

MILTON CONTRACTUALISTE : LE THEME DU COVENANT DANS *THE TENURE OF KINGS AND MAGISTRATES*

Franck LESSAY

Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle

Milton est un penseur politique audacieux, profond, provoquant et, à ces divers titres, mémorable. Quant à la force de son argumentation, elle tient pour une large part, me semble-t-il, au fait qu'elle est une sorte de chambre d'écho de thèmes qui parcourent les discours politiques de l'époque. De ces thèmes, elle réalise une synthèse spécifique, paradoxale à beaucoup d'égards, peut-être faudrait-il dire idiosyncratique, qui n'a pas de caractère systématique et dont la cohérence interne même semble parfois problématique. C'est, à la fois, ce qui permet de rattacher Milton à plusieurs courants de pensée et de voir en lui un *porteur* : non seulement entre différents modes d'appréhension du politique, mais entre diverses époques, antérieures et postérieures, entre certaines traditions solidement ancrées sinon prédominantes et ce qu'il faut bien appeler la modernité.

Une illustration probante de ce statut historique particulier de Milton nous est fournie par la notion de *covenant* à laquelle je souhaiterais consacrer mon intervention : parce qu'elle possède éminemment ce caractère illustratif ou significatif ; parce qu'elle occupe une place centrale dans la doctrine politique de Milton ; parce que je la crois éclairante sur des enjeux majeurs de cette doctrine ; parce que, enfin, elle peut sans doute nous aider à situer Milton dans la galaxie des auteurs contemporains qui ont traité des mêmes questions, parfois en recourant au même idiome bien qu'ils lui aient assigné des sens variables.

Je proposerai une analyse en trois étapes. Je m'interrogerai, d'abord, sur les modalités de la présence du *covenant* dans le texte de Milton sur lequel je me concentrerai, *The Tenure of Kings and Magistrates*¹. J'examinerai, ensuite, la position que Milton paraît occuper quelque part entre les monarchomaques et

¹ Désormais référencé sous la forme abrégée *TKM*. Toutes les références à *TKM* sont tirées de John Milton, *The Major Works*, Stephen Orgel et Jonathan Goldberg (éds.), [1991], Oxford, World's Classics Paperback, 2003.

« Milton contractueliste »

Hobbes. Je tenterai, enfin, de déterminer si le rapprochement qui se justifierait le plus, dans ce contexte, ne serait pas avec Locke.

I. Le *covenant* politique dans *TKM*

Le mot *covenant* a une longue et riche histoire sur laquelle il n'est pas nécessaire de revenir. Pour nous limiter à l'époque de Milton, il suffit de penser à ces deux textes capitaux de la période révolutionnaire que furent le *Covenant* écossais de 1638 et le *Covenant* anglais (ou, plus précisément, *Solemn League and Covenant*) de 1643. Pour remonter quelques années à peine en arrière, on pourrait encore mentionner le *Mayflower Compact* qui, en 1620, vit les *Pilgrim Fathers* « *covenant and combine [themselves] together into a civil Body Politick* »². Évoquons pour la forme Thomas Hobbes, dont le contractualisme peut légitimement se définir comme une théorie du *covenant*.

Par-delà toutes les variations de sens qui affectent les emplois du mot *covenant*, une idée reste constante : celle d'un contrat – que ce contrat prenne la forme particulière d'une alliance, d'un accord, d'une convention, d'un traité, d'un pacte, d'un engagement réciproque³. En ce qui concerne le texte de Milton, j'y ai relevé dix-sept occurrences du mot *covenant*. Ajoutons le recours à d'autres termes manifestement utilisés par Milton comme synonymes ou équivalents très proches : *agreement*, *bond*, *alliance*, *oath*. Pour simplifier, disons que *covenant* revêt, dans le texte étudié, deux significations : une étroite (et classique) et une large. La signification étroite est celle d'une promesse mutuelle ou d'un engagement réciproque comme il en est pris ou passé entre le prince et le peuple ou ses représentants, et qui fonde, à la fois, le devoir d'obéissance des sujets et le devoir de protection et de justice du prince. C'est ainsi que rois et magistrats, selon Milton, ont acquis formellement leur puissance, autrement dit sous conditions. Il a été jugé nécessaire, écrit-il,

to put conditions and take oaths from all kings and magistrates at their first instalment to do impartial justice by law: who upon those terms and no other, received allegiance from the people, that-is-to-say, bond or covenant to obey them in execution of those laws which they, the people, had themselves made, or assented to.⁴

Le premier modèle d'un tel *covenant* a été fourni par l'histoire du peuple hébreu : « [...] David first made a covenant with the elders of Israel, and so was by them

² Texte accessible sur le site de « The Avalon Project at the Yale Law School », à l'adresse : <http://avalon.law.yale.edu/default.asp>

³ C'est principalement cette diversité de formes qui m'amène à ne pas traduire *covenant*, aucun terme français ne me paraissant couvrir de manière satisfaisante l'ensemble des emplois mentionnés.

⁴ *TKM* p. 278.

anointed king, 2 Sam. 5.3, 1 Chron. 11. And Jehoiada the priest making Jehosh king, made a covenant between him and the people, 2 Kings 11.17 »⁵. D'autres exemples peuvent se prendre dans l'histoire de l'Ecosse, qui démontre que

the Scots were a free nation, made king whom they freely chose, and with the same freedom unkinged him if they saw cause, by right of ancient laws and ceremonies yet remaining, and old customs yet among the Highlanders in choosing the head of their clans or families; all which with many other arguments bore witness that regal power was nothing else but a mutual covenant or stipulation between king and people.⁶

La leçon de ces précédents est que les rois sont comptables de leurs actions et, surtout, qu'ils le sont non pas devant Dieu seul, mais devant leurs sujets. En effet,

[...] to say kings are accountable to none but God is the overturning of all law and government. For if they may refuse to give account, then all covenants made with them at coronation, all oaths are in vain, and mere mockeries, all laws which they swear to keep made to no purpose.⁷

La signification large, moins historique et plus philosophique, est celle d'un accord conclu en exécution des lois de nature et de raison, aux fins d'avantages mutuels, et assorti des mêmes obligations de respect de la parole donnée. Il faut, ici, se reporter à un passage un peu long mais indispensable à citer intégralement, où Milton replace le *covenant* presbytérien de 1643 dans cette perspective abstraite, sinon proprement théorique :

No understanding man can be ignorant that covenants are ever made according to the present state of persons and of things; and have ever the more general laws of nature and of reason included in them, though not expressed. If I make a voluntary covenant as with a man, to do him good, and he prove afterward a monster to me, I should conceive a disobligement. If I covenant, not to hurt an enemy, in favour of him and forbearance, and hope of his amendment, and he, after that, shall do me tenfold injury and mischief, to what he had done when I so covenanted, and still be plotting what may tend to my destruction, I question not but that his after actions release me; nor know I covenant so sacred that withholds me from demanding justice on him. Howbeit, had not their distrust in a good cause, and the fast and loose of our prevaricating divines overswayed, it had been doubtless better not to have inserted in a covenant unnecessary obligations, and words not works of a supererogating allegiance to their enemy; no way advantageous to themselves, had the king prevailed, as to their cost many would have felt; but full of snare and distraction to our friends, useful only, as we now find, to our adversaries, who under

⁵ *Ibid.*, p. 281.

⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁷ *Ibid.*, p. 280.

« Milton contractualiste »

such a latitude and shelter of ambiguous interpretation have ever since been plotting and contriving new opportunities to trouble all again.⁸

Si, à quelque moment de l'histoire que ce soit, les hommes ont décidé de conclure des *covenants*, c'est pour échapper à une condition marquée par l'insécurité et la violence (comment ne pas penser ici à l'état de nature de Hobbes⁹?) en renonçant à leur liberté naturelle sans frein pour confier à l'un d'entre eux, jugé apte à remplir cette charge, la mission de les protéger :

No man who knows aught, can be so stupid to deny that all men naturally were born free, being the image and resemblance of God himself, and were by privilege above all the creatures, born to command and not to obey: and that they lived so. Till from the root of Adam's transgression, falling among themselves to do wrong and violence, and foreseeing that such courses must needs tend to the destruction of them all, they agreed by common league to bind each other from mutual injury, and jointly to defend themselves against any that gave disturbance or opposition to such agreement. Hence came cities, towns and commonwealths. And because no faith in all was found sufficiently binding, they saw it needful to ordain some authority, that might restrain by force and punishment what was violated against peace and common right. This authority and power of self-defence and preservation being originally and naturally in every one of them, and unitedly in them all, for ease, for order, and lest each man should be his own partial judge, they communicated and derived either to one, whom for the eminence of his wisdom and integrity they chose above the rest, or to more than one whom they thought of equal deserving; the first was called a king, the other magistrates.¹⁰

Quant aux raisons pour lesquelles le *covenant* paraissait trouver ainsi naturellement et logiquement sa place dans la doctrine politique de Milton, elles tiennent à sa nature même de *covenant*. Par-delà toutes les variantes que l'on trouve d'un théoricien à l'autre, celui-ci renvoie toujours à un acte de raison, à un acte de volonté et à un acte de liberté. Les hommes acceptent de quitter l'état de nature dans lequel ils jouissent par définition d'un droit sur toutes choses parce que leur raison leur en fait percevoir la précarité, les inévitables incommodités, les dangers permanents, comme elle leur fait percevoir les bienfaits qu'ils retireraient nécessairement d'un état dans lequel ils cesseraient d'exercer ce droit en se soumettant à un pouvoir ou à une autorité ayant pour mission fondamentale de protéger leur vie et leur bien-être. En outre, le *covenant* est un acte de volonté. Chacun, en y adhérant, agit *proprio motu*, sans y être forcé ou aucunement obligé. On pourrait, à la rigueur, concevoir que les hommes préfèrent demeurer dans l'état de nature. Tel est, notamment, le cas chez Locke, pour lequel, dès ce

⁸ *Ibid.*, p. 293-294.

⁹ Voir le chapitre XIII, « Of the Natural Condition of Mankind, As Concerning Their Felicity and Misery », dans Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edwin Curley (éd.), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994.

¹⁰ *TKM*, p. 277.

moment, l'humanité est gouvernée par la loi de nature, laquelle « teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions »¹¹. Aussi cette condition diffère-t-elle de l'état de guerre, qui est, lui, intolérable, comme l'avait enseigné Hobbes¹². A défaut de rester dans cette situation, on peut y retourner de son plein gré : quand, pour Locke, on est confronté à un magistrat qui se comporte tyranniquement, c'est-à-dire, de façon non conforme à la mission dont il a été investi¹³ ; quand, pour Hobbes, on n'obtient plus du souverain la protection dans l'attente de laquelle on avait adhéré au *covenant*¹⁴. Ce qui distingue le pouvoir né de la procédure contractuelle, au lieu de résulter de la conquête ou de l'usurpation (ce que Hobbes appelle les souverainetés « d'institution » par opposition aux souverainetés « d'acquisition »), c'est le caractère délibéré du mouvement d'incorporation à la société civile. Sans doute la volonté de voir instaurer un pouvoir doté de moyens de coercition est-elle activée par la nécessité d'échapper aux menaces de l'état de nature. Mais elle ne s'épuise pas, et s'annule moins encore dans cette non-spontanéité. L'idée des risques que courrait l'homme à la perpétuation de l'état de nature « makes him willing », écrit Locke,

to quit a Condition, which however free, is full of fears and continual dangers: And 'tis not without reason, that he seeks out, and is willing to joyn in Society with others who are already united, or have a mind to unite for the mutual preservation of their Lives, Liberties and Estates.¹⁵

Enfin, corollaire des caractéristiques précédentes, le *covenant* est un acte de liberté. Fruit d'un calcul, conséquence d'une décision réfléchie et volontaire de tous, il associe des hommes jouissant d'une liberté sans bornes et s'engageant, sans y être contraints, à se dessaisir de leur faculté de tout faire, au bénéfice d'un représentant habilité par là à les gouverner¹⁶.

¹¹ John Locke, *Second Treatise*, chap. II, § 6, dans *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (éd.), [1960], New York, Mentor Books, 1965.

¹² Dans cet état, on s'en souvient, « the life of man [is] solitary, poor, nasty, brutish, and short », Hobbes, *op. cit.*, XIII, 9 (le chiffre romain renvoie au chapitre, le chiffre arabe à l'alinéa).

¹³ Locke, *op. cit.*, XIX.

¹⁴ Cf. le passage : « The obligation of subjects to the sovereign is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth by which he is able to protect them. For the right men have by nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no covenant be relinquished. The sovereignty is the soul of the commonwealth, which, once departed from the body, the members do no more receive their motion from it », Hobbes, *op. cit.*, XXI, 21.

¹⁵ Voir Locke, *op. cit.*, chap. IX, § 123, dans lequel Locke, on le sait, n'utilisera pas le mot *covenant* pour désigner la décision collective de quitter l'état de nature, préférant le mot *compact*. Cette différence de lexique, par rapport à d'autres auteurs comme Hobbes ou Milton, n'est pas, cependant, significative en elle-même.

¹⁶ Voir les termes dans lesquels Hobbes décrit la conclusion du *covenant*, à la fois pacte d'association (*pactum societatis*) et pacte de sujétion (*pactum subiectionis*) et, à ce titre, plus que simple expression d'une concorde : « This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should

« Milton contractualiste »

Il est clair, dès lors, que la fonction du *covenant* est de repenser les fondements du pouvoir politique et, de la sorte, d'en refonder la légitimité. Il n'est évidemment pas fortuit que les doctrines où il déploie ses effets fleurissent à une époque où se pose avec acuité ce type de question. Face aux théories du droit divin des rois, dans leurs versions catholiques et protestantes, il fournit les bases d'un nouveau système de légitimité : il redéfinit les mobiles de l'obéissance au souverain, quelle que soit sa forme historique, en les transférant du domaine de la croyance à celui du calcul d'utilité. Le pouvoir ne recueille plus la soumission en vertu de la transcendance de ses origines, mais à proportion de sa capacité de veiller à la sûreté des gens. Le contrat qui le fait exister peut bénéficier d'une sanction divine. C'est très explicitement le cas pour Locke, chez qui on lit : « God having made Man such a Creature, that, in his own Judgment, it was not good for him to be alone, put him under strong Obligations of Necessity, Convenience, and Inclination to drive him into Society »¹⁷. Il n'empêche que la décision de quitter l'état de nature et de plier sa volonté à celle de l'autorité politique reste délibérée, comme le prouve, *a contrario*, le choix de la résistance ou de la rébellion à l'encontre du pouvoir lorsqu'il manque à sa mission de *salus populi*. Hobbes lui-même, qui condamne par principe toute forme de désobéissance, n'en affirme pas moins, on l'a vu, que « the right men have by nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no covenant be relinquished »¹⁸.

La légitimité traditionnelle à fondement religieux se trouve ainsi doublement mise en cause : par le primat accordé à la raison des citoyens-sujets, et par l'initiative décisive qui leur est reconnue dans la création de la souveraineté, puisque le *covenant* implique toujours une libre détermination du type d'institutions appropriées à la société qui se constitue.

II. Milton entre les monarchomaques et Hobbes

Quant aux avantages logiques et rhétoriques qu'offrait l'idée de *covenant*, ils étaient au nombre de deux au moins, chacun de ces avantages étant, cependant, lié à un inconvénient majeur.

Le *covenant* comme mode d'institution de la magistrature politique constituait une arme apparemment idéale contre la tyrannie, disqualifiée non pas seulement au nom de ses effets (violence, cruauté, corruption, mépris des lois et de toute justice), mais en raison de sa source, c'est-à-dire l'abomination du parjure, du

say to every man *I authorize and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner* », in Hobbes, *op. cit.*, XVII, 13 (italiques dans le texte).

¹⁷ Locke, *op. cit.*, chap. VII, § 77.

¹⁸ Hobbes, *op. cit.*, XXI, 21.

manquement à la parole solennellement donnée. Les monarchomaques protestants et catholiques avaient fait un usage surabondant de cet argument pour fonder le droit de résistance à un certain type de gouvernants. Milton s'inscrivait, à cet égard, dans leur continuité, comme le confirme l'identité des auteurs qu'il cite ou mentionne dans son ouvrage, à commencer par Buchanan. Mais il est capital de voir que, pour autant, les monarchomaques n'étaient nullement hostiles par principe à la monarchie. Buchanan avait dédié son *De Jure Regni Apud Scotos* à son royal élève Jacques VI. Les conseils et les admonitions qu'il y dispensait n'avaient pas d'autre but que de mettre Jacques en mesure d'exercer son office, ou sa charge, avec tout le succès auquel peut prétendre un monarque. « If you persevere in the way which this book shows you », déclarait Buchanan dans sa dédicace, « you will procure for yourself and your people peace in this life, and in the life to come eternal glory »¹⁹. Le jésuite Robert Parsons, dans *A Conference about the Next Succession to the Crown of England*, affirmait certes qu'un monarque détient une *potestas vicaria* ou *delegata*²⁰ à lui confiée par le peuple en vertu d'un *bargain* ou *contract*²¹. Cependant, écrivait Parsons, si l'on compare les vertus des différents régimes, il faut convenir que la monarchie est « the most excellent and perfect government »²². Il est celui qui apparaît en premier dans l'histoire, comme le rappellent les historiens antiques et l'Écriture. Les Pères de l'Église soulignent que l'unicité de la puissance politique prend modèle sur l'unicité de Dieu dans la création, l'unicité du soleil dans l'univers, de l'âme dans l'être humain; elle se retrouve dans l'espèce des abeilles. De fait, elle possède d'indéniables avantages pratiques, qui se ramènent à l'accord qu'elle permet d'assurer entre les membres de la société, alors que la démocratie engendre la discorde.

Les monarchomaques laissaient donc le paradigme monarchique intact, ce qui rendait difficile, sinon impossible à Milton de les suivre complètement²³. Il n'en allait pas de même de Hobbes. La version hobbesienne du *covenant* avait, en

¹⁹ George Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland*, trad. Charles Flinn Arrowood [*De Jure Regni Apud Scotos* (1579)], Austin, The University of Texas Press, 1949, p. 2.

²⁰ Robert Doleman (pseud. Robert Parsons), *A Conference about the Next Succession to the Crown of England*, Anvers, 1594, p.73. Dédié au comte d'Essex, l'ouvrage de Parsons ne fut publié qu'en 1595. Pour une analyse détaillée des thèses qu'il contient et de la doctrine politique de Parsons, je me permets de renvoyer à mon article, « Robert Parsons, S. J. : de la reconquête à la recréation du royaume d'Angleterre », in *Innovation et tradition de la Renaissance aux Lumières*, volume publié sous la direction de François Laroque et de Franck Lessay, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2002, p. 107-131.

²¹ Doleman [Parsons], *op. cit.*, p.119.

²² *Ibid.*, p. 15.

²³ Voir, sur ce point, l'article d'Yves Charles Zarka, « John Milton : la république contre la monarchie », in *Monarchie et république*, Y. C. Zarka (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Fondements de la politique », 2007, p. 31-46.

« Milton contractualiste »

effet, un immense avantage, du point de vue de Milton²⁴, qui était de disqualifier la monarchie en démontrant que ce régime ne possédait, par lui-même, aucun des éléments de supériorité que lui prêtaient ses partisans. Hobbes réalisait cette opération en s'attaquant aux quatre fondements théoriques de la monarchie anglaise²⁵.

1) *La tradition historique*. Dans l'histoire « réelle », si l'on suit Hobbes, on trouve, à l'origine de tout pouvoir, un acte de violence ou de conquête qui n'a pas d'autre justification que le désir de dominer. Vouloir parer cet acte des apparences du droit est une entreprise vaine, qui peut même aller à l'encontre du but recherché²⁶.

2) *Le droit national anglais*. Celui-ci, sous sa double espèce de *Common Law* et de doctrine des lois fondamentales du royaume, légitimait un certain type de monarchie, décrit identiquement par la plupart des juristes, quelles que fussent leurs options idéologiques, avec le roi comme décideur suprême, entouré d'un Parlement représentatif de l'ensemble de la nation et qui l'assiste dans ses tâches de gouvernement, y compris la tâche d'importance majeure qui consiste à légiférer. La critique que fait Hobbes de cette doctrine inspire tout le *Dialogue des Common Laws*. On en trouve les éléments fondamentaux au chapitre XXVI du *Léviathan*. Rappelons les principaux. La coutume fait loi non pas en vertu de son ancienneté, mais par la volonté du souverain, prendrait-elle même la forme du silence. Les précédents ne sont pas un indice suffisant du caractère raisonnable d'un usage. Le pouvoir de modifier ou d'abolir une coutume n'appartient qu'au souverain, qui peut seul censurer une loi : s'il appartenait au Parlement, c'est celui-ci qui serait le souverain; s'il revenait aux juges, il apparaîtrait que la raison des juges l'emporte sur la raison de la république, qui est pourtant seule à pouvoir « animer » les lois. Ne peut être dite fondamentale, selon Hobbes, qu'une loi dont la suppression entraînerait la dissolution de la république. La seule qui entre dans cette définition est la loi qui veut que chaque citoyen obéisse au souverain. Pour le reste, il n'y a que des lois non fondamentales, puisque toutes dépendent de la volonté exclusive du souverain.

²⁴ Je ne parle pas ici d'une influence de Hobbes sur Milton, que la chronologie eût rendue impossible puisque le *Léviathan* fut publié en 1651, c'est-à-dire deux ans après *TKM*, mais de proximité intellectuelle entre les deux hommes.

²⁵ J'ai développé cette analyse dans « Hobbes et l'idée de république », in *Monarchie et république*, *op. cit.*, p. 47-71.

²⁶ Voir, à la fin du *Léviathan*, *op. cit.*, « A Review and Conclusion », en particulier l'alinéa 8 : « ... they will all of them justify the war by which their power was at first gotten, and whereon (as they think) their right dependeth, and not on the possession. As if, for example, the right of the kings of England did depend on the goodness of the cause of William the Conqueror, and upon their lineal and directest descent from him – by which means there would perhaps be no tie of the subjects' obedience to their sovereign at this day in all the world. Wherein, whilst they needlessly think to justify themselves, they justify all the successful rebellions that ambition shall at any time after raise against them and their successors ».

3) *Le droit divin*. Hobbes ne nie aucunement que les souverains gouvernent *jure divino*, mais il l'affirme en un sens tout particulier qui subvertit la doctrine du droit divin des rois²⁷. Ce droit n'est pas ce qui fonde originellement l'obligation politique : on n'adhère pas au contrat social en application des prescriptions de la religion, mais parce que les théorèmes de la raison conduisent à cette décision. Les lois de nature qui fondent l'existence de la république sont assurément des lois divines, puisqu'elles ne sont lois qu'en tant qu'elles résultent de la volonté de Dieu, mais elles s'appréhendent par la raison et n'ont rien à voir avec des objets de foi ou de croyance religieuse. Enfin, s'il n'est pas interdit (puisque, aussi bien, Hobbes y invite) de considérer que le souverain exerce ses fonctions *jure divino*, il faut se souvenir qu'il n'est pas forcément un monarque : sa forme institutionnelle est variable, ce qui veut dire qu'on ne pourrait parler de droit divin chez Hobbes qu'à la condition de préciser qu'il s'agit d'un droit dont peut se prévaloir toute espèce de souverain, un Parlement ou une assemblée de tout le peuple compris. Tel n'est évidemment pas le cas dans la doctrine du droit divin des rois qui, par définition, n'admet comme légitime que le régime monarchique.

4) *Le patriarcalisme*. Cette doctrine constitue l'une des composantes de la culture royaliste de l'époque. Or, rappelons seulement les deux articulations majeures de ce qu'il faudrait appeler le discours anti-patriarcaliste de Hobbes. En premier lieu, la famille est le paradigme de la fausse société. Le but que poursuivent tous les individus, la sécurité, est impossible à atteindre dans le cadre de la structure familiale : à preuve le fait que les hommes vivant « en petites familles » ont connu le règne de l'insécurité et que telle est encore, « aujourd'hui », la condition qui caractérise, dans leurs rapports réciproques, les cités et les royaumes, « which are but greater families »²⁸. En second lieu, il faut observer que le « droit de domination » (*dominion*) qu'exerce un père sur ses enfants repose sur une obligation de type contractuel. Quoiqu'il en soit de son caractère naturel, affirme Hobbes, ce droit « is not so derived from the generation as if therefore the parent had dominion over his child because he begat him, but from the child's consent, either express or by other sufficient arguments declared »²⁹. Aussi la famille peut-elle être gouvernée par le père ou la mère indifféremment et son chef n'est-il pas tenu de transmettre son pouvoir au fils aîné, la succession étant encore affaire de

²⁷ Voir ce passage du *Léviathan* : « All pastors, except the supreme, execute their charges in the right (that is, by the authority) of the civil sovereign, that is, *jure civili*. But the king and every other sovereign executeth his office of supreme pastor by immediate authority from God (that is to say, in God's right, or *jure divino*). And therefore, none but kings can put into their titles (a mark of their submission to God only) *Dei gratia rex, &c* » dans Hobbes, *ibid.*, XLII, 71. J'ai proposé une analyse de l'usage que fait Hobbes de la doctrine du droit divin des rois, dans « Hobbes théoricien du droit divin des rois? Sur la théorie hobbesienne de la médiation du souverain entre Dieu et les hommes », in Jean-Louis Chabot, Serge Gal, Christophe Tournu (éds.), *Figures de la médiation et lien social*, Paris, L'Harmattan, coll. « La Librairie des Humanités », 2006, p.19-39.

²⁸ Hobbes, *op. cit.*, XVII, 2.

²⁹ *Ibid.*, XX, 4.

« Milton contractualiste »

convention³⁰. Dès lors, il n'y a pas à s'étonner que Robert Filmer, l'auteur de l'emblématique *Patriarcha*, malgré l'hommage qu'il rend à Hobbes pour ce que ce dernier avance sur les droits du souverain, formule une critique en règle de sa théorie du mode de constitution de la souveraineté, identifiée à une forme de « plébisme »³¹.

Le terme de la démarche hobbesienne était la démonstration qu'il n'existe pas de différence d'essence entre les régimes politiques, en quoi se découvre encore une proximité, sinon une parenté entre Hobbes et Milton, quand on lit sous la plume de ce dernier (bien que la référence sur laquelle il s'appuie soit scripturaire) :

Therefore kingdom and magistracy, whether supreme or subordinate, is without difference, called a human ordinance, 1 Pet. 2.13 &c., which we are there taught is the will of God we should alike submit to, so far as for the punishment of evil doers, and the encouragement of them that do well. Submit, saith he, as free men.³²

Cependant, cette version du contractualisme présentait un inconvénient majeur. Elle ne tendait pas seulement à disqualifier l'idée que l'un quelconque des trois régimes fondamentaux de la théorie classique (monarchie, aristocratie ou démocratie) fût doté d'une supériorité intrinsèque : elle amenait Hobbes, dans la logique de son raisonnement, à stigmatiser la dénonciation de la tyrannie comme preuve d'une incompréhension de ce qu'est la souveraineté. La relativisation des qualités propres à chaque type de gouvernement conduisait le philosophe à traiter comme indifférente (non en soi, mais eu égard aux enjeux essentiels de la question du pouvoir) la question du mode d'exercice de l'autorité.

La critique de Hobbes à l'encontre des discours anti-tyranniques revêt une double forme. En premier lieu, affirme-t-il dans le *Léviathan*, l'appellation de tyrannie a un contenu purement polémique : elle ne désigne pas un régime déterminé, mais une simple répugnance éprouvée envers le gouvernement monarchique. Revenant sur les trois types constitutionnels classiques, il écrit :

There be other names of government, in the histories, and books of policy (as *tyranny* and *oligarchy*). But they are not the names of other forms of government, but of the same forms misliked. For they that are discontented under *monarchy*, call

³⁰ *Ibid.*, XIX, 21-23.

³¹ Voir les *Observations Concerning the Originall of Government, upon M. Hobs' 'Leviathan', M. Milton against Salmasius, H. Grotius 'De Jure Belli'* (1652) in Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, J.P. Sommerville (éd.), Cambridge, CUP, 1991. Ceux que Filmer stigmatise comme « plébistes » assoient la forme et le mode d'exercice de l'autorité sur le libre choix des gens. L'expression apparaît dans le traité publié en 1648, *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy* (voir Filmer, *op. cit.*, p.132).

³² *TKM*, p. 281.

it *tyranny*; and they that are displeased with *aristocracy*, called it *oligarchy*; so also, they which find themselves grieved under a *democracy*, call it *anarchy*.³³

S'en prenant explicitement à Aristote, Hobbes élargit sa critique pour avancer que, sous le nom de tyrannie, c'est toute espèce de gouvernement que la foule entend disqualifier, à l'exception du régime populaire :

From Aristotle's civil philosophy, they have learned to call all manner of commonwealths but the popular (such as was at that time the state of Athens,) *tyranny*. All kings they called tyrants; and the aristocracy of the thirty governors set up there by the Lacedemonians that subdued them, the thirty tyrants. As also to call the condition of the people under the democracy, *liberty*.³⁴

Or, souligne-t-il, il est de l'essence du pouvoir politique de s'exercer de manière arbitraire, c'est-à-dire, conformément à la volonté (*arbitrium*) du seul souverain, que celui-ci ait forme monarchique ou collective. En appliquant la dénomination vaine de tyrannie à la royauté, la foule démontre son incompréhension de cette vérité. Elle manifeste son aversion à l'égard de toute souveraineté réelle, ce qui – allusion transparente à l'Angleterre contemporaine – la condamne aux discordes qui mènent à la guerre civile :

And that which offendeth the people is no other thing but that they are governed, not as every one of them would himself, but as the public representant (be it one man, or an assembly of men) thinks fit (that is, by an arbitrary government). For which they give evil names to their superiors, never knowing (till perhaps after a civil war) that without such arbitrary government such war must be perpetual, and that it is men and arms, not words and promises, that make the force and power of the laws.³⁵

La « tyrannophobie » trahit, en dernière analyse, la méconnaissance de ce fait qu'aucun gouvernement n'est dépourvu de ce que Hobbes décrit comme des « incommodités », dont les pires valent nécessairement mieux que la disparition de toute autorité. Il est aisé d'imaginer les objections que peut susciter pareille affirmation. Elles procèdent, cependant, d'une confusion entre l'accessoire – le mode de gouvernement – et l'essentiel – l'intérêt qu'il y a toujours à bénéficier de la présence d'une autorité capable de limiter, sinon de supprimer le risque de la violence :

But a man may here object, that the condition of subjects is very miserable, as being obnoxious to the lusts, and other irregular passions of him or them that have so unlimited a power in their hands. And commonly, they that live under a monarch think it is the fault of monarchy; and they that live under the government of democracy or other sovereign assembly attribute all the inconvenience to that form

³³ Hobbes, *op. cit.*, XIX, 2.

³⁴ *Op. cit.*, XLVI, 35.

³⁵ *Ibid.*

« Milton contractualiste »

of commonwealth (wheras the power in all forms, if they be perfect enough to protect them, is the same), not considering that the estate of man can never be without some incommodity or other, and that the greatest that in any form of government can happen to the people in general is scarce sensible, in respect of the miseries, and horrible calamities, that accompany a civil war (or that dissolute condition of masterless men, without subjection to lawes and a coercive power to tie their hands from rapine, and revenge).³⁶

Milton ne pouvait se contenter d'un *covenant* conçu à la manière restrictive des monarchomaques. Il ne pouvait davantage, à l'évidence, aller jusqu'où allait Hobbes. Je ne crois pas que la raison en fût idéologique. Elle ne s'expliquait pas par des choix qu'on dira partisans ou topiques. Elle était affaire de conception. Le *covenant* de Hobbes correspondait, à proprement parler, à un contrat *social*, autrement dit à un pacte qui donnait naissance à la société civile en même temps qu'à un souverain. Ce qui, chez Milton, ressemble fort à un état de nature³⁷ renvoie, en réalité, à une société déjà constituée, certes violente, primitive, non policée, barbare si l'on veut, portant tous les stigmates d'une humanité pécheresse, mais formant quand même société et agissant *in corpore* lorsqu'elle se choisit un chef, se dote de lois, contracte avec le détenteur de l'autorité. Ce que ce *covenant* met au jour, c'est un peuple constituant et destiné à conserver toujours cette capacité. Preuve en est le fait que le *covenant* ne sert pas seulement à justifier la déposition du tyran, mais aussi, et beaucoup plus largement, à changer de gouvernement, c'est-à-dire *et* de chefs *et* de régime, quand le peuple le veut :

It follows, lastly, that since the king or magistrate holds his authority of the people, both originally and naturally for their good in the first place, and not his own, then may the people as oft as they shall judge it for the best, either choose him or reject him, retain him or depose him though no tyrant, merely by the liberty and right of free-born men, to be governed as seems to them best. This, though it cannot but stand with plain reason, shall be made good also by Scripture, Deut. 17.14. When thou art come into the land which the Lord thy God giveth thee, and shalt say I will set a king over mee, like as all the nations about me. These words confirm us that the right of choosing, yea of changing their own government is by the grant of God himself in the people.³⁸

Par là, il n'est pas illégitime de considérer que Milton anticipait sur la synthèse que devait tenter Locke, avec plus ou moins de succès, (je veux dire de cohérence interne) entre le contractualisme et la dénonciation de la tyrannie.

³⁶ *Ibid.*, XVIII, 20.

³⁷ *Vide supra*, la citation de la p. 277.

³⁸ *TKM* p.281.

III. De Milton à Locke

Chez Locke, on le sait, l'accord passé entre les hommes aux fins de jouir en paix de leurs biens se traduit par l'institution d'un « pouvoir commun »³⁹. Législateur en son essence, ce pouvoir est investi d'un mandat (*trust*) spécifique : préserver la propriété de chacun et en réguler l'usage de façon que la survie de tous soit assurée⁴⁰. Lorsqu'il agit en dehors des bornes fixées par son mandat, en recherchant son bien propre au lieu du bien commun, en essayant de satisfaire ses appétits au mépris de la propriété de ceux qui lui ont accordé leur confiance, le législateur se comporte en tyran⁴¹. C'est lui qui, par cette rupture de confiance (*breach of trust*), rompt le pacte originel : il convient alors de s'opposer, serait-ce par la force, à ses initiatives⁴². La répétition de ses méfaits cause la dissolution de l'union, ou de la communauté : il est, dans ce cas, loisible au peuple de confier le pouvoir à un autre, voire de fonder un nouvel État⁴³.

Universellement connu, ce schéma semble opérer une synthèse du contractualisme hobbesien et de la définition aristotélicienne de la tyrannie. Il permet de poser la question que Hobbes récuse : la question de la tyrannie. A l'opposé de la perspective hobbesienne, la théorie lockienne semble assurer l'heureux amalgame des doctrines antiques et médiévales du bon gouvernement, de la communauté politique vertueuse et de la théorie moderne du pouvoir librement institué dans un vide juridique absolu. Mais au prix de quels déplacements, et avec quels effets en termes de cohérence interne? Si la synthèse entre le contractualisme moderne et la tradition était réussie, c'était assurément sur la base d'une inflexion majeure apportée à la théorie de Hobbes, qui réside dans l'assignation au souverain (il est indifférent ici qu'on l'appelle de ce nom, ou bien prince, magistrat ou législateur) d'une puissance limitée, qui plus est orientée vers un objet écarté par l'auteur du *Léviathan* : protéger une propriété dont celui-ci nie qu'elle existe dans l'état de nature⁴⁴. Plus important pour mon propos, la synthèse mentionnée repose sur un double postulat où l'on pourrait être tenté de voir une contradiction. D'une part, le gouvernement tyrannique est dit provoquer un retour à la situation qui prévalait avant la conclusion du pacte social : les gouvernés sont déliés de

³⁹ Voir le chapitre VIII, « Of the Beginning of Political Societies », in *Second Treatise, op.cit.*

⁴⁰ Sur le premier de ces deux points, voir, dans la même œuvre, le chapitre IX, « Of the Ends of Political Society and Government »; sur le second point, dans *First Treatise*, le chapitre IV, « Of Adam's Title to Sovereignty by Donation, Gen. I, 28 », *op.cit.*

⁴¹ Cf. la définition de la tyrannie au chapitre XVIII du *Second Treatise, op. cit.* : « (...) making use of the Power any one has in his hands; not for the good of those who are under it, but for his own private separate Advantage. When the Governour, however intituled, makes not the Law, but his Will, the Rule; and his Commands and Actions are not directed to the Preservation of the Properties of his People, but the satisfaction of his own Ambition, Revenge, Covetousness, or any other irregular Passion » (§ 199).

⁴² Voir, au même chapitre XVIII, la section 202, où Locke écrit que le magistrat qui bafoue la loi « cesse en cela d'être un magistrat », *op. cit.*

⁴³ Voir le chapitre XIX de la même œuvre, « Of the Dissolution of Government », en particulier les sections 221, 222, 225 et 243, *ibid.*

⁴⁴ Hobbes, on le sait, soutient que c'est le contrat social qui donne naissance à la propriété et qu'il revient au souverain d'en fixer le régime : voir *op. cit.*, XVIII, 10.

« Milton contractualiste »

leur obligation d'obéissance envers celui qui a manqué à sa mission ; ils recouvrent leur « liberté originelle » et peuvent user du droit de guerre contre leur ancien législateur⁴⁵. D'autre part, cependant, les mêmes individus qui se trouvent replongés dans ce qui apparaît comme l'état de nature primordial sont décrits par Locke dans des termes qui indiquent assez clairement qu'ils continuent de former peuple, qu'en eux perdure la société et qu'ils sont aptes *en tant que corps* à exercer à nouveau leur pouvoir constituant. De ce pouvoir, Locke écrit dans les toutes dernières lignes du *Second traité* :

[...] *it reverts to the Society*, and the People have a right to act as Supreme, and continue the Legislative in themselves, or erect a new Form, or under the old form place it in new hands, as they think good.⁴⁶

Or, le chapitre VIII avait non moins clairement avancé la thèse que seul un accord explicite entre les hommes permet de quitter l'état de nature⁴⁷. Faut-il supposer cet accord, une fois conclu, perpétuel et irréversible? Une telle interprétation serait impossible à concilier avec le discours tenu sur le retour provoqué par le tyran à l'état de nature. Si, pourtant, le contrat originel n'est ni ne peut être perpétuel, il est difficile de concevoir comment il se fait que la dissolution de l'union n'entraîne pas la disparition du peuple comme corps politique.

Milton, pour sa part, ne paraît pas confronté à la même difficulté théorique que Locke. La raison en est probablement simple. Les siècles écoulés n'ont pas détruit le fond de barbarie et d'aveuglement qui existe dans la nature humaine depuis la transgression d'Adam. Aussi, ce qui évoque un état de nature violent correspond à un état social qui peut resurgir à tout moment et qui n'est nullement contradictoire avec l'idée de peuples conservant, en dépit des aléas de l'histoire, leur identité de peuples et leurs capacités juridiques. Une telle configuration se conçoit beaucoup moins aisément avec un état de nature lockien qui, pour se différencier assurément de l'état de nature hobbesien, lui emprunte néanmoins sa caractéristique fondamentale de condition asociale et apolitique.

Milton était trop historien – à sa manière – pour avoir à s'exposer aux risques d'une vision purement philosophique de la politique. Il était trop théologien (et héritier

⁴⁵ Voir, dans le *Second Treatise, op. cit.*, chapitre XIX, section 222.

⁴⁶ *Ibid.*, ch. XIX, section 243.

⁴⁷ Cf., *ibid.*, le passage : « Men being, as has been said, by Nature, all free, equal and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the Political Power of another, without his own Consent. The only way whereby any one divests himself of his Natural Liberty, and *puts on the bonds of Civil Society* is by agreeing with other Men to joyn and unite into a Community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure Enjoyment of their Properties, and a greater Security against any that are not of it » (§ 95). On pourrait encore citer le chapitre II, où Locke écrit, au sujet de l'état de nature : « I affirm, That all Men are naturally in that State, and remain so, till by their own Consents they make themselves Members of some Politick Society » (§ 15).

d'une théologie profondément marquée par l'augustinisme) pour reconnaître à la politique sa pleine autonomie. Sa version du *covenant* confirme la singularité, mais aussi la force de sa position dans le tableau des doctrines politiques qui ont assuré le passage des temps anciens à la modernité.

OUVRAGES CITÉS

- BUCHANAN, George, *The Powers of the Crown in Scotland*, trad. Charles Flinn Arrowood [*De Jure Regni Apud Scotos* (1579)], Austin, The University of Texas Press, 1949.
- DOLEMAN, Robert (pseud. Robert Parsons), *A Conference about the Next Succession to the Crown of England*, Anvers, 1594.
- FILMER, Robert, *Patriarcha and Other Writings*, J. P. Sommerville (éd.), Cambridge, CUP, 1991.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Edwin Curley (éd.), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994.
- LESSAY, Franck, « Hobbes et l'idée de république », in Y. C. Zarka (dir.), *Monarchie et république*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2007, p. 47-71.
- . « Hobbes théoricien du droit divin des rois? Sur la théorie hobbesienne de la médiation du souverain entre Dieu et les hommes », in Jean-Louis Chabot, Serge Gal, Christophe Tournu (dir.), *Figures de la médiation et lien social*, Paris, L'Harmattan, coll. « La Librairie des Humanités », 2006, p. 19-39.
- . « Robert Parsons, S. J. : de la reconquête à la recréation du royaume d'Angleterre », *Innovation et tradition de la Renaissance aux Lumières*, François Laroque et Franck Lessay (dir.), Paris, PSN, 2002, p. 107-131.
- LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (éd.) [1960], New York, Mentor Books, 1965.
- MILTON, John, *The Major Works*, Stephen Orgel et Jonathan Goldberg (éds.), [1991], Oxford, World's Classics Paperback, 2003.
- ZARKA, Yves Charles, « John Milton : la république contre la monarchie », in *Monarchie et république*, Y. C. Zarka (dir.) Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2007, p. 31-46.