

1. Crise et projet

Quelle est la teneur de la philosophie de Hobbes? Son élaboration se situe au point de rencontre d'un projet et d'une crise. Le projet était considérable et, par certains aspects, comparable à ceux de quelques-uns de ses grands contemporains. Hobbes entendait, en effet, entreprendre une reconstruction rationnelle de l'ensemble du savoir humain afin d'y introduire l'ordre, la certitude et la vérité. Cette reconstruction rationnelle supposait une double démarche. La première était analytique, elle visait à atteindre, par l'application d'une méthode résolutive, les concepts les plus universels et les termes les plus généraux, au-delà desquels la connaissance humaine ne pourrait remonter. Le seconde était synthétique, elle visait, par l'application d'une méthode compositive, à retrouver ou à produire progressivement selon une déduction rigoureuse toutes les connaissances auxquelles l'homme pourrait parvenir. A la différence de Descartes, dont l'ambition était également de parvenir à la connaissance déductive de toutes les choses que l'homme peut savoir, la spécificité du propos de Hobbes tenait, d'une part, à ce que les préoccupations linguistiques retrouvaient une place prépondérante et, d'autre part, au fait qu'il entendait réintroduire la politique dans le champ de la philosophie. La crise était d'un autre ordre que le projet, mais tout aussi considérable que lui. Il s'agissait du commencement de la guerre civile anglaise, dont Hobbes devait lui-même écrire plus tard l'histoire dans un ouvrage intitulé *Béhémoth*. Les premières lignes de cet ouvrage soulignent suffisamment l'importance que cette crise eut pour le philosophe: «Si dans le temps comme dans l'espace, il y avait des degrés de haut et de bas, je crois véritablement que le point le plus élevé dans le temps

serait la période qui s'est écoulée entre les années 1640 et 1660. Car celui qui, de cet endroit comme de la montagne du Diable, aurait considéré le monde et observé les actions des hommes, particulièrement en Angleterre, aurait pu contempler le spectacle de toutes les sortes d'injustice et de toutes les formes de folie que le monde pût fournir». ¹ La guerre civile, qui ébranla profondément les structures politiques et sociales de l'Angleterre confirma Hobbes dans l'idée qu'il appartenait à la philosophie de fonder à nouveaux frais le savoir politique de manière à éclairer les hommes sur la nécessité de l'Etat et sa structure interne, en vue d'éviter la discorde, le conflit et la guerre. La philosophie civile devait donc construire théoriquement un savoir dont la fonction serait pratique. C'est cette utilité pratique de la philosophie civile que Hobbes devait souligner dans le *Léviathan* en l'opposant à la vaine philosophie des inventeurs d'utopies: «Ni Platon ni, jusqu'ici, aucun autre philosophe, n'ont mis en un ordre, et prouvé d'une façon adéquate ou seulement probable tous les théorèmes de morale propres à apprendre aux hommes à gouverner et à obéir; je me remets à espérer quelque peu qu'à un moment ou à un autre mon présent travail pourrait tomber entre les mains d'un souverain qui en prendra connaissance par lui-même (car il est court, et, me semble-t-il, clair) sans l'aide d'un interprète intéressé et envieux, et qui, par l'exercice de sa pleine souveraineté, en donnant sa protection à l'enseignement officiel de mon ouvrage, convertira cette vérité spéculative en utilité pratique». ² Il y avait dans cette affirmation moins de candeur qu'on pourrait le croire à première lecture. Il y avait, en revanche, beaucoup de foi en la raison. Contrairement à l'image caricaturale qui en a été souvent donnée, l'efficacité pratique de la philosophie politique reposait chez Hobbes sur l'idée que l'usage et le développement de la raison, aussi bien du côté du détenteur du pouvoir que du côté des sujets, était le moyen le plus sûr de maintenir la stabilité de l'Etat et la paix civile, c'est-à-dire en définitive l'être et le bien-être des individus.

Les deux oeuvres que nous venons de citer, *Béhémot* et *Léviathan*, ³ définissent ainsi une antinomie: celle qui oppose l'existence conflictuelle et misérable des hommes lorsque l'Etat est détruit, d'une part, et l'existence paisible et industrielle qu'ils mènent lorsque l'application de la justice est garantie par la puissance souveraine de l'Etat, d'autre part. L'expérience du processus de décomposition sociale qui accompagne la dissolution de l'Etat a contribué à la formulation, par notre philosophe, des questions qui vont animer de l'intérieur sa pensée: pourquoi les sociétés et les Etats sont-ils susceptibles d'être détruits? Pour quelles raisons les hommes sont-ils parfois conduits à la révolte, à la sédition et à la guerre?

Cependant, cette double interrogation ne serait aucunement nouvelle si elle avait conduit Hobbes à la seule recherche des causes factuelles de la naissance et de la chute des Etats. Or, tel ne fut pas le cas. Reprise dans le cadre du projet philosophique général du philosophe anglais, la recherche des causes changeait tout à fait de sens: elle ne pouvait plus se maintenir

1. *Béhémot*, I, traduction Luc Borot, Paris, Vrin, 1990, p. 30.

2. *Léviathan*, XXXI, traduction François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 392.

3. «*Béhémot*» et «*Léviathan*» sont deux noms d'animaux l'un terrestre, l'autre marin, que Hobbes emprunte au livre biblique de Job. Le premier symbolise chez lui la violence irraisonnée de la guerre civile, tandis que le second signifie la puissance éminente et incomparable de l'Etat.

sur le plan d'une analyse des faits historiques. Elle impliquait au contraire que l'on passât de la connaissance des causes factuelles à celles des causes principielles, c'est-à-dire du récit à la déduction, des circonstances particulières aux principes universels, ou encore de l'histoire civile à la philosophie civile. L'un des tournants majeurs que Hobbes accomplit dans le domaine de la philosophie politique ou civile consista à donner à celle-ci un statut démonstratif en découvrant les principes non dans l'histoire mais dans la nature humaine. Par là même, il inventa un nouveau style de pensée ou, si l'on préfère, une nouvelle manière de poser le problème politique, lequel était désormais détaché des circonstances particulières liées aux époques, aux lieux ou aux moeurs des peuples. Autrement dit, l'histoire devenait une source d'exemples dont on pouvait éventuellement tirer des leçons, mais non une source de principes dont on aurait pu déduire des conséquences. C'est pourtant bien en de telles conséquences déduites de principes que devait, selon Hobbes, consister la philosophie politique. Ce nouveau style de pensée allait, bien entendu, rejaillir sur le contenu du problème politique lui-même: pourquoi les hommes naturellement libres, égaux et indépendants sont-ils amenés à s'associer pour constituer un Etat? Comment une multiplicité de volontés individuelles peuvent-elles donner naissance à une volonté politique unique? Quelles sont les causes internes qui affaiblissent et finissent par détruire l'Etat? Nous disions que l'élaboration de la philosophie se situait au point de rencontre d'un projet et d'une crise, mais le projet modifie les sens de la crise pour donner naissance à un savoir éthique et politique nouveau.

2. *Les Elements of Law: constitutions de l'individu et fonction de l'État*

Hobbes a réécrit et réélaboré à plusieurs reprises sa doctrine éthique et politique. Les *Eléments de la loi naturelle et politique* en sont la première version. Deux faits significatifs, l'un externe, l'autre interne, permettent d'introduire à lecture de cette oeuvre.

Le fait externe consiste en ce que l'ouvrage, rédigé en anglais en 1640, fut publié dix ans plus tard sous la forme de deux traités séparés dont le premier fut intitulé *La nature humaine (Human Nature)* et le second *Du corps politique (De corpore politico)*.⁴ Bien que les titres de ces deux traités n'aient pas été choisis par Hobbes lui-même, ils ne désignent pas moins les thèmes principaux abordés dans l'ouvrage. Ainsi, au moment de transition,⁵ Hobbes écrit: «La première partie de ce traité a été entièrement consacrée à l'étude de la puissance naturelle et de l'état naturel de l'homme [...] Dans cette [seconde] partie, on étudiera donc la nature du corps politique et ses lois, qu'on appelle également, lois civiles».⁶ Cette simple présentation du plan de l'oeuvre engage deux décisions fondamentales qui déterminent son contenu. D'une part, l'étude de la constitution interne de l'individu ainsi

4. Ce titre latin fut paradoxalement donné à un traité rédigé en anglais.

5. Ce moment de transition ne correspond pas au lieu où les éditeurs de 1650 avaient divisé l'oeuvre originale pour en faire deux traités.

6. *Elements de la loi naturelle et politique*, II, I, 1, traduction Louis Roux (sous le titre de *Elements du droit naturel et politique*), Lyon, L'Hermès, 1977, p. 239 (la traduction sera souvent modifiée par nous).

que celle des rapports qui s'établissent naturellement entre les hommes pourront se faire indépendamment de toute considération sur l'Etat. Mieux, ce que Hobbes appelle état de nature désigne précisément la condition des hommes hors de l'existence du pouvoir politique. D'autre part, l'Etat ou corps politique ne pourra plus être considéré comme une réalité naturelle produite par une tendance spontanée, mais au contraire comme une réalité artificielle créée par la volonté. Cette double décision aura des conséquences qui dépasseront l'oeuvre de Hobbes lui-même, d'un côté, elle ouvre la voie aux nombreux traités sur la nature humaine qui se succéderont au XVII^e et XVIII^e siècles et de l'autre, elle trace le chemin des théories politiques pour lesquelles l'existence de l'Etat est subordonnée à la préservation de l'être et du bien-être des individus. Mais Hobbes ne se contente pas d'ouvrir des voies et de tracer des chemins, il entreprend lui-même résolument de définir la constitution des facultés cognitives et passionnelles de l'homme, pour montrer ensuite comment le déploiement des relations interhumaines conduit irrésistiblement à un conflit universel qui met l'existence de chaque homme en péril, et enfin rendre compte de la création volontaire de l'Etat.

Sur le plan de la constitution affective et cognitive de l'individu, l'homme se trouve caractérisé comme un être de désir et de parole. L'homme est d'abord un être de désir. Les six passions primitives (appétit aversion, amour haine, plaisir douleur) qui définissent son individualité ne sont que des modalités ou des spécifications d'une tendance primitive: le désir. Qu'est-ce que le désir? Le désir est un effort (*conatus, endeavour*) par lequel nous tendons à rechercher ce qui contribue à la préservation de notre être. L'objet du désir est bien entendu tel ou tel objet extérieur susceptible d'aider au maintien de notre être, mais c'est aussi, et plus fondamentalement, notre être lui-même. Ce que nous désirons avant tout autre chose, ou encore, ce qui fonde le désir des choses extérieures, c'est le désir de continuer à être. Le désir est donc d'abord un désir de soi. A partir de ce désir fondamental de soi, s'opère une première différenciation en fonction de nos rapports aux objets extérieurs. Selon que nous recherchons un objet susceptible de contribuer au maintien de notre être ou que nous nous éloignons d'un objet qui pourrait nous nuire, nous sommes affectés respectivement d'appétit ou d'aversion. Ce premier couple de passions connaît deux modalités. Premièrement, lorsque l'objet de l'appétit ou l'aversion est présent, on parle d'objet d'amour ou de haine. Deuxièmement, lorsque l'appétit ou l'aversion est considéré en ce qu'il produit en nous un effet subjectif agréable ou désagréable, on parle alors de plaisir ou de douleur.

Cette définition de la vie affective de l'homme en fonction du désir de soi permet de comprendre qu'il ne puisse y avoir de fin dernière extérieure à l'existence humaine elle-même. Par conséquent, le bonheur ne saurait consister dans le repos et la satisfaction que procurerait la possession d'un objet ultime d'amour, mais au contraire dans la poursuite constante et constamment renouvelée du plaisir: «Vu que tout plaisir est appétit, et que l'appétit présuppose une fin plus lointaine, il ne saurait y avoir de satisfaction que dans la continuation. [...] Par conséquent, la félicité (par quoi on entend le plaisir continu) ne consiste pas à avoir atteint, mais à atteindre pré-

sentement le succès». ⁷ Ainsi l'homme, comme être de désir, sera sans cesse en mouvement, à la recherche de satisfactions et de plaisirs nouveaux, de sorte que «abandonner la course, c'est mourir». ⁸ Mais cette constitution dynamique de l'affectivité ne suffit pas à définir l'homme, il faut en effet que s'y ajoute un élément spécifique de sa constitution cognitive.

L'homme n'est pas seulement un être de désir, mais aussi un être de parole. La parole ou, plus précisément, la puissance qui lui donne naissance est ce qui distingue foncièrement l'homme de l'animal. En effet, si l'on s'en tient à la sensation et à l'imagination rien ne permet de tracer une ligne de différenciation nette la vie animale et la vie humaine. Comme l'animal, l'homme éprouve ses sensations qui résultent de l'action des objets extérieurs sur les organes des sens. A partir de ces sensations, se forment des images qui persistent lorsque l'objet extérieur s'éloigne ou disparaît. Ces images elles-mêmes se lient entre elles selon l'ordre qui s'était d'abord présenté entre les sensations. Ce qui fait la spécificité de l'homme, et émancipe sa constitution mentale de celle de l'animal, est une puissance tout à fait particulière: une capacité d'arbitraire d'où naît le langage. «Une dénomination ou appellation est donc le vocable qu'un homme impose arbitrairement comme marque destinée à lui rappeler une conception ayant trait à la chose à laquelle il l'impose». ⁹ La parole modifie de fond en comble la constitution mentale et affective de l'homme en l'arrachant à la condition animale et en faisant de lui un être pour lequel la science, la justice ou la loi, ont un sens. Significativement, Hobbes dira plus tard dans le *Léviathan* que, sans la parole, «il n'y aurait pas eu parmi les hommes plus de République, de société, de contrat et de paix que parmi les lions, les ours et les loups». ¹⁰

Cependant une difficulté saute immédiatement aux yeux: comment la parole peut-elle entrer dans la définition de la constitution individuelle de l'homme alors qu'elle suppose l'existence d'un rapport à autrui? Mieux encore, comment la parole pourrait-elle expliquer l'existence de la société ou de l'Etat alors qu'elle semble bien être elle-même une institution sociale. Hobbes ne tome-t-il pas sous le coup du reproche qu'on lui fera plus tard de parler de l'homme naturel en décrivant l'homme civil? La réponse à ces questions se trouvent dans une distinction opérée par Hobbes lui-même entre la notion de marque et celle de signe. Autrement dit, avant même la création et l'usage du langage par lequel les hommes se signifient mutuellement leurs pensées, chaque individu peut, en vertu de la puissance d'arbitraire inhérente à sa nature, utiliser de manière entièrement privée des marques comme aide-mémoire: «Une marque est donc un objet perceptible par les sens qu'un homme établit volontairement pour lui-même, afin de se souvenir ainsi d'une chose passée, lorsque cette chose se présente à nouveau à ses sens. Ainsi font les hommes qui, étant passés près d'un rocher sur la mer, y laissent une marque pour se rappeler leur premier danger et l'éviter». ¹¹ L'homme a donc une capacité privée d'instituer des marques, ce n'est qu'au fur et à mesure de la complexification des relations interhumai-

7. *Ibid.*, I, VII, 7, p. 159.

8. *Ibid.*, I, IX, 21, p. 177.

9. *Ibid.*, I, V, 3, p. 148.

10. *Léviathan*, IV, p. 27.

11. *Eléments de la loi naturelle et politique*, I, V, 1, p. 147.

nes que cette puissance de marquer se transformera une pleine et entière puissance de parler.

La définition de l'homme comme être de désir et comme être de parole conduit donc nécessairement de la considération de l'individu à celle des relations interhumaines. Hobbes se situe ici hors de toute configuration historique: il s'agit moins de dire ce que fut l'existence humaine lorsque l'Etat n'existait pas ou lorsqu'il n'existe plus, que de dessiner un modèle théorique. Or, ce qui définit les relations entre les hommes dans l'état de nature, c'est une double inquiétude. Premièrement, chaque homme est inquiet d'avoir à trouver constamment de nouveaux objets susceptibles de lui permettre de se persévérer dans l'être. Deuxièmement, chaque homme est également inquiet des intentions de chaque autre. Autrement dit, la présence d'autrui introduit un facteur d'incertitude qui redouble l'inquiétude de l'individu solitaire. Mieux, cette incertitude transforme l'inquiétude en crainte. Les relations interhumaines vont dès lors être minées de l'intérieur par la défiance, la rivalité et la recherche mutuelle de supériorité. Ce que Hobbes appelle l'état de guerre n'est rien d'autre que cette condition où les hommes, écartelés intérieurement entre la crainte de la mort et la recherche de la gloire, s'embrassent inévitablement dans des relations d'inimitié. Mais c'est également l'état où s'éveille en chacun la conscience de la nécessité d'instituer un pouvoir politique qui, en les tenant tous en respect, pourra établir les principes d'une paix et d'une concorde civile.

La préservation de l'être et du bien-être des individus est donc suspendue à l'institution volontaire de l'Etat ou corps politique. Celui-ci est défini par Hobbes comme: «une multitude d'hommes, unis en une seule personne par un pouvoir commun, pour leur paix, leur défense et leur profit communs». ¹² L'Etat ou le corps politique est donc l'union d'une multitude antérieurement démunie et conflictuelle. Quelle est la nature de cette union et comment se réalise-t-elle? L'union est le produit d'un accord entre les volontés des hommes, elle est donc artificielle. L'Etat est un être artificiel comparable dit Hobbes «à une création à partir du néant opérée par l'esprit humain». ¹³ Cert artificie politique, qui a pour but de défendre la vie et les biens des individus, doit être doté du pouvoir et des droits susceptibles de lui permettre de remplir sa fonction, c'est-à-dire d'une souveraineté absolue et indivisible. Absolue, au sens où elle est indépendante de tout autre pouvoir ou de tout autre droit humain et au sens où elle dispose d'une puissance de contrainte à laquelle, en principe, rien ni personne ne peut résister. Indivisible, au sens où la souveraineté ne peut se partager entre différentes personnes ou différentes instances sans se nier elle-même. Comment cette souveraineté absolue est-elle instituée? Par une convention: le pacte social. Les termes et les modalités de ce pacte restent largement indéterminés dans le cadre de l'ouvrage que nous analysons. Hobbes indique simplement que chaque homme «s'oblige envers un seul homme, ou envers un seul conseil, nommé et établi par tous, à faire les actions que le dit homme ou conseil leur commandera de faire». ¹⁴ Hobbes réélaborera sa conception du pacte social dans son traité *Du citoyen, où il deviendra un pacte de chaque membre de la multitude avec chaque autre, et surtout dans le Léviat*

12. *Ibid.*, I, XIX, 8, p. 234.

13. *Ibid.*, II, I, 1, p. 240.

14. *Ibid.*, I, XIX, 7, p. 234.

ban où il recevra un contenu substantiellement différent en fonction d'une théorie nouvelle de l'autorisation.

Reste cependant une question importante concernant précisément le passage de l'état de nature à l'état civil, on voit en effet encore mal ce qui rend possible ce passage. Comment en effet peut-on passer d'une logique d'affrontement et de guerre à un pacte social qui relève d'une logique juridique. Autrement dit, comment passer du fait au droit. C'est en ce point que trouve à s'investir le second fait significatif, cette fois interne, susceptible d'introduire à l'étude des *Eléments de la loi naturelle et politique*. Le titre original de l'oeuvre est en effet: *The Elements of Law Natural and Politic*. Or, s'il s'agissait d'un autre auteur que Hobbes, il faudrait traduire ce titre par *Eléments du droit naturel et politique* et non, comme nous l'avons fait, par «*Eléments de la loi naturelle et politique*». Il s'agit là d'un fait significatif interne, parce que Hobbes force le vocabulaire anglais pour faire correspondre terme à terme la notion de *law* au terme latin *lex* (loi) et la notion de *right* au terme latin *jus* (droit), alors que le sens du couple de mots anglais n'est pas entièrement superposable au couple de mots latins. Cette question terminologique renvoie, en fait, à un point doctrinal extrêmement important, qui engage précisément le passage des questions de fait aux questions de droit. Le droit naturel est en effet défini par Hobbes comme la «liberté irréprochable d'user de notre capacité et de notre puissance naturelles»¹⁵ en vue de préserver notre vie. Ce droit est donc rationnel tant qu'il a pour finalité la conservation de notre être. Cependant ce même droit devient contradictoire dans l'état de nature parce que, conférant à chacun un droit sur toutes choses, il justifie la poursuite de l'état de guerre. Pour éviter cette contradiction, la raison humaine est amenée à former l'idée d'une loi naturelle qui a un contenu tout différent du droit naturel. La loi naturelle consiste en effet en une obligation ou une interdiction par laquelle notre raison nous enjoint de faire ou de ne pas faire quelque chose. Les préceptes de la loi naturelle sont «ceux qui nous montrent les voies de la paix».¹⁶ Autrement dit, la clef du passage de l'état de nature à l'état civil ne consiste pas seulement dans le déploiement de la vie passionnelle interhumaine mais aussi le déploiement de la capacité à déterminer rationnellement ce qui convient le mieux à la préservation de notre être.

3. *Le De Cive: réponses à trois objections*

Malgré des changements parfois importants, le contenu du traité *Du citoyen* reste dans l'ensemble tout à fait concordant avec celui des *Eléments de la loi naturelle et politique*. Notons que les changements les plus massifs concernent d'une part l'absence, dans le traité *Du Citoyen*, du long développement sur la nature humaine et à l'inverse, l'ajout dans la même oeuvre d'une partie finale concernant la religion qui ne figurait pas dans les *Eléments de la loi*. Il n'est donc pas vraiment nécessaire de reprendre ici les points que nous venons d'examiner. En revanche, ce que nous retiendrons

15. *Ibid.*, I, XIV, 6, p. 202.

16. *Ibid.*, I, XV, 1, p. 206.

du traité *Du Citoyen* est lié au fait que ce traité a été la première oeuvre politique publiée (1642) de Hobbes. Comme la première édition donna lieu à des objections, notre philosophe ressentit le besoin d'y répondre dans la seconde édition (1647). Les réponses aux objections (anonymes) sont consignées dans des remarques particulièrement importantes. C'est donc par l'examen de trois d'entre elles que nous aborderons cette oeuvre.

Le contenu de la première remarque¹⁷ consiste en une réponse de Hobbes à une objection portant sur sa critique de la définition aristotélicienne de l'homme comme «un animal politique». Pour Hobbes, en effet, la critique de cette définition, c'est-à-dire la négation de la présence en l'homme d'une disposition naturelle à la société, est capitale parce qu'elle commande à la fois sa conception de l'état de nature et sa conception de l'Etat. Cependant l'objecteur voit d'emblée la difficulté: nier qu'il y ait une disposition native de l'homme à la société n'est-ce pas poser une pierre d'achoppement au seuil de la doctrine civile? Car enfin s'il n'existe pas de tendance naturelle à la société n'est-ce pas dire que la solitude convient à l'homme par nature, ou en tant qu'homme? Mais dans ce cas n'annule-t-on pas dans son principe même le projet d'une philosophie civile? Pour que l'idée d'une politique ait un sens, il faut donc surmonter l'objection de la solitude. C'est pour résoudre cette difficulté que Hobbes opère dans sa remarque une distinction capitale entre le désir de société, au sens très large d'un désir de compagnie, c'est-à-dire de réunion ou de rencontre, et la capacité à vivre en société au sens strict de société politique. Il s'agit donc de distinguer la disposition à la relation avec autrui, que l'on doit supposer même dans l'état de nature, de la relation constitutive de la société politique. Le fondement de la première doit rendre compte de la rencontre et du rassemblement des hommes, et le fondement de la seconde, de l'union civile. Or ces deux fondements sont différents, car si les hommes sont amenés à se rassembler c'est parce que la solitude perpétuelle leur est pénible. On peut facilement le vérifier aussi bien dans le cas des enfants qui ont besoin des autres pour les aider à vivre, que dans le cas des adultes qui en ont besoin pour bien vivre. La nature contraint donc les hommes à se rassembler pour se maintenir dans l'être ou le bien-être. Cependant cette disposition à la relation ne peut être en aucune manière considérée comme une disposition à la société politique. L'exemple des enfants est à nouveau particulièrement éclairant, puisque tout en ayant besoin des autres pour vivre, ils ignorent néanmoins tout de la force des pactes qui constitue la société civile. D'où l'affirmation selon laquelle ce n'est pas la nature, mais l'éducation —par quoi il faut entendre la connaissance des maux de l'état de nature— qui rend l'homme propre à la société. Cette distinction permet à Hobbes d'établir l'existence d'une disposition naturelle des hommes à se rassembler, tout en niant l'existence d'une disposition naturelle à la société politique, laquelle est fondée volontairement par le pacte social.

La seconde remarque¹⁸ concerne l'affirmation de Hobbes selon laquelle quoiqu'un homme fasse dans l'état de nature il ne commet pas d'injustice à l'égard d'autrui. Pour rétablir contre son objecteur le sens de cette affirmation, Hobbes reprend le principe du droit naturel de chacun à se con-

17. *Du citoyen*, I, I, 2, remarque, traduction Sorbière, Paris, GF-Flammarion, 1982, p. 93-94.

18. *Ibid.*, I, I, 10, remarque, p. 97-98.

server lui-même. Chacun étant seul juge des moyens les plus propres à assurer sa conservation, il n'y a rien dans ce que fait un homme que l'on puisse humainement (sinon divinement) dire injuste. Mais l'objection a également une autre portée, sans doute plus profonde, clairement exprimée par la question: «Si quelqu'un commet un parricide, ne fait-il point tort à son père)». ¹⁹ Au-delà de la réponse ponctuelle que fournit la remarque, l'enjeu véritable de l'objection concerne en fait la méchanceté de l'homme. L'homme de Hobbes est-il, comme le dira plus tard Rousseau, un «étrange animal [...] qui croirait son bien attaché à la destruction de toute son espèce»? En somme, l'homme est-il naturellement méchant? La réponse à cette question doit être absolument sans équivoque: non. Il n'y a, selon Hobbes, ni haine de l'humanité, ni désir effréné de puissance qui résulterait de la constitution interne de l'homme. Si le désir de puissance et de domination devient prédominant dans l'état de nature, et si la violence qui s'ensuit transforme les hommes en ennemis les uns des autres, ce n'est en aucune manière du fait de la nature de l'individu. Autrement dit, l'inimitié n'est pas le résultat d'une tendance spontanée de la nature humaine. Chaque homme par nature désire simplement persévérer dans l'être. Ce qui rend les hommes agressifs et violents, c'est bien plutôt la dynamique passionnelle qui s'établit dans le contexte de l'état de nature. Lorsqu'il n'existe pas de pouvoir politique, l'inquiétude qui habite chaque individu se transforme inévitablement en crainte d'autrui, en raison de l'incertitude générale qui règne sur les intentions des autres hommes. C'est pourquoi lorsque l'Etat sera institué, une dynamique pacifique des relations interhumaines pourra s'établir.

La troisième remarque²⁰ est directement politique. Elle comporte en effet les réponses à deux objections présentées contre l'idée que le pouvoir de l'Etat doit être absolu. La première objection concerne les conséquences d'un tel pouvoir sur les conditions d'existence des hommes qui y sont soumis. En effet, conférer un pouvoir absolu aux rois n'est-ce pas leur délier totalement les mains en leur donnant la liberté et les moyens de soumettre leurs sujets à une condition très misérable? Qui les empêchera d'accomplir toutes espèces d'extorsions et de violences? Mais dès lors où est cet avantage, si fortement souligné par Hobbes, du passage de l'état de nature à l'état civil. A-t-on vraiment gagné quelque chose en substituant l'arbitraire et la violence d'un seul à qui on ne peut résister, à la violence de plusieurs contre lesquels il était possible et légitime de se défendre? A la conception du pouvoir absolu, l'objecteur anonyme oppose donc l'existence chez certains peuples d'une procédure solennelle par laquelle les princes prêtent serment de ne pas violer les lois.

L'objection est forte. La réponse est donc argumentée: elle comporte trois arguments. 1) Hobbes assume d'abord totalement sa conception du pouvoir absolu. Oui, l'Etat doit détenir un pouvoir absolu parce que sans cela il ne disposerait pas de moyens nécessaires pour atteindre son but, à savoir assurer la défense et la protection des sujets. Oui, il est vrai que cette conception du pouvoir politique implique que celui qui le détient n'est pas lui-même soumis aux lois civiles qu'il édicte, il ne peut donc, quoi qu'il fasse, commettre d'injustice à l'égard des sujets, mais seulement à l'égard

19. *Ibid.*, p. 98.

20. *Ibid.*, II, VI, 13, remarque, p. 157-158.

de Dieu. 2) Cependant pourquoi devrait-on craindre que les rois usent mal de ce pouvoir? Pourquoi formerait-ils le dessein de ruiner leurs sujets? En agissant ainsi, ne remettraient-ils pas en cause leur propre pouvoir? La réponse de Hobbes à l'objection est celle-ci: le pouvoir des rois est équivalent à celui que leurs sujets leur donnent, par conséquent, nuire à ses sujets c'est pour un roi se nuire à lui-même. 3) Reste que cette réponse est insuffisante, parce qu'elle suppose que les rois agissent toujours rationnellement et qu'ils voient toujours clairement que leur pouvoir réside dans la prospérité de leurs sujets. Hobbes le sait et le souligne lui-même: «J'avoue qu'il se peut rencontrer des princes de mauvais naturel». Mais l'existence d'un serment ou d'une limitation du pouvoir des rois ne changerait rien au risque d'un mauvais usage toujours possible du pouvoir qui leur reste. En effet, outre que le serment n'a pas en lui-même de valeur juridique propre, il faudrait, quelque limitation qu'on imagine, laisser à un prince assez de puissance pour tenir tout un peuple sous sa protection. Or, ce pouvoir de protéger sera toujours suffisant, lorsque le prince en fait un mauvais usage en le détournant de sa finalité légitime, pour devenir un instrument d'oppression du peuple. L'objection est donc largement ébranlée, mais non complètement détruite. Il est vrai que la vie en société comportera toujours quelques risques ou quelques inconvénients, mais il n'y a rien là qui puisse être comparable à l'état de misère et au risque permanent de mort qui prévalait de l'état de guerre de tous contre tous. Si les hommes voulaient éviter ces inconvénients il eût fallu qu'ils fussent suffisamment vertueux pour se gouverner eux-mêmes selon les lois morales que leur dicte leur raison. Comme ce n'est pas le cas, chacun doit se tenir au moins comme partiellement responsable de l'amertume que peut parfois occasionner la vie civile.

La seconde objection est plus historique. Elle consiste à soutenir qu'il n'a jamais existé un tel pouvoir absolu dans la chrétienté. La réponse de Hobbes est ici un tel pouvoir absolu dans la chrétienté. La réponse de Hobbes est ici sans nuance: cette affirmation est fautive. Tout pouvoir politique pour autant qu'il est souverain est, a été, sera absolu, même si cela n'est pas explicitement reconnu. Sans pouvoir absolu, il n'y a pas de souveraineté et, par voie de conséquence, il n'y a pas d'Etat. Ce principe est en outre valable quel que soit le régime politique que l'on envisage. Le pouvoir dans une démocratie est exactement le même que dans une aristocratie ou dans une monarchie. Mais au-delà de ce principe, il faut reconnaître que l'Etat n'assume pleinement son but que lorsque le souverain use de prudence, c'est-à-dire lorsqu'il agit en fonction de la connaissance des règles qui gouvernent l'artifice politique.

4. *Le Léviathan: autorisation, décision et interprétation*

Publié en anglais en 1651, le *Léviathan* fut traduit et publié en latin par Hobbes lui-même en 1668. Cet ouvrage constitue la forme pleinement achevée de sa doctrine éthique et politique. Son ampleur, sa densité et sa richesse interdisent que l'on puisse en donner ici une présentation qui en aborderait les principaux thèmes. Certes, Hobbes reprend et développe plusieurs thèmes que nous avons déjà examinés. Mais l'ensemble de la doctrine est repensé, refondu et réélaboré en vue de surmonter quelques-unes des

difficultés, voire des contradictions, qui figuraient dans les ouvrages que nous avons déjà envisagés. A défaut d'une présentation d'ensemble, nous nous attacherons à esquisser trois points majeurs de cet écrit monumental, parce qu'ils modifient, précisent ou complètent le contenu des ouvrages antérieurs.

Le premier point concerne la théorie de la convention sociale. Si le *Léviathan* réitère, et avec quelle force, l'idée selon laquelle l'Etat est fondé par un acte volontaire au moyen duquel chaque homme s'engage envers chaque autre à conférer à un tiers (le futur souverain) le droit de le gouverner, la formulation du pacte ainsi que son contenu sont profondément modifiés. Voici la nouvelle formulation du pacte social: «une convention de chacun avec chacun [est] passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun: *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu lui autorises toutes ses actions de la même manière*. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une *République*, en latin *Civitas*».²¹ L'une des notions centrales de ce texte, en tout cas celle qui mobilisera notre attention, est la notion d'autorisation. Le pacte social est en effet une convention d'autorisation. Que faut-il entendre par là? Pour répondre à cette question, il importe de préciser le type de rapport que l'autorisation établit entre les sujets et le souverain, ainsi que le statut de la volonté souveraine (celle de l'Etat ou de la république). Concernant tout d'abord le rapport entre les sujets et le souverain, l'autorisation permet de résoudre une difficulté considérable des *Elements de la loi* et de traité *Du Citoyen*, laquelle consistait en ce que les hommes, en devenant sujets de l'Etat, apparaissaient comme des êtres passifs, dépourvus de tout droit, soumis à l'omnipotence du pouvoir politique. Désormais avec la notion d'autorisation un tout autre type de rapport s'établit par lequel les sujets sont les auteurs d'un vouloir politique dont le souverain est l'acteur. Autrement dit, le rapport d'autorisation implique que le souverain agit au nom des sujets et les sujets agissent par le souverain. Les sujets ne peuvent donc plus être considérés comme soumis à une obéissance simplement passive, ni comme dépourvus de tout droit. Ensuite, concernant la volonté souveraine, la convention d'autorisation permet de concevoir celle-ci non comme étrangère aux volontés des sujets mais au contraire comme leur expression. Par la même Hobbes apporte une solution à un problème politique central qu'il a du reste lui-même inventé, celui de la formation d'un être politique dont la volonté soit également celle de tous les particuliers.

Le deuxième point concerne la théorie de la loi, plus particulièrement celle de la loi civile ou loi positive. Une formule de la version latine du *Léviathan* fournit dans un raccourci saisissant la signification de la loi: «*Autoritas, non veritas, facit legem, c'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi*».²² La loi est l'expression de la volonté de celui qui dispose du droit de commander. Comme telle, elle n'a comme critère de validité ni la raison des particuliers ni celle des juristes. Hobbes fait ainsi du souverain l'unique

21. *Léviathan*, XVII, p. 177.

22. *Ibid.*, XXVI, p. 295, note 81. La même idée est reprise dans un ouvrage extrêmement important de Hobbes sur la loi, il s'agit du *Dialogue entre un philosophe et un légiste sur les Common Laws d'Angleterre*, traduction de Lucien et Paulette Carrive, Paris, Vrin, 1990, p. 29.

législateur et par conséquent, la seule source de la légalité politique. C'est une tradition fortement enracinée dans la pensée juridique anglaise qui se trouve ainsi théoriquement remise en cause, celle qui consistait à faire de la coutume ou du droit commun (*Common Law*) la source principale d'une jurisprudence qui gouvernent la société. Mais en faisant de la loi le produit de l'autorité et non de la vérité ne risque-t-on pas d'en faire quelque chose d'irrationnel? Doit-on interpréter le principe comme l'expression d'un décisionnisme politique opposé à un rationalisme juridique? Pas du tout, Hobbes le dit lui-même clairement: «aussi la loi ne procède-t-elle pas de cette *juris prudentia* ou sagesse des juges subalternes, mais de la raison de cet homme artificiel que nous étudions ici, c'est-à-dire de la République et de ses commandements».²³ En outre, la notification, c'est-à-dire le fait d'être porté à la connaissance des sujets, est la condition *sine qua non* de l'obligatorité de la loi. Nul en effet ne peut être obligé à ce qu'il ne connaît pas ou à ce qu'il ne comprend pas. Autrement dit, loin d'ouvrir la voie à une obscure et dangereuse conception de la transcendance irrationnelle de la volonté de l'État, la théorie de la loi est au contraire un des lieux privilégiés où il est possible de saisir pourquoi chez Hobbes la raison de l'État ne saurait en définitive être d'une autre nature que celle des particuliers.

Enfin le troisième point concerne une question qui occupe une bonne moitié du *Léviathan*. Il s'agit de l'interprétation de l'écriture sainte. Pourquoi une place aussi considérable est-elle accordée à l'étude de l'exégèse biblique dans un ouvrage éthique et politique? Pour deux raisons, d'une part parce que la Bible comporte la loi divine révélée et qu'il convient de savoir si en obéissant au souverain, nous agissons conformément ou non aux lois divines. D'autre part, parce que le récit biblique a fait l'objet de multiples interprétations très divergentes les unes des autres, qui ont suscité la constitution de sectes opposées et fourni le prétexte de guerres de religion au cours desquelles la paix civile fut détruite. On comprend donc que la doctrine politique du *Léviathan* devait inclure une réflexion sur les conséquences politiques de la religion. Mais on comprend également que l'intention de Hobbes n'était nullement de définir la vérité en matière de foi, mais seulement de soumettre le pouvoir ecclésiastique au pouvoir politique pour que la paix civile se perpétue.

23. *Léviathan*, XXVI, p. 288.