



**HAL**  
open science

# La transformation du contractualisme et les origines de la société civile

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. La transformation du contractualisme et les origines de la société civile. B. Frydman. La société civile et ses droits, Bruylant, pp.39-56, 2004. halshs-00174266

**HAL Id: halshs-00174266**

**<https://shs.hal.science/halshs-00174266>**

Submitted on 10 Apr 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Brouillon de Laurent Jaffro, « La transformation du contractualisme et les origines de la société civile », in B. Frydman (dir.), *La société civile et ses droits*, Bruxelles, Bruylant, p. 39-56, 2004

### **La transformation du contractualisme et les origines de la société civile \***

Un historien de la notion de société civile trouvera sans doute absurde ma tentative de retracer la formation du concept au sein de la théorie contractualiste moderne, pour deux raisons. D'abord, parce que dans la philosophie politique du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle l'expression « société civile » reste parfaitement synonyme de « communauté politique ». Ensuite, parce que le sens contemporain de l'expression se développe à l'extérieur de la tradition contractualiste, en particulier dans l'école écossaise qui, de Hume à Smith et Ferguson, rejette l'idée de contrat fondateur comme une fiction de philosophe. Bref, les tenants du contractualisme ne parlaient pas de la société civile au sens contemporain quand ils employaient cette expression, et les inventeurs de la société civile au sens contemporain étaient des adversaires du contractualisme.

Je défendrai malgré tout la thèse selon laquelle certains aspects et certaines évolutions de la théorie du contrat tendent à promouvoir ce qui deviendra la société civile au sens contemporain. La première raison que pourrait évoquer un historien contre cette thèse ne résiste pas à l'examen. Ce n'est pas parce que le contractualisme utilise « société civile » au sens d'institution politique qu'il ne pense pas certaines dimensions de ce que nous appelons la société par opposition à l'État. En effet, un auteur tel que Hume, qui est un adversaire du contractualisme et dans lequel l'historiographie reconnaît un initiateur de la notion contemporaine de société civile, n'utilise jamais « civil society » autrement qu'au sens de communauté politique, voire de gouvernement. Ainsi, par exemple, Hume écrit dans le *Traité de la nature humaine*, livre III, part. II, sect. 8 : « A regard to property is not more necessary to natural society, than obedience is to civil society or government. » Ici, c'est l'expression « natural society » qui est plus proche de la notion contemporaine que l'expression « civil society ». Le lexique, traditionnel, est en retard sur une pensée qui n'utilise l'opposition de la société civile et de la société naturelle que pour mieux la subvertir. Hume parle une langue ancienne, tandis qu'il développe le thème nouveau selon lequel l'institution politique est une superstructure artificielle qui resterait impuissante si, à un niveau

---

\* Version française de « Transformarea contractualismului si originile 'societatii civile' », *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia*, XLVII, 1 (2002), p. 21-34. Ce texte a été présenté en février 2000 dans le cadre du séminaire du Centre de philosophie du droit de l'Université Libre de Bruxelles.

inférieur (qui n'a pas encore de nom et qui est l'objet de l'économie politique et de la philosophie morale), le commerce social et économique ne lui prêtait vie et ne lui demandait, en retour, une sécurité <sup>1</sup>.

La deuxième raison qu'on peut opposer à cette étude est plus solide. Effectivement, une généalogie de la société civile, comme celle de Claude Gautier, puise légitimement dans une tradition anticontractualiste, surtout écossaise <sup>2</sup>. Il semble bien que la philosophie politique moderne, trop fascinée par le problème de l'institution d'une volonté publique artificielle et trop tributaire de l'individualisme méthodologique, doive céder la place à la philosophie morale, à l'anthropologie et à l'économie politique, plus aptes à saisir le dynamisme propre du lien social. Il conviendrait alors de faire parler Mandeville, Hume, Ferguson, plutôt que Hobbes et Locke, parce que ceux-ci, au fond, n'ont rien à dire... Mais rien à dire sur quoi ? Sur la société civile, certes, mais en quel sens ? Au sens contemporain. Mais est-on bien certain que le sens contemporain soit univoque ?

Il est en effet difficile de contribuer à une histoire de la notion de société civile sans commencer par souligner combien cette histoire est rétrospective. Il faut partir de la « société civile » telle que nous l'entendons aujourd'hui, telle que la presse et les journaux l'entendent, c'est-à-dire selon une compréhension qui l'oppose à l'État, et non pas de la « société civile » telle que les théoriciens de la politique à l'époque moderne pouvaient l'entendre. Une histoire de la notion de société civile est une affaire très différente et plus compliquée qu'une histoire de la notion de souveraineté ou de la notion de contrat, dans la mesure où ces notions-ci sont les objets mêmes que les penseurs modernes ont explicitement affrontés, tandis qu'ils ignoraient semble-t-il tout du sens que nos contemporains ont fini par donner à l'expression « société civile ».

Cependant, il ne suffit pas de caractériser l'usage contemporain comme opposant la société civile à l'État pour déterminer distinctement le sens de la notion. On peut encore distinguer trois compréhensions contemporaines. La première est médiatique, générale et diffuse : la société civile, c'est la vraie vie ; la bureaucratie, la fonction publique, voire les services publics, entravent la vraie vie ou sont à la traîne. La vie que porte avec elle, dit-on, la société civile, n'est pas seulement le dynamisme économique, mais aussi la vie morale et les valeurs de solidarité (rappelons-nous, en Pologne, le syndicat du même nom), au point que la société civile semble parfois incarner la fraternité contre la sécheresse de la bureaucratie. On trouve une bonne définition de la notion dans un article du *Monde* daté du 28 décembre 1999 :

La France est un pays largement épargné par les catastrophes naturelles. Personne n'aurait l'indécence de comparer ce sinistre dimanche, ou même la marée noire de l'Erika, avec le drame que vit aujourd'hui le Venezuela. Mais ce fut bien pour l'Hexagone une tempête

<sup>1</sup>. Sur ce sujet, voir les études réunies par Claude Gautier dans *Hume et le concept de société civile*, Paris, PUF, 2001.

<sup>2</sup>. Claude Gautier, *L'invention de la société civile*, Paris, PUF, 1993.

historique. Dans l'épreuve, l'administration, la sécurité civile notamment, a assumé son rôle. Surprise sans doute, débordée assurément, elle n'en fut pas moins disponible et mobilisée. Tout comme ce qu'on appelle la société civile, *cette communauté qui se forme presque spontanément dans les moments où il faut faire preuve de solidarité.*

La deuxième compréhension, classique, est issue de Hegel et de Marx : elle voit (soit pour la valoriser, soit pour la déprécier comme un lieu d'aliénation) dans la *bürgerliche Gesellschaft* le monde des régulations économiques et juridiques qui sous-tendent la structure de l'État. La troisième, militante, constitue une innovation très récente, susceptible de faire désormais passer la deuxième compréhension pour archaïque : elle maintient que la société civile est le monde de l'échange et de l'association, mais elle en exclut au moins partiellement la dimension économique et commerciale. Dans cette dernière conception, les puissances commerciales et économiques d'une certaine ampleur sont considérées comme étant naturellement alliées aux États, ce qui justifie de la part de la société civile une attitude vigilante, voire combative. Jürgen Habermas, dans sa nouvelle préface de 1990 à *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, signale le caractère vague du concept de « rapports d'association » qui est au cœur de la nouvelle conception : ce concept rappelle « la signification, devenue courante depuis lors, du terme de société civile qui, à la différence de la traduction moderne, depuis Hegel et Marx, de *societas civilis* par *société bourgeoise*, ne comprend plus la sphère d'une économie réglée par les marchés du travail, du capital et des biens <sup>3</sup>. »

Il faut souligner que la première conception a l'avantage d'être assez générale et que la deuxième et la troisième conceptions peuvent être considérées comme en étant des espèces.

La synonymie entre « société civile » et « communauté politique » est très ancienne. Dominique Colas, dans *Le Glaive et le fléau*, a dressé un tableau sommaire des traductions et des commentaires d'Aristote, du XIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. On y voit notamment que « *koinonia politikê* » a été rendu en latin par les formules « *communicatio politica* » ou « *communitas politica* » qui restent encore calquées sur le grec, comme par « *societas civilis* » qui finit en gros par l'emporter<sup>4</sup>. Colas estime que l'opposition entre société civile et État est présente depuis Hegel et Marx, et que son usage journalistique est abondant depuis les années 1980. Il y voit trois sources : « L'utilisation de société civile par l'Église catholique, le recours à la notion par les critiques du totalitarisme et par les sociologues de l'État<sup>5</sup>. » Le deuxième point est particulièrement important et est très lié à la crise polonaise des années 80 : « Avec le concept de société civile, ironie de l'histoire, la pensée de Hegel

<sup>3</sup>. *L'Espace public*, trad. M. B. de Launay, nouvelle préface traduite par P. Chanial, Paris, Payot, 1998, p. XXXI.

<sup>4</sup>. *Le Glaive et le fléau. Généalogie de la société civile et du fanatisme*, Paris, Grasset, 1992, p. 33-34.

<sup>5</sup>. *Ibid.*, p. 38-39.

et Marx alimente la réflexion sur les sociétés marxistes et indique leur but à ceux qui en conduisent la critique pratique<sup>6</sup>. »

Je récapitule l'évolution des emplois de l'expression. À l'Âge classique, « société civile » est parfaitement synonyme de société ou communauté politique, soit qu'elle s'oppose à « société religieuse », soit qu'elle s'oppose à « état de nature ». À partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, « société civile » commence à prendre un sens distinct de celui de « société politique », mais il est vrai que l'adjectif latin « civil » avait divergé de longue date, dans certains usages, de l'adjectif grec « politique ». Ce mouvement, qui finit par opposer société civile et État, culmine chez Hegel et Marx. Si la conception la plus contemporaine est largement tributaire de l'opposition entre société et État que la philosophie, avec Hegel et Marx, a tardé à penser, elle la modifie sur un point important puisqu'elle tend à réduire la société civile à la vie associative à l'exclusion du monde du profit. Il y a une sorte d'ironie de l'histoire dans ce rebondissement : les militants de la société civile finissent par mettre dans le même sac la recherche du profit et le contrôle administratif.

L'histoire de la société civile est nécessairement rétrospective parce que, si la formule persiste sur une très longue durée, sa compréhension a été cependant à plusieurs reprises renouvelée en profondeur, et encore tout récemment. Au point que la généalogie que proposait Claude Gautier en 1993 avait toujours en vue le sens hégéliano-marxiste.

Je me propose, non pas de donner quelques éléments en vue d'une telle histoire, mais de mesurer les écarts entre la position de la question de la société, chez Hobbes et Locke, et la notion contemporaine de société civile. Je partirai de la définition vague et journalistique, mais qui correspond à la conception commune, aujourd'hui, de la société civile. Il y a deux manières de mesurer ces écarts. En premier lieu, on peut rappeler que la notion contemporaine est absente des théories de Hobbes et de Locke et se demander *pourquoi* elle en est absente. Cette étude est indispensable, mais elle est assez vaine et artificielle aussi, puisqu'elle revient à se demander pourquoi Hobbes et Locke n'ont pas pensé un objet qui pour eux n'existait pas. En second lieu, je procéderai de manière inverse, et je m'efforcerai de repérer dans les philosophies politiques de Hobbes et de Locke, à l'état épars et implicite, des dimensions que la notion contemporaine de société civile réunit et promeut. Double exercice : Étudier la solidarité de la question de la société civile et d'une évolution des théories contractualistes. Surtout, rechercher les figures de la société, éclatées ou minorées dans les théories politiques modernes, que les contemporains font fusionner avec la notion de société civile.

Une description préalable est utile. la société civile est un certain niveau dans l'activité humaine et dans l'organisation politique. Elle est le monde des échanges de toutes les sortes (intellectuels,

---

<sup>6</sup>. *Ibid.*, p. 40.

commerciaux, conversationnels, sociaux) entre les individus ou les groupes. D'une certaine manière, elle s'oppose à l'État comme la vie à la mort, comme une infrastructure sur laquelle la superstructure s'appuie et sans laquelle elle n'est rien ; d'une autre manière, ces « forces vives » de la société civile, comme on dit, attendent de l'État protection et éventuellement régulation. Elle est un royaume moral, économique et social, qui peut fournir des autorités, puisqu'on parle souvent, pas seulement en France, de ces « personnalités de la société civile » qui sont susceptibles de faire fonction d'hommes politiques et de prendre des portefeuilles ministériels. Qui sont-elles ? Grands médecins, chefs d'entreprises, militants syndicaux ou du milieu associatif, grands sportifs à la retraite. Les chefs religieux font aussi partie, c'est indéniable, de ces « personnalités de la société civile », bien qu'un État laïc ne puisse envisager de leur confier des fonctions dans le gouvernement. Ces personnalités sont des sortes de *stars*, qui incarnent le monde réel par opposition à la bureaucratie, le dynamisme par opposition au conservatisme, l'économie « entrepreneuriale » par opposition à l'économie planifiée (de ce point de vue, la carrière politique de Bernard Tapie a été exemplaire), et même la morale par opposition à la politique (c'est frappant dans le cas des *French doctors* qu'on appelle à des fonctions ministérielles). Les métaphores classiques du corps politique ne sont pas mortes aujourd'hui, même si l'État n'est plus conçu comme l'intégralité de ce corps. La société civile, c'est le *tissu*, c'est-à-dire ce qui est vivant, fragile mais souple, tandis que l'État tend à être réduit au squelette (presque mort, solide mais rigide) ou, notamment dans les social-démocraties, à une sorte de cerveau dont la fonction est autant d'être « à l'écoute » que de diriger (on sait que dans la théorie politique de Hobbes, comme l'illustre le frontispice du *Léviathan*, l'État n'était certainement pas le cerveau, mais la totalité de l'organisation politique).

Comme l'écrit Xavier Papaïs, qui estime pouvoir trouver dans David Hume un archétype de cette division, « l'autorité [...] se superpose à la société civile où réside le vrai lieu de la puissance, dans le travail, l'industrie, les passions et les actions. C'est une instance d'expression et de décision, qui réfléchit initiatives et productions, les répercute et les régule, mais ne les produit jamais. Elle se détache de la société, elle lui fait exception ; idéalement impassible, elle occupe le lieu vide du jugement. À l'inverse, la construction du lien social n'est pas confiée à l'autorité, mais aux sympathies, à l'industrie, au champ des intérêts<sup>7</sup>. » L'invention du lien social n'est pas à l'initiative de l'État, parce que le lien social n'est pas la même chose que l'appartenance politique : telle est la différence que suppose une pensée de la société civile.

### **Les recoins du contractualisme**

Je commencerai par revenir sur le fait, bien connu, de la parfaite synonymie entre « civil society » et « political society » chez les Modernes. Il suffit d'examiner le titre du chapitre VII du *Second*

---

<sup>7</sup>. *Figures du théologico-politique*, éd. E. Cattin, L. Jaffro et A. Petit, Paris, Vrin, 1999, p. 224.

*Traité du gouvernement civil* : « Of political or civil society », qui insiste assez sur la synonymie, et le § 87 du même chapitre, qui définit bien la société civile comme une relation politique par opposition à la situation de nature :

Ceux qui sont réunis en un seul corps, et qui peuvent faire appel à une loi commune et à des juges établis ayant autorité pour trancher les controverses qui surgissent entre eux et pour punir les coupables, ceux-là forment une société civile les uns avec les autres [*are in civil society one with another*]. Mais ceux qui ne disposent pas d'un tel appel commun, tout au moins sur terre, demeurent dans l'état de nature <sup>8</sup>...

Il est intéressant de relever que la société civile ou politique est d'abord un certain type de relation entre les individus, l'existence sous un arbitre commun, mais que pour Locke cette qualité de la relation est indistincte de l'union en un seul corps, le *commonwealth*. Avoir un certain type de relation avec les autres, et être membre d'une communauté politique, c'est, pour Locke, tout un. Les considérations sur la synonymie valent *a fortiori* pour Hobbes. Dans le *Léviathan* anglais, la formule « civil society » est rare (5 fois), tandis que « commonwealth » est employé environ 500 fois. « Civil society » désigne la même chose que « commonwealth » et s'oppose constamment à « natural condition » (l'expression « state of nature » est absente du *Léviathan* anglais, mais très présente dans d'autres textes de Hobbes).

Posons ce que j'ai appelé la question vaine et artificielle : pourquoi Hobbes ignore-t-il la société civile au sens contemporain ? C'est qu'il n'existe aucune sorte de société effective antérieurement au pacte. La vie sociale et économique, si elle est assurément un certain niveau de l'existence politique, en est aussi et avant tout un *effet*. À propos de la condition naturelle de l'homme, dans un passage célèbre du chapitre 13 du *Léviathan*, Hobbes écrit :

Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève [*solitary, poor, nasty, brutish, and short*] <sup>9</sup>.

<sup>8</sup>. *Second Traité du gouvernement civil*, chap. 7, § 87, trad. J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1994, p. 62-63.

<sup>9</sup>. *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 124-125.

Il n'existe ni socialité ni vie économique, antérieurement au pacte par lequel chacun s'engage auprès de chacun à transmettre à un tiers ce qui de son droit de nature est aliénable. C'est seulement à ce prix que sont possibles les comforts de l'existence. Rappelons le chapitre 17 :

La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité [*by plurality of voices*], en une seule volonté <sup>10</sup>.

Il n'existe donc pas de société distincte d'un *commonwealth* ainsi établi. Hobbes conçoit la vie économique comme ce que doit rendre possible l'institution du Léviathan, comme un de ses effets les plus sensibles, et en aucun cas comme un niveau inférieur ou préalable de l'existence. De la même façon, la société est issue du contrat. Il n'y a donc pas d'antériorité de la vie sociale et économique par rapport à l'appartenance politique.

Si nous nous reportons à la théorie de Locke, nous constatons qu'il pose l'existence de groupements sociaux, et plus exactement familiaux au sens ancien (ce qui inclut les serviteurs et les esclaves), antérieurement à l'établissement de la communauté politique légitime <sup>11</sup>. Mais les formes de socialité prépolitiques ne constituent pas pour Locke le sol ou le fondement de la société politique. Le sol ou le fondement de la société proprement politique réside dans le contrat qui l'*invente*. La question est cependant plus complexe.

On doit d'abord observer que Locke affirme qu'il est indispensable de faire une différence entre dissolution de la société et dissolution du gouvernement. Commençons par la dissolution *radicale* du gouvernement :

Si l'on veut parler avec quelque clarté de la dissolution du gouvernement, il faut commencer par distinguer entre la dissolution de la société [*society*] et la dissolution du gouvernement. Ce qui constitue la communauté [*community*] et qui fait passer les hommes des liens fort lâches de l'état de nature à l'unité d'une société politique, c'est l'accord que chacun passe avec tous les autres pour se former en un corps et pour agir comme un seul corps, instituant par là une république [*commonwealth*] distincte. La manière ordinaire et pratiquement unique dont cette union est dissoute, c'est l'invasion d'une force étrangère

<sup>10</sup>. *Ibid.*, p. 177.

<sup>11</sup>. Sur ces questions, voir Daniela Gobetti, *Private and Public. Individuals, Household and Body Politic in Locke and Hutcheson*, Londres, Routledge, 1992.



qui en soumet les membres par la conquête. [...] Toutes les fois que la société est dissoute, il est certain que le gouvernement de cette société ne saurait demeurer <sup>12</sup>.

Dans le cas d'une invasion, la dissolution du gouvernement est la *conséquence* de la dissolution de la société. Il ne faut pas confondre cette dissolution radicale avec une désintégration interne du gouvernement, par exemple lors d'une profonde altération du pouvoir législatif. Une telle crise institutionnelle ne fait pas disparaître avec elle la société, même si elle la plonge dans une situation difficile d'anarchie.

Hobbes pouvait-il faire ce genre de distinctions ? Certainement pas. Le Léviathan était la société politique elle-même et le seul souverain. La fin du Léviathan était la mort de la société politique. Locke, au contraire, situe la souveraineté dans le peuple, sans lui en confier nécessairement et ordinairement l'exercice. Si jamais le peuple décide à la majorité de déléguer le pouvoir législatif à la majorité elle-même, c'est une démocratie parfaite ; ordinairement, et comme normalement, il le délègue à des assemblées. Il faut bien qu'il existe une distinction entre ces deux niveaux, celui du peuple, qui doit avoir une certaine forme ou être une certaine formation (il ne peut être une pure juxtaposition d'individus), et celui du gouvernement. Et la souveraineté revient au peuple dès que le gouvernement est dissous, sans qu'il y ait pour autant dissolution complète de la société politique. Locke prétend faire cette distinction entre société et gouvernement, mais il ne la développe pas pleinement ; car elle est fondamentalement contraire aux prémisses individualistes hobbesiennes qui restent très largement les siennes. Comme le souligne Jean-Fabien Spitz, Locke « est incapable d'intégrer à son système l'idée que les individus pourraient former une communauté qui les unirait en un corps et les ferait sortir de l'état de nature sans les soumettre à un arbitre muni d'un pouvoir de commandement et de coercition » <sup>13</sup>.

Cette distinction reste donc de l'ordre du vœu pieux. On peut néanmoins y voir un moment important dans l'évolution de l'usage du terme « société ». Ce n'est cependant pas dans cette direction que je vais orienter mon enquête, parce que la recherche lockienne d'une communauté antérieure à l'institution du gouvernement concerne bien davantage et plus directement le développement du concept de pouvoir constituant que l'histoire de la notion contemporaine de société civile.

Il demeure, plus généralement, que la théorie du contrat connaît de Hobbes à Locke des bouleversements profonds. Il serait excessif de prétendre que la révision sérieuse que Locke fait subir à la théorie contractualiste est l'acte de naissance de la société civile au sens contemporain. Il est plus prudent de dire simplement que la société civile telle que nous l'entendons, si elle est

<sup>12</sup>. *Second Traité du gouvernement civil*, chap. 19, § 211, trad. cit., p. 153.

<sup>13</sup>. J.-F. Spitz, « Les sources de la distinction entre société et gouvernement chez Locke », in *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, éd. Y. C. Zarka, Paris, PUF, 1999, p. 270.

manifestement incompatible avec une théorie du contrat à la Hobbes, ne l'est pas avec la conception qu'en propose Locke. Pourquoi ? Parce que le contrat tel que le conçoit Locke n'est pas simplement le moyen d'une pacification des conflits, mais surtout et d'abord le moyen d'une justice dans le *règlement* des conflits, puisqu'il a pour fin d'instituer un arbitre impartial (la situation naturelle étant caractérisée par le fait que chacun y est juge et partie). Donc le contrat est essentiellement ce par quoi est instituée une *protection* des intérêts civils ou temporels (*bona civilia*), des biens fondamentaux que sont la propriété, la vie, la liberté et l'intégrité du corps. Si la fonction de l'association politique est la protection, on doit comprendre qu'il existe une vie avant l'association politique. Certes, l'état de nature est un état de paix (sous la loi divine d'amitié qui nous enjoint de conserver l'humanité) qui dégénère fatalement en état de guerre (puisque cette loi est un commandement qu'aucune force n'empêche de transgresser), et n'est donc pas un état social, mais il reste que dans cet état l'humanité connaît une certaine activité, toute cette activité qui est le prolongement du corps de chacun, et qu'on dénomme travail et propriété. Comme l'atteste le chapitre V du *Second Traité*, il y a une vie économique indépendamment de l'état politique. On peut dire que Locke a conçu le contrat comme une délégation du pouvoir de chacun (et une répartition de ce pouvoir sur trois instances, le fédératif, le législatif et l'exécutif), et non comme une aliénation complète, parce qu'il estimait que la tâche de l'état politique était autant de réguler et de protéger les existences prépolitiques que de les incorporer. En ce sens, et en dépit de nombreuses hésitations, bien qu'il ne distingue pas entre société civile et État, Locke fournit une conception du contrat qui n'est pas incompatible avec une théorie politique qui ferait explicitement cette distinction. Est-ce à dire qu'on puisse situer la société civile de nos contemporains dans la tradition du libéralisme politique ?

Si je voulais simplifier ce que j'essaie de suggérer ici, je dirais qu'on peut trouver dans la conception lockienne de l'état de nature une certaine préfiguration de ce qui sera plus tard dénommé proprement « société civile ». Il s'agit d'un monde pré-étatique, d'un monde d'associations non politiques (c'est-à-dire sans arbitre impartial), dans lesquelles les individus sont dotés de droits (mais que rien ne garantit véritablement), qui reposent sur le consentement (sans qu'il donne lieu à l'institution d'un gouvernement), qui peuvent atteindre un certain degré de vie économique et une relative richesse, et qui hésitent constamment entre le respect de la moralité que recommandent la loi de nature et les conflits les plus violents. Cette description combine certains éléments que nous retrouvons dans la conception contemporaine générale de la société civile : la moralité en même temps que le conflit, et la vie économique. Des exemples de ces sociétés non politiques sont, pour Locke, les Indiens d'Amérique ou les planteurs antillais.

Hegel, dont je voudrais maintenant m'aider, a rapproché explicitement la société civile d'une sorte d'état de nature. Mais il ne pensait pas à l'état de nature de Locke, plutôt à celui de Hobbes : « La

société civile est le champ de bataille de l'intérêt privé individuel de tous contre tous<sup>14</sup>. » Certes, pour que la société civile puisse être considérée comme une sorte d'état de guerre apaisé par le commerce et les échanges, il convient qu'elle soit radicalement distinguée de la société proprement politique.

Il faut rappeler que, pour Hegel, la société civile est caractérisée par l'interdépendance inconsciente du particulier (l'intérêt privé que poursuit l'individu) et de l'universel (la circulation ou l'échange qui se cache derrière la poursuite par chacun de l'intérêt privé). Cette interdépendance n'est pas encore une véritable unité, puisque l'universel et le particulier reste séparés : le lien à l'œuvre dans l'échange n'est pas su des acteurs, il constitue seulement une identité *en soi* ou, pour parler comme Smith une main *invisible*. On peut s'exercer à lire certains passages des *Principes de la philosophie du droit* comme un dialogue entre Locke et Hobbes :

Si l'État est confondu avec la société civile et si sa destination est située dans la sécurité et la protection de la propriété et de la liberté personnelle, l'intérêt des individus-singuliers comme tels est alors la fin dernière en vue de laquelle ils sont réunis, et il s'ensuit également que c'est quelque chose qui relève du bon plaisir que d'être membre de l'État. – Or celui-ci a un tout autre rapport avec l'individu ; attendu qu'il est esprit objectif, l'individu n'a lui-même d'objectivité, de vérité et d'éthicité que s'il en est membre. La réunion en tant que telle est elle-même le contenu et la fin véritables, et la destination des individus est de mener une vie universelle<sup>15</sup>.

S'il est permis de sortir ce passage de son contexte et si l'on fait abstraction de la critique du contractualisme par Hegel, on est fortement tenté de dire que la protestation hégélienne est une sorte de retour à Hobbes, contre Locke, puisqu'il s'agit de ne pas replier l'État sur la société civile, c'est-à-dire de ne pas lui assigner la tâche de protéger ce dont les individus, lors du contrat, avaient l'intention de demander la protection, pour mieux dépasser la société civile dans l'État, dans la mesure où l'individualité ne se réalise qu'au sein de la volonté politique commune qu'incarne l'État.

### **Le modèle ecclésial**

Outre le rapprochement de la société civile et de l'état de nature, Hegel prend acte d'un autre grand bouleversement dans l'usage de l'expression « société civile » : elle ne s'oppose plus à « société religieuse », mais comprend en elle, aussi bien que la dimension économique, la dimension religieuse ou ecclésiale. C'est particulièrement sensible lorsqu'il est question des sectes qui refusent tout rapport direct et actif avec l'État. Le cas des quakers et anabaptistes nous fournit une sorte de

<sup>14</sup>. *Principes de la philosophie du droit*, § 289, rem., trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998, p. 369.

<sup>15</sup>. *Principes de la philosophie du droit*, § 258, rem., trad. cit., p. 313-314.

variation expérimentale pour penser une vie complètement retirée de l'État, et repliée dans la seule société civile :

On peut dire des quakers, des anabaptistes, etc., qu'ils ne sont que des membres actifs de la société civile et qu'ils entretiennent seulement, en tant que personnes privées, un commerce privé avec d'autres [personnes privées] et on les a même, dans ce contexte, dispensés de serment ; ils remplissent les obligations directes qu'ils ont envers l'État de manière passive et, à propos d'une des plus importantes obligations, celle de le défendre contre des ennemis, obligation qu'ils déniaient directement, on [leur] concède par exemple de la remplir au moyen d'un échange avec d'autres prestations. À l'égard de telles sectes, c'est le cas [de dire] au sens propre que l'État exerce une *tolérance* ; car, puisqu'elles ne reconnaissent pas les obligations [qu'on a] envers lui, elles ne peuvent prétendre au droit d'être membre de celui-ci <sup>16</sup>.

Il y a là quelque chose d'essentiel, un indice pour découvrir une origine méconnue de la société civile au sens contemporain. Nous avons vu de quel manière l'objet « société civile » était absent des théories classiques du contrat. Nous savons déjà, notamment avec Locke, que les théories classiques du contrat ont pu penser des associations non politiques. À la lumière de la suggestion hégélienne, je voudrais maintenant montrer que les associations religieuses occupent dans la théorie de Locke une place très proche, sous certains aspects, de ce que nous entendons aujourd'hui par société civile.

Hobbes acceptait l'existence d'associations non politiques, mais ces associations non politiques ne pouvaient pas être, dans son système de la représentation, des associations *prépolitiques*. Hobbes savait bien qu'il existe ce qu'on appelle depuis l'Antiquité des *sodalités*, c'est-à-dire des petits groupes régis par une adhésion à des principes, des dogmes ou des pratiques qui n'ont pas la force contraignante de l'association politique. On trouve une allusion à la sodalité dans le *De Cive*, chap. 5, sect. 10 :

Mais, bien que toute cité soit une personne civile, toute personne civile n'est cependant pas une cité, car il peut arriver que plusieurs citoyens, avec la permission de la cité, se joignent ensemble en une seule personne, en vue d'accomplir certaines choses. Il s'agit de personnes civiles, comme les compagnies de marchands, et bien d'autres assemblées. Mais ce ne sont pas des cités, parce que les individus ne se sont pas soumis eux-mêmes absolument et en toute chose à la volonté de la compagnie, mais en certaines choses déterminées seulement par la cité, et sur de tels termes qu'il est légitime pour chacun d'engager un procès contre le corps même de la sodalité, ce qui n'est en aucun cas permis à

---

<sup>16</sup>. *Principes de la philosophie du droit*, § 270, note, trad. cit., p. 337.

un citoyen contre la cité. De telles sociétés, par conséquent, sont des personnes civiles subordonnées à la cité.

On voit bien que l'association non politique a bien une consistance propre aux yeux de Hobbes, et même un statut juridique déterminé puisqu'elle est une personne ; mais elle tient son existence et son statut de l'État. On doit comprendre que la sodalité n'est pas *autorisée* par ses membres, mais d'abord par la personne souveraine.

Il est intéressant de comparer ce traitement de la sodalité avec ce que dit Locke, notamment dans la *Lettre sur la tolérance*, de l'*ecclesia*. Locke distingue deux espèces de société en fonction de leur finalité, c'est-à-dire du but que les sociétaires ont en vue. Ce but vaut comme une norme qui permet de définir l'étendue légitime du pouvoir de la société. C'est pourquoi la protection des intérêts temporels est la seule fin de la société politique, tandis que la protection des intérêts spirituels est la seule fin de la communauté ecclésiale et que celle-ci ne peut employer pour réaliser cette fin les moyens de celle-là. La défense de la tolérance conduit Locke à mobiliser une conception originale de l'église comme association libre, toujours particulière et spontanée<sup>17</sup>. En cela, il rompt avec la tradition érastienne qui faisait de l'église un organe de l'État et réservait le droit d'excommunier au prince. S'inspirant de l'ecclésiologie des baptistes et des niveleurs, Locke insiste sur le pluralité des églises et tend à ramener l'existence ecclésiale à la vie associative<sup>18</sup>. Les exemples qu'il en donne sont très significatifs, puisqu'il s'agit de la sodalité philosophique, de la compagnie commerciale, ou du club qui permet aux hommes de loisir les plaisirs de la conversation<sup>19</sup>.

Je relève que lorsque Habermas s'interroge sur l'aspect plutôt vague de la signification la plus récente de « société civile », il répète assez précisément les exemples que Locke donnait de l'*ecclesia* :

Le noyau institutionnel de la société civile est constitué par ces regroupements volontaires hors de la sphère de l'État et de l'économie qui vont, pour ne citer que quelques exemples, des églises, des associations et des cercles culturels, en passant par des médias indépendants, des associations sportives et de loisir, des clubs de débat, des forums et des initiatives civiques, jusqu'aux organisations professionnelles, aux partis politiques, aux syndicats et aux institutions alternatives<sup>20</sup>.

<sup>17</sup>. *Lettre sur la tolérance et autres textes*, éd. J.-F. Spitz, trad. J. Leclerc, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 173 : « Partout où il y a deux ou trois personnes assemblées au nom du Christ », le Christ est parmi elles (LT, 173).

<sup>18</sup>. *Ibid.*, p. 176-177.

<sup>19</sup>. « [...] Sive ea [societas] fuerit literatorum ad philosophiam, sive mercatorum ad negotia, sive denique feriatorum hominum ad mutuos sermones et animi causa... »

<sup>20</sup>. *L'Espace public*, préface (1990), *op. cit.*, p. XXXI-XXXII.

N'a-t-on pas là un sérieux motif d'estimer qu'une étude de la société civile au sens contemporain pourrait prendre la forme d'une ecclésiologie<sup>21</sup> ?

Pour la *Lettre sur la tolérance*, l'*ecclesia* est bien une *societas* : « Dico esse societatem liberam et voluntariam. » La société ecclésiale est libre parce que son seul instrument de contrainte est l'excommunication et que l'adhésion à l'église ne va pas plus loin que l'adhésion personnelle de ses membres à ses dogmes. Au contraire, l'association *politique* n'est pas libre dans le même sens : elle est même fortement contraignante, puisque si je n'obéis pas à la législation, je m'expose à des sanctions légitimes qui consistent en un usage de la force. Néanmoins, l'appartenance politique est libre en un autre sens, parce qu'à la différence de l'appartenance ecclésiale elle ne suppose pas une adhésion à des dogmes et une orthodoxie.

Avec Locke, *societas* n'est plus un simple synonyme de *respublica*, mais le genre dont *respublica* et *ecclesia* sont des espèces. Contrairement à Hobbes, Locke reconnaît et promeut des associations non politiques comme de véritables lieux de vie et d'échange dont l'existence et le statut n'émanent pas d'une autorisation étatique. La « société civile » au sens contemporain ne trouve pas seulement son origine, chez Locke, dans le monde prépolitique de la vie naturelle (l'existence des familles et des grands groupements prépolitiques), mais également dans les petits groupes de la vie religieuse dont l'État doit accepter la coexistence et la pluralité. Dans ce cas, l'ancêtre de la société civile ne serait pas seulement à découvrir du côté de l'univers des biens civils (vie, liberté, propriété, santé du corps – ces biens sont « civils » non pas au sens où ils n'existeraient pas à l'état de nature, mais au sens où le politique est mandaté pour les protéger et les promouvoir), mais aussi du côté de l'*autre* société, celle qui vise les biens spirituels (le salut de l'âme, dont s'occupe chaque *ecclesia*). En ce sens, le champ de la société civile correspondrait à la fois à ce que l'État protège, donc régule directement, et à ce qui échappe à l'État, donc ce que l'État ne peut réguler que très indirectement. Première remarque : Il y a là une ambiguïté fondamentale qui caractérise la société civile au sens contemporain : elle est tantôt le monde que l'État doit protéger parce qu'il comporte des biens et des valeurs (au sens moral *et* au sens économique) qu'il a pour mission de superviser, tantôt le monde que l'État doit protéger *contre l'État lui-même* parce qu'il comporte des biens et des valeurs qu'il n'a pas pour mission de superviser. On pourrait retrouver cette ambiguïté dans la seule notion de protection, par exemple dans un contexte écologiste : protéger, c'est tantôt intervenir, tantôt s'interdire d'intervenir, ou intervenir seulement pour interdire l'intervention.

Deuxième remarque : Nous avons commencé par voir dans l'état de nature, qui est le premier contraire de la société civile au sens classique (= la société politique), un ancêtre inattendu de la

---

<sup>21</sup>. Voir mon étude sur « L'ecclésiologie de John Toland », dans John Toland, *La Constitution primitive de l'église chrétienne. The Primitive Constitution of the Christian Church*, texte anglais et traduction manuscrite, éd. L. Jaffro, Paris, Champion, 2003.

société civile au sens contemporain. Nous avons fini par trouver son autre ancêtre dans le deuxième contraire de la notion classique, à savoir la société religieuse ou église.

### **Conclusion**

Les Modernes ne faisaient pas la distinction contemporaine entre État et société civile. On peut dire qu'ils les « confondaient ». Malgré la synonymie, une dissociation s'amorce avec l'évolution de la théorie contractualiste, notamment avec sa transformation de Hobbes à Locke. Le véritable lieu de cette dissociation demeure, bien entendu, la tradition anticontractualiste, en particulier écossaise.

Mais on peut aussi considérer que les Modernes distinguaient là où les contemporains « confondent ». Nos contemporains, avec la notion de société civile, font fusionner les dimensions de la discussion, de la vie économique et du commerce en général, de l'association domestique, de l'existence naturelle, et de l'association religieuse. Les Modernes distinguaient ces dimensions et les distribuaient autour de la société politique proprement dite. La naissance de la société civile au sens contemporain peut être interprétée comme l'introduction d'une sphère distincte de l'État, mais tout aussi bien comme l'effacement de certaines distinctions.

Il faut souligner le caractère décisif de la pensée de Locke pour une histoire de la société civile, d'abord par sa distinction entre société politique et société religieuse, par sa thèse de la nécessaire coexistence des sociétés religieuses au sein de la société politique (coexistence que Hobbes, selon une interprétation très restrictive de la tradition érastienne, considérait comme impossible), et par sa conception, empruntée aux sectes protestantes radicales, de l'église comme association ou sodalité. Locke promeut ainsi une forme de société qui si elle n'est pas encore la « société civile » telle que nous l'entendons aujourd'hui, n'est du moins plus la société politique. L'érastianisme, dominant dans les théories politiques de l'époque moderne, interdisait une telle promotion.

La « société civile » n'est-elle pas une constellation d'associations économiques, religieuses, intellectuelles, toutes infra-politiques ? N'est-elle pas, pour parler la langue de la philosophie politique classique, un mixte d'état de nature et de société religieuse ? N'est-elle pas, tout simplement, la « vie associative », fille de la vie ecclésiale ? Dans ce cas, le rapport avec le religieux dans la définition de la société civile serait tout aussi important que le rapport avec l'économique. La nouvelle forme polémique, anti-lucrative, que la société civile prend aujourd'hui, ne serait-elle pas une revanche de la société ecclésiale sur la société de l'économie politique ? Il s'agissait seulement, ici, de montrer que si la notion contemporaine s'est développée en dehors de la tradition contractualiste, elle peut se rencontrer néanmoins, sous une forme embryonnaire, dans les recoins de cette tradition. L'expression « société civile » fait écho au latin *civitas* ; mais, surtout quand on la caractérise par la solidarité et la vie associative, la société civile a plus de ressemblances avec l'*ecclesia* ou la *sodalitas*.