

L'héritage paradoxal de John Locke dans *Des droits et des devoirs du citoyen* de Mably

(Stéphanie Roza, Université de Grenoble)

Au XVIII^e siècle en France, se réclamer de l'héritage de John Locke n'a rien d'original parmi les « Philosophes », en particulier sur le terrain de la théorie politique. Mably, qui entretient un rapport ambivalent à l'optimisme philosophique de son temps, se montrant parfois sceptique sur l'effet émancipateur des progrès de la raison¹, ne fait pourtant pas exception à la règle sur ce point. Dans un de ses derniers textes, publié à titre posthume, il affirme sans ambiguïté :

Mais pour en revenir à notre droit naturel, qui est la base de tout, ce n'est point une étude aussi longue qu'on le croit communément. Je ne demande pas que l'on lise tous les ouvrages qu'on a faits sur cette matière ; à Dieu ne plaise ! Mais je voudrais que l'on lût avec une extrême attention, et qu'on relût plusieurs fois le traité de Locke sur le gouvernement civil. Il faut se le rendre propre, et être assez rempli de ses principes, pour réfuter les erreurs mêmes qui lui ont échappé par une suite de ce respect que tout Anglais a pour son gouvernement.²

Par là, le lecteur est ainsi invité à une imprégnation sélective de la philosophie politique lockéenne. Il faudrait distinguer les « principes » de Locke, par quoi Mably désigne explicitement le droit naturel « qui est la base de tout », et pour lequel le philosophe anglais serait un guide sûr, des « erreurs » que celui-ci a pu commettre par ailleurs dans l'appréciation positive de certaines prérogatives du gouvernement, et que l'on doit verser au compte d'une espèce de préjugé national. La comparaison avec d'autres textes permet de déduire qu'il est fait allusion ici à la *prérogative royale*, défendue au chapitre XIV du second *Traité*, mais

¹ Il écrit notamment dans les dernières années de sa vie : « Notre siècle se glorifie de ses lumières ; la philosophie, dit-on, fait tous les jours des progrès considérables, et nous regardons avec dédain l'ignorance de nos pères ; mais cette philosophie et ces lumières dont nous sommes si fiers, nous éclairent-elles sur nos devoirs d'hommes et de citoyens ? Quand quelques philosophes bien différents des sophistes qui nous trompent, et qui croient que toute la sagesse consiste à n'avoir aucune religion, nous montreraient les vérités morales, quels en seraient les effets ? Les lumières viennent trop tard, quand les mœurs sont corrompues » (Mably, *Observations sur l'histoire de France*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Guillaume Arnoux, 1794-95, t. III, p. 301).

² Mably, *De l'étude de la politique*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Guillaume Arnoux, 1794-95, t. XIII, p. 139. Nous soulignons.

jugée dangereuse par Mably dans une nation libre³. Nous laisserons de côté ici la question des points de divergence explicites entre les deux auteurs, pour nous concentrer sur la question, plus délicate, du legs du second *Traité du gouvernement civil* dans la pensée politique du penseur français.

Le texte dans lequel l'influence lockéenne est la plus évidente est sans conteste *Des droits et des devoirs du citoyen*, probablement écrit autour de 1758, mais qui ne sera publié par les exécuteurs testamentaires de Mably qu'en 1788, trois ans après la mort de l'auteur. La teneur explosive du message politique de l'ouvrage est la cause manifeste de cette prudence. Présentée sous forme d'un dialogue, rapporté par lettres, entre un *Commonwealth man*⁴ anglais, Milord Stanhope, et un Français, auteur présumé des missives, la réflexion examine les moyens politiques les plus audacieux pour mettre fin aux injustices et aux maux du royaume et se protéger du danger de despotisme. L'abolition de la propriété privée d'une part, de la monarchie de l'autre, seront tour-à-tour envisagées, avant d'être finalement rejetées au profit de la promotion d'une « révolution ménagée » (DDC, 161), qui sera inaugurée par une convocation des Etats-Généraux, devant elle-même servir de prélude à l'instauration d'une assemblée législative régulière, composée des représentants des trois ordres de la Nation. Comme l'a déjà fait observer l'historien Keith Baker, trente ans après l'écriture du texte,

[...] les Français allaient jouer un drame politique remarquablement proche du scénario proposé dans *Des droits et des devoirs du citoyen*.⁵

³ Mably fait dire ailleurs à son porte-parole anglais : « Nous autres Anglais [...] nous avons jusqu'à présent des idées trop peu nettes sur la puissance royale, et sous le nom de prérogative nous laissons au prince une autorité trop étendue, pour pouvoir en un jour élever une République parfaite sur les ruines de la Royauté : nous ne sommes pas dignes de nous gouverner comme les Romains » (Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, introduit et annoté par Jean-Louis Lecercle, Paris, Librairie Marcel Didier, 1972, p. 44. Ce texte sera désormais désigné par le sigle DDC, et les références intégrées dans le corps du texte avec le numéro de la page).

⁴ On désigne par ce terme les membres du groupe de réformateurs radicaux qui, dans la première moitié du XVIIIe siècle en Angleterre, condamnaient, en s'inspirant du modèle des républiques antiques, la corruption et l'immoralité de la vie politique anglaise, et promouvaient la vertu civique contre les risques de despotisme et de ruine politique de leur pays. Ils exercèrent une influence décisive sur les premiers penseurs républicains américains. Voir sur ce point l'ouvrage classique de Caroline Robbins, *The Eighteenth Century Commonwealthman : Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies*, Cambridge, Harvard University Press, 1959. Il est notable que l'auteur de l'ouvrage range Locke dans cette constellation de penseurs. On se reportera également à l'ouvrage de John G.A. Pocock, *Le moment machiavélien* (1975), trad. française par Luc Borot, Paris, PUF, 1997. Locke y est en revanche exclu de la tradition républicaine.

⁵ Keith M. Baker, « Scénario pour une révolution française : la conscience politique de l'abbé de Mably », dans *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle* (1990), trad. française par Louis Evrard, Paris, Payot et Rivages, 1993, p. 151.

Or, pour justifier cette prédiction saisissante, Stanhope s'autorise de l'ambiance de contestation suscitée dans la France des années 1750 par les suites de l'affaire des « billets de confession » ayant opposé le roi aux Parlements, avant que l'opinion publique ne se soit emparée du débat. Il cite dans cette perspective le fait suivant :

J'ai ouï dire que l'usage qui s'est introduit, pendant le cours de vos derniers démêlés, d'imprimer les arrêtés et les remontrances de vos parlements a été pour vous une occasion de penser, de réfléchir et de vous instruire. Vous apprenez l'anglais : vous traduisez nos ouvrages ; vous les goûtez ; quelques uns mêmes de vos écrivains s'occupent de politique, et c'est une preuve que ce genre d'études n'est plus indifférent à votre nation (DDC, 127-128).

Mably suggère par là une transformation globale de la culture politique française qui dépasse le cas spécifique de la découverte de l'œuvre de Locke⁶. Cependant, de tous les auteurs anglais, ce dernier est le seul à être positivement cité dans le dialogue. Stanhope lui attribue « la gloire de nous faire connaître les principes fondamentaux de la société » (DDC, 17).

On retrouve ici, dans un ouvrage bien antérieur au premier que nous avons cité, l'évocation des « principes » de Locke au cœur de la revendication de son héritage. Ceci nous amène à formuler l'hypothèse selon laquelle c'est la conception lockéenne du droit naturel de l'homme, mentionnée dans *De l'étude de la politique* par Mably, qui constituerait selon ce dernier l'intérêt majeur de la philosophie de son prédécesseur, et sa source principale d'inspiration.

Or à ce point surgit un problème. Il n'est pas sûr, en effet, que l'adhésion revendiquée par Stanhope, porte-parole manifeste des idées de Mably, aux thèmes et aux thèses du républicanisme classique soit compatible avec l'utilisation du langage des droits, spécifique de ce que Jean-Fabien Spitz, dans un article consacré à cet auteur, appelle la « synthèse juridico-philosophique »⁷ dont Locke à la fin du XVIIIe siècle propose une version décisive. Selon Spitz, s'inscrivant en cela dans le sillage théorique de John Pocock, le recours au langage des droits conduirait à une caractérisation de l'homme comme animal *civil* avant

⁶ Keith Baker dans l'article pré-cité fait la liste des principaux ouvrages anglais traduits dans les années 1750 et dont un certain nombre ressortissent à la tradition républicaine classique : voir K. Baker, art. cit., p. 129.

⁷ J.-F Spitz, « Droit et vertu chez Mably », *Corpus* n° 14-15, 1990, p. 69. L'hypothèse de l'incompatibilité des langages du droit (naturel) et de la vertu (républicaine) se trouve chez John Pocock, « *Vertus, droits et mœurs : un modèle pour les historiens de la pensée* », dans *Vertu, commerce et histoire* (1985), trad. Hélène Aji, Paris, PUF, 1998, p. 57-72.

d'être un animal *politique* (contrairement à l'anthropologie républicaine). Cet animal civil serait défini par « l'ensemble des rapports d'appropriation et de transformation qu'il entretient avec le monde de la nature et des choses »⁸, par des rapports d'échange et de commerce, par conséquent, plutôt que par des rapports d'égalité proprement politique, dans le cadre de la participation de chacun à la sphère civique. Le propriétaire, soucieux de sécuriser ses possessions, de les garantir contre les incursions extérieures, voire de les augmenter au moyen de rapports réglés par le droit avec l'ensemble de la société, serait ainsi par excellence l'homme des théories du droit naturel. C'est pourquoi le but de la politique pour les défenseurs de ce modèle, serait l'instauration de la paix civile, pour garantir le respect de la propriété des biens, et non l'épanouissement de la vertu des citoyens. L'État serait par là même réduit à être l'instrument de la sécurité des individus, libres dès lors de contracter entre eux des alliances purement civiles, des contrats.

Dès lors, la question de la cohérence interne de l'argumentation de Mably dans le texte est posée : peut-il être à la fois républicain et lockéen, et en quel sens précis ? Le problème est redoublé si on en vient à évoquer une autre thèse majeure des *Droits et des devoirs du citoyen*, qui fait de Mably un « républicain » d'un genre très particulier : celle de la supériorité de la communauté des biens sur toute autre forme d'organisation sociale. Stanhope affirme significativement à ce propos :

Jamais je ne lis dans les voyageurs la description de quelque île déserte dont le ciel est serein et les eaux salubres, qu'il ne me prenne envie d'aller y établir une République, où tous égaux, tous riches, tous pauvres, tous libres, tous frères, notre première loi serait de ne rien posséder en propre (DDC, 111).

A une telle enseigne, l'établissement de la propriété privée parmi les hommes est considéré rétrospectivement comme une calamité déraisonnable, porteuse de tous les malheurs individuels et collectifs. Or comment une telle thèse peut-elle s'accorder avec l'affirmation lockéenne de la naturalité du droit de propriété, dont l'auteur du second *Traité* fait remonter l'origine à l'état primitif du genre humain ? On se propose ici de rechercher en détail la présence des thèses lockéennes dans *Des droits et des devoirs du citoyen*, afin

⁸ J.-F. Spitz, « Droit et vertu chez Mably », art. cit., p. 62. Il est à noter que dans un article plus récent, Spitz, là encore après Pocock, précise néanmoins son interprétation de la philosophie politique lockéenne en récusant l'idée, très répandue, qu'elle ait historiquement représenté la première défense solide de la société marchande. Voir Jean-Fabien Spitz, « John Locke, père fondateur du libéralisme ? John Pocock et la réévaluation du rôle de Locke dans l'histoire de la philosophie politique moderne », dans J. Bidet (dir.), *Les paradigmes de la démocratie*, Paris, PUF, 1994, p. 227-250.

d'examiner l'usage précis qui en est fait, les inflexions qui leur sont imprimées, et d'évaluer la manière exacte dont elles s'inscrivent dans la stratégie argumentative de Mably.

Etat de nature et perfectionnement humain

A n'en pas douter, Stanhope place tout au long du dialogue son argumentation sous l'autorité du droit et de la loi naturels, qui semblent donc jouer, comme chez Locke, le rôle de norme du juste et de l'injuste en politique. La filiation semble d'autant plus évidente que Stanhope prend par ailleurs soin de rejeter l'autorité des autres jusnaturalistes modernes, Grotius, Pufendorf, Hobbes et Wolff, tous accusés d'avoir « dépouillé le citoyen de ses droits légitimes » (DDC, 17) par intérêt. Pourtant, un examen attentif fait découvrir un usage des concepts du droit naturel assez différent de celui que l'on trouve dans le second *Traité*.

Chez Locke, la déduction des droits naturels de l'individu découle d'une minutieuse analyse de sa condition primitive dans l'état de nature. Rien de tel apparemment chez Mably, qui évoque en quelques mots à peine les « premiers moments de la naissance du genre humain », où les hommes n'avaient pas encore développé leurs capacités rationnelles, mais obéissaient aux impulsions de leurs sens. Il en dédaigne l'analyse en ces termes « Que nous importe cette situation, si elle n'est pas la nôtre, et n'a peut-être jamais existé » (DDC, 12). Beaucoup plus importante en revanche est la naissance, dans ce qui semble être un deuxième stade de l'état de nature, de la capacité de « réfléchir, comparer et raisonner », qui fait naître un « instinct moral qui honore notre nature » (DDC, 13). Le lien immédiat établi entre l'apparition de la raison et les premières notions de bien et de mal pourrait venir de Cicéron : en guise d'Avertissement au dialogue figure en effet un passage du *De Republica* du philosophe romain qui dit :

Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue parmi tous les hommes, éternelle ; ses ordres nous appellent à remplir notre devoir ; ses interdits peuvent nous détourner des mauvaises actions.⁹

La raison est donc considérée comme la source incontestée de toute dignité humaine, « notre attribut le plus essentiel et le plus noble » (DDC, 21). Elle a la liberté pour corollaire

⁹ DDC, 2, n.1 (traduction proposée par J.-L. Lecercle).

naturel, qui n'est autre que la faculté de « faire usage de notre raison ». Ces deux fondements de la moralité semblent donner son sens à la revendication d'un droit naturel pour l'homme :

[...] la raison dont la nature nous a doués, la liberté dans laquelle elle nous a créés, et ce désir invincible de bonheur qu'elle a placé dans notre âme, sont trois titres que tout homme peut faire valoir contre le gouvernement injuste sous lequel il vit (DDC, 27).

L'adjonction aux qualités morales du « désir de bonheur » éloigne cependant de Cicéron pour faire penser à une influence lockéenne. D'un point de vue anthropologique, on trouve en effet dans *l'Essai sur l'entendement humain* l'idée selon laquelle

[...] l'envie d'être heureux et la crainte d'être misérable : deux principes qui agissent constamment en nous, qui sont les ressorts et les motifs inséparables de toutes nos actions, auxquelles nous sentons qu'ils nous poussent et nous déterminent incessamment.¹⁰

Enraciné dans la nature sensible de l'homme, le bonheur individuel compte dans le second *Traité* parmi les finalités assignées aux institutions politiques justes :

La puissance législative est donc l'âme du corps politique; c'est d'elle que tous les membres de l'État tirent tout ce qui leur est nécessaire pour leur conservation, pour leur union, et pour leur bonheur.¹¹

Mably pourrait en fait s'inscrire dans une postérité lockéenne par l'affirmation de ces « trois titres » de l'homme. Dans l'état de nature du second *Traité*, la recherche du bonheur est en effet régulée par la loi naturelle, émanation de la volonté de Dieu, qui exige de l'homme qu'il fasse « de sa liberté le meilleur et le plus noble usage » (TGC, 145), c'est-à-dire un usage rationnel. Raison, liberté et recherche du bonheur s'articulent donc bien dans une perspective morale qui converge avec celle de Stanhope.

¹⁰ John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. française par Pierre Coste, présenté et annoté par Philippe Hamou, Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 162-163. Nous avons choisi la traduction de Coste parce que c'était celle qui circulait du temps de Mably.

¹¹ John Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. française de David Mazel, Paris, GF, 1984, p. 300. Nous avons choisi de nous référer à cette traduction parce que c'était celle que Mably devait avoir lue. Nous désignerons désormais le texte par le sigle TGC suivi du numéro de la page dans le corps du texte.

Mais ici s'affirme une différence cruciale. En effet, si chez Locke, les facultés rationnelles de l'homme sont actives dès l'état de nature, faisant de ce dernier un sujet moral autonome, il n'en va manifestement pas de même chez Mably. Stanhope indique au contraire que les lois civiles sont « faites pour aider la raison et soutenir notre liberté » (DDC, 14). Il insiste sur ce point : « loin de dégrader notre nature, l'établissement de la société l'a au contraire perfectionnée » (*ibid.*), car notre raison est « presque toujours impuissante contre nos passions ». C'est ce qui explique qu'elle ait besoin, pour triompher, de l'appui de règles instituées.

Ces indications sont décisives. Elles indiquent que l'état de nature ne peut jouer le rôle normatif que Locke lui fait jouer dans son traité. L'idée d'un perfectionnement nécessaire de l'homme, qui passe par l'établissement de l'état civil, fait signe vers la thèse de l'homme comme être « politique », dont la vertu individuelle dépend avant tout de la sagesse des lois communes. Il est remarquable qu'une telle position anthropologique remette tendanciellement en cause l'idée d'un contrat social primitif susceptible de régler d'emblée les droits et les devoirs légitimes de l'homme en société. Stanhope affirme :

Je conviens que les lois, les traités ou les conventions que les hommes font en se réunissant en société, sont en général les règles de leurs droits et de leurs devoirs, le citoyen doit y obéir, tant qu'il ne connaît rien de plus sage ; mais dès que sa raison l'éclaire et le perfectionne, est-elle condamnée à se sacrifier à l'erreur ? (DDC, 14)

Par là, est clairement envisagée la possibilité que les premières conventions, les premiers pactes soient caducs, et que les hommes soient amenés à les réécrire, non pas parce que les gouvernants auraient mal rempli leur mission ou usurpé les droits de la collectivité, mais simplement parce que les hommes n'auraient pas, au moment de leur conclusion, une pleine conscience de leur nature rationnelle et libre et des lois communes les plus propres à l'épanouissement de cette nature en société. Dans la perspective d'une nature humaine vouée au perfectionnement, les modes d'organisation politique eux-mêmes deviennent sujets à révision et à amélioration, bouleversant le schéma classique du contractualisme. Le but fondamental de l'association politique est moins alors de garantir de manière stable le respect des droits naturels de l'homme en société, que de hisser l'homme à hauteur de ses propres droits, en stimulant sa raison et en permettant l'avènement d'une véritable liberté, dans la soumission à des lois justes. En cela, Mably s'inscrit apparemment bien dans la tradition

républicaine que Pocock, après l'historien Hans Baron, a appelé « l'humanisme civique », et qui remonte « à Aristote dans la quasi-totalité de ses aspects doctrinaux »¹². Dans la postérité de ce dernier, Mably semble en effet soutenir que la société politique au vrai sens du terme est définie par sa capacité à procurer le bonheur à ses citoyens, dans la mesure où ce bonheur consiste dans la pratique de la vertu. Rappelons ici les affirmations d'Aristote : « c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique, et non de vivre ensemble »¹³. La vertu politique n'est pas distinguée de la vertu morale. Lorsque le Stagirite soutient que « la cité qui mérite vraiment ce nom [...] doit s'occuper de vertu »¹⁴, c'est donc au sens où l'essence humaine n'atteint sa pleine réalisation que dans le cadre d'une cité qui se fixe pour but l'excellence morale comme sa destination naturelle.

Mably souscrit de toute évidence à cette thèse de fond, quoiqu'il faille toutefois souligner des nuances importantes. En effet, l'auteur des *Droits et des devoirs du citoyen* promeut un processus d'amélioration graduelle des institutions dans le temps. Le discours de Stanhope fait signe vers un perfectionnement *progressif* de la vertu civique et de la bonté des lois, qui se conditionnent réciproquement. Le point d'aboutissement ultime, bien qu'inaccessible, de ce processus, comme on le verra, s'avère être la communauté des biens. Il distingue radicalement la pensée mablyenne de l'aristotélisme¹⁵, et révèle le caractère pour le moins original de son républicanisme, très peu souligné par les spécialistes de cette tradition¹⁶. Toutefois, le terme ultime du perfectionnement social est moins décisif ici que la direction réformatrice générale que l'auteur indique à ses contemporains. Le dialogue en ce sens, est avant tout un texte d'intervention politique, tourné vers une pratique immédiate.

Le droit naturel lockéen revisité

Mais dans ce cadre, comment Mably peut-il encore maintenir l'idée même d'un droit naturel ? Si l'état de nature correspond à un stade d'inachèvement de l'homme, les droits et devoirs dont il disposait dans ce cadre ne peuvent servir de critère pour penser les droits civils

¹² John Pocock, *Le moment machiavélien*, op. cit., p. 75.

¹³ Aristote, *Les politiques*, trad. française par Pierre Pellegrin, Paris, GF, 1990, p. 237.

¹⁴ Aristote, *Les politiques*, op. cit., p. 235.

¹⁵ On sait combien sévère est la critique aristotélicienne de la communauté des biens prônée par le Socrate de la *République* dans *Les politiques*. Voir Aristote, *Les politiques*, op. cit., p. 150-156.

¹⁶ Jean-Fabien Spitz (art.cit.), pas plus que Keith Baker (art. cit.) ne l'analysent. Seul de toute cette école de commentateurs Johnson Kent Wright tente, même si c'est de manière encore programmatique, de faire une place à « l'utopisme » de Mably dans sa compréhension générale de l'œuvre. Voir *A Classical Republican in Eighteenth Century France. The political Thought of Mably*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

légitimes. Pourtant, Stanhope paraît par moments reprendre à son compte le contenu lockéen du droit naturel des hommes, en attribuant comme « fin essentielle » à la société de « conserver leur vie, leur liberté, leur repos et leurs biens » (DDC, 74). Au-delà d'une indéniable hésitation entre deux finalités possibles de la société, l'une « aristotélicienne », l'autre « lockéenne », entre lesquelles Mably ne tranche jamais explicitement, on doit cependant chercher si le concept de droit naturel dans le dialogue ne se trouve pas chargé d'un contenu différent de celui du second *Traité* de Locke. Ce contenu nouveau pourrait rendre compatible la thèse de l'existence d'un droit naturel de l'homme avec la tâche morale élevée que Mably attribue aux institutions politiques. Dans ce cas, l'auteur aurait finalement rendu compatibles son jusnaturalisme et son républicanisme contre la lettre même des thèses lockéennes.

L'étude du cas du droit de propriété fournit des éléments de réponse à ce problème. On sait que chez Locke, ce droit est affirmé comme naturel et antérieur, avec ses limites imposées par la loi naturelle, à toute convention passée entre les hommes :

[...] bien que la nature ait donné toutes choses en commun, l'homme néanmoins, étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété [...] (TGC, 176).

Autrement dit, le droit de propriété est un corollaire naturel du droit que chacun a sur sa propre vie et sa liberté. Il pousse l'homme, par la loi de nature qui l'enjoint à veiller à sa propre conservation, à transformer une partie de la nature pour son usage propre, la rendant sienne par la valeur qu'il lui ajoute ainsi. C'est à ce titre qu'il doit être protégé dans l'état civil. Comment Mably pourrait-il souscrire à une telle conception du droit naturel, lui que l'objectif de la poursuite de la vertu en société conduit à soupirer après la communauté des biens ? La société insulaire idéale, évoquée plus haut, est en effet présentée comme la législation qui permettrait à l'espèce humaine de « s'anoblir » (DDC, 112). Elle est présentée, non pas comme un passé à regretter, mais comme une expérience de pensée, qui, pour chimérique qu'elle soit, montre la voie pour se dépouiller « des préjugés et des passions de l'Europe ». La communauté des biens apparaît donc bien comme le moyen d'une régénérescence morale totale, comme la *cité* au plein sens du terme : « [Votre cœur] ne vous dit-il pas que c'est là le bonheur pour lequel les hommes étaient faits ? » (DDC, 113) A ce prisme, la nature humaine pleinement épanouie exclut le droit de propriété. Cette question

constitue donc le point de rupture, sinon avec le jusnaturalisme en général, du moins avec sa version lockéenne. Elle fait émerger la spécificité de la conception mablyenne du droit naturel.

Dans l'ensemble du texte, l'auteur défend les droits naturels à la vie et à la liberté, non celui de propriété. On se souvient que les « trois titres » que l'homme pouvait toujours opposer à un gouvernement injuste n'incluaient pas la propriété. Mais il y a plus : le *Commonwealth man* tend globalement à subordonner le droit de propriété aux nécessités de la subsistance de tous. Il justifie ainsi le vol de l'affamé (DDC, 73) ; de même, il se prononce en faveur de la prescription des droits de propriété, dans le cas d'un domaine que son possesseur primitif aurait négligé de longues années, et qu'il viendrait réclamer alors que ce domaine est désormais nécessaire à la survie de celui qui l'occupe. Stanhope commente alors significativement :

[...] en matière de propriété civile, les lois de la nature se taisent, et [...] tout dépend des conventions que les citoyens ont faites entre eux (DDC, 86)

Cette affirmation tendrait donc à accréditer la thèse selon laquelle la propriété, contrairement à la vie et à la liberté, ne serait pas un droit naturel mais seulement un droit civil. Une autre affirmation, énoncée quelques lignes plus loin, vient confirmer cette idée :

Vous m'avez appris, Milord, que je ne possède pas ma dignité d'homme et ma liberté au même titre que ma maison (*ibid.*).

Le droit de propriété ne serait donc pas un droit naturel, mais un droit que la puissance publique pourrait régler en fonction des circonstances, et dans le respect des droits inaliénables à la vie et à la liberté de chacun. C'est ainsi qu'à défaut de promouvoir la communauté des biens, Stanhope examine l'opportunité de promulguer des lois agraires, limitant le droit de propriété sur le sol, ou somptuaires, limitant l'accès au luxe, dans le cadre de la France monarchique de l'époque. La question qui se pose alors n'est pas celle de la légitimité de telles mesures, qui n'est pas mise en question, mais celles de leurs chances de réussite en fonction de l'état des mœurs et de l'avancement de leur corruption ou au contraire de leur régénération. De quelque manière que l'on interprète la place des exigences de la loi

naturelle dans l'état civil chez Locke, il est certain que le philosophe anglais n'est jamais allé aussi loin dans les propositions de limitation légale des prérogatives des propriétaires¹⁷.

Mais alors, il reste à comprendre ce qui apparaît au commentateur Jean-Louis Lecercle comme une incohérence de la part de Mably, quand Stanhope affirme :

Je sais [...] que les premières sociétés ont pu l'établir [la propriété privée] avec justice ; on la trouve même toute établie dans l'état de nature : car personne ne peut nier que l'homme alors n'eût droit de regarder comme son propre bien la cabane qu'il avait élevée et les fruits de l'arbre qu'il avait cultivé (DDC, 108).

Cette remarque semble bien être une concession à la doctrine lockéenne. Mais Mably se contredit-il par rapport à ce qu'il affirme par ailleurs du droit de propriété, comme une lecture littérale le laisse supposer¹⁸ ? On peut, en vertu de ce qui précède, proposer l'interprétation suivante, qui présente l'avantage de réduire la difficulté soulevée ici : dans la perspective « perfectionniste » de la nature humaine développée par Mably, les rapports qui ont cours dans l'état de nature ne sont pas ceux auxquels l'homme peut légitimement prétendre au regard des potentialités de son essence. Dès lors, il faut sans doute distinguer le *droit de l'état de nature* et le *droit naturel* proprement dit. Si le droit de propriété peut être considéré comme un droit naturel, au sens où il correspond à ce qui pouvait être légitime dans l'état de nature, il n'en est pas un au sens d'un droit indexé sur une nature humaine vouée au perfectionnement, et qui dans cet effort vers la vertu pourrait se débarrasser du droit de propriété pour s'élever au stade de la communauté. En vertu d'une telle distinction, les lois civiles ne sont pas nécessairement, en matière de propriété matérielle, le prolongement des usages légitimes de l'état de nature. D'ailleurs, si l'état primitif autorisait à considérer la propriété immobilière comme un droit, c'était du fait de « la barbarie des mœurs », du « droit que chacun prétendait exercer sur tout, et faute d'expérience pour prévoir les inconvénients sans nombre qui

¹⁷ Nous ne voulons pas entrer ici dans le difficile débat sur la pertinence du concept « d'individualisme possessif » appliqué à Locke, et sur la thèse de son rôle de père fondateur du libéralisme économique. Nous renvoyons sur cette question notamment aux ouvrages de C.B. Macpherson : *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke* (1962), traduit par Michel Fuchs, postface de Patrick Savidan, Paris, Gallimard, 2004 ; de J. Tully : *A Discourse on Property : John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 ; et de J. Dunn, *La pensée politique de John Locke* (1969), trad. française par Jean-François Baillon, Paris, PUF, 1991.

¹⁸ A propos de ce passage, Lecercle commente dans une note : « On voit mal comment Mably peut accorder son rêve d'une société communiste avec de telles prémisses », (DDC, 108). La thèse d'un Mably contradictoire sur le droit naturel de propriété dans *Des droits et des devoirs du citoyen* est également soutenue par Wolfgang Asholt : « Mably et le travail », dans P. Friedemann, F. Gauthier, J.-L. Malvache, F. Mazzanti-Pepe (dir.), *Colloque Mably, la politique comme science morale*, Bari, Palomar, 1995-1997, vol. 1, p. 189-203.

résulteraient de ce partage » (DDC, 108). C'est donc uniquement dans un état primitif appelé à être heureusement dépassé par l'instauration de l'état civil, que Mably, tolère l'idée d'un droit de propriété. Le droit du premier occupant, ou le droit fondé sur le travail que l'on conquiert sur sa maison ou son arbre fruitier dans l'état de nature, ne peuvent servir de modèle pour la société civile, qui est donc libre de légiférer sur la propriété. Comme le note Abdallaziz Labib :

L'idée de la loi morale naturelle ne renvoie pas, chez Mably [...], à un état de pure nature, mais bien à une "nature" immanente aux premières sociétés réellement civiles, donc déjà développées ou du moins embryonnaires.¹⁹

Vu sous cet angle, le texte semble donc opérer une révision assez sérieuse du jusnaturalisme lockéen. La visée fondamentale de l'association politique s'avère définitivement déplacée de la paix, la sécurité et la liberté des hommes vers le développement de leurs qualités morales. Dans cette perspective néanmoins, certains droits fondamentaux doivent être respectés, en tant qu'ils conditionnent l'épanouissement moral de l'homme. Ces droits sont déduits d'un état déjà avancé de civilisation humaine, où les individus sont policés par les lois ; peut-être prennent-ils leur source dans une méditation sur la condition des Spartiates, tant louée par Mably, qui combine la communauté des biens et les institutions républicaines. Ils concernent la vie, la liberté et la dignité de chacun, et entraînent toute une série de droits politiques, mais ils ne concernent pas la propriété, droit légitime dans l'état de nature, mais qui dans l'état civil doit être soumis aux impératifs du bien public et du droit individuel à la subsistance²⁰.

Malgré certaines formules de Mably, qui constituent comme un hommage à l'œuvre de Locke, le jusnaturalisme ne devient donc compatible avec son républicanisme (un républicanisme, encore une fois, bien particulier, en ce sens qu'il s'ordonne à partir d'un modèle de communauté des biens) qu'à condition de subir des modifications substantielles par rapport aux principes du second *Traité*. De droit effectif dès l'état de nature, qui constitue la norme pour édifier l'état civil légitime et condamner tous les abus ultérieurs comme autant d'atteintes aux libertés fondamentales, le droit naturel devient un critère qui n'est repérable et

¹⁹ Abdallaziz Labib, *La critique utopiste de la société civile au siècle des Lumières en France : Mably-Morelly*, thèse de doctorat, sous la direction de M. Olivier Bloch, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1983, p. 44.

²⁰ Un tel dispositif jusnaturaliste rapproche beaucoup la pensée de Mably de celle de Rousseau, qui insiste lui aussi sur le caractère conventionnel du droit de propriété dans le *Contrat social* tout en maintenant fondamentalement l'idée d'un droit naturel à la vie et à la liberté. Il faudrait consacrer une étude spécifique à cette question.

pertinent qu'à partir d'un certain stade de développement de l'homme et des sociétés. Il se fonde non sur la condition originaire de l'homme, même supposée, mais sur l'image de sa perfection possible. Il enveloppe donc en lui-même un droit au perfectionnement qui lui donne son sens profond.

Du droit de résistance à la révolution

Pourtant, à s'en tenir là, on ne comprendrait pas vraiment ce qui constitue aux yeux de Mably l'intérêt de la référence à Locke. Face à ce qui se révèle finalement être un désaccord de fond sur la finalité ultime de la société civile et sur la nature de l'homme même, comment expliquer ces hommages appuyés et répétés de l'un à l'autre ? Locke joue-t-il pour Mably le rôle d'un argument d'autorité sans consistance théorique ? Ce dernier, penseur parfois confus, a-t-il perçu la profondeur du désaccord ?

Pour résoudre la difficulté, il convient de revenir à l'objectif immédiat du dialogue des *Droits et des devoirs du citoyen*, qui consiste à hâter le réveil de la Nation, à mobiliser l'énergie civique de ses membres, et à leur donner des armes politiques dans la lutte contre la menace de despotisme. Cet objectif, au fond, converge avec les conclusions pratiques que le lecteur du second *Traité* peut être amené à tirer pour lui-même. En ce sens, les deux perspectives que l'on vient d'esquisser, celle du jusnaturalisme moderne incarné par Locke et celle de l'humanisme civique, imposent dans une certaine mesure des exigences identiques. Toutes deux reposent en effet sur une conception élevée de la valeur morale des individus, tous égaux. De ce fait, elles nécessitent que les hommes se maintiennent autant que possible à la hauteur de leur propre dignité par la vigilance envers la puissance publique, car les magistrats, qui doivent être soumis à la règle commune, sont, par le pouvoir qui leur est accordé, toujours enclins à abuser de leurs prérogatives. L'avilissement des citoyens par l'abus de pouvoir des magistrats porte évidemment atteinte à leur liberté et doit donc être combattu dans la perspective jusnaturaliste ; mais en dégradant les citoyens en-dessous de leurs prérogatives légitimes, elles les rendent également impropres à la vertu qui implique de faire un usage libre de sa raison. Le despotisme menace donc aussi bien la liberté des citoyens que leur vertu ; pour s'affermir il encourage la domination des passions viles : « la crainte, la paresse, l'avarice, la prodigalité, l'amour des dignités et du luxe » (DDC, 41). Combattre ces passions en tâchant de « faire connaître aux derniers des hommes leur dignité » par l'étude

des lois naturelles est un moyen de soutenir à la fois les droits naturels, dans une perspective lockéenne, et de promouvoir la vertu des citoyens.

Les deux objectifs de vertu et de liberté convergent aussi dans la nécessité que le peuple se donne à lui-même des lois, par un système de représentation nationale qui inclue tous les ordres du royaume. La participation politique est à la fois la garantie de la liberté, du respect des droits individuels, et de la vertu qui s’y forge.

Les deux objectifs impliquent enfin que les citoyens soient éclairés sans distinction :

On veut que le peuple soit ignorant ; mais remarquez, je vous prie, qu’on n’a cette fantaisie que dans les pays où l’on craint la liberté » (DDC, 56).

Dans la perspective de Mably, la connaissance, comme les droits politiques, est à la fois nécessaire à la liberté et à la vertu. Si en effet la liberté n’est autre que le pouvoir de faire usage de sa raison, une raison éclairée rendra nécessairement plus libre ; d’un autre côté, la vertu n’étant que la préférence que l’on donne aux conseils de sa raison sur ceux des passions, éclairer la raison, c’est lui donner de nouvelles forces dans son effort pour diriger les passions vers des buts moralement acceptables.

De ce point de vue, l’héritage revendiqué de Locke par Mably ressemblerait, au fond, à une alliance stratégique, dans laquelle le second, par ailleurs oscillant sur la question des vraies fins de la société, n’aurait pas hésité à s’adjoindre l’autorité des arguments lockéens contre un ennemi commun.

Cette visée pourrait être particulièrement bien illustrée dans la reprise par l’auteur des *Droits et devoirs du citoyen* du fameux thème du droit de résistance. Le texte de Mably a, en effet, été rendu célèbre par ses appels à la révolte face aux abus de la puissance souveraine, qui l’ont conduit, un des premiers, à employer le terme de « révolution » dans le sens moderne de l’avènement actif d’une nouvelle liberté²¹. Les commentateurs ont vu dans la justification (théorique) de la guerre civile libératrice par Stanhope, la marque indéniable de l’influence lockéenne²². Qu’en est-il dans le détail de l’argumentation ?

Chez Locke, le droit de résistance du peuple est, on le sait, enraciné dans l’inaliénabilité des droits et de la loi naturels :

²¹ Sur ce point crucial, voir H. Arendt, *Essai sur la révolution* (1963), Paris, Gallimard, 1985, R. Koselleck, « Critères historiques du concept de « révolution » des Temps modernes », dans *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques* (1979), traduit par Jochen et Marie-Claire Hooock, Paris, Éditions de l’EHESS, 2000, et K ; Baker, art. cit., *passim*.

²² Voir l’introduction de J.-L. Lecercle, DDC, XXXV. K. Baker est plus nuancé, évoquant aussi l’influence des *Discourses on government* d’Algernon Sidney (art. cit., p. 129).

On ne peut même légitimement renoncer à un droit si essentiel et si considérable [que celui de résistance à l'oppression] parce que personne ne peut se soumettre à un autre, jusqu'à lui donner la liberté de le détruire et de le rendre malheureux. Dieu et la Nature ne permettent jamais, à qui que ce soit, de s'abandonner tellement soi-même, que de négliger sa propre conservation [...] (TGC, 269).

C'est apparemment, exactement la même idée qui est défendue par Stanhope brandissant les « trois titres » donnés par la Nature à tout homme pour contester « le gouvernement injuste sous lequel il vit » (DDC, 27). Dans les deux cas, le droit de résistance est le moyen par lequel les droits imprescriptibles de l'individu sont garantis par-delà les lois positives.

Mais à y regarder de plus près, là encore, des divergences apparaissent. Chez Locke, la question du *sujet* même du droit de résistance se heurte à une difficulté qu'ont bien analysée Jean-Fabien Spitz et Jean Terrel²³. Commentant le §212 du second *Traité*, les deux commentateurs ont fait valoir que la question demeurait ouverte, de savoir qui, en cas de rupture de la mission de confiance par le pouvoir législatif, était fondé à mener la résistance : s'agit-il du peuple en corps, revenu à l'état politique résultant immédiatement du pacte ? Ou de chaque individu renvoyé à la défense autonome de ses droits naturels dans le cadre d'un état de guerre qui dissout toutes les obligations civiles ? L'ambiguïté perceptible dans le texte lockéen est en réalité inhérente aux difficultés inévitables de l'idée d'un droit de résistance dans un cadre contractualiste. Comment reconduire, au sein même du lien qui engage le peuple envers ses magistrats, un droit permettant à tout moment de remettre totalement en cause ce lien ? Ou encore, un droit qui ne prend sens qu'à l'intérieur même de la relation contractuelle peut-il conduire à la détruire ? Et que reste-t-il de la force d'un contrat susceptible de subir de telles atteintes de la part de ceux-là mêmes qui l'ont institué ? Sur ce problème fondamental, Locke est hésitant, et ses formulations ne permettent pas de trancher la question de savoir si le droit de résistance est de nature à anéantir entièrement le contrat, qui est alors à refaire, ou s'il se déploie dans l'espace ouvert par celui-ci, au sein duquel il oblige seulement à des réajustements, si profonds soient-ils.

²³ J.-F. Spitz, « Concept de souveraineté et politique placée sous le signe de la loi de nature dans le Second *Traité du Gouvernement Civil* de John Locke », *Philosophie*, n° 37, janvier-mars 1993, p. 39-63 et Jean Terrel, « John Locke, souveraineté ou suprématie », article en ligne : www.appep.net/regionales/orleans_tours_locke03.pdf.

Le programme de Mably, parce qu'il ne se situe pas dans l'espace abstrait du contractualisme²⁴, mais est directement en prise avec une conjoncture historique précise, tranche la difficulté avec une grande netteté. Pour que la nation dispose d'une souveraineté illimitée, définie comme « l'indépendance absolue, ou la faculté de changer ses lois selon la différence des conjonctures et les différents besoins de l'État » (DDC, 75-76), il est amené à « dissoudre la notion, centrale dans le droit naturel moderne, de contrat »²⁵. Aucune loi fondamentale ne doit restreindre la liberté de la nation engagée dans un processus de rénovation radicale de ses institutions, qui se démarque de la défense lockéenne d'une « mission » qu'elle aurait préalablement confiée à ses magistrats. Le peuple pour accomplir cette tâche, ne doit donc être lié par aucun contrat préalable qui fixerait les limites de cette rénovation. C'est pourquoi Mably est amené à corriger lui-même ses formulations, écrivant de façon extrêmement significative : « le peuple [...] est donc éternellement en droit d'interpréter son contrat, *ou plutôt ses dons.* »²⁶

Le lien qui lie le peuple à son gouvernement n'est donc pas contractuel, pas plus que le lien qui relie les individus les uns aux autres et qui fait de la multitude un peuple. Ce dispositif conceptuel, qui délie le peuple de toute obligation préexistante vis-à-vis de quiconque, est inséparable de l'impératif proclamé « d'établir un nouvel ordre de choses ». La conception dynamique de la réforme projetée fait éclater le cadre contractualiste, peut-être trop statique et rigide pour la contenir. C'est bien parce qu'il s'agit d'instituer le pouvoir politique à nouveaux frais que l'idée d'un contrat originel devient caduque, et que le droit de résistance s'identifie désormais à la souveraineté totale et permanente de la nation. Dans ces conditions, peut-on encore parler d'un droit de résistance ? Comme le fait observer Jean Goldzink, Mably préfère à cette expression relativement impropre dans ce nouveau contexte, celle du « droit de réformer » (DDC, 55). Ce droit à l'amélioration permanente, qui suppose bien davantage que la vigilance à l'égard du respect des droits naturels des individus, implique donc le dépassement du cadre jusnaturaliste au profit de l'invention historique :

²⁴ Nous laissons ici de côté la question des liens éventuels entre la théorie lockéenne du *Second traité* et le contexte politico-théorique de la Glorieuse Révolution de 1688. Sur cette question, voir notamment R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986 et Peter Laslett, « Introduction » à John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, p. 45-66.

²⁵ Jean Goldzink, « Le droit de résistance dans les Lumières françaises », dans C. Biet et J.-C. Zancarini (dir.), *Le droit de résistance, XIIIe-XXe siècle*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1999, p. 243.

²⁶ DDC, p. 76. Nous soulignons.

La résistance au changement cède le pas au droit, au besoin de changer – au droit de réformer comme exercice de la raison et de la liberté inhérentes à la souveraineté du peuple.²⁷

Finalement, le droit de résistance lockéen, s'il a pu inspirer Mably, a pour le moins fait l'objet d'un réaménagement conceptuel profond. Il est, très clairement, rendu disponible pour l'innovation politique, apte à engendrer des institutions encore jamais expérimentées dans le cadre français. Tout se passe comme si au fond, les thèses du second *Traité* avaient servi de tremplin à la pensée de Mably pour s'élancer hors de l'espace spéculatif du contractualisme, en direction d'un véritable programme politique, au risque d'en subvertir entièrement les concepts.

Sans en avoir, vraisemblablement, une conscience claire, Mably a été amené à infléchir très nettement les « principes » de Locke, sous l'autorité desquels il ne cessera pourtant jamais de placer ses propres raisonnements. Le droit naturel révisé par ses soins se trouve ainsi conduit dans une position éminemment paradoxale. Il n'est plus fondé sur l'hypothèse d'un état de nature, mais sur un idéal de développement des facultés humaines qui ne peut être produit que par l'état civil. Curieuse « nature » que celle de l'homme, serait-on alors tenté d'objecter, d'autant que tout état civil n'est pas susceptible de produire ce résultat, mais seulement les « bonnes » institutions. Les meilleures d'entre elles se chargeraient d'ailleurs d'abolir la propriété privée, que John Locke considère comme une prérogative inaliénable. De même, le droit de résistance a subi des modifications radicales : au nom de la revendication et la défense des droits naturels de l'individu en société, il justifie non seulement que l'on s'oppose à l'oppression, mais également que l'on puisse « éternellement » réviser les termes de l'association politique. Il s'est mué en droit de réformer, qui va jusqu'à proposer des mesures socialement égalitaires.

La position de Mably dans *Des droits et des devoirs du citoyen* consiste donc à annexer les catégories lockéennes, quitte à les vider partiellement de leur contenu, au service d'un objectif qui reste néanmoins commun, celui de la résistance au despotisme. En cela, elle est significative d'une stratégie qui sait se fixer des objectifs prioritaires susceptibles de réunir dans le même combat des options philosophico-politiques assez différentes. D'un point de vue

²⁷ J. Goldzink, « Le droit de résistance dans les Lumières françaises », art. cit., *ibid.*

historique, la scission politique entre les défenseurs exclusifs des « droits de l'homme » et ceux de « l'égalité réelle », incluant celle des conditions sociales, n'a pas encore eu lieu. Il faudra attendre pour cela qu'éclate la Révolution française, et que soit abattu l'ennemi commun, l'absolutisme royal. Mais ceci est une autre histoire.