui définit les droits et les devoirs des personnes en relation. Ce procédé lui permet de tenir compte de la diversité des structures familiales observées dans le monde, tout en maintenant des exigences juridiques et morales uniformes dans les mêmes circonstances. La conception qu'il défend d'un progrès de la société en stades successifs lui fournit, de surcroît, un outil classificatoire de cette diversité. Preuve du rapport étroit entre les institutions familiale et politique, la première évolue en même temps que la seconde, aussi bien du point de vue de sa forme que de sa structure. Ainsi, avant la

formation de l'Etat, la famille comprend une dimension politique dont le pouvoir appartient au chef de famille. Ce dernier détient en effet les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sur les membres de la famille et aucune instance ne limite ses décisions ni ses actes. Progressivement, par l'établissement du gouvernement régulier et par le progrès de la société dans les arts et l'industrie, une grande partie de la population s'émancipe. La justice est appliquée de manière impartiale, y compris en ce qui concerne le droit civil. Dans ce contexte, le *chef* redevient un *père*, dont la fonction n'est plus d'exercer la justice, mais d'éduquer ses enfants. La famille, au quatrième et dernier stade de la société, entre dans un rapport de complémentarité avec l'Etat : elle garantit l'éducation morale des futurs membres de la société. La distinction des sphères familiale et politique n'entre pas dans rapport dichotomique : l'éducation à la sociabilité que les enfants reçoivent au sein de la famille est fondamentale pour garantir l'ordre et la structure de la société, ce qui assure la stabilité de l'autorité politique. L'atténuation des rapports d'autorité au profit de liens affectifs plus complexes reflète les transformations de la société sans être l'apanage de la famille.

Preuve, encore une fois, que les principes liés à l'autorité politique se retrouvent au niveau familial, la différence qui distingue Smith et Millar sur la question des principes d'utilité et d'autorité s'applique à l'analyse de la famille. Dans son argument politique, Smith donne la primauté au principe d'autorité sur le principe d'utilité en approfondissant le processus psychologique qui mène à la soumission (la sympathie) et en concluant que l'utilité renforce l'autorité, mais ne la fonde pas. Millar, au contraire, analyse l'évolution des principes d'autorité et d'utilité à l'aune du progrès de la société en stades. Il conclut que si la sympathie fonde l'autorité au tout début de la société, les considérations d'utilité la remplacent progressivement. A terme, l'utilité devient le principe normatif qui limite l'exercice de l'autorité, ce qui se voit non seulement au niveau politique, mais aussi dans l'analyse des relations familiales. Par exemple, l'autorité paternelle qui s'exerce dans le cadre d'une société commerçante, pour être convenable, doit respecter les droits naturels de l'enfant, ce qui signifie qu'elle est limitée au strict nécessaire pour garantir le bien de l'enfant. En ce sens, Millar renoue avec la conception de Pufendorf : la famille comprend une pluralité d'autorités distinctes par leur finalité, et chaque finalité circonscrit l'étendue de l'autorité. Millar reconnaît ainsi aux membres du foyer les mêmes droits que les

penseurs qui se fondent sur l'idée de contrat ou de consentement, mais sans se référer à ce procédé pour fonder les relations familiales.

Contrairement à la tradition du droit naturel moderne, qui accorde la prépondérance aux relations parent-enfant et maître-serviteur, la philosophie morale écossaise se tourne vers les relations conjugale et parentale, en raison de leur dimension affective. Ces deux relations entrent en effet dans l'examen plus général des passions et permettent aux auteurs de se positionner en faveur de l'existence, dans la nature humaine, de passions immédiatement *sociales* – et non dérivées de l'amour de soi. Ce tournant commence avec Hutcheson qui interprète les relations de parenté comme des formes de bienveillance particulière ; il est poursuivi par Hume, Smith et Millar qui examinent les principes explicatifs de cette forme particulière d'amour. Cet intérêt pour la dimension affective de la famille s'explique également par le fait que les penseurs écossais, et Millar en particulier, associent le progrès de la société à l'adoucissement des mœurs et à l'avènement des vertus d'humanité et de générosité. Le noyau conjugal constitue la première forme de société, qui s'explique par l'instinct sexuel et le souci partagé du couple pour sa progéniture ; l'évolution du sentiment d'amour accompagne ensuite chaque étape de la progression sociale et témoigne de la transformation profonde qui touche les rapports sociaux.

Analyser les trois relations familiales conjointement et dans l'argument général dans lequel elles entrent permet de dégager la portée politique qu'en donnent les auteurs modernes. Examiner la relation parentale dans les théories du contrat social sans la replacer dans la perspective d'une opposition à l'argument patriarcal revient à passer à côté de ce qui constitue le cœur même de cette relation. De la même manière, s'intéresser à la place de la femme dans l'histoire conjecturale écossaise sans souligner le lien étroit que les auteurs comme Millar établissent entre l'évolution du sentiment d'amour et le progrès de la société implique de passer à côté de la signification essentielle de cette relation.

Réinterprétation des statuts de la femme mariée, de l'enfant et du serviteur

Beaucoup d'études critiques actuelles s'intéressent à la place de la femme dans la philosophie politique de l'époque moderne, mais en isolant ce que

disent les auteurs de la femme du reste de leurs considérations sur la famille.² Par ce procédé, ces critiques encourent le risque de mésinterpréter les affirmations d'un auteur. Par exemple, l'insistance de certains auteurs modernes sur la figure de la mère dans leur description de l'autorité parentale est pratiquement toujours liée à un argument politique contre le patriarcalisme. C'est particulièrement frappant chez Hobbes et chez Locke. Sans replacer la question du statut de la femme dans le cadre plus général de la famille, puis de l'argument politique, la même affirmation d'un auteur peut étayer une thèse (par exemple, Locke est proto-féministe) et son inverse (Locke est un représentant du patriarcalisme malgré sa critique de Filmer).³ Cette recherche a proposé une interprétation plus nuancée du statut de la femme, de l'enfant et du serviteur chez les penseurs modernes en les abordant dans le cadre de la famille. Les paragraphes qui suivent reviennent sur la manière dont les trois relations (mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur) évoluent relativement au concept d'égalité.

L'égalité juridique des époux, tout d'abord, dépend de la forme de l'union conjugale (l'union est dite hiérarchique si les auteurs affirment la supériorité de l'homme, si ce dernier commande ou, du moins, s'il a le dernier mot en cas de désaccord), elle dépend aussi de la réciprocité (ou non) du devoir de fidélité et de la polygamie (la nécessité de garantir au père sa paternité constitue l'argument principal pour justifier le double standard qui s'applique à la femme) et elle dépend enfin de la possibilité réciproque (ou non) de demander le divorce (que ce soit par consentement mutuel ou par non-respect d'un article essentiel du mariage). Appliqués aux auteurs de cette étude, ces critères montrent que l'évolution vers l'égalité juridique des époux n'est pas linéaire, certains auteurs se montrant originaux sur l'un ou l'autre aspect, mais plus traditionnel sur d'autres.

Hobbes défend l'égalité naturelle entre hommes et femmes à l'état de nature ; il donne l'exemple des Amazones et des reines pour prouver que l'homme n'a pas toujours la supériorité, refusant de considérer l'union conjugale comme une société nécessairement hiérarchique. De même, il ne justifie pas le double standard imposé aux femmes en matière de fidélité par

2 De nombreuses études s'intéressent à la place des femmes dans la pensée de Hobbes et de Locke par exemple (voir la bibliographie).

3 Voir le chapitre 3.2.3.

l'argument de la paternité, il insiste au contraire sur la partialité des lois matrimoniales, qui s'explique par le fait que les législateurs sont des hommes. Hobbes reconnaît ainsi à la femme une égalité naturelle, ce qui en fait un des auteurs les plus égalitaires envers la femme de cette recherche. Néanmoins, sitôt que la femme consent au mariage, son mari exerce une autorité absolue sur elle, ce qui ne lui laisse aucun droit à l'intérieur de la famille. De manière similaire, bien que Hobbes soutienne que l'autorité parentale appartienne d'abord à la mère parce qu'elle nourrit l'enfant qu'elle met au monde, cette dernière n'est pas toujours mentionnée dans sa définition générale de la famille, qui reprend le modèle communautaire où tous les membres sont soumis au pouvoir absolu et illimité du *pater familias*. Hobbes répète ainsi, à l'origine de la relation conjugale, la situation qui précède la formation politique : une égalité individuelle radicale qui aboutit, une fois le consentement donné, à une autorité absolue, seule condition pour que le vivre ensemble soit possible. Ainsi, l'attention portée à la famille chez Hobbes pondère les interprétations qui insistent sur le caractère résolument féministe de sa pensée. Certes, Hobbes reconnaît l'égalité naturelle à la femme, mais il ne lui laisse aucune latitude en tant que femme mariée. Le consentement de la femme au mariage la soumet à une autorité absolue que Hobbes ne dénonce jamais.

Pufendorf considère le mariage régulier, qui correspond le mieux à la nature humaine, comme une union hiérarchique dans laquelle l'homme commande. Il astreint la femme à un double standard en matière de fidélité et de polygamie en se référant à l'argument de la paternité. Dans ce contexte, la manière dont il aborde le divorce surprend : il soutient que le mariage peut être dissous par le consentement des deux époux ou par la violation d'un article essentiel du mariage par l'un des deux conjoints. Cette conception ouvre la voie à une dimension plus contractuelle qu'institutionnelle du mariage et pointe vers l'égalité juridique des époux. Ce n'est toutefois pas la voie qui sera développée par les penseurs écossais.

Carmichael se réfère à l'égalité naturelle des hommes et des femmes pour exiger un devoir de fidélité réciproque des époux et une interdiction générale de toute forme de polygamie. Toutefois, l'union conjugale implique un rapport hiérarchique entre époux : il est naturel, selon Carmichael, que l'homme commande. Hutcheson se montre plus cohérent ; sa position marque une véritable progression vers un rapport plus égalitaire entre époux.

En effet, il astreint mari et femme au même devoir de fidélité et insiste sur le caractère égalitaire de l'union conjugale. Il soutient même qu'en cas de dispute, l'homme ne doit pas nécessairement avoir le dernier mot ; selon lui, le couple devrait faire appel à un ami commun pour trancher leur différend de manière impartiale. Mais malgré cette progression, Carmichael et Hutcheson se prononcent contre la possibilité du divorce, ce qui marque un retour à une vision plus institutionnelle que contractuelle de l'union conjugale.

En se référant à la sympathie du spectateur impartial avec la jalousie de la personne trompée, Smith et Millar écartent l'argument de la paternité et imposent un devoir réciproque aux époux en matière de fidélité. Étant donné que Millar applique la théorie des stades à l'union conjugale, il retrace l'émergence du devoir de fidélité en lien avec l'évolution du sentiment d'amour pour une personne particulière. Plus ce sentiment se raffine, plus les devoirs de chasteté et de fidélité acquièrent d'importance, jusqu'à devenir aussi stricts que le devoir de justice. La même interprétation est donnée de la polygamie qui reste moralement neutre tant que le sentiment d'amour pour une personne particulière n'existe pas encore. Une fois ce sentiment établi, en revanche, Millar la condamne sur la base de son principe d'utilité : elle conduit à l'asservissement des femmes, ce qui est contraire à leurs droits naturels et nuisible à l'ensemble de la société.

Ainsi, l'égalité juridique ne progresse pas unilatéralement selon les quatre critères qui la déterminent (forme égalitaire ou hiérarchique de l'union conjugale, le devoir de fidélité, la polygamie et le divorce). Les positions de Pufendorf et de Locke marquent un retour en arrière par rapport à l'égalité naturelle que Hobbes reconnaît à la femme, mais leurs considérations sur le divorce postulent une égalité juridique des époux qu'on ne trouve pas chez l'auteur du *Léviathan*. Carmichael et Hutcheson revendiquent l'égalité naturelle des époux, mais ils retournent à une conception plus institutionnelle du mariage en se prononçant contre le divorce. Enfin, malgré la réciprocité du devoir de fidélité auquel Smith et Millar astreignent les époux, Smith identifie le statut de la femme à celui du serviteur et Millar se réfère à la *nature* pour justifier le confinement de la femme à la sphère domestique. Ainsi bien que l'égalité juridique des époux progresse effectivement entre le dix-septième et le dix-huitième siècle, cette progression n'est ni ponctuelle ni linéaire et seule la comparaison d'une pluralité d'auteurs

témoigne de cette évolution, puisqu'un même auteur peut se montrer moderne à certains égards et traditionnel à d'autres.

Jusqu'au dix-septième siècle, la relation parent-enfant représente le modèle-type de l'autorité naturelle qui sert à justifier l'ensemble des rapports hiérarchiques établis dans la société, en particulier dans la monarchie où le souverain est considéré comme un père pour ses sujets, ce qui lui confère une autorité naturelle et absolue. Le commandement divin qui enjoint à tout homme d'honorer ses parents sert d'argument qui étaye l'origine naturelle et la portée illimitée de cette autorité.

Le caractère naturel de l'autorité parent-enfant est remis en question par Hobbes, Pufendorf et Locke, qui soutiennent que c'est l'éducation, et non plus la simple procréation, qui confère l'autorité au père. De plus, pour contrer la légitimation d'un pouvoir absolu du souverain qui se réfère à l'autorité paternelle, ces trois auteurs insistent sur l'importance du rôle de la mère dans l'autorité parentale. Preuve que la reconnaissance de la mère est instrumentalisée, cette dernière n'est mentionnée que ponctuellement dans la description de la relation parent-enfant chez ces auteurs.

Pour répondre à l'argument du commandement divin d'honorer ses parents, les auteurs modernes distinguent l'autorité *parentale* (qu'un père exerce sur son enfant mineur), de l'autorité *politique* (qu'il exerce en tant que chef de famille lorsque les enfants sont adultes mais demeurent au sein de son foyer). L'autorité parentale implique une obéissance stricte des enfants, nécessaire à leur éducation et à leur développement. Mais une fois les enfants devenus adultes, cette obéissance stricte sur tout ce qui concerne leur vie n'est plus légitime. Les enfants doivent certes toujours le respect filial à leurs parents, mais non plus l'obéissance. Cette distinction entre obéissance et respect filial permet aux auteurs modernes de concilier l'injonction divine d'honorer ses parents avec l'émancipation naturelle de ces derniers une fois adultes : l'autorité parentale implique des devoirs obligatoires pour l'enfant, alors que le respect filial, qui appartient aux devoirs de charité et non de justice, n'implique pas d'obligation parfaite.

Si Carmichael revient au fondement de l'autorité parentale par la simple procréation et ne mentionne jamais la mère dans cette relation, Hutcheson réitère quant à lui la position de Locke. La manière dont Smith et Millar analysent la relation parent-enfant reprend la distinction entre devoirs de charité et de justice, mais différemment. Smith souligne qu'un des effets de la

religion chrétienne a été de rendre obligatoire le soin des parents envers leurs enfants, ce qui comprend le fait de les nourrir, de les élever et de les éduquer. Dans les sociétés antiques au contraire, le soin qu'un parent accorde à son enfant relève de la charité. L'évolution de la société implique ainsi une reconnaissance de la valeur de l'enfant qui devient sujet de droits. Millar accentue encore cet aspect en usant de la primauté qu'il donne au principe d'utilité sur le principe d'autorité : dans la société commerçante, non seulement le père a l'obligation de s'occuper de son enfant, mais l'autorité paternelle est limitée au strict nécessaire pour garantir le bien de l'enfant.

Ainsi, le statut de l'enfant comme sujet de droits est progressivement mieux reconnu : l'autorité parentale qui implique une obéissance stricte est d'abord limitée à l'enfance (le respect filial auquel est soumis un enfant toute sa vie n'implique aucune obligation stricte), puis les rôles s'inversent (ce sont les parents qui ont des devoirs stricts envers leurs enfants). La portée politique de la relation parent-enfant comme exemple-type de l'autorité naturelle explique peut-être l'évolution profonde et rapide qui la traverse : les arguments émis contre la souveraineté absolue bénéficient certainement au statut de l'enfant. On pourrait dire la même chose de la mère, bien qu'il soit utile de rappeler que son apparition transitoire dans la relation parentale ne peut permettre de conclure à une pleine et entière reconnaissance de cette dernière, même chez les auteurs qui soutiennent que l'autorité parentale revient d'abord à la mère.

Depuis Grotius, les auteurs distinguent le serviteur de l'esclave par leurs origines : la soumission volontaire du serviteur (selon le droit naturel) et la captivité à l'issue d'une guerre de l'esclave (selon le droit des gens). La soumission de l'esclave est généralement associée à l'esclavage antique et sert d'élément comparatif à la soumission moins dure et moins étendue du serviteur. C'est le cas chez Pufendorf : le serviteur, contrairement à l'esclave, ne peut être transféré à un autre maître sans son consentement, et ses enfants ne deviennent pas forcément serviteurs à leur tour. De plus, l'esclave et le serviteur sont des êtres humains qui, en tant que tels, possèdent certains droits fondamentaux garantis par la loi naturelle. Le maître ne peut ainsi user de cruauté envers eux. Pufendorf distingue encore deux types de serviteur : le domestique qui se soumet temporairement à un maître et le serviteur perpétuel.

Locke adopte une position décisive dans l'analyse de la relation maître-serviteur. D'une part, il critique l'origine de l'esclavage par le droit des gens en montrant que même à l'issue d'une guerre juste, l'autorité acquise par le vainqueur est limitée. D'autre part, il traite uniquement du serviteur qui loue temporairement son travail à un maître et non de la servitude perpétuelle. Carmichael diffuse les idées de Locke dans la philosophie morale écossaise, aussi bien en ce qui concerne la critique de l'esclavage par captivité que les limites de la servitude. En distinguant la personne du serviteur des fruits de son travail, Carmichael contribue à renforcer l'idée que la servitude consiste en une relation de travail. Hutcheson reprend et développe cet aspect. En soutenant que, pour être juste, le contrat qui lie le serviteur à son maître doit garantir au premier davantage que le nécessaire vital pour sa survie, Hutcheson fournit les conditions nécessaires pour mettre fin à la servitude personnelle : le serviteur jouit de droits et d'une sphère privée qui lui est propre.

On aurait pu s'attendre à ce qu'après Hutcheson, la relation de servitude sorte de la sphère familiale, pour être considérée sur la base d'un contrat de travail, mais ce n'est toutefois pas le cas. Smith et Millar continuent d'aborder la servitude en lien avec la famille. En suivant leur modèle de l'évolution de la société en quatre stades, ils s'attachent à expliquer comment et pourquoi les serfs se sont émancipés dans l'Europe médiévale. Selon eux, il ne peut s'agir d'une volonté des maîtres (quoique cette émancipation soit à leur avantage), ni d'une décision politique. Ils l'expliquent par un équilibre des intérêts (le clergé et le roi affaiblissent le pouvoir des nobles, ce qui conduit à l'émancipation des serfs) et par les conséquences inattendues (en raison de l'étendue des terres à cultiver, les seigneurs doivent faire confiance à leur paysan, qui acquièrent davantage d'autonomie, leur relation se transformant en association). La liberté domestique acquise par les paysans se communique ensuite aux rangs inférieurs de la société, ce qui marque l'émergence de la société commerçante.

Mais bien que Smith et Millar traitent de la servitude au sein de la famille, la problématique change considérablement, puisqu'il s'agit avant tout pour eux de dénoncer l'esclavage dans les colonies. Millar situe son argument antiesclavagiste dans le cadre de l'analyse de la servitude du droit naturel moderne, ce qui lui donne un impact considérable. En effet, renouant avec la problématique des jusnaturalistes, Millar explique comment les

sources de la servitude (la soumission volontaire, la captivité et la sentence d'un juge) évoluent au gré des stades de la société jusqu'à disparaître complètement. Dans la société commerçante en effet, grâce à une meilleure application de la justice, qui garantit davantage de sécurité individuelle, et grâce aux progrès de l'industrie, qui offrent l'assurance de places de travail rémunérées, la soumission volontaire tombe en désuétude. En parallèle, la professionnalisation de l'armée rend l'origine de la servitude par captivité caduque. La soumission par sentence apparaît quant à elle surannée dans l'évolution des mœurs qui considère le crime comme une violation de l'intérêt public. Ainsi, étant donné que les sources de la servitude ont disparu dans la société commerçante, tout retour à de telles pratiques dans les circonstances de cette société peut et doit être condamné. Ce procédé permet à Millar une critique acerbe de l'esclavage pratiqué dans les colonies par des personnes appartenant à une société commerçante.

On peut en conclure que la pensée des auteurs modernes analysés dans cette recherche marque une progression vers une meilleure reconnaissance des statuts de femme, d'enfant et de domestique, bien que cette évolution ne soit ni linéaire ni homogène et que l'égalité stricte des deux parties dans chaque relation ne soit pas encore revendiquée, encore moins postulée comme allant de soi. La nuance des arguments utilisés par les auteurs modernes, et les incohérences dont ils témoignent parfois, prouvent qu'ils se trouvent à un moment charnière de l'histoire où les rapports d'autorité sont en train de changer. Ainsi, bien que l'égalité *naturelle* qu'ils revendiquent pour la plupart n'implique pas l'égalité *sociale*, l'autorité n'est désormais plus acceptée comme allant de soi et nécessite d'être légitimée. La progression des arguments qui visent à légitimer l'autorité devient particulièrement significative, car elle témoigne du profond changement social qui est en train de s'opérer. Seule une confrontation de ces arguments les uns avec les autres a permis d'en saisir pleinement la pertinence.

La confrontation des discours sur la famille d'auteurs aussi différents que Hobbes, Pufendorf, Filmer, Locke, Carmichael, Hutcheson, Smith et Millar a révélé un rapport de continuité important, mais peu remarqué, entre la tradition du droit naturel moderne au dix-septième et la philosophie morale écossaise du dix-huitième, qui porte sur la manière d'envisager les origines de la société et de l'autorité politique. La famille, loin d'être une thématique marginale, prend une place importante dans l'argument politique

à l'époque moderne. Comprendre son rôle et sa fonction dans ces argument offre une meilleure connaissance de la structure sociale et de la légitimation de l'autorité politique. Enfin, l'analyse conjointe des relations mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur a montré la richesse et l'ambiguïté avec lesquelles évoluent ces relations vers davantage d'égalité, tout en soulignant les écueils qui menacent une telle analyse.

7. Bibliographie

Documents d'archives : notes de cours dispensés par John Millar

National Library of Scotland (NLS)

Ms 3930 : Student's notes of lectures on Civil Law given by Professor John Millar.

Ms 3931 : Student's notes of lectures on Government given by Professor John Millar.

Ms 2743 : Notes, in an unknown hand and undated, of lectures on Civil Law given by John Millar, who was Professor at Glasgow from 1761 to 1801.

Adv. Mss 20.4.7 : Notes of Lectures on Civil Law.

Adv. Mss 20.4.8 : Notes of Lecture on Civil Law.

Adv. Mss 28.6.8 : Volume of notes taken down by a student at Glasgow University from lectures on the civil law delivered by John Millar of Milheugh, Professor of Civil Law from 1761 to 1801.

Glasgow University Library (GUL)

Ms Gen 178 : Lectures on the Law of Scotland, delivered in the University of Glasgow, by John Millar, 1783. A student's lecture notes.

Ms Gen 179 : Lectures on government, delivered in the University of Glasgow, by John Millar, written from notes taken by Alexander Campbell, 1783.

Ms Gen 180 : Lectures on government, delivered in the University of Glasgow, by John Millar, and taken down by William Rae, 1789.

Ms Gen 181 : Lectures on the law of Scotland, by John Millar. Set of lecture notes taken by William Rae, 1790.

Ms Gen 203 : John Millar, Lectures on the Publick Law of Great Britain, undated.

Ms Gen 243 : Notes from Profr Millar's lectures upon the law of England.

Ms Gen 289-291 : Lectures on government, given in the University of Glasgow, by John Millar, 1787-88. A fair copy in the hand of his son, James Millar.

Ms Gen 347 : Notes taken by John Robinson, from a course of lectures on the private law of Scotland. Given by John Millar at Glasgow, 1776-77.

Ms Gen 812-814 : John Millar, Professor of Law. Copy of Mr Millar's notes on the Institutes of Justinian according to Heineccius. Glasgow, 1789.

- Ms Gen 1046 : Criminal decisions in Scotland from 3 July 1693 to 19 December 1709.
- Ms Gen 1078 : « Lectures on Scotch-Law » by John Millar, 1792. Fair copies of Prof Millar's lecture notes, transcribed by his son James.
- Ms Hamilton 116 : John Millar, Notes of lectures on the science of government, the English constitution, 1798.
- Ms Hamilton 117 : John Millar, Course of lectures upon jurisprudence, 1793.
- Ms Murray 77 : John Millar, Notes on the Institutes of Heneccius, taken by David Boyle (copies of Boyle's notes, done by Alexander Boswell), Begun, Dec. 9th, 1794.
- Ms Murray 78-79 : John Millar, Notes on Roman Law, 1788-89, taken by Robert Ferguson.
- Ms Murray 80-82 : John Millar, Notes on Jurisprudence, 1788-89, taken by Robert Ferguson.
- Ms Murray 83-87 : John Millar, Heads of lectures on the law of Scotland in the University of Glasgow, 1789-90, notes taken by Robert Ferguson.
- Ms Murray 88-90 : Lectures on Government, by John Millar, 1790, notes taken by David Boyle.
- Ms Murray 93-95 : Lectures on the Pandects, by John Millar. Possibly a copy of notes taken by David Boyle.
- Ms Murray 96-98 : John Millar, Lectures upon the Institutes of Justinian, according to Heiniccius: first and second courses, taken by David Boyle.
- Ms Murray 332 : John Millar, Notes from lectures on the institutes of Civil Law, given in the University of Glasgow, 1793.

Mitchell Library, Glasgow (MLG)

Ms 99 : Lectures on Government.

Edinburgh University Library (EUL)

DC.2.45 : Lectures on the Institutes of the Civil Law.

DC.2.46 : Lectures on the Institutes of the Civil Law.

Saint-Andrews University Library (SAL)

Msdep53/3/9 : Lectures on Government by Mr Millar P.L., delivered in Glasgow, 1771.

Aberdeen University Library (AUL)

MS 133 : Professor John Millar, Professor of law, Glasgow University, student notes of course of lectures on government, 1782.

Littérature primaire

- Aristote, *Les politiques*, traduction de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.
- , *Ethique à Nicomaque*, traduction de R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.
- Barre (de la), Poulain, *De l'égalité des deux sexes, De l'éducation des dames, De l'excellence des hommes*, présentation de M.-F. Pellegrin, Paris, Vrin, 2011.
- Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, Lyon, Jean de Tournes, 1579.
- , *Les six livres de la République*, M. Turchetti et N. de Araujo (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013.
- Carmichael, Gershom, *Supplements and Observations upon Samuel Pufendorfs on the Duty of Man and Citizen according to the Law of Nature, Composed for the Use of Students in the Universities*, in : J. Moore et M. Silverthorne, *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment*, Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
- Craig, John, « An Account of the Life and Writing of John Millar », in : Millar, John, *The Origin of the Distinction of Ranks*, A. Garrett (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2006.
- Ferguson, Adam, *Essai sur l'histoire de la société civile*, traduction de M. Bergier, révisée et annotée par C. Gautier, Paris, PUF, 1992.
- Filmer, Robert, *Patriarcha, Défense de la puissance naturelle des rois contre la liberté contre nature du peuple*, in : Lessay, Franck, *Le débat qui oppose Locke – Filmer*, Paris, PUF, 1998, p. 143-257.
- , *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois & observations sur Hobbes*, traduction de M. Biziou, C. Duflo, H. Pharabod, P. Thierry et B. Trotignon, sous la direction de P. Thierry, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Grotius, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, traduction de J. Barbeyrac, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, 1984.
- , *Le droit de la guerre et de la paix*, traduction de P. Pardier-Forédé, D. Alland et S. Goyard-Fabre (éd.), Paris, PUF, 2005 (1999).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, traduction de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.
- Heineccius, Johann Gottlieb, *Eléments du droit civil romain selon l'ordre des Institutes de Justinien*, Paris, Tardieu Denesle, 1812 (Elibron Classics, 2005).
- , *A Methodological System of Universal Law : Or, the Laws of Nature and Nations, with Supplements and a Discourse by George Turnbull*, traduction de G. Turnbull, T. Ahnert et P. Schröder (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2008.

- Hobbes, Thomas, *Eléments du droit naturel et politique*, traduction de D. Thivet, Paris, Vrin, 2010.
- , *Du Citoyen*, traduction de P. Crignon, Paris, Flammarion, 2010.
- , *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de l'anglais de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- Home, Henry (Lord Kames), *Sketches of the History of Man*, J. Harris (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2007.
- Hume, David, *Traité de la nature humaine II*, in : Hume, David, *Les passions*, traduction et notes de J.-P. Cléro, Paris, Flammarion, 1991, p. 100-314.
- , *La Morale, Traité de la nature humaine III*, traduction de P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1993.
- , *Enquête sur les principes de la morale*, traduction de P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1991.
- , *Essais moraux, politiques et littéraires, et autres essais*, traduction, introduction et notes de G. Robel, Paris, PUF, 2001.
- Hutcheson, Francis, *On the Natural Sociability of Mankind. Inaugural Oration*, in : Hutcheson, Francis, *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, J. Moore et M. Silverthorne (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2006, p. 135-149.
- , *Short Introduction to Moral Philosophy*, L. Turco (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2007.
- , *Système de philosophie morale*, traduction de J. Szpirglas, Paris, Vrin, 2016.
- Locke, John, *Premier Traité du gouvernement civil, où la fausseté des principes et des raisons de Sir Robert Filmer et de ses disciples est découverte et où l'on en fait justice*, in : Lessay, Franck, *Le débat qui oppose Locke - Filmer*, Paris, PUF, 1998, p. 259-387.
- , *Le second traité du gouvernement, Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, traduction et notes de J.-F. Spitz avec la collaboration de C. Lazzeri, Paris, PUF, 1994.
- Mandeville, Bernard, *La fable des abeilles, Deuxième partie*, traduction de L. Carrive, Paris, Vrin, 2007.
- Millar, John, *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society*, Londres, John Murray, 1771.
- , *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society*, Londres, John Murray, 1773 (deuxième édition).
- , *The Origin of the Distinction of Ranks ; or, An Inquiry into the Circumstances which give rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*, Londres, John Murray, 1779, 1781 / Bâle, J. J. Tourneisen, 1793 (troisième édition).

- , *The Origin of the Distinction of Ranks; or, An Inquiry into the Circumstances which give rise to Influence and Authority, in the Different Members of Society, with an account of the life and writings of the author by John Craig*, Edinburgh, Printed for W. Blackwood, 1806.
- , *Bemerkungen über den Unterschied der Stände in der bürgerlichen Gesellschaft*, Leipzig, Bey Engelhart Benjamin Schwickert, 1772 (traduction de la première édition).
- , *Aufklärungen über Ursprung und Fortschritte des Unterschieds der Stände und des Ranges, in Hinsicht auf Kultur und Sitten bei den Vorzüglichsten Nationen*, Leipzig, Weygand, 1798 (traduction de la troisième édition).
- , *Observations sur les commencemens de la société*, traduction de J.-B. Suard, Amsterdam, Arkstée & Merkus, 1773 (traduction de la deuxième édition).
- , *The Origin of the Distinction of Rank s; or, an Inquiry into the Circumstances which give rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*, A. Garrett (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2006.
- , *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*, traduction de H. Zirker, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1967.
- , *L'origine de la distinction des rangs*, in : Faure, Michel *John Millar à la recherche d'une anthropologie sociale*, Thèse d'Etat, Université de Paris X, 1995 (traduction de la troisième édition).
- , *An Historical View of the English Government*, M. Phillips et D. Smith (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2006.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois*, V. Goldschmit (éd.), Paris, Flammarion, 1979 (2 volumes).
- Platon, *La République*, traduction de G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004 (2002).
- Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, traduction de J. Barbeyrac (Bâle, 1732), Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, 1987.
- , *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la Loi Naturelle*, traduction de J. Barbeyrac (Londres, 1741), Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, 1984.
- , *Gesammelte Werke*, W. Schmidt-Biggemann (éd.), Berlin, De Gruyter, 1996-2004.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présentation de J. Starobinski, Paris, Gallimard, 1969.
- Smith, Adam, *Leçons sur la jurisprudence*, traduction de H. Commetti, Paris, Dalloz, 2009.
- , *Lectures on Jurisprudence*, R. Meek, D. Raphael et P. Stein (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 1982 (1978).
- , *La richesse des nations*, traduction de G. Garnier, revue par A. Blanqui et D. Diatkine (éd.), Paris, Flammarion, 1991 (2 volumes).

- , *Théorie des sentiments moraux*, traduction de M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1999.
- Stewart, Dugald, *The Collected Works*, Vol. 10, W. Hamilton (éd.), Edinburgh, Thomas Constable and Co, 1858.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, tome II, Paris, Gallimard, 1961.

Littérature secondaire

- Abbott, Philip, « The Three Families of Thomas Hobbes », in : P. King (éd.), *Thomas Hobbes Critical Assessments, Volume III*, Londres, Routledge, 1993 (1981), p. 657-672.
- Ablondi, Fred, « Millar on Slavery », *The Journal of Scottish Philosophy*, 7/2, 2009, p. 163-175.
- Ashcraft, Richard, « Locke's Political Philosophy », in : V. Chappell (éd.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 226-251.
- Baier, Annette, « Good Men's Women : Hume on Chastity and Trust », *Hume Studies*, V/1, 1979, p. 1-19.
- , « Hume's Account of Social Artifice – Its Origins and Originality », *Ethics*, 98, 1988, p. 757-778.
- , « Artificial Virtues and the Equally Sensible Knave : A Response to Gauthier », *Hume Studies*, 18, 1992, p. 401-427.
- Baldwin, Jason, « Hume's Knave and the Interest of Justice », *Journal of the History of Philosophy*, 42, 2004, p. 277-296.
- Barclay, Katie, *Love, Intimacy and Power : Marriage and Patriarchy in Scotland, 1650-1850*, Manchester, Manchester University Press, 2011.
- Beauvalet, Scarlett, « Le cadre familial : entre autorité et individu », in : A. Antoine et C. Michon (éd.), *Les sociétés au 17^e siècle, Angleterre, Espagne, France*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 245-261.
- Becker, Anna, « Jean Bodin on Oeconomics and Politics », *History of European Ideas*, 40/2, 2014, p. 135-154.
- Beever, Allan, « Pufendorf », *Forgotten Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 118-149.
- Berry, Christopher, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001 (1997).
- , « Lusty Women and Loose Imagination : Hume's Philosophical Anthropology of Chastity », *History of Political Thought*, 24/3, 2003, p. 415-433.

- Bijlsma, Rudmer, « Spinoza, Hume, and the Fate of the Natural Law Tradition », *International Journal of Philosophy and Theology*, 76/4, 2015, p. 267-283.
- Binoche, Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994.
- Blom, Hans, « Sociability and Hugo Grotius », *History of European Ideas*, 41/5, 2015, p. 589-604.
- Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, traduction de D. Gobetti, Chicago, The University of Chicago Press, 1993 (1989).
- Boucher, Joanne, « Male Power and Contract Theory : Hobbes and Locke in Carole Pateman's *The Sexual Contract* », *Canadian Journal of Political Science*, 36/1, 2003, p. 23-38.
- Bowles, Paul, « John Millar, the four-stages Theory, and Women's Position in Society », *History of Political Economy*, 16/4, 1984, p. 619-638.
- , « Adam Smith and the 'Natural Progress of Opulence' », *Economica*, 53, 1985, p. 109-118.
- , « The Origin of Property and the Development of Scottish Historical Science », *Journal of the History of Ideas*, 46/2, 1985, p. 197-209.
- , « John Millar, the Legislator and the Mode of Subsistence », *History of European Ideas*, 7/3, 1986, p. 237-251.
- , « Millar and Engels on the History of Woman and the Family », *History of European Ideas*, 12/5, 1990, p. 595-610.
- Brennan, Teresa et Pateman, Carole, « "Mere Auxiliaries to the Commonwealth" : Women and the Origins of liberalism », in : N. Hirschmann et K. McClure (éd.), *Feminist interpretations of John Locke*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2007 (1979), p. 51-90.
- Broadie, Alexander, « Sympathy and the Impartial Spectator », in : K. Haakonssen (éd.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- , *The Scottish Enlightenment, The Historical Age of the Historical Nation*, Edinburgh, Birlinn, 2011 (2001).
- Brooke, Christopher, « Grotius, Stoicism, and 'Oikeiosis' », *Grotiana*, 29/1, 2008, p. 25-50.
- Brousseau, Lisa, *Francis Hutcheson et la politique du sens moral*, Thèse de doctorat, sous la direction de L. Jaffro et L. Guimares, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.
- Buckle, Stephen, *Natural Law and the Theory of Property : Grotius to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Burguière, André, « Pour une typologie des formes d'organisation domestique de l'Europe moderne (XIV-XIXe siècles) », *Annales*, 41/3, 1986, p. 639-655.
- Butler, Melissa, « Early Liberal Roots and Shoots – Revisiting Locke's Attack on Patriarchy », in : N. Hirschmann et K. McClure (éd.), *Feminist interpretations of*

John Locke, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2007 (1978), p. 91-153.

- Cairns, John, « From 'Speculative' to 'practical' legal education : the Decline of the Glasgow Law School, 1801-1830 », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Revue d'histoire du droit*, 62/3, 1994, p. 331-356.
- , « Adam Smith and the Role of the Courts in Securing Justice and Liberty », in : R. Malloy (éd.), *Adam Smith and the Philosophy of Law and Economics*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 31-61.
- , « 'Famous as a school for Law, as Edinburgh... for medicine' : Legal Education in Glasgow, 1761-1801 », in : A. Hook and R. Sher (éd.), *The Glasgow Enlightenment*, East Linton, Tuckwell Press, 1995, p. 133-159.
- , « John Millar, Ivan Andreyevich Tret'yakov, and Semyon Efimovich Desnitscky : A Legal Education in Scotland, 1761-1767 », in : T. Artemieva, P. Jones, and M. Mikeschin (éd.), *Russia and Scotland in the Enlightenment*, St Petersburg, Centre for the History of Ideas, 2001, p. 20-37.
- , « Stoicism, Slavery, and Law. Grotian Jurisprudence and its Reception », *Grotiana*, 22/23, 2001, p. 198-231.
- , « Slavery and the Roman Law of Evidence in Eighteenth-Century Scotland », in : A. Burrows et A. Rodger (éd.), *Mapping the Law : Essays in Memory of Peter Birks*, 2006, p. 599-619.
- , « After Somerset : The Scottish Experience », *The Journal of Legal History*, 33/3, 2012, p. 291-312.
- , « John Millar and Slavery », in : N. Walker (éd.), *Edinburgh Studies in Law : Mac Cormick's Scotland*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 73-105.
- , « The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking, Not the True Roman Slavery », in : J. Allain. (éd.), *The Legal Understanding of Slavery*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 61-84.
- , « Slavery without a *Code Noir* : Scotland 1700-78 », in : F. Larkin et M. Dawson (éd.), *Lawyers, the Law and History : Irish Legal History Society Discourses and Other Papers, 2005-2011*, Dublin, Four Courts Press, 2013, p. 148-178.
- , « Freeing from Slavery in Eighteenth-Century Scotland », in : A. Burrows, D. Johnston et R. Zimmermann (éd.), *Judge and Jurist : Essays in Memory of Lord Rodger of Earlsferry*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 367-381.
- , « Blackstone in the Bayous : Inscribing Slavery in the Louisiana Digest of 1808 », W. Prest (éd.), *Re-Interpreting Blackstone's Commentaries, A Seminal Text in National and International Context*, Bloomsbury, Hart Publishing, 2014, p. 73-94.
- , « Enforced Sojourners : Enslaved Apprentices in Eighteenth-Century Scotland », *Ad Fondes, Liber Amicorum prof. Beatrix van Erp-Jacobs*, Oisterwijk, Wolf Legal Publisher, 2014, p. 67-81.

- Cantarella, Eva, « Women and Patriarchy in Roman Law », in : P. du Plessy, C. Ando et K. Tuori (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 419-431.
- Carey, Daniel, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson, Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- , « Francis Hutcheson's Philosophy and the Scottish Enlightenment », in : A. Garrett et J. Harris (éd.), *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century, Morals, Politics, Art, Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 36-76.
- Carrive, Paulette, *La pensée politique anglaise, Passions, pouvoirs et libertés de Hooker à Hume*, Paris, PUF, 1994.
- Chapman, Richard, « Leviathan Writ Small : Thomas Hobbes on the Family », in : P. King (éd.), *Thomas Hobbes Critical Assessments, Volume III*, Londres, Routledge, 1993 (1975), p. 629-659.
- Christov, Theodore, « Hobbes Without Anarchy », *Before Anarchy, Hobbes and His Critics in Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 67-103.
- , « Pufendorf's Anti-Hobbesian Camouflage », *Before Anarchy, Hobbes and His Critics in Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 143-174.
- Church, Jeffrey, « Selfish and Moral Politics : David Hume on Stability and Cohesion in the Modern State », *The Journal of Politics*, 69, 2007, p. 169-181.
- Clark, Henry, « Women and Humanity in Scottish Enlightenment Social Thought : The Case of Adam Smith », *Historical Reflections*, 19/3, 1993, p. 335-361.
- Cohon, Rachel, « The Shackles of Virtue : Hume on Allegiance to Government », *History of Philosophy Quarterly*, 18, 2001, p. 393-413.
- Crignon, Philippe, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Vrin, 2017.
- Darwall, Stephen, « Motive and Obligation in Hume's Ethics », *Noûs*, 17, 1993, p. 415-448.
- , « Pufendorf on Morality, Sociability, and Moral Powers », *Journal of the History of Philosophy*, 50/2, 2012, p. 213-238.
- Dixon, Suzanne, « Family », in : P. du Plessy, C. Ando et K. Tuori (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 461-472.
- Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971.
- Dufour, Alfred, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle, les sources philosophiques de la Scolastique aux Lumières – La doctrine*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1971.
- , *Le mariage dans l'école romande du droit naturel au XVIIIe siècle*, Genève, Librairie de l'Université Georg, 1976.

- , « Pufendorf penseur politique », *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, PUF, 1991, p. 69-89.
- Duris, Pascal, « Histoire naturelle », in : *Dictionnaire européen des Lumières*, Sous la direction de M. Delon, Paris, PUF, 2014 (1997), p. 627-631.
- Dwyer, John, *The Age of the Passions : an Interpretation of Adam Smith and Scottish Enlightenment Culture*, « Smith, Millar and the Natural History of Love », East Linton, Tuckwell, 1998, p. 81-100.
- Emerson, Roger, « The World in Which the Scottish Enlightenment Took Shape », in : A. Garrett et J. Harris (éd.), *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century, Morals, Politics, Art, Religion*, I, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 16-36.
- Finlay, Christopher, « Hume's Theory of Civil Society », *European Journal of Political Theory*, 3/4, 2004, p. 369-391.
- Foisneau, Luc, « La violence dans la république, à propos du *Commonwealth by acquisition* selon Hobbes », *Cercles*, 11, 2004, p. 5-14.
- , *Hobbes, La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016.
- Forbes, Duncan, « Scientific Whiggism : Adam Smith and John Millar », *Cambridge Journal*, 7, 1954, p. 643-670.
- , *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- , « Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty », in : A. Skinner et T. Wilson (éd.), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 179-201.
- Foster, David, « Taming the Father : John Locke's Critique of Patriarchal Fatherhood », *The Review of Politics*, 56/4, 1994, p. 641-670.
- Fox, Matthew, « Cicero during the Enlightenment », in : C. Steel (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 318-336.
- Franklin-Hall, Andrew, « Creation and Authority : The Natural Law Foundations of Locke's Account of Parental Authority », *Canadian Journal of Philosophy*, 42/3-4, 2012, p. 255-279.
- Gamauf, Richard, « Slavery, Social Position and Legal Capacity », in : P. du Plessy, C. Ando et K. Tuori (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 386-401.
- Garrett, Aaron, « Human Nature », in : K. Haakonssen (éd.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 160-233.
- Gaudemet, Jean, *Le droit privé romain*, « La famille », Paris, Armand Colin, 1974, p. 7-51.
- , « *Dominium - Imperium*. Les deux pouvoirs dans la Rome ancienne », *Droits*, 22, 1995, p. 3-17.

- Gauthier, David, « Artificial Virtues and the Sensible Knave », *Hume Studies*, 18, 1992, p. 401-427.
- Gautier, Claude (éd.), *Hume et le concept de société civile*, Paris, PUF, 2001.
- Gobetti, Daniela, *Private and Public : Individuals, Households, and Body Politic in Locke and Hutcheson*, New York, Routledge, 1992.
- Goggi, Gianluigi, « Diderot-Raynal, l'esclavage et les Lumières écossaises », *Lumières*, 3, 2004, p. 52-90.
- Goyard-Fabre, Simone, « Pufendorf, adversaire de Hobbes », *Hobbes Studies*, Volume II, 1989, p. 65-86.
- , *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994.
- Graham, Gordon (éd.), *Scottish Philosophy, Selected Essays 1690-1960*, Exeter, Imprint Academic, 2004.
- Gregg, Samuel, « Metaphysics and Modernity : Natural Law and Natural Rights in Gershom Carmichael and Francis Hutcheson », *Journal of Scottish Philosophy*, 7/1, 2009, p. 87-102.
- Grubbs, Judith E., « Emperor Constantine », in : J. Witte et G. Hauk (éd.), *Christianity and Family Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 52-68.
- Guimaraes, Livia, « The Gallant and the Philosopher », *Hume Studies*, 30/1, 2004, p. 127-148.
- Haakonssen, Knud, « Natural Law and the Scottish Enlightenment », *Man and Nature*, vol. 4, 1985, p. 47-80.
- , *Natural Law and Moral Philosophy, From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- , *L'art du législateur, la jurisprudence naturelle de David Hume et d'Adam Smith*, traduction de F. Kearns, Paris, PUF, 1998 (1981).
- , « Natural Law and Personhood : Samuel Pufendorf on social explanation », *Max Weber Lecture Series*, Florence, European University Institute, 2010.
- Haakonssen, Knud, et Cairns, John, « Millar, John (1735-1801) », in : *Oxford Dictionary of National Biography*, Volume 37, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 616-620.
- Harris, James, « Religion in Hutcheson's Moral Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, 46/2, 2008, p. 205-222.
- , « Hume on the Moral Obligation to Justice », *Hume Studies*, 36/1, 2010, p. 25-50.
- , *Hume, An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Heydt, Colin, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain : God, Self, and Other*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Hirschman, Albert, *The passions and the interests, Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

- Hirschmann, Nancy, « Gordon Schochet on Hobbes, Gratitude, and Women », in : N. Hirschmann et J. Wright (éd.), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, Pennsylvanie, The Pennsylvania State University Press, 2012 (1967), p. 125-145.
- , « Hobbes on the Family », in : A. P. Martinich et K. Hoekstra (éd.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 242-263.
- Hont, István, « The Language of Sociability and Commerce : Samuel Pufendorf and the Theoretical foundations of the 'Four-Stages Theory' », in : A. Pagden (éd.), *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 253-276.
- , « Adam Smith's History of Law and Government as Political Theory », in : R. Bourge et R. Geuss (éd.), *Political Judgement, Essays for John Dunn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 131-171.
- , *Politics in Commercial Society, Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, B. Kapossy et R. Whatmore (éd.), Harvard, Harvard University Press, 2015.
- Höpfel, Harro, « Savage to Scotsman : Conjectural History in the Scottish Enlightenment », *Journal of British Studies*, 17/2, 1978, p. 19-40.
- Ignatieff, Michael, « John Millar and individualism », in : I. Hont et M. Ignatieff (éd.), *Wealth and Virtue : the Shaping of political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 317-343.
- Inwood, Brad, « *Oikeiosis* and Primary Impulse », in : K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld et M. Schofield (éd.), *Hellenistic Philosophy*, « Part V. Ethics and Politics », Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 677-682.
- Jaffro, Laurent, « La formation de la doctrine du sens moral : Burnet, Shaftesbury, Hutcheson », in : L. Jaffro (éd.), *Le sens moral, Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Paris, PUF, 2000, p. 11-46.
- , « Hutcheson (1694-1746) : des bons sentiments au calcul de l'utilité », in : *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 420-424.
- , « Francis Hutcheson et l'héritage Shaftesburien : quelle analogie entre le beau et le bien ? », in : C. Talon-Hugnon et P. Destrée (éd.), *Le beau et le bien*, Nice, Ovadia, 2011, p. 117-133 (disponible sur le lien HAL : <https://hal.archives-ouvertes.fr>).
- , « Une note sur les conceptions de l'histoire de l'esprit depuis Locke jusqu'aux Ecosais », *DoisPontos*, 8/1, 2011, p. 97-111 (disponible sur HAL : <https://hal.archives-ouvertes.fr>).
- , « La mesure du bien. Que calcule le calcule moral de Hutcheson ? », *Philosophiques*, 40/1, 2013, p. 197-215.
- Jouannet, Emmanuelle, « Vattel et la sujétion directe de l'Etat au droit international », in : S. Goyard-Fabre (éd.), *L'Etat moderne, 1715-1848*, Paris, Vrin, 2000, p. 153-180.

- Kalil, Elias, « Respect, Admiration, Aggrandizement : Adam Smith as Economic Psychologist », *Journal of Economic Psychology*, 17, 1996, p. 555-577.
- Kelly, Kristine, « Private Family, Private Individual : John Locke's Distinction Between Paternal and Political Power », *Social Theory and Practice*, 28/3, 2002, p. 361-380.
- Koganzon, Rita, « The Hostile Family and the Purpose of the "Natural Kingdom" in Hobbes's Political Thought », *The Review of Politics*, 77, 2015, p. 377-398.
- Laslett Peter, *The World We Have Lost*, Londres, Methuen, 1965.
- Laslett, Peter (éd.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Laurant, Valery, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005.
- Lebrun, François, « Le contrôle de la famille par les Eglises et par les Etats », in : A. Burguière et F. Lebrun, *La famille en occident du XVIIe au XVIIIe siècle*, Bruxelles, Editions Complexe, 2005 (1986), p. 21-49.
- Lehmann, William, *John Millar of Glasgow, 1735-1801*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- , « Some Observation on the Law Lectures of Professor Millar at the University of Glasgow (1761-1801) », *The Juridical Review*, 1970, p. 56-77.
- , « Comment on Louis Schneider, 'Tension in the Thought of John Millar' », *Studies in Burke and His Time*, 13, 1972, p. 2099-2110.
- Le Jallé, Eléonore, « De la condition "inculte" des hommes à la perfection de la société civile », in : C. Gautier (éd.), *Hume et le concept de société civile*, Paris, PUF, 2001, p. 49-79.
- Lessay, Franck, *Le débat qui oppose Locke – Filmer*, Paris, PUF, 1998.
- Levey, Ann, « Under Constraint : Chastity and Modesty in Hume », *Hume Studies*, 23/2, 1997, p. 213-226.
- Lévi-Strauss, Claude, *Nature, culture et société*, Présentation par A. Lamy, Paris, Flammarion, 2008 (1947).
- Leyte, Guillaume, « "Imperium" et "dominium" chez les glossateurs », *Droits*, 22, 1995, p. 19-26.
- Lotterie, Florence, *Le Genre des Lumières, Femme et philosophe au XVIIIe siècle*, Paris, Garnier, 2013.
- Lund, William, « The Historical and 'Political' Origins of Civil Society : Hobbes on Presumption and Certainty », in : P. King (éd.), *Thomas Hobbes Critical Assessments, Volume III*, Londres/New York, Routledge, 1993 (1988), p. 727-741.
- Macfie, Alex, « John Millar : A Bridge between Adam Smith and the 19th Century Social Thinkers ? », *Individual in Society : Papers on Adam Smith*, Londres, Allen & Unwin, 1967, p. 141-151.

- Malherbe, Michel, *Hobbes*, Paris, Vrin, 2000.
- Marouby, Christian, *L'économie de la nature, Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004.
- Martinich, Aloysius Patrick, *A Hobbes Dictionary*, Blackwell Reference, Oxford, 1995.
- Maurer, Christian, « Hutcheson's Relation to Stoicism in the Light of his Moral Psychology », *Journal of Scottish Philosophy*, 8/1, 2010, p. 33-49.
- , « Self-Interest and Sociability », in : J. Harris (éd.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 291-314.
- , « Stoicism and the Scottish Enlightenment », in : J. Sellars (éd.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Oxford/New York, Routledge, 2016, p. 254-269.
- , *Self-Love, Egoism and the Selfish Hypothesis, Key Debates from Eighteenth-Century British Moral Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019.
- Meek, Ronald, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Metzger, Ernest, « Adam Smith's Historical Jurisprudence and the Method of the Civilians », *Loyola Law Review*, 1/32, 2010, p. 1-32.
- Miller, Nicholas, *John Millar and the Scottish Enlightenment, Family Life and World History*, Oxford, Voltaire Foundation, 2017.
- Molonay, Pat, « Savages in the Scottish Enlightenment », *Journal of the History of Sexuality*, 14/3, p. 237-265.
- Moore, James, « Hume's Political Science and the Classical Republican Tradition », *Canadian Journal of Political Science*, 10, 1977, p. 809-839.
- , « Hume's Theory of Justice and Property », *Political Studies*, 24, 1976, p. 103-119.
- , « Utility and Humanity : The Quest for the *Honestum* in Cicero, Hutcheson, and Hume », *Utilitas*, 14, 2002, p. 365-386.
- , « Natural Rights in the Scottish Enlightenment », in : M. Goldie et R. Wokler (éd.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 291-316.
- Moore, James et Silverthorne, Michael, « Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-Century Scotland », in : I. Hont et M. Ignatieff (éd.), *Wealth and Virtue, The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 73-87.
- , « Natural Sociability and Natural Rights in the Moral Philosophy of Gershom Carmichael », in : V. Hope (éd.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984, p. 1-12.
- Moran, Catherine, *From Rudeness to Refinement : Gender, Genre and Scottish Enlightenment Discourse*, Thèse de doctorat, UMI, 1999.
- Murgier, Charlotte, « La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*) », *Methodos*, 13, 2013.

- Nerozzi, Sebastiano et Nuti, Pierluigi, « Adam Smith and the Family », *Working Paper Series*, 4, 2008, p. 1-37.
- Nifterik, Gustaaf, « Hugo Grotius on 'slavery' », *Grotiana (New series)*, 22/23, 2001, p. 233-244.
- O'Brien, Karen, *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Okin Moller, Susan, *Justice, genre et famille*, traduction de L. Thiaw-Po-Une, Paris, Flammarion, 2008 (1989).
- Olson, Richard, « Sex and Status in Scottish Enlightenment Social Science : John Millar and the Sociology of Gender Roles », *History of the Human Sciences*, 11/1, 1995, p. 73-100.
- Palladini, Fiammetta, « Pufendorf on Milton and Divorce », *Neulateinisches Jahrbuch*, 3, 2001, p. 117-124.
- , « Pufendorf disciple of Hobbes : The nature of man and the state of nature : The doctrine of *socialitas* », *History of European Ideas*, 34, 2008, p. 26-60.
- Pateman, Carole, *Le Contrat Sexuel*, traduction de C. Nordmann, Paris, Editions La Découverte, 2010 (1988).
- , « "God Hath Ordained to Man a Helper" : Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right », *British Journal of Political Science*, 19/4, 1989, p. 445-463.
- Pesante, Maria Luisa, « Slaves, Servants and Wage Earners : Free and Unfree Labour, from Grotius to Blackstone », *History of European Ideas*, 35/3, 2009, p. 289-320.
- Pfeffer, Jacqueline, « The Family in John Locke's Political Thought », *Polity*, 33/4, 2001, p. 593-618.
- Phillipson, Nicholas, *Adam Smith, An Enlightened Life*, London, Allen Lane, 2010.
- Pink, Thomas, « Hobbes on Liberty, Action, and Free Will », in : A. P. Martinich et K. Hoekstra (éd.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 171-194.
- Plassart, Anna, « "Scientific Whigs" ? Scottish Historians of the French Revolution », *Journal of the History of Ideas*, 74/1, 2013, p. 92-114.
- , *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Radcliffe, Elisabeth, « Francis Hutcheson », in : S. Nadler (éd.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Malden, Blackwell, 2002, p. 456-468.
- Radica, Gabrielle (éd.), *Philosophie de la famille, Communauté, normes et pouvoirs*, Paris, Vrin, 2013.

- Raphael, D. D., *The Impartial Spectator, Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Rendall, Jane, « Virtue and Commerce : Women in the Making of Adam Smith's Political Economy », in : E. Kennedy (éd.), *Women in Western Political Philosophy, Kant to Nietzsche*, Brighton, Wheatsheaf Books, 1987, p. 44-77.
- , « Tacitus Engendered : "Gothic Feminism" and British Histories, c. 1750-1800 », in : G. Cubitt (éd.), *Imagining Nations*, Manchester, Manchester University Press, 1998, p. 57-74.
- , « "Women that would plague me with rational conversation" : Aspiring Women and Scottish Whigs c. 1790-1830 », in : S. Knott et B. Taylor (éd.), *Women, Gender and Enlightenment*, London, Palgrave, 2005, p. 326-348.
- Robbins, Caroline, « "When It Is That Colonies May Turn Independent" : An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746) », *The William and Mary Quarterly*, 11/2, 1954, p. 214-251.
- Saastamoinen, Kari, *The Morality of the Fallen Man, Samuel Pufendorf on Natural Law*, Helsinki, Societas Historica Finlandiae, 1995.
- , « Pufendorf on Natural Equality, Human Dignity and Self-Esteem », *Journal of the History of Ideas*, 71/1, 2010, p. 39-62.
- Sagar, Paul, « Of Mushrooms and Method : History and the Family in Hobbes's Science of Politics », *European Journal of Political Theory*, 14/1, 2015, p. 98-117.
- , *The Opinion of Mankind, Sociability and the Theory of the State From Hobbes to Smith*, Princeton, Princeton University Press, 2018.
- Salter, John, « Adam Smith on Feudalism, Commerce and Slavery », *History of Political Thought*, 13/2, 1992, p. 219-241.
- , « Adam Smith on Slavery », *History of Economic Ideas*, 4/1, 1996, p. 225-251.
- Schneewind, Jérôme, « Locke's Moral Philosophy », in : V. Chappell (éd.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 199-225.
- Schneider, Louis, « Tensions in the Thought of John Millar », *Studies in Burke and His Time*, 13, 1972, p. 2083-2098.
- Schochet, Gordon, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, 82/3, 1967, p. 427-445.
- , *Patriarchalism in Political Thought, The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- , « De l'idée de sujétion naturelle à l'indifférenciation par convention : les femmes dans la pensée politique de sir Robert Filmer, de Thomas Hobbes et de John Locke », in : C. Fauré (dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes : Europe, Amérique du Nord*, Paris, PUF, 1997, p. 94-117.

- , « Models of Politics and the Place of Women in Locke's Political Thought », in : N. Hirschmann et K. McClure (éd.), *Feminist interpretations of John Locke*, Pennsylvanie, The Pennsylvania State University Press, 2007, p. 131-153.
- Scofield, Malcolm, « Justice, *Oikeiosis* and the Cosmic City », in : K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld et M. Schofield (éd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.760-768.
- Sebastiani, Silvia, « Conjectural History vs. The Bible : Eighteenth-Century Scottish Historians and the Idea of History in the Encyclopedia Britannica », *Cromohs*, 6, 2001.
- , « 'Race', Women and Progress in the Scottish Enlightenment », in : S. Knott et B. Taylor (éd.), *Women, Gender, and Enlightenment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan 2005, p. 75-96.
- , *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*, Basingstoke, Palgrave, 2013.
- Seidler, Michael, « Pufendorf's Moral and Political Philosophy », in : *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2010.
- Shanley, Mary, « Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought », in : N. Hirschmann et K. McClure (éd.), *Feminist interpretations of John Locke*, Pennsylvanie, The Pennsylvania State University Press, 2007 (1979), p. 17-49.
- Silvestrini, Gabriella, « Rousseau, Pufendorf and the Eighteenth-Century Natural Law Tradition », *History of European Ideas*, 36/3, 2010, p. 280-301.
- Skinner, Quentin, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, traduction de S. Taussig, Paris, Albin Michel, 2009 (2008).
- , « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *Visions of Politics : Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 57-89.
- Smith, Craig, « The Scottish Enlightenment, Unintended Consequences and the Science of Man », *Journal of Scottish Philosophy*, 7/1, 2009, p. 9-28.
- Smith, Paul, *The Materialist Interpretation of John Millar's Philosophical History : Towards a Critical Appraisal*, Thèse de doctorat, sous la direction de C. Berry, Glasgow University, 1998.
- Spitz, Jean-Fabien, « Introduction », in : J. Locke, *Le second traité du gouvernement, Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, traduction et notes de J.-F. Spitz avec la collaboration de C. Lazzeri, Paris, PUF, 1994, p. 5-80.
- , « Imperium et dominium chez Locke », *Droits*, 22, 1995, p. 27-38.
- Sreedhar, Susanne, « Pufendorf on Patriarchy », *History of Philosophy Quarterly*, 31/3, 2014, p. 209-227.
- Stein, Peter, « From Pufendorf to Adam Smith : the Natural Law tradition in Scotland », *The Character and Influence of the Roman Civil Law*, London, The Hambledon Press, 1988, p. 381-393.

- , « The Four Stage Theory of the Development of Society », *The Character and Influence of the Roman Civil Law*, London, The Hambledon Press, 1988, p. 395-409.
- Stone, Lawrence, *The Family, Sex and and Marriage in England, 1500-1800*, New York, Harper and Row, 1977.
- Straumann, Benjamin, « Oikeiosis and Appetitus Societatis, Hugo Grotius' Ciceronian Argument for Natural Law and Just War », *Grotiana*, 24/25, 2003-2004, p. 41-66.
- Striker, Gisela, « The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics », in : *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 281-297.
- Sypher, Wylie, « Hutcheson and the "Classical" Theory of Slavery », *The Journal of Negro History*, 24/3, 1939, p. 263-280.
- Taylor, Barbara, « Feminists Versus Gallants : Manners and Morals in Enlightenment Britain », *Representations*, 87/1, 2004, p. 125-148.
- Taylor, Tristan, « Social Status, Legal Status and Legal Privilege », in : P. du Plessy, C. Ando et K. Tuori (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 349-361.
- Terrel, Jean, *Hobbes : matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994.
- , *Hobbes : vies d'un philosophe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- , *Thomas Hobbes : philosopher par temps de crises*, Paris, PUF, 2012.
- Thierry, Patrick, « Présentation », in : R. Filmer, *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois et observations sur Hobbes*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 11-67.
- Todd, Emmanuel, *L'origine des systèmes familiaux, Tome I. L'Eurasie*, Paris, Gallimard, 2011.
- Tolonen, Mikko, *Mandeville and Hume : Anatomists of Civil Society*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013.
- Tomaselli, Sylvia, « The Enlightenment Debate on Women », *History Workshop*, 20, 1985, p. 101-124.
- , « Reflections on the History of the Science of Woman », *History of Science*, 1, 1991, p. 185-205.
- , « Civilization, Patriotism and Enlightened Histories of Woman », in : S. Knott et B. Taylor (éd.), *Women, Gender and Enlightenment*, 2005, p. 117-135.
- Tully, James, *A Discourse on Property, John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Turchetti, Mario, « Jean Bodin », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, disponible en ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/bodin/> (consulté en août 2019).
- Turco, Luigi, « Moral Sense and the Foundations of Morals », in : A. Broadie (éd.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 136-156.

- Urbanik, Jakub, « Husband and Wife », in : P. du Plessy, C. Ando et K. Tuori (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 473-486.
- Vuolanto, Ville, « Child and Parent in Roman Law », in : P. du Plessy, C. Ando et K. Tuori (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 487-497.
- Waldron, Jeremy et Dan-Cohen, Meir, *Dignity, Rank and Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Walsh, Mary, « Locke and Feminism on Private and Public Realms of Activities », *The Review of Politics*, 57/2, 1995, p. 251-278.
- Waszek, Norbert, *Man's Social Nature, A topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1986.
- , *L'Ecosse des Lumières, Hume, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 2003.
- Watkins, Margaret, « A Cruel but Ancient Subjugation ? : Understanding Hume's Attack on Slavery », *Hume's Studies*, 39/1, 2013, p. 103-121.
- Westerman, Ingmar, *Authority and Utility, John Millar, James Mill and the Politics of History c. 1770-1836*, Thèse de doctorat, sous la direction de S. Stuurman, Université d'Amsterdam, 1999.
- Whatmore, Richard, *What is Intellectual History ?*, Cambridge, Polity Press, 2016.
- Winch, Donald, *Riches and Poverty : An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Winroth, Anders, « Gratien », in : J. Witte et G. Hauk (éd.), *Christianity and Family Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 116-133.
- Witte, John Jr., *From Sacrament to Contract : Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2012 (1997).
- , « Church, State and Marriage : Four Early Modern Protestant Models », *Oxford Journal of Law and Religion*, 1/1, 2012, p. 151-168.
- , *The Western Case for Monogamy Over Polygamy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- , « The Nature of Family, the Family of Nature : The Surprising Liberal Defense of the Traditional Family in the Enlightenment », *Emory*, 64/3, 2015, p. 596-676.
- Witte, John Jr. et Hauk, Gary (éd.), *Christianity and Family Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Wright, Joanne, « Going Against the Grain : Hobbe's Case for Original Maternal Dominion », *Journal of Women's History*, 14/1, 2002, p. 123-148.

- Young, Jeffrey, « Law and Economics in the Protestant Natural Law Tradition : Samuel Pufendorf, Francis Hutcheson, and Adam Smith », *Journal of the History of Economic Thought*, 30/3, 2008, p. 283-296.
- Zarka, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995.
- , *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, Hermann, 2015.
- Zurbuchen, Simone, « Ist Lockes politische Philosophie 'sexistisch' und 'rassistisch' ? Formen der Herrschaft im häuslichen Verband der Familie », in : B. Ludwig et M. Rehm (éd.), *John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin, Akademie Verlag, « Reihe Klassiker Auslegen », vol. 43, 2012, p. 17-34.
- , « Dignity and Equality in Pufendorf's Natural Law Theory », in : I. Hunter et R. Whatmore (éd.), *Philosophy, Rights and Politics : Studies in Honour of Knud Haakonssen*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019, p. 147-168.
- , « Protestant Natural Law », M. Sellers et S. Kirste (éd.), *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, Berlin, Springer, 2020.

Remerciements

Cette recherche a bénéficié du soutien du Fonds national suisse, de la Fondation Erna Hamburger, de la Société Académique Vaudoise, ainsi que de la Fondation Me J.-J. van Walsem pro Universitate. Je remercie ces Institutions d'avoir rendu ce projet possible.

Je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance à Simone Zurbuchen Pittlik et à Christian Maurer, pour leurs conseils, leur générosité, leur disponibilité et leur accompagnement à la fois bienveillant et exigeant tout au long de la rédaction. Je remercie John Cairns et Laurent Jaffro pour l'intérêt qu'ils ont porté à cette recherche ainsi que pour leurs commentaires stimulants à différentes étapes de son élaboration.

Mes échanges avec Knud Haakonssen, Alexander Broadie, James Harris, Colin Heydt, Aaron Garrett, Silvia Sebastiani, Jane Rendall, Christopher Berry et Richard Whatmore ont contribué à approfondir mes réflexions et je leur en suis reconnaissante.

Je remercie mes collègues des sections de philosophie et d'histoire de l'Université de Lausanne, ainsi que les responsables et les membres de l'Ecole doctorale « Etudes sur le Siècle des Lumières ».

J'adresse un merci particulier à Damiano Bardelli, Rudmer Bijlsma, Marine Borel, Sonia Boussange-Andrei, Nathalie Dahn-Singh, Laetitia Ramelet, Olivier Pitteloud et Valentin Réternaz pour leurs relectures attentives, leurs remarques inspirantes et, surtout, pour leur amitié et leurs encouragements.

Enfin, je remercie l'ensemble de ma famille et de mes proches. Leur soutien bienveillant a été un facteur essentiel à l'aboutissement de ce projet.



Le signet de Schwabe Verlag est la marque d'imprimeur de l'officine Petri, fondée à Bâle en 1488 et origine de la maison d'édition actuelle. Le signet se réfère aux débuts de l'imprimerie et fut créé dans le périmètre de Hans Holbein. Il illustre le passage de la Bible de Jérémie 23,29: «Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit l'Éternel, et comme un marteau qui brise le roc?»

Claus Beisbart, Christoph Halbig,
Carole Maigné et Simone Zurbuchen (éds.)

Autorité, sociabilité et passions

La famille a longtemps été considérée comme une unité sociale composée de trois relations simples : mari-femme, parent-enfant et maître-serviteur. Mais à la fin du dix-huitième siècle, la dimension affective de la famille devient prépondérante, ce qui en exclut progressivement les serviteurs. Cette étude se penche sur le moment crucial de l'histoire des idées où le paradigme familial est en train de changer, en s'intéressant aux discours sur la famille d'une série de penseurs issus de la tradition du droit naturel moderne et des Lumières écossaises. Dans un effort constant de replacer chaque relation analysée dans le cadre de la famille, et la famille dans l'argument politique et philosophique plus général défendu par ces auteurs, cette étude montre que la famille, loin d'être une question subsidiaire, joue un rôle important dans la compréhension des rapports sociaux à cette époque.

Justine Roulin a soutenu sa thèse de doctorat en 2019 à l'Université de Lausanne. Elle est l'auteure de l'article « Scottish Enlightenment and the World History of the Family », publié dans la revue *History of European Ideas* (2017), et co-auteure d'un article consacré à Sophie de Grouchy publié dans le recueil *Fémin/in/visible* (2018).

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

