

Introduction

Le libéralisme moderne ne peut se concevoir sans État. Qu'est-ce qui le fonde et le légitime ? Comment se définit la liberté au sein de cet État ? Le pouvoir a-t-il une essence en dehors d'un régime politique donné ? Ce sont les questions que nous posent les penseurs anglais du siècle des révolutions. À une période de l'histoire où la légitimité du souverain à régner en monarque absolu est remise en question, de la façon la plus sévère qui soit, ils théorisent les fondements et les modalités de son institution.

Quatre d'entre eux m'apparaissent comme emblématiques de ce moment intellectuel. Deux sont très connus du public français : Thomas Hobbes (1588-1679) et John Locke (1632-1704) sont parmi les plus éminentes figures de la pensée politique moderne. Les deux autres le sont beaucoup moins ; ils ont néanmoins pris une part considérable au débat : James Harrington (1611-1677), qui rêvait de transposer le modèle de la République vénitienne à l'Angleterre, et Algernon Sidney (1623-1683), le « martyr *whig* ». Ces derniers ont été sources d'inspiration pour les Pères fondateurs américains, mais aussi pour les révolutionnaires français¹, dans une proportion tout à fait comparable à celle de Locke. La pensée républicaine anglaise du XVII^e siècle a connu un renouveau jamais démenti depuis les travaux de Zera Fink dans les années 1940, de Christopher Hill dans les années 1960 et de John Pocock dans les années 1970. Ces deux pionniers ont ouvert un champ largement inexploré, si l'on met à part ceux de S.B. Liljegren dans la première moitié du XX^e siècle. Dans leur sillage, les historiens des idées n'ont cessé d'étudier cette tradition alternative et multiforme que l'on peine à désigner par un adjectif adéquat², ce « langage » empreint d'humanisme civique, éclos en Angleterre à la faveur des bouleversements politiques du XVII^e siècle et qu'on a dit éteint au siècle suivant une fois la monarchie rétablie et renouvelée.

En contraste avec les thèses absolutistes de Thomas Hobbes, on a beaucoup glosé sur le libéralisme de John Locke³. On l'a fait l'inventeur de cette doctrine en ce qu'il a été l'ardent défenseur des libertés

¹.– Voir les travaux de Rachel Hammersley, notamment *The English Republican Tradition and Eighteenth-Century France: Between the Ancients and the Moderns*, Manchester : Manchester UP, 2010 et *From Constitution-Builders to Radical Democrats: Neo-Harringtonians in Eighteenth-Century America and France. 1650-1850: Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era* 2005, 11, 315-343. Voir l'introduction de Christine Fauré à *Des Manuscrits de Sieyès*, Paris : Honoré Champion, 1999, vol. I 1773-1799; 2007 vol. II 1770-1815. Voir les travaux du programme « Cultural transfers from the late 17th to the early 19th centuries: agents, vectors, networks » A. Thomson (dir.), Agence Nationale pour la Recherche, à paraître.

².– Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge : Cambridge UP, 1998. Faut-il parler de penseurs « radicaux », « républicains » ou « néo-romains », comme nous y invite Quentin Skinner dans cet ouvrage ? Et peut-on parler d'une pensée ou de pensées républicaines, tant ses manifestations varient ?

³.– Sur le libéralisme de Locke, voir notamment David Wooton, Introduction à John Locke, *Political Writings*, Londres : Penguin, p. 9-16 ; Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, Londres : Allen and Unwin, 1968 ; John Dunn, *The Political Thought of*

du parlement contre l'oppression d'un seul. Mais on a également pu rapprocher ces deux figures comme étant représentatives du libéralisme naissant, dit de l'« individualisme possessif »⁴. De même, on a rassemblé James Harrington et Algernon Sidney au sein d'un courant dit républicain, par leur commun rejet de l'absolutisme royal. Je souhaite adopter ici une perspective qui rassemble ces auteurs et lire leurs œuvres comme une réflexion sur la nature du politique travaillé par des forces contradictoires et tendu entre deux pôles : l'Empire des lois et l'Empire des hommes⁵.

Aujourd'hui, faire se confronter ces penseurs dans le cadre d'une étude sur le pouvoir civil à l'aube de l'ère moderne permet de remonter aux origines de nos conceptions et de nos pratiques politiques actuelles. Ainsi, il convient de les extraire des courants réifiés dans lesquels on a coutume de les enfermer au prix de certaines simplifications, pour montrer que loin d'appartenir à des sphères intellectuelles distinctes, leurs constructions théoriques présentent de nombreux points communs. Deux pistes principales se présentent alors.

L'une consiste à réévaluer les catégories du républicanisme et du libéralisme et à étudier la particularité de ces penseurs au-delà d'une parenté idéologique communément admise. Par exemple, au sein du républicanisme, l'historien Jonathan Scott a montré ce qui distinguait radicalement James Harrington de ses congénères, examen qui nous amène à reconsidérer la physionomie du paysage républicain en Angleterre durant l'Interrègne⁶.

L'autre consiste à croiser les appellations de « libéral » et de « républicain » au lieu de les opposer. L'historien Jeffrey Collins nous y invite dans son récent ouvrage consacré à la pensée théologico-politique de Hobbes :

Les historiens et les théoriciens modernes (en particulier dans le monde anglo-saxon) se sont entichés de l'axe idéologique divisant les libéraux tournés vers la notion d'intérêt et les républicains concernés par le bien de la communauté. Le républicanisme, comme modèle politique, est censé mieux s'accommoder des biens communaux et des vertus morales. Mais une meilleure

John Locke, Cambridge : Cambridge UP, 1969 ; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton : Princeton UP, 1975 ; Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty*, Chicago : University of Chicago Press, 1984 ; Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Basingstoke : Macmillan, 1989.

⁴.– Cf. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford : Oxford Paperbacks, 1964.

⁵.– Pour cette hypothèse, je suivrai également la piste indiquée par John Dunn dans son ouvrage *Interpreting Political Responsibility*, Cambridge et Oxford : Polity Press et Basil Blackwell, 1990. Dans le premier essai de ce recueil intitulé « What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke ? », John Dunn revient sur la thèse principale de son ouvrage paru en 1969, *The Political Thought of John Locke* (Oxford : Oxford UP). Il y défendait l'idée que toute la pensée politique de Locke était non seulement empreinte de spiritualité mais façonnée par sa croyance en Dieu et que la politique était pour lui essentiellement ordonnée par le Créateur. Ainsi définie, cette conception ne semblait plus rien avoir en commun avec notre conception moderne de la politique. Dans cet article plus récent, John Dunn reconnaît avoir sous-estimé « à quel point était pénétrante la compréhension qu'avait Locke de la nature de la politique comme activité purement humaine » (p. 13). Il convient avoir vu à l'époque « la perception qu'avait Locke de la noirceur d'une telle condition : sa fragilité, son caractère d'urgence et son absence totale de réconfort existentiel pour les êtres humains en tant que créatures sociales. » (*ibid.*, p. 13) Ce qu'il admet en revanche avoir totalement ignoré, c'est « la force imaginative et vivifiante de cette vision constante et dépourvue de toute superstition, son réalisme sombre, mais qui est une source potentielle d'énergie. » (*ibid.*, p. 14).

⁶.– Jonathan Scott, "The Rapture of Motion : James Harrington's Republicanism" in N. Philipson et Q. Skinner (dir.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge : Cambridge UP, 1993, p. 139-163; *Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge : Cambridge UP, 2004 ; Myriam-Isabelle Ducrocq, "La controverse Harrington/Milton : perspectives sur le républicanisme anglais pendant l'Interrègne" in J. Terrel et C. Miqueu (dir.), *James Harrington et la pensée républicaine anglaise*, Pessac : PU Bordeaux, à paraître.

compréhension historique de la période qui a nourri ces deux traditions remet en question la prégnance de l'un de ces modèles qui les placerait en opposition directe⁷.

Les crises qui secouent l'Angleterre à partir des années 1640 transforment le pays en un laboratoire dans lequel s'élaborent toutes sortes de théories politiques. Rappelons en effet, qu'en moins d'un demi-siècle, l'Angleterre voit la chute de la monarchie et l'exécution du roi, l'établissement d'une république transformée bien vite en dictature militaire, puis une restauration monarchique qui débouchera finalement sur la première monarchie parlementaire de l'histoire. Avec sa succession de bouleversements politiques et institutionnels, l'Angleterre du XVII^e siècle apparaît comme un fabuleux terrain d'expérimentation d'où surgissent les grands modes de pensée de l'époque moderne. À cette période de l'histoire, philosophes et acteurs politiques tentent de penser, avec une acuité particulière liée aux événements, les tensions inhérentes à la fondation du corps politique, entre ordre et désordre, entre guerre et paix civiles, entre diversité et unité, entre licence et contrainte, entre liberté et empire, entre passions et raison. La puissance qui est l'attribut de ce corps est tout à la fois perçue comme contraignante, démesurée et libératrice.

1642-1688. Ces quarante années sont bornées par deux épisodes qui marquèrent la conscience politique de l'Angleterre. L'année 1642 marque le déclenchement des hostilités entre les partisans du roi et ceux du Parlement. En 1688 a lieu la Glorieuse Révolution ainsi nommée par l'historiographie *whig* parce qu'elle accomplissait ce que la Grande Rébellion de 1642 n'avait pu accomplir : un bouleversement politique opéré sans faire couler de sang. La période se caractérise par une série de ruptures constitutionnelles. En 1649, au terme de la guerre civile entre les partisans du pouvoir royal et ceux du Parlement, on destitue puis on exécute le roi Charles I^{er}. Est alors instaurée une forme de régime républicain : le *Commonwealth*. Une assemblée expurgée que ses opposants affublent du nom de « Parlement croupion » (*Rump Parliament*) rassemble les pouvoirs législatif et exécutif. Bientôt, la République se transforme en règne personnel, le Protectorat d'Oliver Cromwell, alors que ce qui restait du Parlement est dissous⁸. En 1660, la monarchie est restaurée, et le fils de Charles I^{er}, Charles II, monte sur le trône. Moins de trente ans plus tard, le Parlement dépose son frère, le catholique Jacques II, soupçonné de vouloir rétablir une monarchie de type absolutiste. Marie, la fille de Jacques II, issue de son premier mariage avec une protestante, et son époux (et cousin), Guillaume d'Orange, lui succèdent, non sans avoir accepté les principes d'une monarchie constitutionnelle. On qualifie ce processus de « Glorieuse Révolution. »

Les théoriciens n'eurent alors de cesse de comprendre les causes et les mécanismes de la guerre civile anglaise, perçue comme une maladie qui s'était emparé de tout le corps politique. Qu'ils fussent de simples observateurs comme Thomas Hobbes ou qu'ils aient assumé des fonctions politiques, comme James Harrington, Algernon Sidney et John Locke, ils poursuivaient un même but : permettre à l'Angleterre de prévenir tout nouvel épisode de ce genre, et garantir sa stabilité, sa prospérité et sa gloire.

On a pu considérer l'émancipation des États par rapport au pouvoir temporel du Pape et l'avènement de la souveraineté du roi comme un moment charnière de la modernité politique. En Angleterre, la Réforme a eu pour effet de renforcer la prérogative du souverain, terme par lequel on

7.– Jeffrey Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford : Oxford UP, 2005, p. 278.

8.– Il conserve cependant une existence virtuelle jusqu'en 1660.

désigne une série de droits et de servitudes hérités du Moyen Âge. Précisée par des juristes comme le *Chief Baron Fleming* (1544-1613) ou Sir Edward Coke (1552-1634), elle définit, « à côté du pouvoir ordinaire du roi, qui s'exerce conformément aux lois et implique de quelque façon la coopération du parlement, un pouvoir absolu »⁹. Or, à l'origine de la guerre civile, dès les premières années de la Restauration, pendant la crise de l'Exclusion et au cœur de la Glorieuse Révolution, se trouve posée la question de la prérogative royale par rapport aux libertés du Parlement. De même, pendant l'Interrègne, les pouvoirs de Cromwell font l'objet d'une étroite surveillance, y compris de la part de ceux qui avaient contribué à son avènement. Dans un pays, où, dès le XIII^e siècle l'assemblée du peuple s'était vu octroyer des libertés et où, au lendemain de son excommunication (1534) le monarque avait dû gagner son soutien, l'exercice de ce pouvoir, perçu comme abusif, devient intolérable aux insurgés de 1642, qui se rassemblèrent sous la bannière du Parlement.

Jusqu'où s'étend le pouvoir du souverain ? Quelle obéissance lui doit-on ? *A contrario*, est-on en droit de lui résister, et en quelles circonstances ? Quelles libertés le souverain doit-il laisser à ses sujets ? Par exemple, doit-il leur accorder la liberté de conscience ou imposer l'uniformité religieuse ? Pour répondre à ces interrogations, il faut remonter aux *sources* du pouvoir souverain et à la nature de *l'obligation politique*. C'est toute la question de l'essence du pouvoir qui est ainsi posée.

Je n'ai pas cherché à établir avec certitude des face-à-face ou des échanges épistolaires entre ces personnages, qui auraient pu favoriser une circulation d'idées et des emprunts mutuels. C'était une autre voie. Je ne m'y suis pas engagée. Pour identifier leurs points de convergence dans la perspective d'un débat d'idées, je me suis essentiellement livrée à une exégèse de leurs principaux écrits.

De l'œuvre immense de Hobbes, j'ai essentiellement retenu le *Léviathan* qui définit l'État souverain comme unique mode de résolution des conflits entre les hommes. Enraciné dans la guerre civile de 1642, cet ouvrage présente sous sa forme la plus aboutie le projet hobbesien de repenser entièrement la théorie politique en se dégageant de l'autorité des penseurs qui faisaient autorité depuis des siècles. Il est paru dans sa version anglaise en 1651 et en latin en 1668. Parallèlement, je me suis tournée vers le *Béhémoth*, qui apporte un éclairage historique important sur la théorie politique présentée dans le *Léviathan*.

La République d'Océana (*The Commonwealth of Oceana*) est le premier texte de James Harrington. Il paraît quatre ans après le *Léviathan*, en 1656. Cet ouvrage qui relève, en apparence, du genre de l'utopie présente une contrée qu'il est aisé d'identifier¹⁰. Les noms fictifs cherchent à peine à masquer les personnages et les événements marquants de l'histoire d'Angleterre. Harrington y expose en détails la constitution d'une république fondée sur un examen historique original. Je me suis également appuyée sur *Un Système de politique* (*A System of Politics*) le dernier texte politique de Harrington, un recueil d'aphorismes écrit en 1659, alors que la restauration de la monarchie paraissait imminente. Celui-ci ne parut qu'après la mort de Harrington, en 1700.

Les *Discours sur le gouvernement* (*Discourses Concerning Government*) constituent l'ouvrage majeur de Sidney. Vraisemblablement rédigés entre 1681 et 1683, mais parus pour la première fois en 1698, ils se

⁹.– Franck Lessay, *Le Débat Locke-Filmer*, Paris : PUF, coll. « Léviathan », 1998, p. 41. Cf. Francis D. Wormuth, *The Royal Prerogative 1603-1649 : A Study in English Political and Constitutional Ideas*, Ithaca : Cornell UP, 1939.

¹⁰.– Cf. James Harrington, *Oceana*, *op. cit.*, p. xviii.

présentent sous la forme d'un commentaire volumineux et quasi linéaire du *Patriarcha* de Robert Filmer. Sidney y fait l'apologie d'une forme de gouvernement mixte comme seule garante de la liberté des sujets, et y lance un vibrant appel au droit de résistance aux tyrans. Un ouvrage antérieur, *Les Maximes de la Cour* (*Court Maxims* [1664]) vient en complément de ce traité de pensée politique. Sidney y emploie le ton de la satire pour critiquer le règne de Charles II : on y rencontre un roi qui a pour seul but d'écraser et d'appauvrir son peuple. Cette vision empruntant au mode de l'absurde montre, comme dans un miroir grossissant, les effets, selon Sidney, d'une politique d'uniformisation religieuse : loin d'amener l'idéal de concorde et la prospérité qui étaient censés en découler, cette politique entraîne un affaiblissement de la nation toute entière. À travers cette satire, Sidney trace les contours d'un gouvernement capable de créer les conditions de liberté et de prospérité que souhaite le peuple.

La fortune des *Deux Traités du gouvernement civil* (*Two Treatises of Government* [1689]) a éclipsé les *Discours sur le gouvernement* de Sidney écrits de façon concomitante. Pour ce qui est du contenu de l'argumentation, ces deux textes présentent bon nombre de points communs. En réponse au *Patriarcha* de Filmer, ils affirment tous deux que le pouvoir n'est pas d'origine patriarcale et divine, mais populaire, et que le peuple peut à tout moment démettre le souverain qui abuse de ses prérogatives. Sidney, comme Locke, a été beaucoup lu par le XVIII^e siècle européen et américain et a inspiré les Pères Fondateurs dans la rédaction de la Constitution des États-Unis¹¹. Pourtant, il est aujourd'hui largement méconnu du public. Qui, en dehors d'un cercle de spécialistes, se souvient de celui qui est mort pour avoir défendu des libertés civiles désormais acquises dans nos sociétés occidentales ? La raison en est sans doute qu'il s'est livré, sur le mode de la *disputatio*, à un commentaire presque ligne à ligne de son adversaire, aujourd'hui difficile à lire par un public profane qui ignore le contexte immédiat ainsi que les termes du débat¹². Les *Deux Traités* de Locke et non les *Discours* de Sidney sont ainsi passés à la postérité comme l'un des textes fondateurs de la pensée libérale, définie comme l'affirmation pleine des libertés individuelles par rapport au pouvoir contraignant de l'État¹³. J'ai également souhaité inclure dans le corpus les *Constitutions de la Caroline du Nord* (*The Fundamental Constitutions of Carolina*) et *l'Essai sur la loi des pauvres* (*An Essay on the Poor Law*) car ces deux textes témoignent de la dimension pratique de la pensée de Locke. Enfin, la *Lettre sur la tolérance* (*A Letter on Toleration* [1689]) m'a paru significative, car si la visée libérale y est beaucoup plus affirmée que dans *Two Tracts on Government* [1660-1662] et *An Essay Concerning Toleration* [1667], la place qui est assignée à la force coercitive de l'État y reste considérable.

Hobbes a pris position dans les débats politiques et religieux de son temps sans toutefois jouer de rôle direct dans les événements. À la veille de la guerre civile, il avait écrit un traité, *The Elements of Law, Natural and Politique*, qui ne fut pas publié mais qui circula sous forme de manuscrits. Redoutant qu'on s'en prenne à lui à cause des idées qu'il professait, Hobbes prit la décision de quitter l'Angleterre pour la France aux premières heures de la guerre civile. C'est là qu'il rédigea le *Léviathan*. Il retourna en Angleterre en 1651, fit acte d'allégeance à la République de Cromwell et continua à

¹¹.-- En témoignent les éditions successives de sa traduction en français à La Haye par Louis et Henri Van Dole, et à Paris par Josse et Langlois dès 1702 sous le titre *Discours sur le gouvernement* (trad. P.A. Samson).

¹².-- C'est tout le mérite de Franck Lessay d'avoir restitué les termes de ce débat et d'avoir rendu accessible au public français le *Premier Traité* et le *Patriarcha*. Cf. *Le Débat Locke-Filmer*, Paris : PUF, coll. « Léviathan », 1998.

¹³.-- Sur la postérité respective des deux auteurs, voir Algernon Sidney, *Discourses*, *op. cit.*, p. xxiv-xxviii.

publier. Sous la Restauration, il reçut une pension de Charles II, mais celui-ci lui interdit de faire paraître des ouvrages de nature à déclencher des polémiques. Certains d'entre eux ne paraîtront qu'après sa mort.

James Harrington étudia à Oxford, puis partit voyager en Europe, comme il était de coutume de le faire chez les jeunes gens issus de la noblesse. De retour en Angleterre, il ne participa pas à la guerre civile, mais en 1647, par l'entremise de son cousin, Sir James Harrington, il devint homme de compagnie du roi Charles I^{er} pendant sa captivité jusqu'au début de 1649. Il assista alors aux tractations entre le roi et les parlementaires, puis à la chute de Charles I^{er}. Après l'exécution de celui-ci, il se consacra de nouveau à l'écriture et publia *Océana* qui, aux côtés de *A Healing Question* de Henry Vane et *The Excellency of a Free State* de Marchamont Nedham, apparaît comme une contribution majeure aux débats sur l'évolution du régime cromwellien. À la veille de la Restauration, Harrington anima un club de réflexion constitutionnelle, vite démantelé, le *Rota Club*. Il fut inquiet dès 1661, date à laquelle on le soupçonna de prendre part à un complot contre le roi. Son arrestation semble avoir provoqué chez lui une grave dépression, mettant ainsi un terme à sa réflexion et à son action politique.

De nos quatre personnages, Algernon Sidney est sans doute celui qui fut le plus directement impliqué dans les événements de son temps. Cadet d'une famille aristocratique (d'ancienne noblesse par sa mère), Sidney s'engagea dans l'armée. Il servit en Irlande puis retourna en Angleterre quand éclata la guerre civile. Il prit le parti du Parlement et en 1644 participa à la bataille de Marston Moor où il fut grièvement blessé. En 1646, il fut élu au Long Parlement et survécut à la purge du Parlement de 1648. Il fit donc partie des parlementaires chargés d'instruire le procès de Charles I^{er}, mais réservé sur la légalité et l'opportunité d'un tel procès, il resta en retrait des débats. En revanche, il participa activement à la politique étrangère de l'Angleterre et en particulier à la première guerre contre la Hollande. Lorsque Cromwell renvoya le Parlement croupion en 1653, Sidney se retira momentanément de la vie politique. Il reprit son siège quand le Parlement fut rétabli en 1659, après que l'armée eut dissous le Protectorat et démis Richard Cromwell. Il participa aux négociations entre le Danemark et la Suède et obtint des accords de paix favorables à l'Angleterre. Au lendemain de la Restauration, Sidney se serait vu accorder le pardon royal en vertu de l'« Acte d'oubli » de 1660, si seulement il avait désavoué sa participation à la République et demandé grâce¹⁴. Sidney s'y refusa et se condamna à un exil volontaire sur le continent. En exil, il continua à œuvrer au rétablissement de la République et semble même avoir participé à un coup d'État. Il fit appel au républicain hollandais Johan de Witt, puis à Louis XIV, mais ces deux tentatives échouèrent. Lorsqu'il rentra dans son pays en 1677, il collabora à un projet de liberté religieuse avec William Penn et travailla avec des *Whigs* favorables à la cause républicaine, comme Henry Neville. Il se présenta à plusieurs reprises, sans succès, aux élections du Parlement. Enfin, il prit une part active à la campagne menée entre 1679 et 1681 : exclusion du duc d'York catholique de la succession au Trône, extension des libertés du Parlement, tolérance religieuse pour les non-conformistes. Le Parlement ayant été dissous en 1681, les *Whigs* les plus éminents se résolurent alors à organiser une insurrection contre le roi. Le projet de vit jamais le jour. Algernon Sidney fut arrêté et jugé pour haute trahison à l'issue d'un procès sommaire. Il fut exécuté le 7 décembre 1683.

¹⁴.- L'intitulé complet de cette loi est « *An Act of free and general pardon, indemnity and oblivion* ». Cf. J. P. Kenyon, *The Stuart Constitution. Documents and commentary 1603-1688*, Cambridge : Cambridge UP, 1986 (2e éd.), p. 339-344.

Locke resta pour un temps à l'écart des affaires publiques. Il fit ses études à Oxford (Christ Church), où il se destinait à l'ordination ; il y renonça pour emprunter la voie de la médecine. Des manuscrits témoignent toutefois de son intérêt précoce pour la chose publique. En 1666, alors qu'il avait trente-quatre ans, une rencontre changea le cours de sa vie. En sa qualité de médecin, il fit la rencontre d'Anthony Ashley Cooper, premier comte de Shaftesbury¹⁵. Si Shaftesbury apprécia la compagnie lettrée et le savoir médical de Locke, celui-ci apprit beaucoup des affaires publiques au contact de son mécène. Deux ouvrages ont fait l'objet d'une coopération certaine entre les deux hommes : les *Constitutions de Caroline du nord* et *Lettre d'une personne de qualité* (*A Letter from a Person of Quality*) tous deux publiés anonymement en 1669 et 1675. Peter Laslett mentionne que Locke ne désavoua jamais son patron, même lorsque celui-ci orchestra la rumeur d'un complot papiste en 1679 pour obtenir de Charles II l'exclusion du duc d'York. Le XIX^e siècle a dépeint John Locke comme un personnage discret et prudent, resté à l'écart des manœuvres et des complots de l'époque contre la succession catholique du duc d'York et contre la personne du roi. Des travaux plus récents, comme ceux de Maurice Cranston et de Richard Ashcraft, ont montré que Locke a été beaucoup plus engagé qu'on n'a voulu le dire¹⁶. Au lendemain du Complot de *Rye House*, il fuit l'Angleterre pour la Hollande. Il ne regagna son pays qu'après la Glorieuse Révolution où il bénéficia d'une réputation incontestée de philosophe, grâce à *l'Essai sur l'entendement humain* (*An Essay Concerning Human Understanding*) qui parut sous son nom en 1689. Locke refusa l'éloignement de postes diplomatiques pour, semble-t-il, rester en prise avec les affaires intérieures de son pays. De fait, il influa sur la conduite du gouvernement en obtenant par exemple la liberté de la presse ou la réforme monétaire (*The Great Recoinage* de 1695). Il occupa également deux postes officiels : celui de Commissaire des Appels (*Commissioner of Appeals*) et celui membre du Bureau du Commerce (*Board of Trade*) à sa création. Sans être considéré comme un homme politique, Locke eut pourtant à la toute fin du XVII^e siècle une influence considérable sur les affaires publiques anglaises.

La démarche commune à ces hommes est la recherche de principes vitaux à l'œuvre dans toute organisation humaine. La découverte de ces principes permettra, pensent-ils, de garder le corps politique sain en le mettant à l'abri des aléas du temps, facteur de corruption. Encore ces principes devront-ils être découverts avec méthode, laquelle doit, à leur sens, procéder d'une observation fidèle de l'homme et du monde qui l'entoure, tels qu'ils *sont*. On peut ainsi assimiler cette démarche, qui se veut dépassionnée et dépourvue de tout préjugé, à une anatomie du corps politique¹⁷.

¹⁵.– Quelques mots doivent être dits de ce personnage central dans la vie de Locke et dans la vie politique anglaise de la seconde moitié du XVII^e siècle. Ce riche aristocrate changea de camp pendant la guerre civile : du camp du roi, il passa à celui du Parlement ; puis il fut ministre sous Cromwell avant de devenir l'un de ses principaux opposants et d'œuvrer au rétablissement de la monarchie. De nouveau ministre sous la Restauration, il devint le chef de file de l'opposition parlementaire et l'un des principaux fondateurs du parti *whig*. Locke exerça plusieurs fonctions auprès de Shaftesbury et de sa famille : la fonction de médecin, celle de précepteur, enfin, celle de confident et ami.

¹⁶.– Cf. Maurice Cranston, *John Locke : A Biography*, *op. cit.* ; Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton : Princeton UP, 1986.

¹⁷.– On pense évidemment à l'emploi que fait Robert Burton du terme dans son *Anatomy of Melancholy* [1621] et au choix de Rembrandt de son sujet pour *La Leçon d'anatomie du Docteur Nicolaes Tulp* [1632] témoignant de l'engouement pour les théâtres d'anatomie et du goût de l'époque pour la compréhension et la représentation réaliste des phénomènes naturels. Au siècle précédent était paru en France un traité traduit du latin intitulé *L'Anatomie du corps politique comparé au corps humain, pour cognoistre la source & origines des maladies d'iceluy, qui nous causent pour le iour-d'huy tant de troubles parmy la Chrestienté. Avec le vray remède pour le remettre la santé* [1581] de Jean Michel. Ajoutons que pour Hobbes les images ne sont pas de pure forme. Il a

Il sied de préciser le sens dans lequel j'emploie le terme de « corps politique ». L'évolution de l'emploi de la métaphore aux XVI^e et XVII^e siècles a fait l'objet d'une lumineuse étude par Jean-Pierre Moreau¹⁸. Il fait apparaître comment l'analogie entre l'organisation politique et le corps humain est aussi ancienne que la philosophie grecque et la pensée paulinienne. Aussi a-t-elle pris des significations diverses au fil des siècles. Elle a puisé sa force de l'idée d'une correspondance divine entre le macrocosme et le microcosme, entre l'univers et l'homme, où la société représenterait une taille intermédiaire. Elle a notamment pris la forme de la doctrine dite des « deux corps du roi » mise en évidence par l'historien Ernst Kantorowicz. Au XVII^e siècle, le terme de « *body politic* » qu'on traduira par celui de corps politique est devenu en Angleterre un *topos* pour désigner toute forme d'organisation sociale qui se dote d'institutions, c'est-à-dire l'État. En ce sens, il est analogue au terme de « *commonwealth* » ou « *common-weal* » que l'on trouve le plus fréquemment sous la plume de ces auteurs et que l'on traduira par le celui de « république ».

Le latin *res publica* traduit le grec *politeia* employé par Platon et Aristote¹⁹. Depuis Cicéron jusqu'à Jean Bodin (1529-1596), le terme est resté générique. Si l'on en croit le dictionnaire, ce sens est encore largement en vigueur au milieu du XVII^e siècle en Angleterre, dans sa version saxonne de « *commonwealth* », tout du moins²⁰. Là encore, le terme de *common-weal* ou de *common-wealth* ne désigne pas une forme constitutionnelle particulière, mais toute espèce d'organisation sociale. Par métonymie, elle en vient à désigner les *moyens d'action* dont dispose cette organisation, autrement dit, le pouvoir politique. Ainsi peut-on lire « *the Power of the Commonwealth* » sous la plume de Hobbes ou « *the Force of the Commonwealth* » sous la plume de Locke²¹. Ce n'est véritablement qu'au XVIII^e siècle, nous dit-on, que le terme de république assume sa signification moderne de gouvernement populaire. Aussi Montesquieu distingue-t-il la monarchie, du despotisme et de la république²² tandis qu'un peu

pris une part active au travail d'élaboration du frontispice de ses principaux ouvrages, en étroite collaboration avec ses illustrateurs car il leur assignait une puissance symbolique importante. Hobbes est lui-même l'auteur d'un traité d'optique (*Tractatus Opticus* [1644]). Cf. Horst Bredekamp, "Hobbes's Visual Strategies" in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, P. Springborg (dir.), Cambridge : Cambridge UP, 2007, p. 29-60. Pour l'importance et la signification de cette notion dans le discours scientifique et littéraire de la Renaissance, voir aussi Jonathan Sawday, *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres et New York : Routledge, 2006 (1995).

¹⁸.– Jean-Pierre Moreau, « Le 'corps politique' aux XVI^e et XVII^e siècles : avatars d'une métaphore » in M.T. Jones-Davies (dir.), *Shakespeare et le corps à la Renaissance*, Société française Shakespeare, 1991, p. 53-79.

¹⁹.– Le terme de « politique », qui vient du grec polis, a trait à l'organisation, la vie de la cité. Ce qui est politique relève du mode de vie entre les habitants d'une même communauté et dénote l'idée d'une organisation. Cette notion peut toutefois recouvrir des champs assez différents, que le terme soit substantivé au masculin ou au féminin. Je ne parlerai pas du « politique » au sens de l'homme politique ou de l'homme d'État, comme le fait Platon dans son dialogue *Le Politique* (*Le Politique* in *Œuvres Complètes*, trad. L. Robin, Paris : Gallimard, coll. « La Pléiade », 1950). Je n'évoquerai pas non plus « la politique » qui renvoie à l'ensemble des affaires publiques. Je me consacrerai davantage au « politique » comme objet de réflexion de ces auteurs, en ce qu'il pose des questions philosophiques telles que l'origine des sociétés humaines, la sociabilité naturelle ou conventionnelle de l'homme, ou encore le droit naturel. Ces questions ont des répercussions fondamentales sur la manière de penser l'organisation sociale, la liberté dont jouissent ses membres à l'intérieur de cette organisation et par extension, le pouvoir politique. Quand je me référerai à « la politique », ce sera donc en tant que science procédant de l'observation et obéissant à des règles propres établies au terme de cette observation.

²⁰.– *Dictionnaire culturel de la langue française*, A. Rey et D. Morvan (dir.), Paris : Le Robert, 2005, article « République » signé G. Soulier.

²¹.– Thomas Hobbes, *Léviathan*, op. cit., XXX, p. 384 ; John Locke, *Second Traité*, op. cit., XII, §143, p. 104.

²².– Charles Secondat, baron de Montesquieu, *L'Esprit des Lois* [1748] in *Œuvres complètes*, R. Caillois (éd.), Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951.

plus tard Jean-Jacques Rousseau donne encore une définition « large » de la république : « J'appelle donc République tout État régi par des lois [...] car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain. »²³ Pourtant, dès la fin du XVII^e siècle, Locke éprouve le besoin de dissiper l'équivoque qui entoure le terme. Dans le *Second Traité du gouvernement civil* il écrit :

Par *République*, il faut entendre tout au long de ce traité que je ne désigne pas une démocratie, ni aucune forme de gouvernement, mais toute communauté indépendante, que les Latins appellent du nom de *civitas* ; le terme qui correspond le mieux dans notre langue, c'est Commonwealth : il exprime très précisément une telle société d'hommes, ce que ne font pas les mots de *community* ou de *city* en anglais²⁴.

Car dès les années 1640, des auteurs avaient désigné par « *commonwealth* » un gouvernement populaire ou mixte. C'est le sens que recouvrait le nom du régime établi en Angleterre à la chute de la monarchie jusqu'au Protectorat, et c'est aussi le sens où l'entendait Harrington dans sa *République d'Océana*. Car il est bien certain que dès lors que la façon de régner du roi faisait l'objet d'âpres débats au parlement et ailleurs, il convenait de distinguer entre l'existence même de l'État et la forme spécifique du gouvernement.

Dès lors, la traduction en français moderne du terme est problématique. On pourrait certes employer le terme de « État » (*State*) parfois utilisé par Hobbes, mais les autres auteurs ne l'emploient guère. On lui préférera le terme de « République », en précisant qu'il s'agit en général de sa signification ancienne²⁵. Chez Locke et Sidney toutefois, le terme de *commonwealth* s'estompe au profit de celui de « *political society* » ou de « *Government* » qui apparaît dans le titre de leurs deux ouvrages majeurs : *Les Deux Traités du gouvernement Civil* et *Discours sur le gouvernement*. Comment expliquer un tel glissement ?

Les termes de « *commonwealth* » et de « *government* » ne sauraient ainsi se confondre. Comme le souligne Jean Bodin dans le *Second Livre de la République* [1576] on ne saurait assimiler l'état de la République au *gouvernement*, qui a trait à la forme institutionnelle qu'elle prend. Ainsi, la République peut être gouvernée monarchiquement, aristocratiquement ou populairement. S'il existe plusieurs façons de gouverner, en revanche il n'existe qu'une seule République²⁶. Une différence notoire apparaît d'emblée entre ces vocables. Elle repose sur le statut accordé au peuple. Pour Hobbes celui-ci se distingue mal de la République et n'a pas de véritable existence en dehors d'elle ; pour Locke et Sidney au contraire, celui-ci existe en dehors de la société civile et garde un œil vigilant sur la façon de gouverner de ses dirigeants. Qu'advienne la dissolution du gouvernement, ainsi que l'a décrit Locke, et le peuple demeure pour décider de la marche à suivre.

Je voudrais pour ma part montrer que l'idée de corps politique ou de République se transforme et s'affirme comme celle d'une création essentiellement humaine résultant d'une association volontaire

²³.– Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social* [1762], chap. VI, Paris : Le Livre de Poche, coll. « Pluriel », 1982, p. 216-217.

²⁴.– John Locke, *op. cit.*, X, § 133, p. 95.

²⁵.– C'est la traduction retenue par François Tricaud. Dans *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Franck Lessay préfère ne pas mettre de majuscule à ce terme qui, dans notre contexte national lui semble évoquer trop fortement la République Française. Pour ma part je préfère garder la majuscule pour désigner l'institution de la République ou d'une République, comme le veut l'usage pour le mot « État » (Paris : PUF, coll. « Léviathan », 1988).

²⁶.– Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris : Librairie générale française, 1993, p. 202-203.

et nécessaire d'individus. Comme le souligne Jean-Pierre Moreau, sous l'effet de bouleversements politiques et religieux qui remettent en question l'idée même de son existence comme un fait naturel, les contemporains semblent « découvrir » l'artificialité de l'organisation sociale. Ainsi, à l'image d'un corps social caractérisé par des « hiérarchies fixes » se substituent « des transformations lentes mais manifestes »²⁷. Le corps politique apparaît de plus en plus comme une construction, un artefact d'origine humaine et non plus divine. D'ailleurs, la métaphore de l'État comme un édifice, et du législateur comme architecte, revient également, comme on le verra, sous la plume de ces auteurs.

En réponse à Descartes pour qui les bêtes-machines ne pouvaient posséder l'intellect et le langage, Hobbes affirme ainsi que l'organisation politique est assimilable à un corps *artificiel* et, trait notable, *rationnel* :

C'est l'art qui crée ce grand LÉVIATHAN qu'on appelle RÉPUBLIQUE ou ÉTAT (CIVITAS en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et protection duquel il a été conçu²⁸.

Le corps politique s'apparente à un *automate* doué de raison dont la *souveraineté* constitue l'« âme artificielle, puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps »²⁹.

Pourtant, si le corps politique cesse d'assumer une dimension purement organique en accord avec l'ordre cosmique, l'image perdure. James Harrington endosse l'habit d'un anatomiste (ou d'un peintre) disséquant le corps politique pour en révéler le fonctionnement (en l'occurrence les deux assemblées représentatives)³⁰. À une époque où l'on a pu parler de « révolution scientifique », le projet philosophico-politique de Thomas Hobbes, James Harrington, Algernon Sidney et John Locke peut se définir ainsi : jeter les bases d'une science, fondée sur l'examen des mécanismes – normaux ou pathologiques – à l'œuvre dans toute organisation humaine. Pour les découvrir, la méthode diffère : tantôt ils ont recours aux annales de l'histoire des peuples, tantôt ils se situent dans un cadre atemporel et recherchent la vérité universelle révélée par la droite raison. Très clairement affichée chez Hobbes et Harrington, l'ambition de systématiser une science politique l'est dans une bien moindre mesure chez Sidney et Locke. Mon hypothèse a donc été d'appliquer cette grille d'analyse à deux auteurs qui ne formalisent pas une telle ambition, mais dont toute l'entreprise semble animée de cette même intention.

Pour ce qu'elle a de problématique, la notion de *modernité* telle que la comprennent les historiens, semble pouvoir constituer un outil opérant, en ce qu'elle prétend rompre avec des traditions, des modes de pensée établis. En effet, les historiens ont coutume de distinguer entre la période médiévale et la période moderne, comme si, à la faveur des grandes découvertes géographiques, scientifiques et techniques s'opérait une rupture avec d'anciens modes de représentation et de pensée véhiculés par l'Université au Moyen Âge. La réflexion scientifique et philosophique occidentale représentée par Nicolas Copernic en Pologne, Galilée ou Giambattista Vico en Italie, René Descartes en France, Baruch Spinoza en Hollande semble amorcer un nouveau rapport à la connaissance. En Angleterre, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke ou bien encore Isaac Newton participent de ce mouvement, tandis

²⁷.- Jean-Pierre Moreau, *op. cit.*, p. 68.

²⁸.- Thomas Hobbes, *op. cit.*, The Introduction, p. 5.

²⁹.- *Ibid.*, p. 5.

³⁰.- James Harrington, *Océana, op. cit.*, p. 339.

qu'au sein de la religion chrétienne est entreprise une vaste réforme qui bouleverse les dogmes et les pratiques établis depuis des siècles. Ainsi, pour Bertrand Russell, c'est précisément au XVII^e siècle que s'opère cette rupture, lorsqu'apparaît un nouvel « état d'esprit »³¹.

Dans quelle mesure peut-on dire que ces quatre auteurs rompent avec l'orientation de la pensée politique en vigueur ? On peut distinguer trois domaines de rupture : la pensée dite idéaliste des Anciens, qui trouve un prolongement dans la littérature utopiste des XVI^e et XVII^e siècles en Europe, la théorie de la monarchie de droit divin et la pensée de la raison d'État.

Au XVII^e siècle, la tradition en matière de réflexion politique était représentée par la philosophie scolastique, cette philosophie héritée des penseurs de l'Antiquité et véhiculée par l'Université médiévale. Pour Hobbes, il s'agit de se distinguer de ce courant de pensée, qui, de Platon à saint Thomas, en passant par Aristote et saint Augustin, s'était intéressé à la question du meilleur gouvernement possible. Pour quelques-uns, il était susceptible de s'incarner dans la démocratie athénienne ; pour d'autres, son avènement aurait lieu après le Jugement Dernier, mais le fil conducteur était une réflexion éthico-politique sur la cité idéale. En ce sens, on a pu parler de l'idéalisme de la pensée platonicienne, bien que ce terme s'applique davantage à *La République* qu'à un ouvrage comme *Les Lois*³². Ainsi, Hobbes déclare avec véhémence rejeter cette tradition philosophique³³. Tout comme ces auteurs qu'il a lus assidûment à l'Université d'Oxford, Hobbes se préoccupe d'une organisation juste de la société. Pourtant, Hobbes retient l'objection faite par Machiavel aux Anciens, selon laquelle leur pensée idéaliste ne se souciait pas de la réalité des choses³⁴ :

Mais puisque mon intention est d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que l'image qu'on en a. Et beaucoup se sont imaginé républiques et principats dont on n'a jamais vu ni su qu'ils existaient vraiment. En effet, il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce qu'on devrait faire apprend plutôt sa ruine que sa conservation³⁵.

Tout comme Machiavel, Hobbes voit dans la pensée politique grecque « davantage un rêve qu'une science »³⁶. Étant donné son ambition de procéder de façon rationnelle et scientifique, celui-ci voulut se démarquer radicalement de tout un courant philosophique qui cherchait à transcender le réel, et dont le genre de l'utopie était une expression plus récente.

La parution en 1516 de *l'Utopie ou Traité de la meilleure forme de gouvernement* de Thomas More avait ouvert la voie à une série d'ouvrages dans la même veine, dont les plus connus sont *La Cité du soleil*

³¹.– Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy: And its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Londres : George Allen and Unwin, 1961, p. 512.

³².– Platon, *Les Lois* in *Œuvres complètes*, *op. cit.*

³³.– Dans *Natural Right and History* Leo Strauss analyse ce que Hobbes doit à la pensée de l'Antiquité, tout en déclarant la rejeter. Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1965 (1950).

³⁴.– On se souvient pourtant du début des *Discours sur la première décade de Tite-Live* où Machiavel recommande de lire les auteurs de l'Antiquité, historiens et philosophes et de se fier à leur expérience et à leur jugement. Cf. Nicolas Machiavel, *Le Prince et autres textes*, trad. T. Guiraudet revue par E. Barincou, Paris : Gallimard, coll. « Folio », 1980, avant-propos, p. 151-153.

³⁵.– La « verità effettuale » dont parle Machiavel au livre XV du *Prince*. Cf. Nicolas Machiavel, *Le Prince* [1513], Paris : PUF, 2000, trad. J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, p. 136-137.

³⁶.– Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, chap. XLVI, p. 686.

[1623] de Tommaso Campanella et *La Nouvelle Atlantide* [1627] de Francis Bacon³⁷. Ces ouvrages revisitaient une tradition bien ancrée, celle de la *rhétorique délibérative*. Comme l'indique l'historien Colin Davis, « La redécouverte de Platon et de Plutarque au XV^e siècle stimula la pratique de l'exercice du 'meilleur État possible' cher au début de l'époque moderne et alimenta un débat sur les constitutions. »³⁸ Sans doute peut-on voir dans la démarche de Hobbes et des autres auteurs du corpus une forme de réaction au genre, bien vivace au XVII^e siècle, de l'utopie. À celle-ci, ils veulent opposer l'examen historique et le réalisme de l'observation scientifique.

Ainsi, dans cet esprit « scientifique » qui marquera ce qu'on a pu appeler les « Lumières anglaises », les quatre auteurs choisis entendent non pas se livrer à une méditation sur le mode de gouvernement idéal, mais appliquer des méthodes scientifiques au champ de la réflexion politique. La posture de Hobbes est à cet égard, éclairante.

De ses rapports avec les grands penseurs et hommes de science de son temps, Hobbes a gardé une prédilection pour la démarche des sciences exactes. Tour à tour influencé par la géométrie, par la méthode inductive de Francis Bacon dont il a été le secrétaire, ou par la méthode résolutive-comparative de Galilée, il entend partir de l'observation des principes de nature découverts par l'expérience et par le sens commun, pour définir des principes généraux³⁹. Il n'ira certes pas aussi loin dans cette démarche que Spinoza⁴⁰. Pourtant, on note le même souci de partir des faits et de procéder

³⁷.– De nombreux ouvrages sont consacrés au genre de l'utopie et en dressent des typologies. Si pour Jean-Michel Racault, l'âge d'or de l'utopie narrative en Angleterre se situe entre 1675 et 1761 (*L'Utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1781*, Oxford : Voltaire Foundation, 1991), Raymond Ruyer établit une classification qui recouvre des œuvres de Platon à H. G. Wells (cité par Franck Lessay dans son article intitulé « De l'histoire rêvée à l'histoire réelle : sur *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, *Revue française de civilisation britannique*, numéro hors-série n°1 « Mélanges en l'honneur de Roland Marx », 2001.) Signalons également la somme de J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge : Cambridge UP, 1981. On relève une tradition utopique bien ancrée en Angleterre depuis *Utopia* de Thomas More jusqu'à 1984 de George Orwell ou *Le Meilleur des Mondes* de Aldous Huxley. Ces dernières relèvent plutôt de la dystopie ou contre-utopie, tout comme *L'île des Pines* de Henry Neville. Cf. Pierre Lurbe, « Une utopie inverse : *The Isle of Pines* de Henry Neville [1668] », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, n°38, juin 1994.

³⁸.– J. C. Davis, « Utopianism » in J. H. Burns (dir.), avec la collaboration de M. Goldie, *The Cambridge History of Political Thought*, Cambridge : Cambridge UP, 1996 (1991), p. 329.

³⁹.– D'un ouvrage à l'autre (*The Advancement of Learning* [1605], *Novum Organum* [1620] et *De Augmentis Scientiarum* [1623]), Francis Bacon (1561-1626) avait appelé de ses vœux une nouvelle façon d'aborder la philosophie. Pour lui, la connaissance devait avant tout se fonder sur l'expérience et sur l'observation de la nature, puis remonter *par induction* aux lois et aux axiomes (et non l'inverse, c'est-à-dire *par déduction* de la théorie aux faits). Il fallait recueillir ces observations scrupuleusement au moyen de tables et de schémas. De même, la science, jusque-là spéculative, devait devenir opérative, c'est-à-dire qu'elle devait quitter le domaine de la contemplation, pour viser à transformer l'homme et le monde dans lequel il vivait. Si l'esprit humain voulait progresser, il fallait encore qu'il se garde des « idoles » ou des « fantômes », c'est-à-dire de toute représentation toute faite et qui faisait obstacle à la saisie directe de la réalité. Bacon jetait ainsi les bases de la science expérimentale qui devait orienter de façon durable toute la pensée scientifique européenne. Rappelons également que lors de son exil à Paris, Hobbes fit partie du cercle de scientifiques rassemblés autour de l'abbé Mersenne. L'abbé Marin Mersenne (1588-1648) encouragea un travail scientifique collectif et entretenait des rapports réguliers avec les savants de son temps parmi lesquels Descartes, Fermat, Pascal et Torricelli. Il se fit notamment l'interprète de la pensée de Galilée en France en traduisant et en commentant les *Mécaniques de Galilée* [1634] et les *Nouvelles Pensées de Galilée* [1639]. Il fut l'un des pionniers de la physique quantitative et pratiqua la physique expérimentale. Ses plus grandes découvertes concernent l'acoustique. Cf. Alain Morvan, Jean-François Gournay, Franck Lessay, *op. cit.*, p. 77-81. Pour la méthode de Hobbes, voir Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, C. B. Macpherson (éd.), introduction, p. 16-30. Macpherson y évoque l'affinité intellectuelle de Hobbes avec Bacon, dont il fut probablement l'assistant entre 1621 et 1626. Voir aussi, Peter Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca : Cornell UP, 1988.

⁴⁰.– Dans *l'Éthique*, Spinoza adopte un protocole emprunté aux mathématiques et procède par définitions, axiomes, propositions,

à l'aide d'une méthode rigoureuse pour atteindre des vérités scientifiquement éprouvées. Citons ce passage célèbre du *Léviathan* où Hobbes déclare :

L'art d'établir la République repose, comme l'arithmétique et la géométrie, sur des règles déterminées ; et non, comme le jeu de paume sur la seule pratique. Mais ces règles, les pauvres n'ont pas le loisir de les découvrir ; quant à ceux qui auraient ce loisir, il leur a manqué pour cela jusqu'à présent, soit la curiosité, soit la méthode⁴¹.

C'est en ce sens que l'on peut rapprocher la position de Hobbes de l'autre grand penseur de la souveraineté, Jean Bodin. Dans *Les Six livres de la République*, il déclarait :

Nous ne voulons pas aussi figurer une République en Idée sans effet, telle que Platon et Thomas More Chancelier d'Angleterre ont imaginé, mais nous contenterons de suivre les règles Politiques au plus près qu'il sera possible⁴².

Comme il s'en explique en ouverture du Premier Livre, les Anciens définissaient la République comme « une société d'hommes assemblés, pour bien et heureusement vivre. »⁴³ Cette définition selon la vertu ne satisfait pas Jean Bodin. Il entend fonder sa République en droit et en raison. Gérard Mairet formule ainsi la nature de cette innovation : « La construction, par Bodin, de l'*Un politique* moderne (ou quasi-moderne, car c'est Hobbes qui accomplira la figure ainsi découverte) développe ses 'chaînes de raison' ou sa 'suite de raison' (I, 8) absolument *a priori*. Elle est de l'ordre de la déduction géométrique. »⁴⁴

Comme Jean Bodin avant lui, Hobbes souhaite donner à la politique la dimension d'une science, ce qu'exige, à son sens, son inscription dans la modernité. Alors que pour Platon, la pensée politique relevait de la métaphysique et de la morale, Hobbes préconise une approche que l'on peut qualifier de *réaliste* en ce qu'elle distingue le domaine du politique de ces deux champs⁴⁵. Cette approche caractérise, à mon sens, l'œuvre des trois autres auteurs considérés dans la mesure où ils visent à décrire le corps politique, tel qu'il s'inscrit dans une réalité humaine, historique, économique ou sociale. Dès lors, la prise en compte de ces données est conçue comme un préalable nécessaire à l'élaboration de toute théorie de l'État.

La deuxième rupture qu'opèrent les auteurs du corpus est une rupture avec la doctrine du droit divin des rois. Dans sa somme sur cette conception de la monarchie, John Neville Figgis parle d'une « théorie populaire, qu'on prêchait en chaire, qu'on lisait sur la place du marché et qu'on vérifiait sur le champ de bataille. »⁴⁶ Il montre que si la notion d'une monarchie protégée par une autorité divine est plus ancienne encore que la chrétienté, en revanche, la théorie d'une monarchie de droit divin s'est

démonstrations et scolies. Cf. Baruch Spinoza, *Éthique* [1677] in *Œuvres complètes*, trad. et notes R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1954.

⁴¹.- Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, XX, p. 260.

⁴².- Jean Bodin, *op. cit.*, p. 61.

⁴³.- *Ibid.*, p. 60.

⁴⁴.- Jean Bodin, *Les Six Livres*, *op. cit.*, G. Mairet (éd.), présentation, p. 21.

⁴⁵.- Pour Leo Strauss, Hobbes ne rompt pas véritablement avec la tradition philosophique classique dans la mesure où il n'abandonne pas l'idée qu'on peut établir un ordre politique stable et juste ; mais, pour lui, les présupposés de la pensée socratique sont faux. Il faut reprendre la réflexion politique là où les auteurs de l'Antiquité et leurs successeurs l'ont laissée. Cf. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁶.- Cf. J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge : Cambridge UP, 1896.

développée à la faveur de l'émancipation du pouvoir de l'empereur par rapport au pouvoir du pape et de l'affirmation de la souveraineté. En tant que telle, le développement de cette théorie participe de la transition du monde médiéval vers le monde moderne, tout comme le développement de la théorie de la souveraineté populaire.

Elle se distingue de la conception médiévale du pouvoir royal par les traits suivants : la monarchie est d'institution divine ; le droit héréditaire est imprescriptible, il ne peut être diminué ou usurpé ; les rois ne sont responsables que devant Dieu et la monarchie mixte est une contradiction dans les termes ; enfin, la non-résistance et l'obéissance passive sont ordonnées par Dieu, ce qui transforme tout acte de résistance en péché.

On citera également les travaux d'Ernst Kantorowicz. Dans son ouvrage le plus célèbre⁴⁷, il analyse le développement de la « fiction mystique et juridique » des deux corps du roi, à partir de la fin du Moyen Âge, jusqu'à la période élisabéthaine et aux règnes des premiers Stuarts où elle devient un trait distinctif de la pensée politique et des représentations littéraires anglaises. Cette doctrine présente le roi comme une *persona gemina*, c'est-à-dire dotée d'un corps naturel, sujet aux atteintes du temps et de la maladie, et d'un corps abstrait politique intemporel. Il en résulte que le roi ne peut être légalement mineur, ni ne peut légalement mourir ; le roi est incapable de mal agir ou de mal penser car il ne peut y avoir en lui de déraison ni de faiblesse ; le roi est indivisible ; la personne du roi est légalement présente dans tous les tribunaux du royaume. Le corps politique et abstrait du roi est assimilé à une corporation unitaire. Cette fiction, née d'une identification de l'État au corps mystique du Christ, et qui est donc pourvu de ses attributs – ubiquité et éternité – vise à affermir le pouvoir royal dans un contexte d'émancipation du souverain anglais par rapport au pouvoir spirituel de Rome.

La doctrine patriarcale du pouvoir développée par Sir Robert Filmer dans son *Patriarcha* n'est pas la plus représentative de ce courant de pensée. Pourtant, c'est à Filmer que vont s'en prendre les défenseurs de la souveraineté populaire que sont Locke et Sidney au lendemain de la parution de cet ouvrage en 1680⁴⁸.

Au cœur du *Patriarcha* se trouve l'analogie entre le pouvoir du père sur ses enfants et sur sa maisonnée, et celui du souverain sur ses sujets. En outre, Filmer faisait remonter la source du pouvoir patriarcal au premier père de l'humanité dans le monde occidental, Adam. Comme l'a souligné Franck Lessay, cette doctrine avait toutes les raisons de trouver un écho populaire dans l'Angleterre de la Restauration : d'une part, elle trouvait une légitimation biblique nécessaire à convaincre les foules ; d'autre part, elle était en conformité avec le modèle familial largement dominant à l'époque. Il pouvait ainsi paraître aisé de trouver une illustration directe des propos de Filmer dans la société⁴⁹.

⁴⁷.– Ernst Kantorowicz : *Les Deux Corps du Roi*, Paris : Gallimard, 1989 (paru en anglais en 1957).

⁴⁸.– *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* est paru en 1680 en pleine crise d'Exclusion à l'initiative des partisans du camp *tory* en formation pour soutenir sa cause. Le *Premier Traité du Gouvernement Civil* et le *Second Traité* de Locke pour partie, ainsi que les *Discours sur le Gouvernement* de Sidney sont des commentaires critiques de l'ouvrage de Filmer. En réalité, il avait été rédigé quelques cinquante ans plus tôt, au cours de la décennie 1640-1650. Le *Patriarcha* est réimprimé à deux reprises en 1696, ce qui semble contredire la thèse de Locke selon laquelle la Glorieuse Révolution a sonné le glas de la doctrine de Filmer. Cf. Peter Laslett, Introduction à *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Oxford : Basil Blackwell, 1949 ; Gordon J. Schochet, « Sir Robert Filmer : Some New Bibliographical Discoveries », *The Library*, fifth series, vol. XXVI, 1971, p. 135-160 ; John Wallace, « The date of Sir Robert Filmer's *Patriarcha* », *The Historical Journal*, 23, 1980, p. 155-165 ; James Daly, « Some Problems in the Authorship of Sir Robert Filmer's Works », *The English Historical Review*, n°98, 1983, p. 737-762 ; Franck Lessay, *Le Débat Locke-Filmer*, *op. cit.*

⁴⁹.– Cf. Franck Lessay, *op. cit.*, p. 9-11.

Enfin, l'œuvre de Filmer s'inscrivait dans la continuité d'un débat constitutionnel et philosophique qui, depuis la fin de l'époque élisabéthaine, interrogeait la source et la nature de l'obligation politique⁵⁰.

Tandis que tout un courant de pensée s'employait à définir les fondements divins du pouvoir monarchique tel qu'il s'exerçait au XVII^e siècle dans les cours d'Europe, Hobbes, Harrington, Sidney et Locke abordent la question des fondements du politique par un autre versant : à la légitimité de droit divin, ils opposent la légitimité populaire. Il ne s'agit pas de dire qu'ils substituent l'une à l'autre, car pour ces penseurs empreints de spiritualité, le pouvoir reste d'essence divine⁵¹. Les œuvres de ces auteurs ne sont pas exemptes de références scripturaires, loin de là. La structure du *Léviathan* est, à cet égard, significative. Hobbes part d'observations sur la nature humaine, qui correspondent à la première partie de l'ouvrage, pour établir en seconde partie les fondements *en raison* de sa République. Ce n'est qu'en troisième partie qu'il se tourne vers les Écritures pour définir les contours de la République chrétienne. Le fondement biblique de la République de Hobbes ne doit certes pas être jugé comme anecdotique (la troisième partie est développée en autant de pages que la seconde), ni comme correspondant à une volonté de justification *a posteriori*. Aussi faut-il prendre au pied de la lettre ces lignes par lesquelles Hobbes ouvre la troisième partie consacrée à la République chrétienne :

J'ai fait découler les droits du pouvoir souverain et le devoir des sujets, jusqu'ici, des seuls principes naturels trouvés vrais par l'expérience ou rendus tels par l'accord mutuel touchant l'usage des mots [...] Mais dans le sujet que je vais maintenant traiter – la nature et les droits de la RÉPUBLIQUE CHRÉTIENNE – où beaucoup de choses dépendent de révélations surnaturelles de la volonté de Dieu, le fondement de mon discours doit être, non seulement la parole naturelle de dieu, mais aussi sa parole prophétique⁵².

Pourtant, il faut bien se demander pourquoi Hobbes l'a fait passer en position seconde par rapport aux fondements philosophiques de la République⁵³. La justification surnaturelle vient corroborer la justification rationnelle, mais la vision qui prime est celle où le peuple, et non Dieu, institue le souverain et l'autorise à gouverner. Il s'agit là d'un renversement radical par rapport aux tenants de la doctrine de l'institution divine du souverain qui modifie en profondeur la façon de penser le pouvoir civil, mais aussi l'obéissance qui lui est due. Sans doute le règne de Louis XIV nous fait-il parfois confondre absolutisme royal et monarchie de droit divin. Hobbes en particulier pose la question de l'obligation politique en la dissociant tout d'abord de la question du divin.

La troisième rupture à laquelle procèdent, volontairement ou involontairement, ces auteurs est une rupture avec les théoriciens de la raison d'État. Dans l'un de leurs volumes consacrés à la notion de

⁵⁰.- *Ibid.*, p. 17-23.

⁵¹.- Sur les rapports entre légitimité rationnelle et légitimité divine chez Hobbes, on pourra se reporter au chapitre rédigé par Franck Lessay, « Hobbes, théoricien du droit divin des rois ? » in J.-L. Chabot, S. Gal, C. Tourmu (dir.), *Figures de la médiation et lien social*, Paris : L'Harmattan, 2006, p. 20-39.

⁵².- Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, XXXII, p. 409.

⁵³.- On peut ici encore établir un parallèle entre cette démarche et celle de Jean Bodin. Si, chez celui-ci, l'exercice de la souveraineté doit bien être soumis à la loi de nature et à Dieu car cet exercice doit être vertueux, en revanche son essence, elle, est profane. C'est pourquoi, la souveraineté n'a pas à proprement parler besoin de la sanction de l'Église à l'œuvre dans le sacré : « Combien que le Roi ne laisse pas d'être Roi sans le couronnement, ni consécration : qui ne sont point de l'essence de la souveraineté. » (I, 9). Son approche se veut délibérément philosophique, juridique, éventuellement historique, mais pas théologique. Cf. Jean Bodin, *Six Livres*, *op. cit.*, présentation, p. 5-17.

raison d'État, Dominique Reynié et Christian Lazzeri écrivent que le recours à la raison d'État se présente « comme un élément de légitimation politique, accepté ou refusé [...] chez les gouvernants ou les théoriciens politiques dont on requiert qu'ils fassent état des raisons qui justifient une politique ou une décision ponctuelle. »⁵⁴ Pourtant, la réflexion sur la raison d'État emprunte beaucoup au principe des *arcana imperii* cher aux auteurs latins. Elle repose sur l'idée qu'il existe un intérêt général supérieur aux intérêts privés, qu'on peut déroger au droit commun pour le défendre et qu'il vaut mieux taire ce procédé au public. En outre, les théoriciens de la raison d'État ne se posent pas la question des fondements de l'État : ils partent d'un moment historique et d'une forme politique donnés pour examiner les conditions de sa préservation. La démarche des auteurs que j'étudie se distingue ainsi de la pensée de la raison d'État à plusieurs titres.

Tout d'abord, comme on l'a vu, leur propos est de découvrir les fondements rationnels et permanents de l'organisation politique. De même, s'ils s'interrogent sur les conditions de sa préservation, c'est également dans une perspective universelle et pérenne : qu'est-ce qui peut assurer la sauvegarde de l'État et de la société, compte tenu de la nature humaine, de la nature du pouvoir et de son mode opératoire ? Enfin, rien n'est plus éloigné des auteurs en question, me semble-t-il, que la notion de secret. Leur ambition n'est-elle pas au contraire de rendre accessible à tous par la raison et de donner à voir les grands principes de cette nouvelle science, d'éclairer les esprits par des explications transparentes contraires aux superstitions véhiculées par l'Église et par des exemples concrets empruntés à l'histoire des hommes ?

Leur commun souci de réalisme dans l'observation et la compréhension des lois du politique ne les empêche pas de se quereller, par écrits interposés, sur la façon de procéder. Ainsi, Harrington émet de sévères critiques à l'égard de Hobbes qu'il admire pourtant, et lui reproche sa rupture proclamée avec la pensée des Anciens. Loin d'être les idéalistes décrits par Hobbes au chapitre XXI du *Léviathan*, ceux-ci ont selon lui découvert des principes politiques dont, après Machiavel, on ferait bien de s'inspirer. Pour Harrington, la démarche de Hobbes, qui voudrait appliquer les règles de la géométrie à la politique, est tour à tour trop théorique ou trop empirique⁵⁵. Il n'en reste pas moins que tous proclament leur volonté de fonder leur théorie politique sur ce qui *est* dans la nature, à l'instar de Harrington qui déclare : « Pour savoir maintenant si j'ai tiré exactement de la nature ces principes d'une république, j'en appellerai à Dieu et aux hommes »⁵⁶.

Les parties que j'ai établies ne correspondent pas à des étapes chronologiques de leurs écrits, mais aux différents volets de cette démarche commune, conçue comme *la volonté de penser les fondements et les mécanismes du politique tel qu'il est enraciné dans le réel* : réalité de l'ici-bas par rapport à l'au-delà, réalité de l'être humain par opposition à un homme vertueux idéalisé, réalité économique et sociale par rapport à des spéculations théoriques ; réalité enfin, du pouvoir civil, indépendamment d'institutions contingentes. Dans cette perspective, la méthode hobbesienne exposée au début du

⁵⁴.- Christian Lazzeri, Dominique Reynié (dir.), *Le Pouvoir de la raison d'État*, Paris : PUF, coll. « Recherches politiques », 1992, p. 9-10.

⁵⁵.- James Harrington, *Océana*, *op. cit.*, p. 280 : « À moins que, comme Léviathan, vous puissiez donner une preuve géométrique (car ce n'est pas dire autre chose quand on assure que chaque homme doit renoncer à sa volonté au profit d'un seul homme sans autre fondation). » ; *Système*, X, p. 251-252 : « La monarchie aristocratique est le véritable théâtre des marchands d'expédients et des charlatans d'État, ces eaux profondes où Léviathan, le grand serviteur de l'État trouve son divertissement. »

⁵⁶.- James Harrington, *op. cit.*, p. 248.

chapitre XXXII du *Léviathan* me paraît fournir un cadre approprié pour aborder l'étude de ces quatre auteurs.

On l'a esquissé : Hobbes envisage d'appliquer la méthode scientifique au champ du politique ; ou plus précisément, comme cela apparaît dans le tableau récapitulatif figurant au chapitre IX du *Léviathan*, il conçoit la politique (« POLITIQUES and CIVILL PHILOSOPHY ») comme une branche du savoir, au même titre que la philosophie naturelle⁵⁷. Dès lors, de l'observation objective de la nature humaine et des corps physiques, pourront être déduites des règles sur la nature du corps politique⁵⁸. De même, chez les trois autres penseurs du corpus, l'étude de la nature humaine sert de préalable nécessaire à toute théorie de l'organisation politique fondée *en expérience* et *en raison*. Même si leurs réflexions ne sont pas intégrées à une vision cohérente de l'état de nature, comme c'est le cas chez Hobbes et chez Locke, elles restent néanmoins constitutives de leur pensée.

L'étude de la nature humaine recouvrira deux champs distincts : la connaissance de type historique et la connaissance de type anthropologique. Ces deux volets correspondent aux deux premiers chapitres de cet ouvrage intitulés : « Les fondements historiques du corps politique » et « Les fondements rationnels du corps politique ».

Dans le premier chapitre, on verra en particulier la volonté de Harrington et de Sidney d'inscrire leur réflexion dans l'histoire des peuples et d'enregistrer un certain nombre de mutations sociales et économiques de l'Angleterre de leur temps. Si leur approche se veut novatrice, par la rupture qu'elle opère avec des traditions intellectuelles ou littéraires établies, on verra qu'elle regarde vers le passé, qui, de diverses manières, sert de référence idéologique. C'est le cas de la République romaine ou du Moyen Âge saxon qui leur renvoient l'image flatteuse d'âges d'or où le peuple jouissait de la plus grande liberté. Ancrée dans ce qu'ils perçoivent comme le réel de l'histoire, leur vision se veut également en prise avec le présent économique, social et culturel de leur pays.

Outre la connaissance historique de l'homme sur laquelle ils entendent se fonder, ces penseurs ne conçoivent pas qu'on puisse aborder le domaine du politique sans penser sa conformité à l'ordre naturel. Ainsi, à la « doctrine erronée des fondements du pouvoir »⁵⁹ défendue par Filmer à partir des Écritures, Locke oppose une vision du pouvoir politique fondée sur l'examen de la nature humaine :

Pour bien comprendre ce qu'est le pouvoir politique, et pour le faire remonter à son origine, nous devons considérer dans quel état tous les hommes se trouvent pas nature ; c'est-à-dire, un état où ils ont la parfaite liberté d'ordonner leurs actions et de disposer de leurs possessions et de leurs personnes comme ils l'estiment convenable, à l'intérieur des limites de la loi de nature, sans demander la permission à quiconque et sans dépendre de la volonté d'aucun homme⁶⁰.

⁵⁷.– Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, IX, p. 149.

⁵⁸.– *Ibid.*, XXXII, p. 409. Précisons qu'il s'agit là du premier volet de sa démarche qui correspond aux deux premières parties du *Léviathan*, tandis que la troisième partie est consacrée aux fondements de la République selon les Écritures. Ce réalisme anthropologique fait songer à celui de Spinoza qui déclare : « De plus, en vue de conserver, dans le domaine de la science politique, une impartialité identique à celle dont nous avons l'habitude lorsqu'il s'agit de notions mathématiques, j'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines, de ne pas les déplorer ni les maudire, mais de les comprendre. » (*Traité de l'autorité politique*, Paris : Gallimard, coll. « Folio », I, § 4, p. 78).

⁵⁹.– John Locke, frontispice à l'édition des *Deux Traités* de 1698. Ma traduction.

⁶⁰.– John Locke, *Second Traité*, II, § 4, p. 5. Le *Premier Traité* est consacré à la réfutation de la théorie patriarcale de Filmer. Locke s'y emploie à démontrer que l'interprétation des Écritures par Filmer est fautive. J'ajouterai que dans le passage cité, Jean-Fabien

Le philosophe doit étudier les lois de nature pour y découvrir « l'origine véritable, l'étendue et la fin du Gouvernement Civil. »⁶¹ Aussi, depuis Aristote qui concevait l'ordre politique comme naturel, jusqu'à Hobbes qui voit une césure entre les deux, existe-t-il toute une gamme de positions idéologiques qui ont des répercussions considérables sur la conception du pouvoir et de ses limites.

Ces deux questions font l'objet des deux chapitres suivants intitulés « Le corps politique, 'créature nécessaire et redoutable' » et « Le corps politique à l'épreuve du temps ». Le premier rend compte des termes par lesquels ces quatre auteurs évoquent l'essence du pouvoir, tandis que le second traite des dispositifs ordinaires et extraordinaires envisagés pour préserver la stabilité de l'État et la paix civile. Ainsi, Harrington déclare : « Plusieurs monarchies puissantes, et même plusieurs républiques ont succombé pour n'avoir pas fixé leurs bases, et ont accompagné leur ruine de vaste effusions de sang innocent. »⁶² On retrouve leur interrogation fondamentale : quel dispositif envisager pour établir et pour préserver l'édifice civil ? Est-il possible de mettre au point des principes pour empêcher ces bains de sang ? Pour tenter d'y répondre, ils ont à cœur d'identifier les conditions qui affectent nécessairement toute organisation politique : son origine, l'ouvrage des passions humaines et celui du temps.

Le dernier chapitre de l'ouvrage abordera la question des libertés naissantes, jeunes pousses à l'implantation déjà solide, que l'on trouve articulées à des degrés divers chez les quatre auteurs du corpus, et ce, au sein même d'un dispositif étatique fort. Y sont traitées les questions du droit de résistance au pouvoir du souverain, de la liberté de commerce, de la liberté de prendre les armes et de la liberté de conscience telles qu'elles se posent à nos auteurs dans le contexte du XVII^e siècle. Au terme de cette étude, notre perspective étant contemporaine, il faudra s'interroger sur les modes de résolution que l'État libéral moderne a pu apporter aux tensions entre règne de la loi et règne des hommes, entre souveraineté et équilibre des pouvoirs, entre absolutisme et libertés individuelles ; et, inversement, considérer celles de ces tensions qui, à ce jour, restent irrésolues.

Spitz traduit « *derive it from* » par « considérer » ce qui me semble être une perte par rapport au texte de Locke, dont les termes évoquent la même démarche déductive que chez Hobbes.

⁶¹.– John Locke, *op. cit.*, p. 1, frontispice de l'édition de 1698.

⁶².– James Harrington, *Oceana, op. cit.*, p. 328.