

Thomas Hobbes

par Norbert
Campagna

L'Ordre et la liberté



M I C H A L O N

le bien **commun**

Thomas Hobbes

par Norbert
Campagna

L'Ordre et la liberté



MICHALON

le bien **commun**

Thomas Hobbes

par Norbert Campagna

« Le *Léviathan* est un livre monstrueux comme le titre lui-même l'indique ». Cette sentence de Leibniz stigmatise, à elle seule, la diabolisation qui entache l'œuvre politique de Hobbes. Pourtant, à bien la lire, celle-ci n'a d'autre ambition que d'indiquer aux hommes les moyens de vivre en paix. Observateur attentif des événements qui ont marqué son époque — particulièrement la guerre civile qui déchira l'Angleterre de 1640 à 1650 —, Hobbes s'est fait le chantre d'un pouvoir politique fort et absolu. Cette lecture peut se fonder sur l'insistance avec laquelle l'auteur revient sur la nécessité de ne pas contester la puissance et l'autorité du souverain. Elle néglige cependant un aspect fondamental de la théorie hobbesienne de l'État, que l'on ne peut comprendre qu'en la replaçant dans le contexte d'une

société traumatisée par la déficience du politique. Si l'on peut reprocher à Hobbes d'avoir trop insisté sur les désagréments imputables à l'existence d'un pouvoir trop faible, ce qui l'a conduit à passer sous silence les dangers que peuvent représenter les abus d'un pouvoir tyrannique, rien, dans son œuvre, et notamment dans le *Léviathan*, ne permet de présenter Hobbes comme le penseur du totalitarisme. Norbert Campagna nous invite à une lecture exégétique des textes du célèbre philosophe anglais afin de dissiper le malentendu qui nous empêche d'approcher la véritable dimension de son œuvre.

Norbert Campagna, docteur en philosophie, enseigne au Lycée de Garçons Esch (Luxembourg). Il est notamment l'auteur de *La pornographie, l'éthique et le droit* (l'Harmattan, 1998).

Norbert Campagna

Thomas Hobbes
L'Ordre et la liberté

ÉDITIONS MICHALON

Collection
Le bien commun

dirigée par
Antoine Garapon

© 2016, Michalon Éditeur
9, rue de l'École-Polytechnique – 75005 Paris
ISBN : 978-2-368-47599-7
ISSN : 1269-8563

Avec le soutien du



À ma mère

« Le *Léviathan* est un livre monstrueux,
comme le titre lui-même l'indique. »

Leibniz

Introduction

La philosophie politique de Hobbes répond à un souci primordial : trouver les moyens adéquats qui garantissent aux individus l'exercice paisible de leur liberté raisonnable. La guerre civile qui secoua l'Angleterre de 1640 à 1650 révéla à notre philosophe que la sécurité et le bien-être des individus ne pouvaient être garantis en situation d'anarchie, c'est-à-dire en l'absence du pouvoir politique reconnu et incontesté auquel il incombe habituellement d'arbitrer les conflits qui naissent nécessairement au sein de toute communauté humaine. Lorsque ceux-ci ne sont pas réglés par une autorité reconnue de toutes les parties en présence, la violence et la loi du plus fort se substituent à la justice. Le choix devant lequel Hobbes place les hommes est on ne peut plus clair : ou bien ils souhaitent profiter des fruits de l'exercice paisible de leur liberté raisonnable et ils doivent, alors, se soumettre aux décisions d'un pouvoir reconnu de tous ; ou bien ils préfèrent jouir pleinement de leur liberté naturelle et illimitée, et, alors, ils doivent accepter de vivre dans l'insécurité et la misère.

Hobbes développe dans le *Léviathan* ce qu'il pense être la seule solution efficace au problème de la guerre et de la violence, à savoir l'instauration d'un pouvoir politique fort et absolu. Seul ce type de pouvoir peut restaurer l'ordre là où règne déjà la violence et prévenir la violence là où l'ordre règne encore. C'est cet aspect de la solution hobbesienne que l'histoire des idées a principalement retenu tant il est vrai que Hobbes insiste fréquemment sur le fait que toute tentative d'affaiblir la puissance ou l'autorité du pouvoir politique mène sur la pente des désordres sociaux et de la guerre. Il est donc impératif, pour

lui, que les sujets ne contestent pas la puissance et l'autorité du souverain, puisque elles seules leur permettent de profiter des fruits de l'exercice paisible de leur liberté raisonnable.

De là à affirmer que les sujets doivent se soumettre aveuglément à toutes les décisions du souverain, il n'y a, semble-t-il, qu'un pas. Ce pas franchi, le Léviathan hobbesien peut, en effet, passer pour ce monstre sur l'autel duquel la liberté humaine doit être intégralement sacrifiée. Dès lors, les individus semblent s'être pris à leur propre piège : pour jouir de leur liberté – ce qu'ils ne peuvent faire que si l'ordre public règne –, ils doivent instaurer un pouvoir politique qui peut à tout moment en disposer comme bon lui semble.

Si cette lecture de la pensée hobbesienne peut se fonder sur l'insistance avec laquelle l'auteur revient sur la nécessité de ne pas contester la puissance et l'autorité du souverain, elle néglige pourtant un aspect important du problème. Que le souverain puisse, en théorie, disposer de la vie et de la liberté des sujets est une chose, qu'il le puisse en pratique – ou qu'il le fasse effectivement – en est une autre. Hobbes a peut-être trop insisté sur les dangers d'un pouvoir faible, négligeant par là même d'évoquer les dangers que représente l'abus du pouvoir lorsque ce dernier est fort. Si les individus acceptent de se soumettre au souverain, c'est parce qu'ils attendent de lui qu'il garantisse l'exercice paisible de cette liberté. Quand cette garantie n'existe plus ; quand les individus ne se sentent plus protégés, mais menacés par le souverain dans l'exercice paisible de leur liberté raisonnable, la situation se trouve totalement bouleversée puisque cette menace qui pèse sur eux, réinstalle le climat de peur et d'insécurité dont ils ne voulaient plus. Ces derniers n'ont certes pas cherché à échapper à l'insécurité et à la misère de l'état de nature pour se jeter dans l'insécurité et la misère de l'état civil. Ce serait faire là, bien peu de cas de leur rationalité. S'ils ont quitté l'état de nature, c'est pour vivre mieux. Si le souverain lui-même y fait obstacle, ils n'ont plus aucune raison de reconnaître son autorité. Un souverain tyrannique, loin d'empêcher la guerre civile, risque d'en être la cause première. Et s'il ne provoque pas directement la révolte, il pourrait bien pourtant inciter les individus à faire leur ce conseil d'Étienne de La Boétie : « Si on ne leur [i.e. aux souverains] baille rien, si on ne leur obéit point, sans combattre, sans frapper, ils demeurent nus et défaits, et ne sont plus rien. » La puissance du souverain – et Hobbes l'a

probablement mieux montré qu'aucun autre avant lui – n'est que la somme des puissances individuelles qui composent le corps social. Si le souverain s'aliène ces puissances par sa cruauté, il est « nu et défait » et les individus se retrouvent dans l'état de nature.

Dans la discussion qui va suivre, nous aborderons d'abord les termes mêmes du problème que Hobbes s'attache à résoudre : celui de l'ordre public. Nous présenterons, ensuite, le premier volet de la solution hobbesienne : seul un pouvoir fort et absolu peut garantir l'ordre public. Pourtant, faudrait-il s'empresse d'ajouter, seul un pouvoir non tyrannique et non arbitraire peut s'assurer la reconnaissance et le soutien effectif des individus, absolument nécessaires à sa préservation. Cette question de l'ordre public chez Hobbes est donc plus complexe qu'on ne l'admet d'ordinaire : il ne peut être garanti que si le pouvoir politique est fort et absolu mais, toutefois, non tyrannique et non arbitraire. Si le Léviathan peut être un monstre, en effet, il saura néanmoins – s'il est rationnel – qu'il n'est dans l'intérêt de personne qu'il se conduise comme tel.

I

La guerre

Il serait abusif d'affirmer que la philosophie politique de Hobbes n'aurait pas vu le jour si l'auteur n'avait pas vécu personnellement l'expérience de la guerre civile anglaise. Néanmoins c'est bel et bien au plus fort d'un conflit qui, pendant près d'une décennie plongea le Royaume-Uni dans l'anarchie et la misère, que Hobbes pose la question des conditions nécessaires à l'instauration d'une société paisible et prospère. La philosophie politique de Hobbes est donc, comme il le dira d'ailleurs lui-même dans le *Léviathan*, motivée, peu ou prou, par les événements contemporains de son élaboration.

Quoi qu'il en soit, il ne s'ensuit pas nécessairement que la question de l'ordre public – ou la réponse que Hobbes propose de lui apporter – ne s'applique qu'à l'Angleterre de la première moitié du XVII^e siècle. S'il veut indiquer à ses compatriotes les moyens d'éviter la guerre civile et de vivre en paix, son message n'en conserve pas moins un caractère universel. Toute société humaine, parce qu'humaine justement, doit affronter la menace de sa dissolution violente dans la guerre civile. Ce sont les hommes, mus par leurs passions, qui menacent la paix et l'ordre. Pour préserver et garantir ces derniers, il faut, dans un premier temps, mieux connaître l'Homme afin de pouvoir l'empêcher efficacement, ensuite, de les mettre en péril. La philosophie politique de Hobbes repose donc sur une anthropologie élaborée à partir des faits et de l'expérience. Même s'il prend les traits du bourgeois anglais du XVII^e siècle, c'est bien de l'Homme en tant que tel que Hobbes désire nous parler.

1. Hobbes et la guerre civile anglaise

Le XVII^e siècle anglais est marqué par deux événements majeurs : la guerre civile des années 1640 et la Révolution Glorieuse de 1689. Thomas Hobbes sera le philosophe de la guerre civile, Locke celui de la Révolution Glorieuse. Si Locke célèbre 1689 comme la victoire de la liberté et de la raison, Hobbes, lui, éprouve un sentiment d'horreur devant les événements des années 1640. C'est d'ailleurs ce sentiment qui va nourrir sa philosophie politique et déterminer son objectif premier mais non exclusif : découvrir les conditions susceptibles de permettre aux individus de rechercher le bonheur à l'abri des violences – notamment celles que la guerre civile engendre. Pour Hobbes, en effet, elle est ce qui peut arriver de pire à l'Homme. Or, la guerre civile, n'est pas une catastrophe naturelle, mais une catastrophe humaine. C'est-à-dire un fait dont l'avènement dépend, en dernière instance, de ceux qui le subissent. Est-il vraiment concevable que les hommes veuillent s'imposer de telles souffrances ? Avant de nous pencher sur l'analyse hobbesienne des causes de la guerre civile anglaise, rappelons en brièvement le cours.

Les faits

De toutes les monarchies européennes, la monarchie anglaise était, au XVII^e siècle, l'une des plus anciennes et des mieux organisées. Cela n'empêcha pas, toutefois, l'Angleterre de sombrer dans une guerre civile des plus violentes. Le roi Charles I^{er} en est bien sûr l'un des protagonistes essentiels. Dès son accession au trône, en 1625, il tente de revenir sur les droits acquis de la noblesse rurale et des corporations marchandes tout en poursuivant la politique d'imposition drastique de son prédécesseur Jacques I^{er}. En 1628, les parlementaires lui présentent la fameuse Pétition des Droits, par laquelle ils demandent de meilleures garanties contre les arrestations arbitraires et l'imposition abusive. En réponse, le roi dissout purement et simplement le Parlement. De 1629 à 1640, l'Angleterre, sans Parlement, voit s'abattre sur les opposants politiques et religieux – car les querelles purement politiques se doublent de querelles religieuses – une répression féroce, notamment à l'encontre des Puritains. En 1640, Charles I^{er} est contraint de convoquer un Parlement. Celui-ci, dominé par les Puritains, impose, dès 1641, un contrôle parlementaire sur le gouvernement royal. Un soulèvement des

catholiques en Irlande et l'arrestation de John Pym, dirigeant parlementaire de première importance, conduiront aux premiers combats entre les troupes du roi et celles du Parlement. Les deux camps s'affronteront, par la suite, au cours de diverses batailles jusqu'à ce que, en 1648, la bataille décisive de Preston voit les troupes du Parlement, menées par Oliver Cromwell, défaire les troupes écossaises qui soutenaient le roi. Ce dernier est arrêté, puis exécuté en 1649. Dans le *Behemoth*, Hobbes le décrit comme « un homme à qui ne manquait aucune vertu, ni de corps ni d'esprit, et qui s'efforçait seulement de remplir son devoir envers Dieu, en gouvernant bien ses sujets » (B, 53-54)¹ Après l'exécution du roi, Oliver Cromwell se saisit du pouvoir et s'auto-proclame, en 1653, Lord protecteur de la République. Jusqu'à sa mort en 1658, l'Angleterre subit une dictature puritaine. Son fils, Richard, lui succède en 1658 mais doit rapidement abdiquer. La monarchie des Stuart, restaurée en 1660 ne survivra pas au-delà de 1689, date à laquelle Guillaume d'Orange s'empare du trône.

Les causes

Dans le *Behemoth*, rédigé sous la forme d'un dialogue, Hobbes s'interroge longuement sur les causes de la guerre civile. Dès les premières lignes, l'un des deux personnages affirme, qu'entre 1640 et 1660, l'Angleterre proposait « un panorama de toutes les espèces d'injustices et de folies que le monde pouvait offrir » (B, 53). Le peuple anglais, apprenons-nous plus loin « était généralement corrompu, et les personnes désobéissantes estimées les meilleurs patriotes » (B, 54).

L'objet de ces quatre dialogues est autant de faire l'histoire de la guerre civile que d'en analyser les causes. Il s'agit, pour Hobbes, d'éclairer les hommes sur leurs « folies », leur corruption, et sur les conséquences horribles qui en résultent tant pour l'Angleterre que pour eux-mêmes. Plus que de se livrer à un simple exercice historique, il s'agit, en fait, de démontrer par l'exemple – celui-ci encore bien présent à l'esprit de nombre de contemporains de Hobbes quand il rédige le *Behemoth* –, que la contestation de l'autorité souveraine conduit droit à la guerre civile et à ses misères. Une thèse que Hobbes avait déjà formulée avant que n'éclate la guerre civile et qui constitue, en quelque sorte, l'essentiel de son message aux gouvernés.

L'une des causes principales de la guerre civile réside, selon Hobbes, dans l'ignorance dans laquelle sont les sujets quant aux vrais principes de la politique. Dans le quatrième dialogue du *Behemoth* (B, 207), l'un des deux interlocuteurs s'exprime ainsi :

« Ils ne manquaient pas d'esprit, mais de connaissance des causes et fondements qui confèrent à une personne le droit de gouverner, et aux autres l'obligation d'obéir, fondements qu'il est nécessaire d'enseigner aux gens, sans quoi ils ne peuvent vivre longtemps en paix entre eux. »

Les « gens », parlementaires mais aussi simples sujets, se sont laissés entraîner sur la voie de la rébellion par des démagogues qui leur promettaient liberté et prospérité s'ils se débarrassaient du roi ou, du moins, s'ils limitaient ses pouvoirs et ses prérogatives au bénéfice du Parlement. Au lieu de leur enseigner les « causes et fondements qui confèrent à une personne le droit de gouverner et aux autres l'obligation d'obéir », on les a soulevés contre celui auquel ils étaient censés obéir en leur faisant prendre la désobéissance pour la forme suprême du patriotisme. Ce n'est donc pas au caractère oppressif d'un pouvoir qui ne laissait au peuple et à ses représentants que la rébellion pour unique moyen d'imposer leurs droits au monarque, que Hobbes attribue la responsabilité de la guerre civile. Elle est le produit de la rencontre entre un discours parlementaire, qu'il juge démagogique, et l'ignorance dans laquelle se trouvaient la plupart des gens quant à leurs obligations politiques et aux bénéfices qu'on retire à les respecter. En conséquence, c'est cette rencontre explosive entre la démagogie de quelques-uns et l'ignorance du plus grand nombre qu'il faut éviter, d'une part en limitant le droit d'expression et, d'autre part, en prenant en charge l'éducation politique des sujets. On voit donc que les barrières institutionnelles ne suffisent pas à prévenir la guerre civile, et que doivent être élevées également, et peut-être surtout, des barrières mentales. Il faut, en d'autres termes, que chacun puisse reconnaître qu'il n'est nullement dans son intérêt de remettre en question l'autorité du souverain. Le danger d'une guerre civile apparaît, en premier lieu, chaque fois qu'on parvient à faire croire au peuple qu'il est injustement opprimé et que tout ira mieux quand le pouvoir politique aura changé de mains. Si l'on fait en sorte que le peuple ne succombe plus à ce genre de croyances, le risque de troubles politiques et d'une dissolution de la société civile est

écarté. Certes, les démagogues ne disparaîtront pas, mais ils prêcheront dans le désert et les appels à la désobéissance ne seront plus entendus. En effet, le peuple saura qu'en y répondant il risque de perdre gros.

Il convient donc d'éduquer le peuple, mais pour ce faire, il faut d'abord élaborer une philosophie politique qui soit réellement scientifique et ne puisse donner lieu à aucune contestation. Les vérités de cette philosophie politique doivent s'imposer aux sujets pour contrecarrer efficacement les chants de sirène des démagogues. C'est cette philosophie politique que Hobbes s'est attaché à élaborer. S'appuyant sur elle, il s'engageait à faire prévaloir la logique de paix sur la logique de guerre.

L'engagement de Hobbes

Hobbes n'est pas resté le spectateur passif des événements qui secouèrent son pays. C'est parce qu'il entrevoit, dès la fin des années 1630, qu'un conflit majeur risque d'éclater entre la Couronne et le Parlement qu'il se résout à publier son *De Cive* avant le *De Corpore* et le *De Homine*, les trois volets constitutifs des *Éléments de la philosophie*. La logique même de l'œuvre aurait voulu que Hobbes présente d'abord les corps en général, puis le corps humain et, après seulement, le corps politique dont les citoyens sont les membres et les organes. Mais les événements auxquels il assiste le poussent à publier le *De Cive* dès 1642, espérant encore permettre d'éviter le pire.

Notons que Hobbes s'était engagé, dès 1640, afin d'éviter que n'éclate une guerre civile entre le roi et le Parlement. Son premier grand texte de philosophie politique, les *Éléments de la Loi naturelle et politique*, a pour but de convertir les parlementaires aux thèses du nécessaire maintien des prérogatives royales défendues par l'auteur. Dans l'épître dédicatoire, Hobbes écrit que ce serait un incomparable bienfait pour la communauté si chacun pouvait être converti aux opinions exposées dans son traité. Le texte hobbesien veut convaincre les parlementaires de se soumettre à la volonté royale. Sans doute, une telle soumission frustrerait leurs passions, mais elle seule permettrait d'éviter qu'une guerre civile n'embrase le pays.

Citoyen soucieux d'éviter de tels maux à son pays, Hobbes fait circuler les *Éléments* dans les milieux parlementaires en 1640 et publie le *De Cive* deux ans plus tard, alors qu'il a déjà choisi l'exil volontaire

en France. Dans une préface de ce dernier livre, écrite ultérieurement, Hobbes annonce au lecteur que tandis qu'il essayait de mettre en ordre ses pensées, « on se mit à disputer en Angleterre avec beaucoup de chaleur, du droit de l'empire, et du devoir des sujets » (DC, 75). Hobbes voyait déjà dans ces disputes « un présage des malheurs qui menaçaient, et qui ont accueilli ma patrie » (DC, 76). Il prit alors la décision « d'achever cette dernière partie [des *Elementa Philosophiae*], et de la faire précéder les deux autres » (*ibid*). Il souhaitait convaincre ses lecteurs qu'il valait mieux « supporter patiemment quelque incommodité en (leurs) affaires propres et en (leurs) familles » plutôt que de « troubler l'État et d'ébranler les fondements de la République » (*ibid*). Si la guerre civile est le pire des malheurs qui puissent s'abattre sur une communauté politique, et si le refus d'accepter une augmentation de l'imposition y conduit inéluctablement, alors tout individu désireux d'éviter le pire devrait, en toute logique, accepter cette augmentation. C'est-à-dire être prêt à « supporter patiemment quelque incommodité ». Hobbes parle du *Léviathan* comme d'un « traité du gouvernement ecclésiastique et civil, occasionné par les désordres du temps présent » (L, 721). Néanmoins, dans ce même livre c'est après coup que le philosophe tire les leçons de la guerre civile anglaise.

L'œuvre politique de Hobbes est motivée par cette expérience et porte partout la trace de son souci de préserver la paix civile. Si la guerre civile profitera bien à quelques-uns, elle s'avérera désastreuse pour le peuple dans son ensemble. La paix civile, en revanche imposera « quelque incommodité » à certains, mais elle contentera la grande majorité. D'ailleurs, même si elle devait produire « quelque incommodité » pour tous, ce ne serait rien en comparaison des misères qui résultent inévitablement de la guerre civile. Il s'agit donc de montrer au peuple que son véritable intérêt réside dans la paix, et non dans la guerre. Enfin, comme la paix civile suppose l'obéissance au souverain, cette dernière est, elle aussi, dans l'intérêt des sujets.

C'est dans son exil volontaire en France, où il est, un temps, le précepteur du futur roi Charles II, que Hobbes suivra le déroulement de la guerre civile et qu'il rédigera le texte qui allait le rendre célèbre. Quand paraît le *Léviathan*, en 1651, il regagne l'Angleterre. Dans les dernières lignes de cet ouvrage Hobbes nous fait part de ses intentions futures. L'Angleterre ayant désormais – du moins l'espère-t-il –

reconquis la paix civile, et la philosophie politique ayant – grâce, notamment, au *Léviathan* – trouvé son expression scientifique la plus accomplie, Hobbes peut à nouveau reprendre ses travaux là où il les avait laissés :

« C'est dans cet espoir que je retourne à mes spéculations interrompues sur les corps naturels, dans lesquelles, si Dieu me donne assez de santé pour en venir à bout, j'espère que la nouveauté plaira autant qu'elle a coutume de heurter dans la théorie de ce corps artificiel. Une telle vérité, en effet, ne contrariant le profit ou le plaisir de personne, est bien accueillie de tous » (L, 722).

À la fin de sa vie, Hobbes ressentira le besoin de revenir à la philosophie politique et écrira le *Behemoth* dont les autorités interdiront toutefois la publication.

Après la restauration du pouvoir royal en 1660, d'aucuns reprocheront à Hobbes d'avoir tacitement fait acte d'allégeance à Cromwell en retournant en Angleterre après la victoire des troupes parlementaires. Quoi qu'il en soit, Hobbes jouit alors de la protection de son ancien élève, devenu roi d'Angleterre, et tant ses adversaires politiques que ses adversaires religieux – qui lui reprochent son athéisme – ne pourront directement l'inquiéter dans sa liberté, même si son œuvre est violemment contestée et si d'aucuns aimeraient l'envoyer en prison, voire pire. En 1683, quatre années après sa mort, l'université d'Oxford, où il avait fait ses études, condamne et fait brûler publiquement ses écrits. La diabolisation de Hobbes et de sa philosophie politique n'a guère cessée depuis lors. Pourtant, peut-on diaboliser un philosophe dont le but principal est d'indiquer aux hommes les moyens de vivre en paix ? Serait-ce un crime que de vouloir le bonheur des hommes ? En fait, comme nous le verrons, ce n'est pas tant le but que poursuit la théorie politique de Hobbes qui dérange, que les moyens qu'il juge nécessaires pour l'atteindre. Ces moyens paraîtront si monstrueux à quelques-uns, qu'ils en oublieront le but qu'ils sont censés servir. D'où, parfois, l'idée selon laquelle Hobbes serait le théoricien de l'État despotique, voire de l'État totalitaire.

2. La nécessité d'une nouvelle science politique

Hobbes considère donc que l'une des causes essentielles de la guerre civile anglaise réside dans l'ignorance dans laquelle les sujets se trouvaient concernant les vrais principes de la philosophie politique. S'ils avaient mieux connu ces derniers, ils ne se seraient pas laissés séduire par ceux qui leur promettaient liberté et prospérité en contrepartie d'une limitation des prérogatives royales. Pour Hobbes la philosophie politique n'est donc pas un vain exercice de spéculation. Il la juge parfaitement pertinente concernant la conduite de la vie politique. À la fin du second livre du *Léviathan*, il n'hésite d'ailleurs pas à faire part de ses espérances à ce sujet :

« Je me remets à espérer quelque peu qu'à un moment ou 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 ou 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 » (L, 392).

Hobbes était en effet convaincu qu'il avait découvert les vrais principes de la politique, et que si souverains et sujets les acceptaient, les États seraient à l'abri de ce cancer ravageur du corps politique que représente la guerre civile. Néanmoins, l'élaboration d'une nouvelle philosophie politique supposait une critique de la philosophie politique des Anciens.

La critique des Anciens

Durant ses études à Oxford, Hobbes fut confronté à la philosophie grecque, et notamment à la philosophie politique d'Aristote. La lecture des Anciens, lorsqu'elle inspire des individus ambitieux, est le ferment des guerres civiles. Parmi ceux qui avaient su séduire le peuple anglais à la fin des années 1630 :

« [Il] y avait un nombre excessivement grand d'hommes de meilleur genre qui avaient lu les livres écrits par des hommes fameux des anciennes Républiques grecques et romaines, concernant leur politique et grandes actions ; ils devinrent ainsi amoureux de leurs formes de gouvernement ; c'est parmi ces hommes qu'étaient choisie la plus grande partie de la Chambre des communes, car s'ils n'étaient pas la

majorité, ils étaient toujours écoutés, et grâce à leur éloquence, capables d'ébranler les autres » (B, 55).

Séduction due à leur éloquence, certes, mais aussi à l'attrait de la philosophie politique des Anciens et de concepts clés comme celui de liberté, par exemple. On ne s'étonnera donc pas que Hobbes ait élaboré sa propre philosophie politique en se démarquant clairement de ces fameux « Anciens ». La philosophie politique de ces derniers en appelle aux passions et, notamment, à la passion de la liberté politique. La philosophie politique de Hobbes, elle, en appelle avant tout à la raison. Les passions conduisent au conflit, la raison conduit à la paix. La polémique engagée par Hobbes contre la philosophie politique des Anciens n'est donc pas seulement académique. De l'issue de cette polémique dépend la stabilité du corps politique.

Seul l'historien grec Thucydide – dont Hobbes traduira d'ailleurs, en 1628, la *Guerre du Péloponnèse* – trouve grâce à ses yeux. Cette prédilection n'est pas fortuite puisque l'auteur grec prend fait et cause pour la monarchie. Rappelons que c'est en 1628 que les parlementaires présentent au roi d'Angleterre la Pétition des Droits, par laquelle ils tentent de limiter ses prérogatives.

Cette polémique qui oppose Hobbes à Aristote et à la philosophie politique grecque en général, se lit dans nombre de ses écrits. Par exemple, il est question, dans la dernière partie du *Léviathan*, du « royaume des ténèbres », nom que le philosophe donne à l'ignorance politique des individus et aux causes de cette ignorance qui sont selon lui au nombre de quatre :

« L'ennemi est venu ici à la faveur de la nuit de notre ignorance naturelle, et a semé l'ivraie des erreurs spirituelles : premièrement, en pervertissant et en éteignant la lumière des Écritures ; car nous errons, faute de connaître les Écritures ; deuxièmement, en introduisant la démonologie des poètes païens, c'est-à-dire leur doctrine fabuleuse touchant les démons, qui ne sont que des idoles, ou phantasmes du cerveau, dénués de toute nature réelle qui leur soit propre et distincte de l'imagination humaine : tels sont les spectres des morts, les sylphes, et toutes les autres matières à contes de bonnes femmes ; troisièmement, en mêlant à l'Écriture plusieurs restes de la religion des Grecs, et beaucoup d'éléments de leur philosophie vaine et erronée, spécialement de celle

d'Aristote ; quatrièmement, en mélangeant à ces deux apports des traditions fausses ou incertaines et des notions historiques forgées ou incertaines » (L, 626-627).

Afin d'empêcher que l'esprit des sujets ne soit manipulé par des démagogues qui veulent s'emparer du pouvoir, déclenchant ainsi une guerre civile, il faut détruire ce « royaume des ténèbres ». Cela implique, entre autres, la réfutation de la philosophie politique antique. Hobbes va jusqu'à affirmer que rien ne répugne plus au gouvernement, précisément, que la *Politique* d'Aristote.

Ce que Hobbes reproche avant tout aux auteurs grecs, c'est d'avoir affirmé que le Bien et le Mal, le Juste et l'injuste, n'étaient pas déterminés par la loi civile, mais « selon ce que, personnellement, ils aimaient et *n'aimaient pas* » (L, 686). En effet, nombre d'auteurs grecs ne considèrent pas les lois civiles ou positives comme l'ultime source de normativité. Pour eux, au-dessus des lois civiles existe le droit naturel – les célèbres lois non écrites du devoir moral qu'illustre le personnage d'Antigone – et l'obéissance n'est due aux lois civiles que pour autant qu'elles ne contredisent pas le droit naturel. Or, chacun est libre d'interpréter le droit naturel comme il l'entend. Selon Hobbes, il est évident que chacun interprétera le droit naturel en fonction de ses intérêts propres plutôt que de l'intérêt général. Dès lors, l'État ne peut plus guère compter sur l'obéissance générale et le règne de la loi cède devant celui des passions privées entraînant la guerre civile. Bref, ce que Hobbes reproche aux « Anciens », c'est, principalement, que leur philosophie politique conduise plus sûrement à la guerre qu'à la paix civile.

Une science politique au service de l'ordre et de la paix

La philosophie politique de Hobbes se fixe pour principal objectif de définir les conditions qui permettent à une société humaine de jouir d'une prospérité garantie par la paix. Cette philosophie politique a donc, avant tout, une vocation pratique : aux souverains, elle enseigne l'art de régner ; aux sujets, celui d'obéir. À ceux qui vivent encore dans l'état de nature, c'est-à-dire dans une situation où il n'y a pas – ou plus – de pouvoir reconnu par tous, la philosophie politique doit enseigner l'art de (re)construire un État qui garantisse – à la mesure des capacités humaines en ce domaine – la paix, la sécurité et la prospérité.

Cette philosophie politique, tout comme l'État qu'elle se propose d'instaurer, n'est pas au service d'un quelconque « bien suprême » qu'il s'agirait de réaliser. Elle ne se fonde pas sur le *summum bonum*, mais sur le *summum malum*. La fonction de l'État n'est donc pas de conduire les hommes vers le bien suprême, mais de leur éviter la misère suprême, c'est-à-dire, comme nous le verrons, la mort violente omniprésente dans les guerres civiles. Hobbes souhaite simplement énoncer les règles élémentaires qui permettent de garantir l'ordre et la paix. Il ne s'agit donc pas de déterminer une « fin suprême » que les hommes devraient, accompagnés et soutenus par l'État, chercher à atteindre.

Si l'ordre et la paix doivent être instaurés, c'est afin que chacun puisse, à l'abri des lois et du pouvoir souverain qui garantit leur respect, rechercher son propre bonheur, pour autant qu'il ne mette pas en danger ses concitoyens. Si la philosophie politique de Hobbes peut se mettre au service de l'État ce n'est pas parce qu'elle lui reconnaît une fin éthique, au contraire d'autres philosophies antérieures ou postérieures, mais parce que l'État, et lui seul, peut garantir l'ordre et la sécurité nécessaires à l'épanouissement des individus.

Dans la mesure où elle ne fixe pas une fin suprême et reste, de ce fait, ouverte aux différentes conceptions de ce que peut être une vie bonne, pour autant qu'elles ne troublent pas la paix et l'ordre publics, la philosophie politique de Hobbes peut être qualifiée de libérale. Elle ne prétend pas contribuer à conduire les hommes vers une quelconque perfection, mais simplement à leur permettre de vivre à l'abri des violences et des guerres civiles. C'est ici, dans le but qu'il assigne à sa philosophie politique et donc, indirectement, au type d'État qu'elle préconise, que Hobbes s'éloigne le plus des Anciens et se rapproche de la philosophie politique libérale des Modernes. Si la philosophie politique de Hobbes est au service de l'ordre et de la paix, du *law and order* comme certains le prétendent, c'est parce qu'elle se veut d'abord au service de la survie et du bien vivre des individus. La paix et l'ordre ne sont, pour Hobbes, que les moyens qui garantissent survie et bien vivre. Paradoxalement, la philosophie politique de Hobbes est une philosophie de l'État parce qu'elle est d'abord une philosophie de l'individu. Elle pense l'État en fonction de l'individu, de ses besoins et aspirations, et non l'individu en fonction de l'État et d'une quelconque fin éthique qu'il serait censé incarner. Hobbes est l'un des premiers

grands penseurs politiques à ne pas développer de conception substantielle de « la vie bonne ». Il inaugure ainsi la philosophie politique libérale, même si l'organisation institutionnelle que préconise Hobbes semble se situer aux antipodes de celle des penseurs libéraux. On pourrait dire de Hobbes qu'il développe une théorie libérale en l'inscrivant dans un cadre institutionnel qui, par certains aspects du moins, ne l'est guère.

Une science politique *more geometrico*

La philosophie politique de Hobbes ne se distingue pas seulement de celle des Anciens par le but qu'elle se fixe, mais aussi par la méthode qu'elle met en œuvre. Ici, Hobbes est bien de son époque ; de ce XVII^e siècle au cours duquel Galilée et Descartes fondent, avec d'autres, une nouvelle science de la nature, inspirée des mathématiques. Il s'agira, pour Hobbes, de transposer le modèle mathématique des sciences exactes aux sciences de l'homme et, plus particulièrement, à la science politique. Dans le *Léviathan*, Hobbes établit explicitement un parallèle entre les deux :

« L'art d'établir et de maintenir les Républiques 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 méthode » (L, 219-220).

Ici encore, c'est Aristote qui est indirectement visé. Dans son *Éthique à Nicomaque*, le philosophe grec affirme que la politique n'est pas une science exacte puisque les objets dont elle traite ne permettent pas de dégager des règles universelles. Pour Hobbes, une telle imprécision n'est pas acceptable car elle ouvre la voie à certaines controverses qui, si elles ne sont pas évitées à temps, conduiraient à une guerre civile entre les tenants des diverses conceptions du politique. Seule la connaissance certaine de règles strictes peut assurer la paix civile. Et seule une science politique conçue sur le modèle des mathématiques est en mesure d'engendrer une telle connaissance. Cela suppose, toutefois, que l'on pense l'homme comme un corps naturel. Nous reviendrons plus loin sur

cette dernière nécessité. Contentons-nous, ici, d'étudier les aspects purement formels de la nouvelle méthode proposée par Hobbes.

Dans l'épître dédicatoire des *Éléments de la loi*, Hobbes distingue le savoir mathématique, fondé sur la raison, du savoir dogmatique, fondé sur les passions. Le premier type de savoir ne donne pas lieu à controverse, car il n'y est question que de formes et de mouvements, toutes choses qui n'affectent pas les intérêts humains. Le deuxième type de savoir, en revanche, est plus problématique car, selon Hobbes, il y est question des hommes, de leurs droits et de leurs intérêts.

Le souci de Hobbes sera, dès lors, de faire du savoir politique un savoir d'ordre mathématique, et ce afin d'établir une fois pour toutes les vrais principes de la politique, c'est-à-dire les moyens adéquats pour assurer l'ordre et la paix civiles, nécessaires à la prospérité des individus. Si l'on peut démontrer les principes de la politique de la même manière que l'on peut démontrer les principes des mathématiques, le monde de la politique sera aussi paisible que celui des mathématiques.

L'intérêt de Hobbes pour les mathématiques remonte au séjour qu'il a effectué en France de 1628 à 1631. Dans une librairie parisienne, Hobbes feuilletant, par hasard, un exemplaire des *Éléments* d'Euclide aurait tout de suite été frappé par la rigueur de la démonstration qui, partant d'axiomes, conduisait, par des chaînes de raisonnement inattaquables, à des théorèmes, permettant à leur tour de trouver de nouveaux théorèmes. C'est cette méthode géométrique que Hobbes appliquera également à la philosophie politique, tout en s'inspirant également de la méthode résolutive-compositive. Cette dernière consiste, pour le dire vite, à déconstruire, généralement intellectuellement, un phénomène en ses composantes les plus fondamentales afin de le reconstituer, ensuite, à partir des éléments que l'on aura ainsi isolés. Dans la préface du *De Cive* (DC, 71), Hobbes décrit et justifie sa méthode de la manière suivante :

« Car, de même qu'en une horloge, ou en quelque autre machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte, et si l'on ne considère à part la matière, la figure, et le mouvement de chaque pièce ; ainsi en la recherche du droit de l'État, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, *il la faut pourtant considérer comme si elle*

était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république. »

Le théoricien du politique doit donc, par la pensée, dissoudre la société civile pour mieux voir comment ses différents éléments doivent être recomposés dans l'objectif de la survie du corps politique. Cette méthode, et elle seule, permet, selon Hobbes, de faire apparaître les rapports nécessaires existant entre les différentes parties de l'ensemble. Ce que les troubles politiques produisent dans la réalité, le théoricien doit les penser intellectuellement, afin de découvrir les moyens adéquats qui empêchent ces troubles d'éclater et de « rompre la société civile » réellement. Tant que l'on n'aura pas compris comment une société politique stable doit fonctionner, le risque d'une dissolution et d'une guerre civile persistera. Mais comprendre ce fonctionnement, c'est comprendre d'abord la forme et le mouvement des parties qui composent le corps politique, car ce sont eux qui conditionnent l'existence de la société. La forme, c'est « le naturel des hommes » ; le mouvement, c'est la dynamique sociale que ce naturel engendre. La tâche principale de la philosophie politique consiste à montrer, par des chaînes de raisonnement aussi rigoureuses que celles dont usent les mathématiques, comment le naturel des hommes qui, lorsqu'il est abandonné à lui-même engendre spontanément une dynamique sociale de conflit, peut, s'il est adéquatement « canalisé », contribuer à garantir la paix et l'ordre. Chez Hobbes, la recherche d'une dynamique sociale de paix commence par l'analyse de la dynamique sociale du conflit telle qu'on la voit à l'œuvre dans l'état de nature.

3. *L'état de nature*

L'horloger, s'il veut comprendre comment fonctionne une montre, doit la démonter, afin de considérer « à part la matière, la figure et le mouvement de chaque pièce ». De même, le philosophe, s'il veut comprendre comment fonctionne une société politique, doit la considérer, pour les mêmes raisons, « comme si elle était dissoute ». Les « pièces » de la société politique, ce sont les hommes. Au sein d'une telle société, les hommes s'inscrivent dans certains rapports comme, par exemple, le rapport de sujétion qui lie les sujets au souverain.

Considérer la société politique comme si elle était dissoute, c'est faire abstraction de ces rapports, afin de ne plus voir en l'homme que l'être naturel, dont le mouvement est complètement libre. C'est l'homme dans l'état de nature, et non pas l'homme dans l'état civil, qui doit être le point de départ d'une philosophie politique qui veut s'affirmer comme science. La philosophie politique de Hobbes se fonde sur une anthropologie dont nous voudrions, à présent, examiner les principaux éléments.

L'homme, selon Hobbes

Les *Éléments de la loi* comme le *Léviathan* commencent par un examen approfondi de la nature humaine. Cet examen se fonde sur l'expérience que chacun peut en faire soi-même. Se connaître soi-même, nous dit Hobbes dans l'introduction du *Léviathan* (L, 6), c'est le meilleur moyen de connaître les autres, car les passions principales se retrouvent chez chacun. La science de l'homme, même si elle doit produire une certitude mathématique, n'en repose pas moins sur un fondement empirique et introspectif.

C'est d'une connaissance adéquate de l'homme en tant qu'animal rationnel que dépend, pour Hobbes, la connaissance adéquate des moyens à mettre en œuvre pour consolider la paix et l'ordre social. Plus particulièrement, il s'agit de voir ce qui fait agir l'homme, ce qui, si l'on peut dire, le met en mouvement et l'y maintient. Car Hobbes considère d'abord l'homme comme une parcelle de matière en mouvement. Et c'est ce mouvement, s'il est mal dirigé, qui conduit aux conflits entre individus. Pour éviter les conflits, il faut donc apprendre à bien le diriger. Pour cela, il faut d'abord s'interroger sur sa cause.

Dans le *Léviathan* (L, 46), Hobbes distingue deux sortes de mouvements : le mouvement vital et le mouvement volontaire. Le premier se fait sans intervention de l'imagination, alors que le second la présuppose. Hobbes définit l'imagination en ces termes : « Le premier commencement interne de tout mouvement volontaire » (*ibid*). Ainsi, avant que nous ne nous mettions en marche, il faut que nous pensions à nous mettre en marche. Mais pour ce faire, il faut que quelque chose nous y fasse penser. Il faut, selon Hobbes, que nos sens extérieurs soient – ou aient été – affectés par un objet qui, en laissant son image dans notre esprit, nous incite à nous mettre en mouvement. Selon Hobbes,

cette image n'est pas morte. Elle est efficace. Elle est déjà mouvement et ce n'est qu'à cette condition qu'elle peut mettre le corps en mouvement. Dans le système hobbesien, les mouvements du corps ne sont que la continuation de ceux de l'esprit. Ils les font, en quelque sorte, apparaître. Les mouvements de l'esprit ne sont eux-mêmes que la continuation des mouvements causés dans les organes sensoriels par ceux du monde extérieur. Le mouvement volontaire ne transcende donc pas l'univers de la causalité spatio-temporelle : il y est inscrit. Ce qui le distingue d'autres types de mouvements, c'est qu'il requiert l'intervention d'une action de l'esprit, c'est-à-dire d'une image. C'est la nature de celle-ci, préexistante au mouvement, qui détermine ce dernier. De sorte que si l'on parvient à contrôler les images existant dans l'esprit des hommes, on parviendra aussi à contrôler leurs mouvements. C'est pourquoi Hobbes note dès le deuxième chapitre du *Léviathan* (L, 19), où il ne devrait être question que de l'homme naturel, et non du citoyen :

« Si cette crainte superstitieuse des Esprits était supprimée, et avec elle les pronostications tirés des rêves, les fausses prophéties et beaucoup de choses qui en dépendent, pratiques par lesquelles des personnes ambitieuses et artificieuses abusent les gens simples, les hommes seraient bien mieux adaptés qu'ils ne le sont à l'obéissance civile. »

Par le verbe, certains font apparaître l'image de spectres dans l'esprit du peuple, et ces images produisent, chez lui, un sentiment de peur qui conduit à la désobéissance civile et, donc, à la dissolution du corps politique. Le mouvement de désobéissance civile est produit par un mouvement de l'esprit, et il ne pourra être contrecarré que si l'on agit sur celui-ci. Tout l'art de la politique consiste ainsi à agir sur l'esprit des hommes, puisque il est à l'origine de toutes les actions volontaires. Mais laissons Hobbes s'exprimer :

« En effet, les actions des hommes procèdent de leurs opinions, et le bon gouvernement des hommes en vue de leur paix et de leur concorde repose sur le bon gouvernement de leurs opinions » (L, 184).

Les causes intérieures de toutes nos actions volontaires sont, nous dit Hobbes, communément appelées passions. Au chapitre VI du *Léviathan*, le philosophe établit une distinction entre les passions simples (comme l'aversion, le désir ou le mépris) et les passions complexes, (l'ambition,

la bienveillance ou la peur). Les passions simples sont des passions pures, c'est-à-dire considérées indépendamment de leur objet ou des chances que l'on a de les satisfaire. Les passions complexes, elles, se définissent justement en fonction de ces motifs dont les passions simples ne tiennent pas compte. Ainsi, le désir se définit-il simplement comme un mouvement vers l'objet qui l'a causé. Si cet objet est un poste ou un honneur, nous ne parlerons plus de désir mais d'ambition. Il en va de même en ce qui concerne les autres passions simples.

Après avoir exposé le principe des actions volontaires de l'Homme, Hobbes affirme l'existence d'une « inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort » (L, 96).

Le mouvement de l'homme n'est donc pas arbitraire. Il poursuit un but bien précis : acquérir du pouvoir. Ce désir de pouvoir – sous quelque forme qu'il se présente – est le désir dominant chez l'homme, du moins dans l'état de nature. Si l'homme veut toujours plus de pouvoir, ce n'est pas nécessairement – bien que cela puisse parfois être le cas – parce qu'il considère ce pouvoir nouveau qu'il acquiert comme intrinsèquement gratifiant, mais parce qu'il ne peut assurer « le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède actuellement » que par l'acquisition de plus de pouvoir (*ibid*).

Cette dernière remarque est importante, car elle indique que la fin suprême des actions de l'individu est le « bien-être ». Certes, l'angoisse suprême de l'homme est de mourir et non de vivre dans la pauvreté. Mais Hobbes sait bien que les hommes cherchent à survivre parce que la vie, en tant que telle, est la condition nécessaire pour accéder au « bien-être ». La vie, ou la simple conservation de soi, n'est donc pas la fin suprême mais un moyen ou, plus exactement, une condition nécessaire.

L'homme veut avant tout bien vivre. Son désir primordial est un « désir de commodité et de volupté sensuelle » (*ibid*), et acquérir du pouvoir est un des moyens qui permettent la satisfaction de ce désir. En d'autres termes, les hommes, la grande majorité d'entre-eux du moins, sont mus par le désir de vivre dans l'aisance. C'est là, selon Hobbes, le moteur de toutes les actions humaines et donc, également, des actions orientées vers l'acquisition du pouvoir. Ce faisant, les individus se donnent les moyens de vivre dans l'aisance. Hobbes, s'attachera dès lors à découvrir d'autres moyens pour assurer le pouvoir et les moyens du

bien-être que cette course effrénée au pouvoir qui conduit les individus à s'entre-déchirer dans des guerres qui dressent chacun contre chacun et où l'homme est un loup pour l'homme.

La guerre de chacun contre chacun

Si Hobbes veut stopper la course effrénée au pouvoir, c'est parce qu'elle engendre une guerre de chacun contre chacun qui, à son tour, engendre la misère générale. Souvenons-nous que Hobbes considère, ici, les hommes dans l'état de nature. Celui-ci se caractérise par l'absence de gouvernement commun. Chaque individu y est libre d'agir comme il l'entend et dans cet état de nature rien n'empêche les individus de suivre leur inclination pour le pouvoir. Les différents individus entrent donc généralement en conflit les uns avec les autres. À ce propos, Hobbes remarque qu'il existe trois sources principales de conflit dans la nature humaine qui sont la compétition, la méfiance et la gloire :

« La première de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La seconde, en vue de leur sécurité. La troisième, en vue de leur réputation. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens. Dans le troisième cas, pour des bagatelles, par exemple pour un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la leur, ou quelque autre signe de mésestime, que celle-ci porte directement sur eux-mêmes, ou qu'elle rejaillisse sur eux, étant adressée à leur parenté, à leurs amis, à leur nation, à leur profession, à leur nom » (L, 123-124).

Hobbes part donc du postulat que, dans l'état de nature, le pouvoir dont les individus disposent est assez également réparti entre chacun d'eux. Aucun individu n'est donc en mesure de s'imposer naturellement à tous les autres, mais tous courent un risque équivalent d'être la victime d'actes de violence. Le seul moyen de réduire ce risque consiste à accumuler toujours plus de pouvoir. Pourtant, cette accumulation individuelle se heurte à l'opposition des autres qui, dès qu'ils voient quelqu'un accumuler plus de pouvoir qu'ils n'en ont eux-mêmes, anticipent une potentielle agression et mènent une attaque préventive.

Des trois causes de conflit mentionnées par Hobbes, le désir de gloire est particulièrement digne d'attention. Au chapitre VI du *Léviathan* (L, 53), Hobbes définit la gloire comme une jubilation « issue de l'image

qu'on se fait de sa puissance et de ses aptitudes », l'image que la personne se fait d'elle-même étant conforme à la réalité. Par ailleurs, il distingue immédiatement gloire et vaine gloire. Il y a vaine gloire quand l'opinion positive qu'un individu a de lui-même ne correspond à aucune réalité. Dans les *Éléments de la loi*, Hobbes opposait les individus modérés aux individus que la vaine gloire anime. Selon lui, la méfiance générale et la peur réciproque naissent du fait que ceux que la vaine gloire anime désirent soumettre les plus modérés, qui, bien entendu s'y opposent. La vaine gloire de quelques-uns peut ainsi provoquer la guerre de chacun contre chacun. À cela viennent s'ajouter d'une part, le fait que les individus se comparent volontiers les uns aux autres et envient les qualités ou les biens que les autres possèdent, et d'autre part, le fait que deux, voire plusieurs hommes désirent souvent le même objet, quand ce dernier ne peut en satisfaire qu'un seul. C'est pourquoi des conflits éclatent entre eux, personne ne voulant se contenter de ce qu'il a, ou d'une part égale à celle des autres.

Il va sans dire que dans de telles conditions, les hommes ne peuvent mener une vie heureuse, qui satisfasse leur désir de commodité. Hobbes décrit ainsi la situation des hommes vivant dans l'état de nature :

« Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuel d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale, et brève » (L, 124-125).

Laissée libre de s'exprimer, l'inclination qui pousse les hommes à rechercher toujours plus de pouvoir engendre, non pas une situation de prospérité assurant une vie aisée et tranquille, mais un état de misère qui ne vaut guère mieux que l'état sauvage. Cette inclination produit donc le contraire de ce qu'elle devait produire. L'homme veut autant de pouvoir que possible afin de s'assurer celui dont il dispose déjà, ainsi que les moyens de bien vivre. Mais si chacun se met à rechercher autant de

pouvoir que possible, personne ne peut bien vivre, et la vie de chacun est, selon la formule célèbre, « solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale, et brève ». Ces deux désirs donc incompatibles. Il faut, dès lors, abandonner, ou du moins restreindre, l'un ou l'autre. Le désir infini de pouvoir n'étant qu'un désir instrumental, c'est-à-dire que l'on ne cherche à satisfaire que pour mieux pouvoir en satisfaire un autre – à savoir celui de vivre bien – c'est lui qui doit céder la place. La paix et l'ordre, sans lesquels il est impossible de bien vivre, ne peuvent être instaurés que si les individus font taire leur désir infini de pouvoir. Pour ce faire, il faut néanmoins que sa satisfaction devienne superflue, c'est-à-dire que les conditions du « bien vivre » soient garanties autrement. Aussi longtemps qu'une telle garantie n'existe pas, chacun est libre de rechercher et d'acquérir autant de pouvoir qu'il l'estime nécessaire pour assurer, sinon son bien vivre – car celui-ci est exclu dans l'état de nature –, du moins sa simple survie.

L'état de nature : fiction méthodologique ou réalité historique ?

L'état de nature est l'un des éléments centraux de la philosophie politique de Hobbes. Le philosophe construit cet état de nature en prenant comme point de départ les passions des hommes à l'état naturel. En d'autres termes, l'état de nature hobbesien, avec sa guerre de chacun contre chacun, est directement déduit de la nature humaine. L'homme étant ce qu'il est – et ses passions ce qu'elles sont – les individus abandonnés à eux-mêmes vivront inéluctablement dans une situation de guerre latente, sinon ouverte. Pour Hobbes, cette logique est aussi rigoureuse qu'une déduction mathématique puisqu'elle ne prend en compte que des mouvements naturels, à savoir les passions et les actions qu'elles motivent.

En un sens, l'état de nature est bien une fiction méthodologique. Ainsi, Hobbes admet-il lui-même qu'il n'y a jamais eu de guerre universelle de chacun contre chacun (L, 125). Le tableau qu'il dresse dans le chapitre XIII du *Léviathan* ne correspond à aucune situation historique donnée. Tel qu'il est décrit ici, l'état de nature est un modèle. Comme le triangle dont parlent les mathématiciens est lui aussi un modèle et non un objet qui existerait dans la réalité. Hobbes ne découvre pas le modèle de l'état de nature, il le construit pour comprendre, d'une

part, la genèse de l'état civil et, d'autre part, les conditions de son organisation.

En outre, l'état de nature selon Hobbes est un des instruments de sa critique de la philosophie politique d'Aristote. Pour ce dernier, en effet, l'homme n'était pas seulement un animal rationnel – caractéristique que Hobbes, comme nous l'avons vu, reprend à son compte, quitte à redéfinir la rationalité – c'est aussi un animal politique. Or, Hobbes rejette cette dernière idée : l'état de nature ne nous montre pas les hommes naturellement portés à vivre ensemble mais, au contraire, il nous les montre s'entre-déchirant. Pour notre philosophe, l'État n'est pas inscrit dans la nature, comme pour Aristote. C'est un produit de l'art. D'où l'importance d'une philosophie politique qui enseigne les vrais principes de cet art, si nécessaires à la survie des hommes et à leur bien vivre.

Néanmoins, s'il n'y a jamais eu de guerre universelle de chacun contre chacun, on n'en peut pas conclure que l'état de nature n'est qu'une chimère, une utopie négative. Même si Hobbes nous dit que l'état de nature n'a jamais existé sur la face entière du globe, il estime toutefois que les Indiens d'Amérique du Nord vivent encore, à son époque, dans une situation qui ressemble fort à l'état de nature. En effet, au-delà du gouvernement de la famille dont la stabilité est assurée par l'envie naturelle, il n'y a pas de gouvernement dans ces sociétés. Le mouvement des individus est donc libre.

Dans ce domaine, les conditions dans lesquelles a vécu son propre pays pendant la décennie qui a précédé la publication du *Léviathan* paraissent plus probantes encore aux yeux de Hobbes que l'exemple des Indiens d'Amérique du Nord :

« De toute façon, on peut discerner le genre de vie qui prévaudrait s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par le genre de vie où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, les hommes qui avaient jusqu'alors vécu sous un gouvernement pacifique » (L, 125-126).

L'état de nature est plus qu'une fiction méthodologique, de même qu'il est davantage que l'état dans lequel vivent les peuples dits « primitifs » : c'est un danger qui menace constamment tout corps politique. Selon Hobbes, l'instauration de l'État est le seul moyen d'échapper à la guerre de chacun contre chacun, mais sa simple

existence ne signifie pas que l'état de nature soit banni à jamais. L'expérience de la guerre civile anglaise a clairement démontré cette vérité. Le seul moyen d'empêcher efficacement le retour de l'état de nature, c'est l'éducation des hommes. Il incombe au philosophe de dégager les vrais principes de la philosophie politique et à l'État, de les enseigner aux citoyens.

Si l'état de nature n'a jamais universellement existé pour les individus physiques, il est néanmoins bien réel pour les individus moraux que sont les États. Pour Hobbes, en effet, les corps politiques entretiennent entre eux les mêmes relations que celles qui lient les individus dans le modèle de l'état de nature. En fin de compte, s'il se préoccupe de bannir un éventuel retour de l'état de nature dans le corps politique, Hobbes ne prétend pas vouloir mettre fin aux guerres qui opposent les États.

[1](#). Nous avons utilisé pour les références citées dans le corps du texte L pour *Léviathan*, DC pour *De Cive/Du citoyen*, CP pour *Le corps politique*, B pour *Behemoth*, D pour *Dialogue des Common Laws*, suivi de la pagination. Le lecteur trouvera en fin de volume les références complètes des éditions utilisées. [↵](#)

II L'État

Le *Léviathan* a pour sous-titre : *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*. Ce sous-titre – qui en dit autant par ce qu'il exprime que par ce qu'il sous-entend – se veut un clin d'œil à Aristote. Des quatre causes distinguées par Aristote, Hobbes n'en mentionne que trois : la cause matérielle, la cause formelle et la cause efficiente. S'il ne mentionne pas la cause finale, c'est parce que l'État hobbesien ne connaît pas de fin qui serait transcendante à la volonté des individus qui le composent. Cet État n'existe pas, comme la *Polis* de la philosophie politique aristotélicienne, par nature, mais par convention. Et c'est cette dernière qui lui assigne non pas tant une fin qu'une fonction : garantir l'ordre public afin de permettre à chacun d'exercer paisiblement sa liberté raisonnable. Mais pour ce faire, l'État doit pouvoir recourir à tous les moyens qui lui semblent adéquats, et être le seul à y être autorisé. La matière du *Léviathan* (les hommes) détermine donc sa fonction (la garantie de l'ordre public). L'État est parce que les hommes veulent un instrument qui les protège et qui, à défaut de l'éliminer, écarte du moins le risque d'une mort violente. C'est cette fonction qui détermine à son tour les caractéristiques essentielles de sa forme (unité) et de sa puissance (irrésistibilité).

1. La matière

L'État est un être artificiel composé d'êtres réels, en l'occurrence les hommes. Le frontispice de la première édition du *Léviathan* le montre clairement : nous y voyons le torse et la tête d'un roi s'élevant au-dessus

d'un paysage qui respire l'ordre, la paix et la prospérité. Le torse du roi est composé d'une multitude d'individus qui regardent tous vers la tête. Celle-ci, en revanche, n'est pas composée. Comment mieux illustrer la thèse hobbesienne selon laquelle l'État est constitué d'une multitude de sujets, obéissant à une volonté unique ? Comment mieux exprimer, également, que si les sujets ignorent la tête et s'en éloignent, cette dernière tombe ? Le monarque hobbesien, aussi illimités que soient ses droits, repose, en fin de compte, sur les épaules du peuple.

Les individus rationnels

Nous avons jusqu'ici présenté les hommes comme étant essentiellement animés par leurs passions. Ces passions, et notamment la vaine gloire et le désir d'acquérir autant de pouvoir que possible pour se mettre à l'abri d'éventuelles agressions, poussent les hommes à s'entre-déchirer dans une guerre de chacun contre chacun. Cette guerre, avons-nous vu, engendre une misère généralisée.

Les hommes ne sont toutefois pas seulement des êtres de passion. Les individus que Hobbes nous dépeint dans l'état de nature sont également des êtres de raison, et c'est parce qu'ils sont ainsi faits qu'ils sont capables de constater les bienfaits d'une liberté raisonnable et garantie, aussi bien que les conséquences néfastes pour chacun d'une licence absolue.

Par « raison », Hobbes entend cette faculté de déduire des conséquences à partir de mots dont nous nous servons pour marquer et désigner nos pensées. Raisonner c'est donc, essentiellement, à partir de prémisses données, conduire à terme un processus déductif. Dans le cas qui nous intéresse, les prémisses en question sont données par l'état de nature. Les individus que nous y rencontrons veulent, d'une part, dominer leurs semblables et se libérer de toute contrainte, mais, d'autre part, ils veulent aussi éviter la mort et la plupart d'entre eux, du moins, aspire à vivre dans la tranquillité et la sécurité. De la sorte, les individus sont confrontés à une contradiction à l'intérieur de l'état de nature, une contradiction entre ce que l'on pourrait appeler les passions aristocratiques qui poussent à la domination – considérée soit comme un état intrinsèquement gratifiant, soit comme un moyen d'inspirer plus de crainte à ses adversaires – et les passions bourgeoises qui poussent à vivre dans le calme et la sécurité. C'est cette contradiction fondamentale

qu'il leur faut résoudre s'ils veulent éviter la mort violente, c'est-à-dire, aux yeux de Hobbes et de ces individus eux-mêmes, le mal absolu.

La raison que l'on trouve à l'œuvre chez Hobbes est essentiellement instrumentale. Elle ne naît pas avec nous et ne s'acquiert et ne se perfectionne que par l'exercice, comme l'auteur le précise dans le *Léviathan* :

« On voit par là que la raison ne naît pas avec nous comme la sensation et le souvenir, et ne s'acquiert pas non plus par la seule expérience, comme la prudence, mais qu'on l'atteint par l'industrie, d'abord en attribuant correctement les dénominations, et ensuite en procédant *grâce à l'acquisition d'une méthode correcte et ordonnée*, à partir des éléments, qui sont les dénominations, jusqu'aux assertions formées par la mise en relation d'une dénomination avec une autre [...] » (L, 42).

Chez des individus parfaitement rationnels, cette déduction se fait selon une méthode stricte. Dans l'ordre de la pensée, cette méthode correspond à l'usage de la liberté raisonnable dans la vie des individus. Pour l'acquérir, il faut se défaire de l'emprise des passions déraisonnables. Ce sont, en effet, ces dernières qui, selon Hobbes, faussent la méthode correcte, tout comme ce sont elles qui contreviennent à l'exercice raisonnable de la liberté. Si l'homme n'était qu'un être de raison, il n'aurait nul besoin d'État ; si l'homme n'était qu'un être de passion, il ne pourrait échapper à l'état de nature.

La raison est l'instrument dont les passions raisonnables se servent pour sortir les individus de l'état de nature. Parmi ces passions, il faut surtout mentionner la crainte d'une mort violente. Ainsi, la raison est-elle, chez Hobbes, un support au service de la survie. Il lui incombe de découvrir les moyens nécessaires à la survie de l'individu. Et pour découvrir des moyens adéquats à long terme – et non uniquement à court terme –, elle doit s'élever au-dessus des passions déraisonnables, chose qu'elle ne peut faire qu'au prix de maints efforts. Pour les besoins de son argumentation, Hobbes suppose que les individus de l'état de nature savent raisonner selon la méthode correcte.

Si les passions déraisonnables portent les hommes vers la guerre, les passions raisonnables les portent vers la paix. Et c'est la raison qui leur dicte les clauses du traité de paix :

« Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie, et la raison suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre » (L, 127).

Ces clauses, ce sont les lois de nature sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Indiquons seulement ici que les individus connaissent déjà ces lois dans l'état de nature. En d'autres termes, les individus savent déjà ce qu'ils doivent faire pour vivre en paix. S'ils ne respectent pas ces lois, c'est que personne ne peut être assuré que les autres les respecteront également.

La situation des individus dans l'état de nature est donc, d'une certaine façon, minée par une contradiction fondamentale. Pour ces individus, en effet, il est aussi rationnel de respecter les lois de nature que de les violer. Être le seul à les respecter, c'est se condamner à une mort violente et à périr sous les coups de ceux qui ne les respectent pas ; ne pas les respecter c'est se condamner à continuer à vivre dans l'état de nature, c'est-à-dire à risquer constamment la mort violente. Le respect et le non-respect des lois de nature ont donc plus ou moins les mêmes conséquences. Des conséquences qui ne sont pas compatibles avec les passions qui poussent les hommes à vouloir vivre en paix. La seule issue possible consiste donc à quitter l'état de nature dans lequel la raison se trouve en contradiction avec elle-même. C'est, d'ailleurs, précisément la raison – mise au service des passions raisonnables – qui indiquera à chacun la voie à suivre pour quitter l'état de nature : la voie du contrat.

Le contrat

Un contrat peut être unilatéral ou bilatéral. Dans le cas d'un contrat bilatéral, les deux parties au contrat s'engagent réciproquement, alors que dans le cas d'un contrat unilatéral, une seule des deux parties s'engage. Hobbes définit le contrat comme un transfert mutuel de droit, en précisant que lorsque l'une des parties transfère un objet à une autre partie qui ne fera la réciproque qu'ultérieurement, on ne parle pas de contrat, mais de pacte (L, 132-133). Ces derniers sont extrêmement précaires dans l'état de nature :

« Les pactes qui se font en un contrat, où il y a une confiance réciproque, au délai qui se fait de l'accomplissement des promesses, sont invalides en l'état de nature, si l'une des parties a quelque juste sujet de crainte. Car celui qui accomplit le premier sa condition, s'expose à la mauvaise foi de celui avec lequel il a contracté ; tel étant le naturel de la plupart des hommes, que, par toutes sortes de moyens, ils veulent avancer leurs affaires » (DC, 106-107).

Dans l'état de nature dépeint par Hobbes, les contrats existent, mais rien ne garantit leur respect. S'engager contractuellement est donc toujours risqué, notamment lorsqu'il s'agit de ces contrats bilatéraux différés que sont les pactes. En effet, comme on ne peut me garantir que l'autre remplira ses engagements contractuels après que j'aie rempli les miens, je peux tout au plus compter sur son bon vouloir ou bien sur mes propres forces pour que les engagements soient effectivement respectés. Si l'autre ne pense qu'à lui-même, et si je suis le plus faible, tant pis pour moi si j'ai rempli ma part du contrat. Dans l'état de nature, les contrats sont donc des instruments très peu fiables.

Néanmoins, c'est bien par un contrat que les individus peuvent quitter l'état de nature. Dans ce dernier, chacun a un droit à disposer de tout ce qu'il jugera utile pour assurer sa survie. En conséquence, chacun peut aussi juger de tout ce qui sera utile à sa survie. Il s'agit là de deux droits naturels que Hobbes définit comme la liberté que possède chacun d'utiliser sa puissance comme il lui plaît pour la préservation de sa vie :

« Le droit de nature, que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin » (L, 128).

Tant que les individus s'en tiennent à ces deux droits, il leur est impossible de quitter l'état de nature, car ils sont constamment sous la menace de se voir dérober leurs biens par l'autre, qui peut juger utile à sa survie l'appropriation des biens d'autrui. En d'autres termes, la guerre de chacun contre chacun durera aussi longtemps que les individus n'auront pas abandonné leurs droits à juger de ce qui est utile à leur survie et à disposer de tout ce qu'ils jugeront utile à leur survie. Mais ils

n'abandonneront ces droits que s'ils peuvent le faire sans la mettre en péril. Cela ne peut se faire que si chacun s'engage à ne plus exercer ses droits naturels illimités. La première étape du passage de l'état de nature à l'État politique tient, dès lors, dans la renonciation formelle de tous aux deux droits que nous venons de mentionner. Cette renonciation s'effectue par le biais d'une multitude de contrats réciproques, chaque individu promettant aux autres qu'il ne veut plus être seul juge de ce qui est utile à sa survie et qu'il ne veut plus pouvoir librement disposer de tout. Cette renonciation est toutefois conditionnelle. Un individu ne renoncera à l'exercice de ses droits naturels que si tous acceptent aussi de renoncer à l'exercice de ces mêmes droits : « Je ne vous tue pas maintenant, bien que je pourrais le faire, à condition que vous vous engagiez à ne pas me tuer lorsque l'occasion de me tuer se présentera à vous ». La première loi de nature invite les hommes à rechercher la paix, mais uniquement lorsqu'il y a un espoir sérieux d'y parvenir :

« En conséquence, c'est un précepte, une règle générale, de la raison, *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre* » (L, 129).

De cette première loi de nature qui, dans la deuxième partie de sa formulation, mentionne « le droit à tout », Hobbes déduit la deuxième loi de nature qui invite les hommes à abdiquer ce « droit à tout » si chacun est également prêt à le faire :

« Que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même » (*ibid*).

Cette deuxième loi de nature insiste sur la condition de réciprocité, mais elle indique également que la renonciation n'est pas nécessairement absolue. Chacun doit renoncer à son « droit à tout » autant que nécessaire pour qu'advienne la paix et sans négliger la protection de soi-même. En d'autres termes, l'individu est seul juge de la portée de sa renonciation. Hobbes laisse d'ailleurs clairement entendre que les individus ne renoncent pas à tous leurs droits. Comme nous le

verrons dans la troisième partie, il existe des droits inaliénables auxquels aucun homme raisonnable ne peut renoncer.

Pour instaurer la paix qui pourra, seule, le libérer de la crainte d'une mort violente, chaque individu renonce donc par contrats aux droits dont l'exercice illimité a jusqu'alors perpétué la guerre de chacun contre chacun. Toutefois, l'histoire ne s'arrête pas là. Les contrats dont nous venons de parler sont en effet conclus dans l'état de nature et s'ils tendent déjà à permettre de sortir de l'état de nature, ils ne représentent pourtant que la première étape du processus. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, personne ne garantit les contrats conclus dans l'état de nature. Si je renonce donc au droit de tuer l'agresseur que j'ai pourtant réussi à maîtriser parce qu'il promet de ne plus mettre ma vie et ma liberté en péril, rien ni personne ne me garantit qu'il respectera cet engagement. Il est dans notre intérêt commun que chacun renonce à son droit de tuer l'autre, mais cela n'implique pas encore qu'il soit également dans l'intérêt particulier de chacun d'entre nous de ne pas tuer l'autre. Cette logique ne vaudrait que si les hommes étaient parfaitement rationnels.

Pour obtenir la garantie que mon prisonnier ne profite pas de la liberté que je lui rend pour m'éliminer à la première occasion, il faut – au-delà d'une simple renonciation – un transfert de droit. C'est par ce transfert de droit que les individus quittent définitivement l'état de nature pour entrer dans l'état politique.

Dans le chapitre XVII du *Léviathan* (L, 177), Hobbes formule de la manière suivante le contenu du contrat que chacun conclut avec chacun, seul capable de garantir paix, sécurité et prospérité :

« 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 autorises toutes ses actions de la même manière. »

Il ne s'agit donc plus seulement de renoncer à un droit, mais d'y renoncer en faveur de quelqu'un. C'est-à-dire de transférer un droit. Ce droit n'est toutefois pas transféré à la partie avec laquelle le contrat est conclu, mais à un tiers. S'il y avait en effet transfert mutuel, Jean recevrait le droit de diriger la volonté et les actions de Pierre et Pierre recevrait le droit de diriger la volonté et les actions de Jean. Ce serait

absurde. Il faut que Jean transfère son droit de diriger sa volonté et ses actions à un tiers et il faut que Pierre en fasse autant. Ce tiers dirigera alors les volontés et les actions de Jean et de Pierre sans que ceux-ci puissent diriger les siennes. Le bénéficiaire de ce transfert de droits sera dit souverain, et ceux qui lui ont transféré leurs droits, sujets.

L'homme artificiel

Nous venons d'assister, là, à la naissance de ce que Hobbes nommera le *Common-wealth*, autrement dit, l'État. Cet être n'est pas le produit de la nature, mais de l'art, comme Hobbes le dit très clairement dans l'introduction du *Léviathan* (L, 5) :

« Car 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 conçu ; en lui la *souveraineté* est une *âme* artificielle, puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps [...]. »

Dans l'Ancien Testament, le Léviathan est un monstre marin dont il est dit – et Hobbes utilisera la formule pour le frontispice de l'édition originale de son livre – qu'il n'y a rien sur terre à quoi on pourrait le comparer : *Non est potestas super terram quae ei comparetur*. L'État apparaît donc ainsi comme la plus grande puissance terrestre, comme le Dieu mortel auquel nous devons la paix et la défense de nos vies et de notre liberté sous le regard du Dieu immortel (L, 178).

Cette puissance suprême n'est toutefois pas naturelle, mais artificielle. Elle ne tire pas sa force d'elle-même mais en dehors d'elle. Elle n'existe que parce que des hommes l'ont créée et elle existera aussi longtemps que des hommes seront prêts à la maintenir. L'individu naturel qui assume les fonctions de souverain, et qui, donc, se voit transférer les droits naturels des autres individus sans leur transférer ses propres droits naturels, n'a pas, à lui seul, la force naturelle nécessaire pour protéger et défendre ceux qui ont renoncé à leurs droits pour vivre dans la paix et la sécurité. Il a certes le droit de diriger les volontés et les actions de ceux qui se sont soumis à lui, tout comme il a le droit de punir ceux qui ne voudront pas lui obéir, mais ces droits n'augmentent en rien sa force naturelle. Ce n'est pas la personne physique et naturelle du

détenteur du pouvoir souverain qui protège les sujets, mais l'État en tant que personne morale et artificielle.

L'âme artificielle dont il est question dans le passage que nous venons de citer est la volonté du détenteur du pouvoir souverain. Pour que l'État veuille, il faut que le souverain veuille. Cette volonté du souverain est naturellement *sa* volonté mais, artificiellement, elle est la volonté de tous les individus qui ont conclu entre eux un contrat et qui ont transféré leurs droits au souverain. Ils ont autorisé le souverain à vouloir et agir pour eux, conscients que c'était là le seul moyen d'éviter que l'état de guerre ne se perpétue indéfiniment. Le contrat de chacun avec chacun est ainsi l'artifice par lequel la volonté naturelle d'une personne physique devient la volonté artificielle d'un grand nombre de personnes physiques. Les individus en l'état de nature n'ont pas de volonté naturelle commune, mais forment une multitude vague ou dissolue. Si volonté commune il doit y avoir, alors ce ne peut être qu'une volonté *artificielle* commune.

De même qu'il est l'artifice par lequel une multitude de volontés naturelles particulières se transforment en une volonté artificielle commune, le contrat est l'artifice par lequel la force naturelle d'un grand nombre de personnes physiques devient la force artificielle d'une seule personne physique. La volonté artificielle des sujets s'exprime donc dans la volonté naturelle du souverain, sans que pour autant la force naturelle du souverain soit plus grande que la force naturelle des sujets. Nous voyons là, que si les sujets ont besoin de la volonté naturelle du souverain pour avoir une volonté artificielle commune, le souverain a besoin de la force naturelle des sujets pour faire respecter sa volonté. La force artificielle du souverain n'existe qu'au travers de la force naturelle des sujets. Le problème central de la philosophie politique de Hobbes – et peut-être même de la philosophie politique toute entière – peut donc s'énoncer comme suit : comment le souverain pourra-t-il s'assurer l'appui de la force naturelle des sujets, étant entendu qu'en l'absence d'un tel appui, la société risque de retomber dans l'anarchie qui caractérise l'état de nature ?

2. *La fonction*

Comme nous l'avons déjà noté dans la première partie de ce livre, Hobbes ne conçoit pas l'État comme une fin en soi, mais comme un

instrument que les individus ont créé pour résoudre un problème bien spécifique, à savoir celui de leur survie et de leur bien vivre. Utilisant un langage théologique, Hobbes affirme dans le *Dialogue* (D, 37) que « Dieu a fait les rois pour le peuple, et non le peuple pour les rois ». La puissance souveraine n'a pas été créée pour permettre à son détenteur de s'enrichir au détriment de ses sujets en les laissant sombrer dans la misère, ni pour satisfaire ses instincts de domination en les opprimant, mais pour assurer la survie et, dans la mesure du possible, la « bonne vie » à tous ceux qui ont renoncé à l'exercice de leur droit illimité à tout. À partir de cette formulation générale de la fonction de l'État hobbesien, nous voudrions, à présent, analyser certains de ses éléments plus particuliers pour comprendre en quoi consiste concrètement la fonction de cet État que d'aucuns dépeignent comme un monstre.

Positiver les lois de nature

Dans l'état de nature, les hommes savent ce qu'ils doivent faire afin de vivre en paix avec leurs semblables. Ce sont les lois de nature qui le leur dictent. Ce n'est toutefois que rapportées à Dieu que ces lois sont de vraies lois, c'est-à-dire des normes qui obligent. Et Hobbes estime que si les individus vivant dans l'état de nature respectaient naturellement ces lois, l'existence d'un État et d'un pouvoir souverain serait superflue :

« Car si l'on pouvait imaginer un grand nombre d'hommes unanimes dans l'observation de la justice et des autres lois de nature, en l'absence d'un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, on pourrait aussi bien imaginer toute l'humanité en faisant autant : aucun gouvernement civil, aucune espèce de République, n'existerait alors, et n'aurait besoin d'exister ; il y aurait en effet la paix, sans la sujétion » (L, 175).

Dans l'état de nature, les individus ne tiennent guère compte du fait que s'ils violent les lois de nature, Dieu pourra les sanctionner dans l'au-delà. Hobbes ne nous dit pas si ces individus croient ou non en Dieu, mais pour les besoins de l'argumentation nous pouvons supposer qu'il sont athées et que chacun d'entre eux est donc semblable au fou qui a dit dans son cœur qu'il n'y a ni justice, ni Dieu :

« Il ne conteste pas par là l'existence de conventions, ni qu'elles soient parfois enfreintes et parfois observées ; ni qu'une telle infraction aux conventions puisse être appelée injustice, et justice leur

observation ; mais il soulève la question de savoir si l'injustice, une fois écartée la crainte de Dieu (car le même insensé a dit dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu), n'est pas parfois compatible avec la raison qui dicte à chaque homme son propre bien, en particulier quand cette injustice favorise votre intérêt au point de vous placer dans une situation à ne pas tenir compte, non seulement de la désapprobation et des insultes des autres hommes, mais aussi de leur pouvoir » (L, 144-145).

Si nous le supposons peuplé d'athées, l'état de nature hobbesien démontre ce que la plupart des grands penseurs politiques libéraux, de Locke à Tocqueville, affirmeront comme une vérité incontournable : seule une communauté qui se réfère à des valeurs religieuses peut échapper au despotisme. Si les hommes cessent de croire en Dieu, ils se croiront tout permis et ce sera l'anarchie de l'état de nature hobbesien. Pour sortir de cette anarchie, un seul moyen semble s'offrir à eux : l'établissement d'un pouvoir souverain absolu qui garantit la cohésion sociale et la paix intérieure en soumettant les individus. Comme le dira Montesquieu, moins la religion réprime, plus les lois doivent réprimer. Pour le formuler d'une manière plus générale : moins une communauté est intégrée par le biais du respect spontané des lois purement morales, plus elle doit être intégrée par des lois positives.

Il apparaît également que si Hobbes fait confiance à la raison humaine pour découvrir le moyen de sortir de l'état de nature, il ne compte pas sur elle seule pour respecter les lois de nature. Si les hommes étaient parfaitement vertueux ou si les hommes étaient parfaitement rationnels, ils n'auraient pas besoin de lois positives. Ces dernières ne deviennent nécessaires que pour des hommes qui ne sont ni parfaitement vertueux, ni parfaitement rationnels. Cela dit, la question de savoir si les lois peuvent rendre les hommes parfaitement vertueux ou parfaitement rationnels reste ouverte. Et c'est là, notons-le, l'une des grandes questions autour desquelles tourne le débat libéral et républicain contemporain.

L'une des premières tâches du souverain sera de positiver les lois de nature, c'est-à-dire d'en faire des normes dont la violation implique une sanction terrestre qui ne doit laisser indifférent ni le croyant, ni l'athée. Si la crainte d'une sanction divine ne pousse pas les individus à respecter les lois de nature, une sanction terrestre pourrait très bien, elle, le faire. En positivisant les lois de nature, le souverain indique clairement

à chaque sujet quelles sont les limites de sa liberté et quelles sanctions il est susceptible d'encourir s'il les transgresse et ce, pour le bien de tous. Pour Hobbes, « la loi n'a été mise au monde à aucune autre fin que celle de limiter la liberté naturelle des individus, de telle façon qu'ils puissent, au lieu de se nuire mutuellement, s'assister et s'unir contre les ennemis communs » (L, 285-286).

Hobbes mentionne, dans le *Léviathan*, une vingtaine de lois de nature, pouvant toutes être ramenées à cette loi fondamentale : « Ne fais pas à autrui ce que tu estimes déraisonnable qu'un autre te fasse » (L, 289-290). La raison à laquelle il est fait ici allusion n'a rien à voir avec la raison pratique de Kant et la loi fondamentale de Hobbes n'est pas un impératif catégorique. Les lois de nature ne font qu'indiquer aux hommes comment ils doivent se comporter s'ils veulent vivre en paix et en sécurité. À partir du moment où nous supposons, avec Hobbes, que les hommes, ou du moins la grande majorité d'entre eux, veulent vivre en paix et en sécurité, il devient pour chacun rationnel de respecter les lois de nature. En positivisant les lois de nature, le souverain crée un ordre légal qui instaure entre les hommes des relations conformes à la raison et qui permet aux hommes d'agir conformément à ce que leur raison leur suggère. Il leur garantit en même temps que cet ordre sera respecté.

Parmi les lois de nature mentionnées par Hobbes, nous retiendrons plus particulièrement la troisième et la neuvième. La troisième loi exige des hommes qu'ils respectent leurs engagements contractuels. À ce propos, il est important de rappeler que Hobbes écrit à une époque où la société dite bourgeoise connaît une expansion considérable. Dans cette société, les liens organiques ou « naturels » entre individus sont de plus en plus remplacés par des contrats. Or ces liens contractuels sont de loin plus faibles que les liens organiques de l'ancienne société. Cela étant, il est nécessaire d'insister sur le respect des engagements contractuels. Une des principales lois positives sera dès lors la loi qui exige des individus qu'ils respectent leurs engagements contractuels.

La neuvième loi de nature, pour sa part, exige de chacun qu'il considère tous les autres comme des égaux. Dans la première partie de ce livre, nous avons vu que la vanité, le désir d'être reconnu comme supérieur par les autres, était, pour Hobbes, l'une des causes principales de la guerre de chacun contre chacun. Pour y mettre fin, l'État devra reconnaître l'égalité naturelle de tous les hommes – sinon comme une

vérité absolue, du moins comme un principe nécessaire – et sanctionner ceux qui, pour une raison ou pour une autre, se croient supérieurs à leur concitoyens et les traitent comme des êtres humains de seconde classe. Sans une telle reconnaissance, il ne saurait être mis fin à la guerre de tous contre tous. L'État hobbesien est donc fondé sur la reconnaissance de l'égalité naturelle de tous les êtres humains et Hobbes peut, dès lors, dire de lui ce que la Bible dit du *Léviathan* : « Il est fait de telle sorte que rien ne peut l'effrayer. Toute chose élevée, il la voit au-dessous de lui. Il est le roi de tous les enfants de l'orgueil » (L, 340-341). La philosophie politique de Hobbes signe ainsi le passage de la philosophie politique aristocratique à la philosophie politique démocratique ; de la philosophie politique fondée sur l'inégalité naturelle des êtres humains à la philosophie politique fondée sur l'égalité naturelle des êtres humains. Et cette égalité naturelle n'est pas seulement postulée par le philosophe pour justifier l'État, mais elle est explicitement reconnue par cet État lui-même. Dans le *Léviathan*, « tous les hommes naissent libres et égaux en droits ».

Assurer la paix intérieure et la sécurité extérieure

En positivisant les lois de nature, l'État impose aux hommes les conditions d'une vie en commun paisible et il crée en même temps un climat général de sécurité. L'État édicte et interprète les lois et se charge de sanctionner ceux qui ne les respectent pas. Protégés par les lois et par l'État, les individus pourront, dès lors, vaquer tranquillement à leurs occupations sans vivre dans la crainte constante d'être attaqués ou de se voir dépouillés des fruits de leur travail. Aussi longtemps que chacun respecte les lois positives qui définissent la sphère de la liberté raisonnable, l'État ne le dérangera pas. L'une des fonctions essentielles de l'État hobbesien est donc ce que l'on pourrait appeler une fonction de police en ce qu'il garantit le respect des engagements contractuels. Ce n'est qu'en menaçant de sanctions ceux qui voudraient reprendre leur droit naturel illimité qu'il parvient à conserver la paix et la sécurité intérieure.

À ce sujet, il est intéressant de noter que Hobbes distingue clairement les dommages purement privés des dommages publics :

« De même aussi, dans les Républiques, les particuliers peuvent se remettre les uns aux autres leurs dettes, mais non les brigandages et les

autres actes de violence par lesquels ils subissent un dommage : c'est à eux qu'on fait tort en retenant ce qui leur est dû, mais c'est à la personne de la république qu'on fait tort par le brigandage et la violence. (L, 149-150).

L'État n'a donc pas – ou pas uniquement – pour fonction de venger les individus des crimes dont ils ont été victimes. Il est aussi, et peut-être surtout, le garant de l'ordre public. Cet ordre public est violé lorsque des individus s'en prennent aux biens, à la liberté, voire à la vie d'autres individus. Dans ces différents cas, l'État doit affirmer la loi, même si la victime pardonne à son agresseur. Dans ce genre de situation, ce n'est pas un individu physique qui a causé un dommage à un autre individu physique, mais nous avons affaire à un individu physique qui a mis en question les fondements mêmes sur lesquels reposent la paix et la sécurité.

Hobbes est bien entendu conscient du fait que l'État ne saurait garantir une sécurité absolue aux sujets. Même dans le meilleur des États on trouvera toujours quelqu'un pour commettre un crime. Ces actions criminelles seront, d'une part, pourtant beaucoup plus rares qu'à l'état de nature et, d'autre part, la victime pourra en appeler à un pouvoir supérieur pour obtenir réparation. À l'état de nature, chacun devait se défendre par ses propres moyens ; dans l'état politique, chacun peut compter sur l'État pour le défendre.

Néanmoins – et il faut insister sur ce point – le souverain, en tant que personne physique, n'est pas en mesure de maintenir, seul, l'ordre public. Si les sujets veulent vivre en paix et bénéficier d'une sécurité satisfaisante, ils doivent collaborer activement à leur maintien. La force artificielle du souverain ne tient que dans la réunion de leurs forces naturelles respectives. Quand le détenteur de la souveraineté crie : « Arrêtez le voleur ! » et que personne ne veut collaborer à l'arrestation, le retour à l'état de nature est imminent. Pour que les sujets participent activement au maintien de l'ordre public, il faut qu'ils y trouvent un bénéfice. Le souverain dirige, certes, les volontés des sujets, mais il ne les « téléguidé » pas. Entre l'ordre du souverain et l'action du sujet, il y a la réflexion de l'homme qui reçoit l'ordre. Si des dictateurs modernes ont tenté de faire disparaître ce moment de réflexion hautement fragilisant pour le pouvoir, Hobbes en tient encore compte. Il note à ce sujet dans le *Behemoth* (B, 108) :

« Car si les hommes ne connaissent pas leur devoir, qu'est-ce qui peut les contraindre à obéir aux lois ? Une armée, direz-vous. Mais qu'est-ce qui peut contraindre l'armée ? »

Le rôle de l'État ne se borne toutefois pas à assurer la paix et la sécurité intérieure. Nous avons déjà vu que les différents États vivent encore – en ce qui concerne leurs relations – dans l'état de nature. Tout État peut, en effet, faire ce qu'il juge utile à la préservation de ses intérêts. Dans la mesure où une nation est entourée de voisins qui convoitent ses richesses naturelles ou qui veulent simplement la dominer, le souverain doit aussi se soucier d'assurer la protection de ses sujets contre les attaques qui pourraient venir de l'extérieur. Pour ce faire, il ordonnera, par exemple, qu'on érige des forteresses le long des frontières. Ici aussi, le souverain ne peut que donner les ordres. Il n'est pas en mesure de combattre à lui seul contre ceux qui attaqueraient son royaume. Dès lors se pose, pour Hobbes, un problème : les individus s'en étant remis au souverain pour échapper au risque d'une mort violente qui planait constamment en l'état de nature, doivent-ils lui obéir quand lui-même les expose à ce même risque ? Aller à la guerre, c'est en effet s'exposer à ne pas en revenir. Hobbes a bien senti le paradoxe, et c'est sans doute pourquoi il juge utile d'inclure les lignes suivantes en conclusion du *Léviathan* (L, 714) :

« Aux lois de nature énoncées au chapitre XV, je voudrais qu'on ajoute celle-ci : *chacun est tenu par nature, autant qu'il est en lui, de protéger dans la guerre l'autorité par laquelle il est lui-même protégé en temps de paix.* En effet, celui qui revendique un droit naturel de préserver son propre corps ne saurait revendiquer un droit naturel de détruire celui par la force de qui il est préservé : ce serait se contredire soi-même ouvertement. »

La participation à l'effort de guerre, s'il le faut au risque de sa propre vie, est ici érigée en loi de nature. En outre, le devoir de se sacrifier pour son souverain est indirectement induit du droit individuel, inaliénable selon Hobbes, de préserver son intégrité physique : s'il est raisonnable de vouloir conserver sa propre intégrité corporelle, il est, en conséquence, déraisonnable de ne pas risquer sa vie pour protéger celui qui en est le garant. La liberté de ne pas participer à l'effort de guerre apparaît ainsi comme n'étant pas une liberté raisonnable. Notons,

toutefois, que Hobbes admet que ce devoir est limité par les capacités individuelles, de sorte que les peureux de nature peuvent en être exemptés.

Dans les dernières lignes du *Léviathan* (L, 721), Hobbes tient à préciser que l'armée dont peut disposer l'État ne doit pas compter un nombre d'hommes plus grand « qu'il n'est nécessaire pour maintenir la liberté publique contre les attaques et les empiétements des ennemis de l'extérieur ». L'État hobbesien est chargé d'assurer la sécurité et le bien-être de ses sujets et non de conquérir autant de terres que possible pour la seule gloire du souverain. Hobbes se prononce ainsi contre ces guerres de pur prestige qui servent la seule ambition des monarques et qui, à son époque, dévastent encore de nombreuses régions de l'Europe.

Assurer la paix idéologique

Hobbes, comme nous l'avons vu, estime que l'une des causes principales de la guerre civile anglaise est purement idéologique. C'est parce que certains individus s'étaient laissés séduire par les théories politiques de l'Antiquité qu'ils se sont sentis autorisés à contester l'autorité du roi, ouvrant ainsi la voie à la guerre civile.

Les sanglantes guerres de religion européennes venant à peine de cesser – le traité de Westphalie qui clôt la Guerre de Trente Ans n'a que trois ans lorsque paraît le *Léviathan* –, Hobbes est particulièrement soucieux de combattre le fanatisme, qu'il soit religieux ou politique. Il sait, en effet, que le fanatisme conduit les individus à commettre des actes déraisonnables et qu'il est le plus grand ennemi de la raison. L'objet de sa passion l'emporte, aux yeux de l'individu, sur sa propre vie et *a fortiori* sur celle d'autrui. Les fanatiques politiques se sacrifient et tuent au nom de la « Liberté », les religieux intransigeants au nom de leur Dieu. Il semble donc évident qu'une des tâches essentielles du souverain consiste à garantir et préserver la paix idéologique.

Selon Hobbes, cela ne se peut que lorsqu'une autorité incontestée tranche, en dernier recours, toutes les questions d'ordre politique ou religieux, voire empêche, tout bonnement, qu'elles se posent. Contre les catholiques, Hobbes juge que cette autorité ne saurait être extérieure à l'État puisqu'il en résulterait un conflit de souveraineté menant à la guerre civile. Contre les protestants, Hobbes pense que si cette autorité devait être la conscience individuelle des sujets le résultat ne pourrait

conduire qu'à l'anarchie (DC, 333). Cette autorité souveraine en matière idéologique ne peut donc être, logiquement, que le souverain politique auquel les individus ont abandonné leur droit de se gouverner. Dans le *De Cive* (DC, 234) Hobbes formule ainsi l'un des principaux devoirs du souverain :

« J'estime donc que c'est du devoir des souverains de faire dresser de vrais éléments de la doctrine civile, et de commander qu'on les enseigne en toutes les Académies de l'État. »

Tant que seront enseignées les doctrines civiles et politiques des Anciens, l'État ne sera pas à l'abri des passions subversives. Il se trouvera toujours, en effet, des individus pour se laisser séduire par les chantages de la liberté politique qui, forts de la passion que cette idée suscite chez eux et chez ceux qu'ils auront convertis, attaqueront le pouvoir et déclencheront une guerre civile. Hobbes ne prétend pas qu'on ne doit pas aimer la liberté ; il conseille seulement de ne pas l'aimer passionnément et de ne pas s'en faire une fausse idée. Dans un État constitué, la liberté consiste à pouvoir faire tout ce que le pouvoir souverain permet, sachant que ce dernier permet de faire tout ce qui n'expose pas les sujets au risque d'une mort violente.

Ce qui vaut pour la doctrine civile vaut également pour la doctrine religieuse. Dans la « République chrétienne » dont Hobbes dresse le portrait dans la troisième partie du *Léviathan*, le souverain civil est aussi le souverain religieux. D'ailleurs, n'est-il pas significatif que sur le frontispice de la première édition du *Léviathan*, le souverain tienne dans sa main droite le glaive, symbole du pouvoir civil, et dans sa main gauche la crosse épiscopale, symbole du pouvoir religieux. Le souverain hobbesien règne sur l'État et sur l'Église. Hobbes s'est sans nul doute inspiré, ici, de la réalité anglaise. Mais au-delà de cette inspiration probable, l'essentiel, pour Hobbes, est que la paix idéologique ne peut être préservée que si le souverain est reconnu par toutes les parties comme le juge ultime de toutes les idéologies. Quand les différentes communautés religieuses n'acceptent pas cet arbitrage le risque est grand de voir se déclencher une guerre religieuse.

En ce domaine, d'ailleurs, Hobbes plaide pour un minimalisme dogmatique : « Le seul article de foi, l'*unum necessarium*, que l'Écriture pose comme absolument nécessaire au salut, est celui-ci : Jésus est le

Christ » (L, 610-611). Le souverain hobbesien doit absolument nier toute pertinence aux divergences théologiques qui mirent longtemps l'Europe à feu et à sang. Il doit au contraire mettre en avant une sorte de « plus petit dénominateur commun » à tous les chrétiens : le caractère christique de Jésus. Le reste, appartient au domaine de la philosophie naturelle avec laquelle Hobbes nous suggère, dans le *Behemoth* (B, 108), de ne pas « mélanger notre religion ». La paix idéologique, en matières religieuses, est à ce prix.

Promouvoir la prospérité économique

Assurer la protection des sujets contre d'autres plus agressifs ou contre des ennemis venant de l'extérieur n'est pas la seule mission de l'État hobbesien. Le *Léviathan* intervient aussi dans le domaine économique, et ce afin d'assurer non seulement la survie, mais la bonne vie de ses sujets. Dans le *De Cive* (DC, 238), Hobbes énumère trois types de lois économiques que le souverain doit s'efforcer d'établir :

1. « Les lois qui favorisent les arts par lesquels on améliore le revenu des terres, des étangs, des mers et des rivières, tels que sont la pêche et l'agriculture. »
2. « Les lois qui empêchent la fainéantise et qui excitent l'industrie des hommes, ou qui relèvent et mettent en honneur l'art de naviguer [...] les mécaniques [...] et les sciences mathématiques, qui sont la source et des arts mécaniques et de la navigation. »
3. « Les lois qui restreignent les dépenses excessives. »

Toutes ces lois ont pour objectif de promouvoir l'enrichissement des particuliers et donc aussi leur bien-être. Dans la mesure où le bien-être de la collectivité est fonction de celui des particuliers, ces lois servent aussi l'intérêt général. Notons aussi que, même s'il estime que l'État doit promouvoir légalement l'enrichissement des particuliers, Hobbes n'en condamne pas moins l'enrichissement excessif qui pourrait, en effet, mettre en danger la sécurité publique. La liberté de s'enrichir excessivement n'est pas du nombre des libertés raisonnables, car les individus immensément riches pourraient désirer la souveraineté et déclencher une guerre civile pour satisfaire leur convoitise. Or une guerre civile augmente considérablement les risques de mort violente.

Dans le *Léviathan*, Hobbes se prononce expressément contre les monopoles, c'est-à-dire contre la concentration des richesses entre les mains d'une minorité. Il juge, en effet, que de tels monopoles sont au corps social ce que la pleurésie est au corps de l'individu : une maladie qui peut, à la longue, le détruire (L, 353). Bien avant les penseurs du XIX^e siècle, qui mettront la « question sociale » à l'ordre du jour, Hobbes semble avoir subodoré que l'instabilité d'un État était aussi fonction des disparités économiques existant en son sein. Une pauvreté extrême, surtout lorsqu'elle touche de larges pans de la population, est un important facteur de sédition. C'est pour prévenir les conséquences néfastes de l'extrême pauvreté que Hobbes préconise la mise en place d'une « charité publique » qui pallierait les carences de la charité privée. Si la charité privée se fait le plus souvent au nom des valeurs chrétiennes, la charité publique, elle, se fonde sur l'idée d'intérêt général. Cette charité publique ne doit toutefois pas s'appliquer sans critères. Elle ne doit voler au secours que de ceux qui sont devenus incapables de subvenir à leurs besoins par le travail suite à des circonstances malheureuses qui ne dépendent pas de leur volonté (L, 369). Il ne s'agit donc pas de promouvoir la fainéantise, mais uniquement d'aider ceux qui ne peuvent sortir de la misère par leurs propres moyens. Les lois doivent contraindre les « fainéants » à travailler.

De telles lois ne peuvent, toutefois, porter leurs fruits que si le nombre des emplois disponibles est suffisant. Pour cette raison, le souverain doit absolument encourager les entreprises créatrices d'emplois. Si cela s'avère impossible, il peut toujours, selon Hobbes, expatrier pauvres et sans emplois sur des terres encore vierges pour y travailler la terre et gagner leur vie. Enfin, si cette dernière solution s'avère elle aussi inefficace pour cause de surpeuplement préalable, « le dernier recours est alors la guerre, qui, par la victoire ou par la mort, pourvoit au sort de chacun » (L, 370).

L'État hobbesien est donc, comme on le constate, bien plus qu'un « veilleur de nuit ». Dans le domaine économique, il doit créer les conditions favorables aux individus désireux de travailler ; réprimer les violations de propriété ; aider les individus à accroître leurs biens en promulguant des lois en faveur de l'industrie et du commerce.

3. La forme et la puissance

L'État est un être artificiel créé par les hommes pour résoudre un problème concret. Ce sont les différents aspects de ce problème qui déterminent non seulement les tâches de l'État dont nous venons de parler, mais aussi sa forme et sa puissance comme nous allons à présent le voir. L'État hobbesien est ce qu'il est, parce que le philosophe juge qu'il ne peut efficacement remplir les fonctions qui lui ont été assignées par les sujets que sous cette forme.

Unicité et indivisibilité du pouvoir

Par le contrat qui instaure le pouvoir souverain, les individus créent une volonté artificielle à laquelle ils acceptent de soumettre leurs volontés individuelles respectives. Cette volonté artificielle ne peut toutefois s'exprimer qu'au travers d'une ou de plusieurs volontés naturelles. Si les individus ont confié le pouvoir souverain à un seul individu, c'est la volonté naturelle de cet individu qui aura force de loi. S'ils l'ont confié à plusieurs individus, c'est la volonté artificielle constituée par la majorité des volontés naturelles de ces derniers qui aura force de loi.

Hobbes insiste, ici, sur les nécessaires unicité et indivisibilité de la volonté artificielle qui dirige les actions humaines. Dans tout État, il ne doit y avoir qu'un seul lieu de pouvoir souverain, et ce pouvoir ne doit s'exprimer que d'une seule voix. C'est surtout sur ce sujet que les événements anglais ont révélé à Hobbes ce que peut provoquer une situation politique dans laquelle la question de l'unicité et de l'indivisibilité du pouvoir souverain n'est pas clarifiée. Quand deux instances (le Parlement et le roi, par exemple) s'estiment toutes deux investies de la tâche de décider ce qui est conforme au bien commun – notamment en matière d'imposition – il faut s'attendre à ce qu'elles entrent en conflit ouvert. Pour Hobbes, si les deux parties en présence ne reconnaissent pas l'autorité d'un juge qui aurait les compétences ou la légitimité nécessaires pour trancher leur différend, le conflit est inéluctable. Comme les hommes, en particulier ceux qui participent à la vie politique, sont vaniteux et ne veulent pas se soumettre à l'arbitrage d'autrui, le conflit ne peut se régler que par la force. C'est précisément ce qu'a connu l'Angleterre pendant les années 1640. Le seul moyen d'éviter un tel conflit consiste à ne reconnaître qu'un seul détenteur du

pouvoir souverain. Comme Hobbes le souligne dans le *Léviathan* (L, 188), les droits inhérents à la souveraineté sont indivisibles.

« Ainsi, si nous considérons l'un quelconque des droits énumérés ci-dessus, nous verrons aussitôt que le seul fait de retenir tous les autres sera sans aucun effet sur la conservation de la paix et de la justice, qui est le but en vue duquel les Républiques ont été instituées. C'est de cette division qu'il est dit *qu'un royaume divisé au-dedans de lui-même ne peut subsister*; car, si elle n'est pas précédée par cette division, la division en armées opposées ne peut jamais se produire. Si cela n'avait pas été une opinion reçue par le plus grand nombre en *Angleterre*, que ces pouvoirs sont divisés entre le roi, les lords, et la chambre des communes, le peuple n'aurait jamais été divisé, et ne serait pas tombé dans la présente guerre civile, d'abord entre ceux qui étaient en désaccord en matière de politique, ensuite entre ceux qui professaient un dissentiment en matière de liberté religieuse. »

Un siècle plus tard, Montesquieu rapportera d'Angleterre la célèbre théorie de la limitation réciproque des pouvoirs. Selon Montesquieu, la liberté n'est garantie en Angleterre que parce que le pouvoir y arrête le pouvoir. Aucun des trois pouvoirs – le roi, la Chambre haute et la Chambre basse – n'est en mesure de prendre, seul, une décision importante sans que l'un des deux autres ne puisse lui mettre des bâtons dans les roues. Si Montesquieu pense que des pouvoirs confrontés à une telle situation ne peuvent qu'être amenés à composer pacifiquement, Hobbes, se fondant sur les événements qui ont précédé la guerre civile, affirme que lorsque deux instances – voire plus – se partagent la souveraineté, le risque qu'ils s'opposent en conflit armé est très grand. Pour lui, un gouvernement pluricéphale est une maladie mortelle pour l'État. Les trois pouvoirs, loin d'être trois organes distincts d'un même pouvoir souverain sont, en fait, trois souverains distincts qui tôt ou tard résoudront leurs conflits en recourant à la force. L'État n'est pas Dieu, comme nous le rappelle le *Léviathan* (L, 352) : « Dans le royaume de Dieu, il peut se trouver trois personnes indépendantes, sans que cela brise l'unité de Dieu qui y règne. Mais là où règnent les hommes, qui sont sujets à la diversité des opinions, il ne saurait en être ainsi ».

La thèse hobbesienne relative à l'unicité et à l'indivisibilité du pouvoir souverain reflète l'expérience que Hobbes a, en partie du moins,

vécue. On y reconnaît aussi les prémisses anthropologiques pessimistes – réalistes selon certains – qui caractérisent toute l’œuvre du philosophe anglais. S’il avait jugé les hommes plus conciliants, donc plus raisonnables, il aurait pu supposer, comme Montesquieu le fera plus tard, que les codétenteurs du pouvoir souverain chercheraient à résoudre leurs conflits pacifiquement. Comme certains pays le démontrent de nos jours, la cohabitation d’un exécutif et d’un législatif, tous les deux élus par le peuple, ne conduit pas nécessairement à la guerre civile. Tout au plus à des escarmouches médiatiques. Cela n’a été rendu possible, bien sûr, que parce que la vie politique s’est radicalement dépassionnée

Le caractère absolu du pouvoir

S’il est un reproche qui a été constamment adressé à Hobbes, c’est celui de s’être fait le champion de l’absolutisme. Certains vont même jusqu’à faire du Léviathan un ancêtre de l’État totalitaire. Si l’on convient aujourd’hui que Hobbes ne saurait être considéré comme le précurseur des grands théoriciens de l’État totalitaire, il n’en reste pas moins qu’il est et reste, pour beaucoup, un défenseur de l’absolutisme. Nous nous pencherons, plus tard, sur les limites que Hobbes reconnaît expressément au pouvoir du souverain, mais dans un premier temps, nous nous contenterons de déterminer dans quelle mesure le Léviathan est bien un État absolu.

Hobbes ne se défend pas de qualifier le Léviathan d’État absolu. Comme un titre marginal du *Léviathan* (L, 219) le souligne : « Le pouvoir souverain doit être absolu dans toutes les Républiques ». Un élément essentiel du caractère absolu du pouvoir souverain réside dans ce que l’on pourrait appeler son indépendance normative. Le souverain est *a legibus solutus*. C’est-à-dire qu’il n’est pas lié par les lois. C’est lui qui fait les lois, et s’il estime qu’une loi l’entrave, il peut l’abolir. Dans l’État hobbesien, les lois ne sont lois qu’en vertu des décisions du souverain. C’est à lui seul qu’il incombe de définir ce que le bien public exige et c’est à lui seul – par la voix des juges – que revient l’interprétation des lois de nature.

Ce dernier aspect est essentiel, car il oppose de la manière la plus nette Hobbes au libéralisme politique. Pour un libéral, le pouvoir politique, s’il lui incombe bien de faire les lois, n’en est pas moins pour autant lui-même soumis à des lois, en l’occurrence les règles

constitutionnelles. De nos jours, ce sont surtout les normes constitutionnelles qui codifient les Droits de l'homme qui imposent des limites au pouvoir de l'État. En ce sens, le souverain libéral n'est pas un souverain absolu. Pour sa part, Hobbes rejette radicalement l'existence de lois fondamentales qui lieraient le souverain et dont il ne pourrait pas disposer à sa guise. À ses yeux, de telles lois ont plusieurs inconvénients. D'une part, elles pourraient empêcher le souverain de prendre une décision nécessaire à la préservation de l'État, car rien ne garantit, en effet, que ces lois seront toujours compatibles avec la préservation de la paix et de la sécurité. Le souverain est tenu responsable – du moins devant Dieu – du bien commun des sujets, et il doit pouvoir légitimement faire tout ce qu'il estime utile pour protéger ou promouvoir ce bien commun. Si la Convention européenne pour la protection des droits de l'homme a remplacé la responsabilité devant Dieu par la responsabilité devant le Conseil de l'Europe, il est, néanmoins, significatif que son article 15 prévoie qu'en cas de guerre ou de crise, qui mettraient en cause la survie de la nation, une partie contractante peut, si cela s'avère absolument nécessaire, prendre des dispositions qui vont à l'encontre des droits garantis par la Convention. Il est une autre raison qui rend nécessaire l'absoluité du pouvoir. Admettons que des lois fondamentales existent. Le souverain peut soit les observer, soit les violer. S'il les observe, aucun problème. S'il les viole, en revanche, qui sera habilité à décider que le souverain doit être puni ? Des juges que l'on aurait chargé de veiller au respect des lois fondamentales ? Alors, la vraie souveraineté serait entre les mains de ces juges – reproche qui, notons-le en passant, est parfois adressé à la Cour suprême des États-Unis ou au Bundesverfassungsgericht allemand. En outre, ces juges souverains seront-ils aussi soumis à des lois fondamentales ? Si oui, que se passe-t-il s'ils les violent eux-mêmes ? Le peuple s'érigera-t-il en juge suprême ? Pourtant, le peuple, en tant que corps constitué, n'existe qu'à travers la volonté naturelle du souverain. La volonté naturelle du souverain est la volonté artificielle du peuple, et le peuple n'a qu'une volonté artificielle. Ce que veut le souverain, le peuple le veut, comme Hobbes le souligne dans le *Léviathan* (L, 183) :

« Quatrièmement, étant donné que chaque sujet est du fait de l'institution auteur de tous les actes et jugements du souverain institué, il

s'ensuit que, quoi qu'il fasse, cela ne saurait constituer un tort à l'égard d'aucun de ses sujets, et qu'il ne doit être par aucun d'eux accusé d'injustice. En effet, celui qui fait quelque chose en vertu de l'autorité reçue d'un autre, ne commet en cela aucun tort envers celui en vertu de l'autorité duquel il agit : or par cette institution d'une République, chaque particulier est l'auteur de tout ce que fait le souverain ; en conséquence, celui qui se plaint d'un tort commis par le souverain se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur : il ne doit donc accuser de tort commis nul autre que lui-même – non, pas même lui-même, car il est impossible de commettre un tort à l'égard de soi-même. »

Contraindre le souverain lui-même au respect de lois fondamentales, c'est donc ouvrir la porte à la contestation. Or, aucune autorité n'étant habilitée à s'ériger en juge du souverain, la contestation ne pourra se résoudre que par la force. Hobbes craint, dans ce contexte, que les individus les plus influents n'en appellent à ces lois fondamentales pour chasser le souverain et pour s'installer à sa place au pouvoir. Accuser le souverain d'avoir violé les lois fondamentales, c'est faire d'une pierre deux coups. Cela permet, d'une part, de déconsidérer le souverain aux yeux du public, et d'autre part, de promouvoir sa propre estime auprès de ce même public. C'est donc une instrumentalisation des lois fondamentales par l'ambition de quelques grands que Hobbes redoute, et pour l'empêcher il a recours au remède le plus radical qu'il puisse y avoir : il nie purement et simplement l'existence de lois qui obligeraient le souverain. Pour éviter la guerre civile qui naîtrait d'une contestation de l'autorité du souverain au nom de lois fondamentales, Hobbes laisse les individus sans défense juridique devant les volontés du souverain.

L'option monarchique de Hobbes

Dans le *Léviathan* (L, 361), Hobbes affirme que le bon épanouissement et la prospérité d'une nation ne dépendent pas nécessairement de sa forme de gouvernement. Disant cela, il vise, avant tout, ceux qui prétendent que l'Angleterre, pour être prospère, doit suivre l'exemple des Provinces unies. En outre, dans le *Behemoth* (B, 55), il dresse une liste des groupes sociaux qui ont contribué au déclenchement de la guerre civile et y mentionne :

« En cinquième lieu, la cité de Londres et d'autres grandes villes de commerce, admirant la prospérité atteinte par les Pays-Bas après qu'ils se furent rebellés contre leur monarque, le roi d'Espagne, étaient inclinés à penser qu'un changement analogue de gouvernement aurait amené ici une prospérité semblable. »

Même s'il estime que les différentes formes de gouvernement n'ont guère d'influence sur la prospérité d'une nation, Hobbes se plaît à les comparer entre elles. Toutefois, sa démarche se distingue, dès le départ, de celles d'un Platon ou d'un Aristote qui surimposaient aux critères quantitatifs de distinction des critères qualitatifs. Il était d'usage, du point de vue quantitatif, de distinguer trois formes de gouvernement : celle où un seul individu dispose du pouvoir ; celle où plusieurs individus en disposent ; celle où tous les individus le partagent. À cette distinction purement quantitative se surajoute une distinction qualitative : chaque forme de gouvernement peut être saine ou corrompue.

S'il admet la distinction d'ordre quantitatif, Hobbes rejette le critère qualitatif. Pour lui, les appellations par lesquelles on a coutume de désigner les formes de gouvernement dites corrompues sont des « noms outrageux (qui) ne marquent pas trois nouvelles sortes de république : mais bien les divers sentiments que les sujets ont de celui qui gouverne » (DC, 168). Le philosophe anglais estime que la tyrannie, en tant que système de gouvernement, ne se distingue en rien de la monarchie. Seul les termes utilisés se distinguent par leur connotation, négative pour « tyrannie », positive pour « monarchie ».

Partout, Hobbes se prononce en faveur de la monarchie, bien qu'il ne juge pas impossible qu'une démocratie puisse aussi bien fonctionner. Dans le *Behemoth* (B, 204), il estime que la plupart des individus « pourraient gouverner assez bien s'ils étaient assez honnêtes et compétents ». Un régime démocratique requiert donc des gouvernants vertueux. Une thèse que l'on s'attendrait davantage à trouver chez des théoriciens de la République que chez Hobbes.

À ce sujet, notons que la procédure qui conduit à l'instauration du pouvoir souverain est une procédure on ne peut plus démocratique. Tous les individus se réunissent pour déterminer la forme de gouvernement à laquelle ils se soumettront et pour désigner le ou les détenteurs du pouvoir souverain.

Les décisions qui sont prises dans cette situation initiale sont prises selon la règle majoritaire. Dans *Du corps politique* (CP, 73), Hobbes pensait encore que les premiers gouvernements étaient démocratiques :

« Or le premier de tous les trois gouvernements, selon l'ordre du temps, est la Démocratie, et il faut nécessairement que cela soit ainsi, parce que pour établir une Aristocratie ou Monarchie, il faut procéder à la nomination de quelques personnes par un accord commun. Et cet accord dans une grande multitude d'hommes est fondé sur le consentement du plus grand nombre ; et là où les sentiments et suffrages du plus grand nombre enveloppent et enferment ceux des autres, il y a déjà une Démocratie toute formée. »

Il y a donc priorité chronologique de même qu'une nécessaire priorité logique. Mais, alors, pourquoi la démocratie initiale a-t-elle finalement cédé la place à l'aristocratie ou à la monarchie ? Hobbes en propose deux explications. D'une part, la plupart des gens sont vite « las de l'assiduité qu'il faut apporter pour se trouver aux Cours publiques, soit parce qu'il est éloigné du lieu de l'assemblée, ou soit parce qu'il est occupé à ses affaires domestiques » (CP, 76) et délèguent le pouvoir à certains individus. Autrement dit, la plupart des individus préfèrent s'occuper de leurs affaires personnelles plutôt que d'assister aux réunions de l'assemblée législative. D'autre part, il faut tenir compte du fait qu'une démocratie, à bien y songer, n'est rien d'autre que ce que Hobbes appelle une « Aristocratie d'Harangueurs » (*ibid*). En effet, même si tous les individus assistent régulièrement aux réunions de l'assemblée souveraine, *de facto* seuls quelques individus y prennent régulièrement la parole et persuadent les autres. Dans ces conditions, il a sans doute semblé plus rationnel à la plupart des individus de confier la souveraineté à ces individus actifs. Cela dit, tournons-nous maintenant vers les avantages et désavantages respectifs du gouvernement d'un seul et du gouvernement pourvu d'une assemblée consultative – qu'elle se compose d'un nombre limité d'individus – aristocratie – ou de tous – démocratie.

Hobbes reproche plusieurs choses au régime démocratique. Selon lui, la démocratie donnant nécessairement lieu à de nombreuses discussions, favorise les « beaux parleurs », ceux qui savent, par le discours, manipuler les foules. Les débats démocratiques prennent ainsi la forme

de joutes oratoires où chacun essaie « d'accommoder son discours aux passions de ceux qu'il veut émouvoir » (DC, 204). Dans ces conditions, il ne faut pas s'attendre à ce que des décisions raisonnables résultent de ces assemblées. Autre chose encore fait obstacle à ce que les débats démocratiques conduisent à de sages résolutions. En démocratie, tout le monde a le droit de participer. Or, s'interroge Hobbes, « à quoi peut bien servir tout ce nombre d'ignorants et d'incapables de bon conseil, qu'à donner par leurs sots avis des empêchements aux mûres délibérations ? » (*ibid*). Une telle situation conduit, tôt ou tard, à ce que des factions se forment et à ce que les différents clans en viennent à se haïr. Toutes conditions idéales pour l'éclatement d'une guerre civile. En d'autres termes la démocratie est la forme de gouvernement qui risque le plus de conduire à la guerre civile. C'est là son argument majeur contre la démocratie, bien que, comme nous l'avons déjà relevé plus haut, il estime qu'une démocratie peut fonctionner à condition que les individus soient honnêtes et compétents. Or l'anthropologie hobbesienne n'offre guère de place à la possibilité d'une telle hypothèse.

Outre cet inconvénient majeur, Hobbes énumère encore plusieurs autres défauts de la démocratie. Ne retenons ici que les plus importants en nous référant au chapitre X de la deuxième section du *De Cive*. En premier lieu, il estime que les lois sont nécessairement instables dans une démocratie si on permet aux individus de ne pas assister aux réunions de l'assemblée législative. Le sort des lois devient en effet dépendant des personnes présentes, et une loi adoptée le lundi peut être rejetée le mardi, si ce jour-là ce sont les adversaires de la loi qui sont majoritaires lors de la réunion. Ensuite, si les délibérations sont publiques, comme cela est le cas dans une démocratie, il ne peut y avoir de décisions secrètes, « si bien que les étrangers ne sont pas moins informés que le peuple qui gouverne, de ce qu'il peut et de ce qu'il ne peut point, ou de ce qu'il veut, et de ce qu'il désapprouve » (DC, 206). D'autre part, une assemblée a besoin de beaucoup de temps avant de prendre une décision : il faut d'abord convoquer tous les membres de l'assemblée et attendre qu'ils soient arrivés dans la capitale où elle siège, ensuite il faut attendre que toutes les personnes qui désirent s'exprimer l'aient fait, puis il faut procéder au vote – un exercice qui, à l'époque de Hobbes, ne devait rien aux touches électroniques. Tout ce temps perdu peut gravement nuire au corps politique, en particulier si l'assemblée ne

parvient pas à tomber d'accord sur la marche à suivre. Pendant que le peuple assemblé discute de la meilleure stratégie pour combattre l'ennemi, celui-ci peut tranquillement envahir le pays. À ce sujet, Hobbes fait remarquer qu'en temps de guerre, les États qu'ils soient aristocratiques ou démocratiques, confient très souvent tous les pouvoirs à un dictateur. Ce faisant, ils prouvent indirectement que la monarchie est la meilleure forme de gouvernement.

Mais, dira-t-on, même si la démocratie a tous ces défauts – et bien d'autres encore –, n'a-t-elle pas un avantage suprême sur la monarchie, celui de garantir la liberté à tous les citoyens ? Les citoyens d'une démocratie ne sont-ils pas nécessairement plus libres que les sujets d'un monarque ? Ces derniers ne sont-ils pas des esclaves ? Hobbes pense que non. Si nous considérons la définition qu'il donne de la liberté politique dans le *De Cive* (DC, 191), nous comprendrons pourquoi :

« Et toute la différence qu'il y a entre un homme libre et un esclave est que celui qui est libre n'est obligé d'obéir qu'au public et l'esclave doit obéir aussi à quelque particulier. »

Dans une démocratie, l'entité publique à laquelle les individus sont tenus d'obéir est l'assemblée législative, alors que dans une monarchie, c'est le monarque qui est la personne publique. En ce sens, donc, les sujets d'une démocratie ne sont pas plus libres que les sujets d'une monarchie. Retournant l'argument contre ses adversaires, Hobbes va jusqu'à affirmer, dans le *Behemoth* (B, 75), qu'aucun tyran n'a encore été aussi cruel que certaines assemblées populaires. Une thèse que des penseurs libéraux reprendront après s'être penchés sur le sort réservé à la France pendant les années 1790. Pour Hobbes, la monarchie est un véritable rempart, à la fois contre l'anarchie et contre la tyrannie. Néanmoins, Hobbes ne se fait pas d'illusions sur le monarque. Si une assemblée peut être plus cruelle qu'un monarque, il ne faut pas en déduire qu'un monarque n'est jamais cruel. Le monarque n'est après tout qu'un homme et, comme tel, avide de pouvoir et de domination, ce qui peut le pousser à commettre des actes de cruauté. La cruauté étant l'apanage tant des assemblées que des monarques, elle ne saurait, donc, servir de critère permettant de départager démocratie ou aristocratie et monarchie.

S'il voit bien dans la monarchie la meilleure forme de gouvernement possible, Hobbes ne préconise pas pour autant la transformation de toutes les aristocraties et démocraties en monarchies. Comme il le dit dans le *Léviathan* (L, 577), le gouvernement en place, quel qu'il soit, doit toujours être considéré *a priori* comme le meilleur. Ici, Hobbes ne se contredit aucunement. En effet, quand il y a démocratie, le choix qui s'offre à ceux qui veulent l'abolir ne se situe pas entre démocratie et monarchie, mais entre démocratie et retour à l'état de nature. Abolir une forme de gouvernement, c'est replonger dans l'état de nature. Or ce dernier est un état de guerre permanent dans lequel personne n'est en sécurité. Puisque la loi de nature nous oblige à tout faire pour garantir notre sécurité, elle nous interdit aussi d'abolir une forme de gouvernement existante.

III

La liberté

Les individus qui se soumettent à l'autorité du Léviathan ne sont pas des fous ou des inconscients, comme le laisse entendre John Locke dans son *Second Traité du gouvernement civil*. Ce sont des êtres rationnels qui ont connu l'insécurité et la misère de l'état de nature et qui veulent librement s'épanouir à l'écart de toute guerre. S'ils se soumettent librement à l'autorité de l'État, ce n'est pas pour s'exposer à une nouvelle forme d'insécurité, mais pour y échapper. Néanmoins, leur degré de soumission dépend de la manière dont le souverain exerce le pouvoir qui lui a été confié. S'il l'exerce de telle sorte que les individus ressentent le même sentiment d'insécurité qu'ils éprouvaient dans l'état de nature, les conditions de leur soumission deviennent caduques. Il importe donc que le souverain, même s'il possède le pouvoir absolu, en fasse un usage raisonnable. Dans le cas contraire, les individus pourraient estimer qu'ils vivent à nouveau dans l'état de nature et que tout leur est permis pour préserver leur vie et leur sécurité. Même si le Léviathan ne connaît pas de limites institutionnelles, il doit, s'il veut éviter les soulèvements, respecter certaines limites. Dans l'intérêt de ses sujets, comme dans son propre intérêt.

1. L'autolimitation du souverain

Le pouvoir qui est confié au souverain est absolu en ce qui concerne les moyens à mettre en œuvre afin de préserver la sécurité et la paix des sujets. Lui seul a le droit de décider, par exemple, de lever un nouvel impôt pour construire des fortifications le long des frontières, et

personne n'a la liberté de lui contester ce droit. Cela ne signifie pas, toutefois, que le souverain puisse agir comme bon lui semble. Le souverain est responsable de ses actes. Ses décisions, si elles sont mauvaises, peuvent se retourner contre lui.

La responsabilité du souverain devant Dieu

Dans nos démocraties modernes, les détenteurs du pouvoir politique sont responsables devant l'opinion publique, c'est-à-dire le peuple, seul vrai détenteur de la souveraineté. Cette responsabilité peut s'exprimer de différentes manières, l'une des plus importantes étant les élections. Tous les quatre ou cinq ans, en général, les détenteurs des pouvoirs législatif et exécutif doivent se présenter devant les électeurs afin de solliciter un nouveau mandat. Si les électeurs estiment qu'ils ont mal fait leur travail, ils leur refuseront leurs voix et leur ôteront de la sorte le pouvoir pour le transférer à des individus jugés plus capables ou plus honnêtes.

Chez Hobbes, l'idée d'une telle responsabilité du pouvoir politique devant le peuple est inexistante. Pour le philosophe anglais, en effet, le peuple, en tant que corps constitué, n'existe qu'à travers la personne du souverain – que nous supposerons, dorénavant, être un monarque. En d'autres termes, dans la construction hobbesienne, il n'est pas de peuple souverain en dehors de la personne du monarque. Il n'y a pas de peuple souverain devant lequel le monarque pourrait être dit responsable et auquel il devrait rendre des comptes sur sa gestion des affaires publiques. On pourrait tout au plus dire que le monarque est responsable devant lui-même, ce qui, d'un point de vue politique, ne signifie pas grand-chose.

Hobbes a donc une raison purement conceptuelle de rejeter l'idée d'une responsabilité du monarque devant le peuple. À cette première raison vient toutefois s'en ajouter une seconde, d'ordre politique cette fois. Supposons que la souveraineté soit partagée entre le monarque et le Parlement et que le premier soit responsable devant le second. Il faudra, dans ce cas, s'attendre à ce que des parlementaires ambitieux attaquent constamment le pouvoir royal afin de s'arroger certaines de ses prérogatives. Ce que le roi ne voudra pas, bien sûr. Nous sommes, alors, de nouveau confronté au risque d'une guerre civile. Enfin, se pose la question de la responsabilité du Parlement. S'il n'y a pas de peuple souverain, comme le prétend Hobbes, le Parlement n'est responsable

devant personne. Le choix se situe donc entre un monarque ou un Parlement tous deux non responsables devant qui que ce soit. La monarchie ayant, à ses yeux, des avantages certains sur le régime parlementaire, Hobbes préfère l'idée d'un monarque qui ne serait responsable devant personne. Pourtant, qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée, le pouvoir souverain de l'État hobbesien n'a de comptes à rendre à aucune instance terrestre, qu'elle soit politique, religieuse ou bien infrapolitique, comme la société civile, par exemple.

S'il n'est pas responsable devant les hommes, Hobbes juge toutefois que le monarque est responsable devant Dieu, comme il est dit dans le *Léviathan* (L, 357).

« La fonction du souverain (qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée) est contenue dans la fin pour laquelle on lui a confié le pouvoir souverain, et qui est le soin de la *sûreté du peuple* : il y est obligé par la loi de nature, et il est obligé d'en rendre compte à Dieu, auteur de cette loi, et à nul autre. »

Si le souverain n'est certes pas soumis aux lois positives, puisque lui seul peut les promulguer et les défaire, selon les nécessités politiques et sociales, il reste néanmoins soumis aux lois naturelles. Car Dieu en est l'auteur, et le souverain, en tant qu'homme, lui est soumis. Le transfert de droits dont il a été le bénéficiaire l'a placé au-dessus des autres hommes, mais n'a pas changé sa relation de sujétion vis-à-vis de Dieu.

Pour sortir de l'état de nature, les individus ont dû renoncer au droit de faire la guerre à la personne qui a été investie du pouvoir souverain. Cette personne, pour sa part, n'a pas renoncé à son propre droit de faire la guerre aux individus qui se sont soumis à elle. Aucun individu n'a le droit de punir le souverain qui, lui, peut punir n'importe quel individu. C'est au prix d'une telle asymétrie que la paix et la sécurité peuvent être assurées dans l'État. Si le souverain n'avait pas le droit de faire la guerre, c'est-à-dire d'utiliser la violence contre ceux qui violent le contrat social, ce serait le retour à l'état de nature.

Pourtant, si le souverain conserve le droit de faire la guerre, il n'en reste pas moins soumis à l'obligation de faire un usage responsable de ce droit. La première loi de nature vaut aussi pour lui : « Que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de

rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre » (L, 129). Le souverain doit donc chercher à vivre en paix avec ses sujets. De cette obligation, il devra répondre devant Dieu, et devant Dieu seul, insiste Hobbes. Cette précision n'est pas sans importance puisqu'elle exclut qu'une autorité humaine, l'Église, par exemple, juge les actes du souverain au nom de Dieu. Le souverain hobbesien n'est pas responsable devant ceux qui se disent les représentants de Dieu sur terre.

C'est, ici encore, le souci d'éviter la guerre civile qui motive, en dernière analyse, la position hobbesienne. Pour éviter que les décisions du souverain ne soient mises en question par une autorité humaine, qui se placerait, dès lors, invariablement en position de concurrence avec l'autorité souveraine, il faut bien admettre l'idée que le souverain n'est responsable devant aucune autorité humaine. De la même manière que pour éviter que le souverain ne se croie en droit de décider n'importe quoi, fût-ce aux dépens de ses sujets, il faut bien admettre l'idée que le souverain est responsable devant Dieu.

La construction hobbesienne suppose, bien sûr, que le souverain soit croyant. En effet, l'on ne peut espérer motiver un homme à bien agir par l'idée d'une responsabilité devant Dieu que si cet homme croit en Dieu, qu'il le respecte ou croit, du moins, qu'il peut véritablement le punir. Si le souverain devait être ce fou qui dit dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu, les sujets seraient bel et bien à sa merci.

L'intérêt bien compris du souverain

Un souverain croyant peut avoir deux puissantes raisons de respecter les lois de nature. D'une part, il peut les respecter parce qu'il respecte Dieu, leur auteur. Ce serait là la solution idéale mais elle requiert du souverain hobbesien des qualités extraordinaires qu'en ferait un être aussi unique et rare que le grand législateur de Rousseau. Car, comme le dit Hobbes (DC, 293) :

« C'est là vraiment que Dieu règne, où l'on obéit aux lois, non pour la crainte des hommes, mais pour la révérence que l'on porte à sa majesté. Certainement, si nous étions tels que nous devrions être, ce serait là la plus belle et la meilleure forme de gouvernement. Mais les hommes qu'il faut gouverner étant si déréglés que nous les voyons, il est nécessaire qu'il y ait dans l'état une puissance politique qui ait le droit et les forces pour le [*sic*] contraindre. »

D'un autre côté le souverain peut respecter les lois naturelles par crainte d'une punition divine, même si cette crainte peut, par ailleurs, s'accompagner d'un mépris profond pour Dieu. Cette deuxième raison tend déjà à apporter une solution au problème posé par le souverain athée. Le souverain qui respecte les lois naturelles parce qu'il craint d'être puni par Dieu agit, en effet, en fonction de son intérêt bien compris. L'intérêt bien compris est celui dont on ne peut juger qu'en jetant un regard global sur toute sa vie. Quelques années de jouissances terrestres obtenues en violant les lois naturelles ne peuvent compenser une infinité d'années en Enfer qui attendent celui qui viole les lois naturelles. Si l'intérêt à court terme suggère une violation des lois naturelles, l'intérêt à long terme, c'est-à-dire l'intérêt bien compris, suggère plutôt le contraire.

C'est cet intérêt bien compris qui constitue, pour le souverain athée, un motif puissant de ne pas abuser des droits que les sujets lui ont transmis afin de sortir de l'état de nature. Cet intérêt bien compris ne sera toutefois pas tourné vers l'au-delà et le salut de l'âme – cela ne se peut puisque nous supposons le souverain athée –, mais vers la prospérité du pays. Ici, le message de Hobbes est clair : si le souverain veut être puissant, il doit faire en sorte que ses sujets prospèrent ; en effet, sa puissance personnelle est fonction de la puissance individuelle de ses sujets. Hobbes le dit très clairement dans le *Corps politique* (CP, 101-102) :

« Car les richesses et les trésors du Souverain ne sont que la domination et la puissance qu'il a sur les richesses de ses sujets. Si donc le Souverain n'a pas soin que les particuliers ayant les moyens nécessaires aussi bien pour se maintenir, que pour maintenir le public, il n'y aura point de trésor commun, dont il puisse disposer. Mais de l'autre côté, s'il n'y avait point de trésor commun et public dans la disposition de la puissance Souveraine, les richesses des particuliers serviraient plutôt à les mettre dans la confusion de la guerre, qu'à les maintenir dans une bonne et assurée paix. Tellement que ce qui est de l'intérêt du Prince, l'est aussi des Sujets. »

Pour Hobbes, l'intérêt du souverain en tant que personne physique, l'intérêt de chaque sujet particulier et l'intérêt général, c'est-à-dire l'intérêt du souverain en tant que personne morale, sont parfaitement

compatibles. Si le souverain souhaite que son pays prospère, il ne doit pas exploiter ses sujets et les faire vivre dans une crainte continuelle. Quand les hommes vivent dans la crainte, ils n'investissent ni ne travaillent pour l'avenir, tant cet avenir leur paraît incertain. À quoi bon semer si le souverain peut, à tout moment, et arbitrairement, me faire arrêter ? À l'état de nature, les hommes menaient une vie misérable parce que personne ne pouvait être sûr de profiter finalement des fruits de son travail. Comme nombre de penseurs libéraux après lui, Hobbes admet, du moins implicitement, l'idée que prospérité économique et abus massif du pouvoir politique ne sauraient coexister. Contrairement aux libéraux, toutefois, Hobbes se refuse à imposer des obstacles constitutionnels au pouvoir politique. Il espère que l'intérêt bien compris du souverain sera un motif assez puissant pour empêcher les abus caractérisés de pouvoir de la part de l'autorité souveraine.

Il faut donc que le souverain comprenne que faute de faire prospérer le pays qu'il gouverne, il ne disposera pas des moyens financiers nécessaires pour assurer la sécurité intérieure et la défense de ses sujets, mais aussi sa propre sécurité, contre les agressions externes. Le pays risque donc d'être la proie d'un voisin puissant et lui-même, en tant que souverain, d'être expulsé de son trône. De même, si le souverain ne dispose plus de suffisamment de moyens pour assurer la sécurité intérieure, le corps politique risque de retomber dans l'anarchie de l'état de nature et lui, le souverain, sera de nouveau à la merci du premier venu.

S'il est dans l'intérêt bien compris des sujets de se soumettre au pouvoir absolu du souverain, il est dans l'intérêt bien compris du souverain de ne pas abuser du pouvoir absolu qui lui a été confié. Le pouvoir absolu doit garantir aux sujets la possibilité d'un exercice raisonnable de leur liberté, mais cela n'est possible que si le souverain fait un usage raisonnable de son pouvoir absolu. Pour le pousser à en faire un tel usage, il faut le lui dépendre comme étant dans son intérêt bien compris.

Ici, on pourrait reprocher à Hobbes de ne pas être conséquent avec lui-même. En effet, si le souverain, qui n'est soumis à aucune autorité humaine, est en mesure d'agir selon son intérêt bien compris, pourquoi ne pas supposer que les hommes à l'état de nature puissent l'être également ? Si le souverain est supposé pouvoir faire un usage

raisonnable de son pouvoir absolu en ne consultant que son intérêt bien compris, pourquoi ne pas admettre que les hommes le puissent eux aussi – c'est-à-dire sans qu'ils ressentent le besoin de se soumettre à une autorité quelconque ? De deux choses l'une : ou bien les hommes, et donc aussi le souverain, sont réellement « aussi dérégés que nous les voyons », et alors l'on ne saurait supposer qu'ils agiront toujours selon leur intérêt bien compris, ou bien le souverain n'est pas « dérégé », et alors il faut se demander par quel miracle il a échappé à ce qui semble être le lot commun des autres hommes.

Cette objection néglige le fait qu'à l'état de nature, personne ne peut exiger le soutien d'autrui, tandis que dans l'État, le souverain est en droit d'exiger des sujets qu'ils l'aident à maintenir l'ordre et la paix. Le souverain se sait plus en sécurité que n'importe quel individu dans l'état de nature, puisqu'il peut, théoriquement, compter sur le soutien de tous ceux qui se sont confiés à lui. Néanmoins, le souverain ne pourra compter sur le soutien des sujets que s'il leur garantit la sécurité. La sécurité du souverain dépend, donc, de celle des sujets qui elle-même dépend de la sécurité du souverain. Ce cercle vertueux n'existe pas à l'état de nature, car chacun n'y peut compter que sur soi-même. C'est parce que dans l'état de nature les hommes sont tous plus ou moins égaux en puissance, alors que dans l'État un individu est investi d'une puissance – virtuelle – supérieure à la puissance – réelle – de n'importe quel individu ou groupe d'individus que le problème de l'usage raisonnable du pouvoir absolu se pose en termes différents à l'état de nature et dans l'État.

Mais on ne soulignera jamais assez la nécessité dans laquelle se trouve le souverain de s'assurer constamment du soutien de ses sujets. Comme le dit le *Léviathan* (L, 358) :

« Deuxièmement, il est contraire à son devoir de laisser les gens ignorants ou mal informés des fondements et des raisons de ces droits essentiels qui sont les siens : c'est dans ce cas en effet qu'il est facile d'égarer les hommes et de les amener à lui résister, le jour où la République aura besoin que ces droits soient utilisés et exercés. [...] Et il est d'autant plus nécessaire d'enseigner de façon diligente et véridique les fondements de ces droits, qu'ils ne peuvent pas s'appuyer sur une loi civile ou sur la frayeur d'un châtement légal. »

Sans ce soutien, la position du souverain est faible. Il peut, certes, faire des lois, mais si personne ne l'aide à les faire respecter, ce pouvoir ne lui sert à rien. Comme le dit Hobbes dans le passage que nous venons de citer, les droits de la souveraineté ne sauraient être garantis par la seule loi civile, ni par la crainte de la sanction légale. Le souverain doit expliquer à ses sujets que les droits liés à la souveraineté constituent la garantie nécessaire à l'exercice paisible de leur liberté raisonnable. Mais il va sans dire que le souverain ne saurait simplement se contenter de belles paroles. Ses actes doivent également faire comprendre aux sujets qu'ils ont tout intérêt à accepter les droits liés à la souveraineté. Si le souverain veut donc conserver ses droits, avantages et privilèges liés à la souveraineté, il doit traiter ses sujets avec douceur ou, du moins, ceux d'entre eux qui se contentent d'user innocemment de leur liberté.

2. Les règles du droit et le pouvoir judiciaire

Le Léviathan est souvent considéré comme une sorte d'État sans foi ni loi, livré à la volonté capricieuse du souverain, sans la moindre garantie juridique pour les sujets. En un mot, comme un État despotique, au sens que Montesquieu donne à ce terme. C'est cette image du Léviathan qui a largement contribué à faire de l'État hobbesien une sorte de vision prémonitoire des États totalitaires du XX^e siècle. Or une lecture objective du texte de Hobbes montre clairement que le Léviathan est bien un État de droit, même s'il n'est pas un État constitutionnel, au sens moderne du terme.

La « rule of law »

Selon une définition que nous pourrions qualifier de minimaliste, un État de droit est un État où règne la loi. En ce sens, l'expression par laquelle les auteurs anglo-saxons désignent l'État de droit est significative. Ils parlent en effet de *rule of law*. Le règne de la loi est ici opposé au règne de la force aveugle ou du bon vouloir de celui qui détient le pouvoir. Si le règne de la loi est une condition nécessaire, voire constitutive pour tout État de droit, cette condition n'est pas encore suffisante. Ce que nous exigeons, en plus, c'est surtout que la loi soit publique, qu'elle définisse clairement ce qui est interdit ; qu'elle soit elle-même impartiale, mais aussi appliquée de manière impartiale, et surtout qu'elle ne soit pas rétroactive.

À cette définition minimaliste, nous pouvons opposer une définition maximaliste. Cette dernière reprend tous les éléments de la définition minimaliste, mais s'en distingue essentiellement par le fait qu'elle pose également le respect des droits de l'homme ainsi que le contrôle du pouvoir souverain comme conditions nécessaires à l'instauration de l'État de droit. Certes, la définition minimaliste implique aussi le respect de certains droits de l'homme – de l'homme en tant que justiciable –, mais la définition maximaliste exige le respect de l'intégralité de ces droits. Pour mieux distinguer les deux conceptions, nous pourrions dire que la définition minimaliste définit l'État de droit, alors que la conception maximaliste définit l'État de justice.

Le Léviathan est incontestablement un État de droit au sens où nous venons de le définir. Certes, Hobbes écrit qu'Aristote a tort d'affirmer que dans un État bien ordonné, ce ne sont pas les hommes mais les lois qui gouvernent (L, 691). Mais ce qu'il entend par là n'est pas qu'un État bien ordonné peut se passer de lois, mais tout simplement que les lois, pour être efficaces, ont besoin d'hommes pour les appliquer. Ce ne sont pas les lois qui gouvernent d'elles-mêmes, mais le souverain qui gouverne par elles. Si les hommes n'étaient pas animés par certaines passions, ils respecteraient d'eux-mêmes les lois de nature et on pourrait effectivement dire, alors, que ce sont les lois qui règnent. Tant que cela n'est pas le cas, il faudra avoir recours à une puissance souveraine pour garantir, par la force si nécessaire, le respect des lois. Entre le règne anonyme des lois et le règne capricieux de l'arbitraire du souverain, il y a le règne du souverain par les lois.

Aux fondements de l'État, nous trouvons, bien entendu, les lois de nature. C'est pour garantir leur respect que le pouvoir souverain a été institué, et Hobbes peut affirmer que les lois de nature font partie des lois civiles de tous les États existants. La fonction principale des lois civiles est, comme nous l'avons vu, de limiter le droit naturel des individus afin de garantir la paix et l'entraide (L, 285-286).

Des lois sont donc nécessaires afin que les individus puissent savoir ce qui leur est permis et ce qui leur est défendu. Dans tout État bien ordonné les lois sont nécessaires, car ce n'est que par elles que les individus apprennent ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Or, ce n'est que s'il savent distinguer ce qui est juste et ce qui ne l'est pas que les individus pourront être punis par le souverain. Comme le dit Hobbes :

« La loi dont on n'a aucun moyen de s'informer n'oblige pas » (L, 322). Cela implique deux choses : d'une part, les lois devront être publiques, c'est-à-dire qu'il faut que tous les sujets aient la possibilité de les connaître et, d'autre part, cela implique également que les lois soient claires. Les sujets doivent savoir clairement à quoi s'en tenir. Notons, dans ce contexte, que les lois de nature, dans la mesure où elles sont pour ainsi dire inscrites dans le cœur de chacun, sont censées être connues de tous. C'est pourquoi, toute violation d'une loi naturelle est criminelle et le souverain est en droit de la punir. Aucun sujet ne peut se prévaloir de son ignorance de telle ou telle loi naturelle.

Un autre élément de l'État de droit que nous retrouvons chez Hobbes est la non rétroactivité des lois : « Aucune loi faite après qu'un acte a été accompli ne peut faire de cet acte un crime » (L, 316). Comme ce sont les lois qui disent le juste et l'injuste, une action ne saurait être tenue pour injuste avant qu'une loi ne l'ait interdite. D'où il s'ensuit que tout ce qui n'est pas interdit par la loi est autorisé. Une action qui n'est pas contraire à la loi naturelle ne devient criminelle, et donc sanctionnable, qu'à partir du moment où une loi l'interdit.

L'interdiction de punir les innocents se retrouve aussi dans le *Léviathan* :

« Tout châtement de sujets innocents, qu'il soit lourd ou léger, est contraire à la loi de nature, car le châtement ne s'applique qu'à la transgression de la loi, et par conséquent il ne saurait exister de châtement de l'innocent » (L, 338).

Précisons, toutefois, que cela ne vaut que pour les sujets innocents et non pour les personnes avec lesquelles on vit encore dans l'état de nature. Tant que le sujet fait un usage raisonnable de sa liberté le souverain n'a pas le droit de le punir, et ce indépendamment de la position sociale de ce sujet.

Hobbes insiste aussi sur la nécessité de faire précéder toute sanction d'une condamnation publique et toute condamnation publique d'un procès :

« Troisièmement, qu'un mauvais traitement infligé de par l'autorité publique, mais sans qu'il y ait eu antérieurement une condamnation officielle, ne doit pas recevoir le nom de châtement, mais celui d'acte hostile, car l'action pour laquelle on est châtié doit d'abord avoir été

jugée, de par l'autorité publique, constituer une transgression de la loi » (L, 332-333).

Le procès, conduisant à une éventuelle condamnation doit être équitable :

« La sûreté du peuple requiert en outre, de la part de celui ou de ceux qui détiennent le pouvoir souverain, que la justice soit également rendue à tout homme, quel que soit son rang ; autrement dit, que les riches et les puissants aussi bien que les gens pauvres et obscurs, puissent être rétablis dans leurs droits quand il leur est fait du tort, de telle sorte que les grands n'aient pas davantage d'impunité à espérer quand ils font violence à de plus petits, qu'ils attendent à leur honneur, ou qu'ils leur font violence quelconque, qu'un de ces humbles quand il en use de même à leur égard » (L, 367).

Comme le montrent expressément toutes les citations que nous venons de donner, le Léviathan est bien un État de droit, au sens minimal du terme. Le souverain a, certes, le droit de punir, mais les lois de nature l'obligent à respecter certaines règles. Le but principal de celles-ci est de garantir au sujet la sécurité juridique, condition nécessaire pour jouir d'une vie tranquille et paisible. Quand ces règles ne sont pas respectées, personne ne peut être sûr de son avenir, et la vie de chacun ne sera pas meilleure qu'elle ne l'était dans l'état de nature. Dans l'État hobbesien, celui qui se cantonne à un exercice raisonnable de sa liberté, c'est-à-dire celui qui agit de telle sorte qu'il ne met pas en péril la vie, la sécurité et les biens de ses associés ne peut être inquiété par le souverain. Dès lors on ne saurait plus reprocher à Hobbes d'avoir voulu abolir la liberté raisonnable. Le seul reproche que l'on pourrait lui faire, c'est de ne pas avoir voulu instaurer de garanties constitutionnelles contre le souverain. L'État de droit ne semble protégé que par l'intérêt bien compris du souverain. Si le souverain agit conformément à son intérêt bien entendu, il fera en sorte que les règles minimales de l'État de droit ne soient pas violées, mais s'il devait exercer son pouvoir de manière déraisonnable et trouver des personnes prêtes à lui prêter main forte, la sécurité juridique disparaîtrait et les sujets seraient en droit de penser qu'avec la disparition de cette sécurité, leur vie et leur liberté raisonnable sont à nouveau aussi menacées que dans l'état de nature. En d'autres termes, dès lors que le souverain ne respecte plus les règles

minimales de l'État de droit, il crée les conditions d'un retour à l'état de nature.

Les juges

Le pouvoir judiciaire est souvent considéré comme un non-pouvoir. En effet, beaucoup de théoriciens considèrent le juge comme une sorte de machine qui ne fait qu'appliquer la loi en soumettant un cas particulier à un principe général – la loi, précisément. Que les juges puissent aussi interpréter la loi lorsqu'ils l'appliquent est une éventualité qui est, soit totalement ignorée, soit considérée comme dangereuse. Le juge, dit-on, ne doit pas assumer une tâche qui n'incombe qu'au pouvoir législatif. Donner aux juges le pouvoir d'interpréter la loi, c'est ouvrir la porte à ce que d'aucuns appellent le gouvernement des juges.

La question du rôle politique des juges ne se pose que lorsqu'on distingue entre la lettre et l'esprit – ou l'intention d'une loi –, c'est-à-dire lorsqu'on suppose qu'une loi n'existe qu'à travers l'interprétation qui en est faite. Or c'est précisément ce que fait Hobbes dans le *Léviathan* (L, 294) :

« Ce n'est pas en effet dans la lettre que réside la nature de la loi : c'est dans ce qu'elle contient, ce qu'elle veut dire : autrement dit, dans l'interprétation authentique de la loi, qui n'est autre que la pensée du législateur. »

Il ne s'agit dès lors pas seulement de savoir qui *fera* les lois, c'est-à-dire qui en rédigera ou qui en dictera le texte, mais aussi de déterminer qui sera habilité à *interpréter* les lois. Hobbes affirme que toutes les lois, tant les lois écrites que les lois non-écrites – c'est-à-dire les lois naturelles –, doivent être interprétées. Deux possibilités se présentent alors à nous : ou bien chacun a le droit d'interpréter les lois, ou bien l'interprétation des lois est confiée à un corps spécialisé.

Choisir la première de ces deux options, c'est retourner à l'état de nature, puisque chacun sera tenté de faire des lois une interprétation qui lui soit favorable, c'est-à-dire de faire des lois ce que bon lui semblera. Dès lors en l'absence de loi commune, l'État se disloquera. Il faut donc opter pour la deuxième solution. Reste à savoir si le corps habilité à interpréter les lois doit s'attribuer ce droit de lui-même ou s'il doit le tenir du souverain. Ici encore, Hobbes est très clair : seul le souverain a

le droit de déterminer qui interprétera ses lois. C'est, à nouveau, le souci d'éviter un retour à l'état de nature qui motive ce choix. Car si le pouvoir d'interpréter les lois appartient à un pouvoir qui ne dépend pas du pouvoir souverain, ce pouvoir entrera tôt ou tard en conflit avec lui et, de nouveau, il y aura risque de guerre civile. Les interprètes de la loi, c'est-à-dire les juges, doivent donc être nommés par le souverain. C'est en son nom qu'ils disent le droit.

Distinguer entre la lettre de la loi et l'intention de la loi ne nous dit rien sur cette intention même. Hobbes introduit alors une notion qui met en péril toute sa construction du pouvoir absolu du souverain, à savoir la notion d'équité :

« En effet, en rendant la justice, le juge ne fait rien de plus que d'examiner si ce que réclame telle partie est conforme à la raison naturelle et à l'équité. La sentence qu'il rend est donc l'interprétation de la loi de nature. Et cette interprétation est authentique, non parce que c'est sa sentence privée, mais parce qu'il la donne de par l'autorité du souverain, et qu'elle devient ainsi la sentence du souverain, sentence qui en cette occasion, est la loi pour les parties en présence » (L, 295).

Il n'incombe donc pas seulement au juge de décider si une revendication est juste ou injuste, c'est-à-dire conforme aux lois positives ou non. Il doit aussi décider si elle est équitable ou non, c'est-à-dire conforme ou non aux lois naturelles. La notion d'équité oblige à donner à chacun ce qui lui est dû raisonnablement. Si Hobbes affirme, d'une part, que c'est la volonté du souverain et non pas la raison qui fait la loi, il laisse entendre, d'autre part, que c'est la raison et non pas la volonté du souverain qui fait l'équité.

Selon le philosophe, le juge doit toujours supposer que le souverain veut l'équité et, de ce fait, il doit toujours interpréter la volonté du souverain, c'est-à-dire la loi, de telle sorte qu'elle soit compatible avec l'équité. Si, donc, l'application pure et simple de la lettre de la loi lui semble mener à un verdict qu'il juge inéquitable, il a le droit – si ce n'est le devoir – de donner une interprétation non-littérale de la loi. Hobbes admet par ailleurs qu'il peut arriver que le souverain viole les lois de l'équité, sans pour autant pouvoir agir injustement (L, 183). Le souverain ne peut agir de manière injuste, car c'est sa volonté, par le biais des lois positives, qui définit le juste et l'injuste. En revanche, il

peut agir de manière inéquitable, car l'équité est naturelle. Supposons donc que le souverain agisse d'une certaine manière qui, si elle n'est pas injuste, paraît néanmoins inéquitable à l'un de ses sujets. Ce dernier est-il condamné à accepter la décision du souverain ? Pas nécessairement, puisque Hobbes envisage dans le *Léviathan* (L, 232) la possibilité pour le sujet, sous certaines conditions, de traduire le souverain en justice :

« Si un sujet a un litige avec son souverain à l'occasion de l'application d'une loi déjà existante, au sujet d'une dette, ou de la propriété de biens meubles ou immeubles, ou de quelque service exigé de lui, ou d'une peine corporelle ou pécuniaire : il a la même liberté d'intenter une action pour la défense de ses droits, que s'il plaiderait contre un autre sujet ; et il le fera devant les juges nommés par le souverain. »

Comme il incombe au juge de juger selon les principes de l'équité et non selon les principes stricts de la justice, il se pourrait que le juge soit amené à donner à la volonté du souverain une lecture qui va à l'encontre de ce que le souverain voulait effectivement. Certes, Hobbes prend soin de préciser que le souverain nomme les juges – et il peut, dès lors, également, les révoquer. Hobbes reprendrait-il d'une main ce qu'il concède de l'autre ? Des libéraux, comme Tocqueville, insisteront sur la nécessaire inamovibilité des juges, seul moyen, selon eux, de garantir l'indépendance du pouvoir judiciaire. Si Hobbes ne franchit pas ce pas, c'est parce qu'il craint que des juges trop indépendants du pouvoir souverain n'entrent en conflit avec ce pouvoir et ne provoquent ainsi une guerre civile.

On ne saurait trop insister sur ces quelques pages du *Léviathan* que Hobbes consacre aux juges et à la jurisprudence. Dans le schéma hobbesien du *Léviathan*, il ne semble y avoir, à première vue, que la volonté du souverain. Or, il s'avère, à regarder les choses de plus près, que cette volonté, pour devenir efficace, doit pour ainsi dire s'éparpiller. Le souverain n'est pas en mesure de juger personnellement tous les cas. Il doit donc confier à certains individus le droit de juger en son nom. Ce que ces individus décideront aura force de loi, du moins pour les cas qu'ils auront jugés. Cela étant, le pouvoir des juges peut tempérer d'éventuels écarts du souverain.

3. *Les droits de l'individu*

Ceux qui nient catégoriquement toute affinité entre Hobbes et le libéralisme politique insistent généralement sur le fait que les individus hobbesiens, s'ils veulent quitter l'état de nature, doivent céder tous leurs droits au souverain. Or, pour le tenant d'une position libérale, les individus possèdent certains droits naturels inaliénables, des droits que tout souverain doit respecter. Il semble bien, donc, que Hobbes soit aux antipodes du libéralisme politique. Pourtant, ce n'est là qu'une apparence, car pour Hobbes également, les individus en quittant l'état de nature ne renoncent pas à tous leurs droits. Pour lui aussi, il existe des droits inaliénables.

Les droits aliénables

Comme nous l'avons vu, l'état de nature est un état de guerre tant que les individus ne se décident pas à renoncer à leur droit naturel. Ce droit, comme nous le savons, les autorise à faire tout ce qu'ils jugent nécessaires afin de préserver leur vie. Dans l'état de nature chacun est juge des moyens appropriés à sa survie, et a le droit de mettre ces moyens en œuvre, si cela s'avère nécessaire. Comme personne ne peut être sûr de son voisin, chacun tentera, d'une part, d'accumuler autant de puissance que possible et, d'autre part, de réduire autant d'adversaires que possible à l'impuissance. Dans l'état de nature, la rapine et les attaques corporelles constituent donc le quotidien.

Pour mettre fin à une telle situation, les individus doivent renoncer à faire usage de leur droit naturel sur tout. Un tel renoncement est dans leur propre intérêt, puisqu'il leur permet de faire un usage raisonnable de leur liberté sans craindre d'être constamment attaqués par leurs voisins. Pourtant, ce renoncement n'est efficace que si les individus laissent au souverain le droit absolu de juger des moyens appropriés à la paix et à la prospérité publiques et s'ils l'aident à mettre ces moyens en œuvre. Dans l'État hobbesien, seul le souverain a le droit de faire des lois, c'est-à-dire d'édicter les règles censées définir et garantir les conditions d'un exercice raisonnable de la liberté. L'instauration d'un ordre public conforme à la raison se fait donc à partir d'un lieu central, chaque individu ayant, d'une part, renoncé à définir les conditions d'un tel ordre, et, d'autre part, affirmé sa volonté de soutenir le souverain dans son action. Dans l'État monarchique préconisé par Hobbes, les sujets ont

donc aliéné leurs droits politiques, c'est-à-dire leurs droits de décider de la conduite de la société.

Les sujets ont aussi aliéné leur droit à la propriété. À vrai dire, un tel droit n'existait pas dans l'état de nature. Pour Hobbes, en effet, il ne saurait y avoir de propriété là où il n'y a pas de puissance qui puisse assurer aux individus la possession de ce qu'ils ont. La propriété naît avec l'État. Qui plus est, elle dépend étroitement de l'État. Dès lors que le souverain est désigné, il doit effectuer un partage des biens entre tous les sujets, créant, du fait même, la propriété individuelle. En outre, le souverain ne fait pas que distribuer les biens. En effet, il se porte aussi garant de la distribution qu'il en a faite. En d'autres termes, le souverain garantit à chaque sujet la paisible jouissance des biens qu'il a reçus. Il le fait, entre autres, en sanctionnant le vol.

Les sujets ont donc bien un droit de propriété, mais ce droit ne peut être opposé qu'à celui des autres sujets, et non au souverain lui-même. En effet, le souverain est celui qui crée la propriété individuelle en distribuant des biens qui, initialement, n'appartenaient, dans les faits, à personne et, virtuellement, à tout le monde. On pourrait dire, qu'initialement, les biens appartiennent à la communauté et donc au souverain, en tant qu'agent de la communauté et ce, même lorsqu'il les a attribués à tel ou tel individu. Chez Hobbes, la propriété collective est première, la propriété individuelle n'étant qu'un moyen de motiver les individus à travailler pour promouvoir leur propre prospérité aussi bien que celle de l'État.

D'un autre côté, le souverain doit être en mesure de faire tout ce qu'il juge nécessaire pour assurer la survie du corps politique. Supposons qu'il juge nécessaire d'élever des fortifications aux frontières afin de protéger le pays contre un État voisin qui montre clairement sa soif de conquête. La construction de fortifications nécessitant de grandes sommes d'argent, le souverain doit avoir le droit de lever un impôt servant à la financer. C'est-à-dire qu'il doit pouvoir disposer des biens de ses sujets. Si le droit de propriété est donc bien opposable aux autres sujets, il ne peut l'être, en principe, au souverain. Chez Hobbes, le droit de propriété est soumis au principe de l'équité, les volontés du souverain devant toujours être interprétées de telle sorte qu'elles soient conformes à l'équité naturelle.

D'une manière générale, l'on peut affirmer que les individus renoncent à tous leurs droits dont l'exercice est susceptible de provoquer des conflits et d'engendrer la guerre de tous contre tous. Tels, par exemple, le droit de se saisir de tous les objets qui se trouvent à sa portée ; le droit de violer sa parole ou encore le droit de soumettre toutes les personnes que l'on rencontre. Les individus échangent donc, en quelque sorte, le droit de faire la guerre ou de commettre des actes susceptibles d'entraîner une guerre – un droit liberté – contre le droit de vivre en paix et en sécurité – un droit créance.

Dans le chapitre du *Léviathan* qu'il consacre à la question de la liberté des sujets, Hobbes s'interroge sur ce qu'il appelle leur *vraie liberté* (L, 229). Celle-ci se rapporte à ces actions que le sujet peut justement refuser d'accomplir, même si elles lui sont commandées par le souverain. Pour répondre à la question de la liberté des sujets, Hobbes considère les droits que les individus transfèrent à autrui lorsqu'ils constituent un pouvoir souverain. L'acte qui institue le pouvoir souverain détermine également les limites de ce pouvoir :

« Les obligations et la liberté du sujet doivent être déduites, soit de ces paroles (ou d'autres équivalentes), soit de la fin poursuivie dans l'institution de la souveraineté, qui est la paix entre les sujets, et la défense contre l'ennemi commun » (L, 229).

Hobbes nous propose ici deux moyens de déterminer obligations et libertés des sujets. D'une part, il y a le contrat en tant que tel, c'est-à-dire les termes dans lesquels chacun a contracté avec tous les autres individus et a décidé de transférer ses droits à une autorité souveraine. D'autre part, il y a l'objectif pour lequel l'État a été créé, c'est-à-dire garantir la paix et la sécurité publiques, pour permettre à chacun d'exercer sa liberté raisonnable. Le recours à la mission de l'État devient nécessaire dès lors que les premiers contractants, c'est-à-dire ceux qui ont concrètement institué l'État, sont morts sans laisser la moindre trace des mots qu'ils ont prononcés en contractant.

Selon Hobbes, certains droits sont inaliénables, c'est-à-dire que certains droits ne sauraient être transférés par un individu raisonnable. Tout transfert, en effet, s'effectue en vue d'un avantage personnel. Pour pouvoir bénéficier d'un avantage, il faut être en vie. D'où il s'ensuit que je ne saurais transférer mon droit de rester en vie en m'engageant à ne

pas résister à celui qui veut me tuer. Le transfert de ce droit me priverait, en effet, d'une condition nécessaire pour bénéficier de l'avantage devant découler pour moi de tout transfert de droit. De même, selon Hobbes, je ne saurais transférer à autrui le droit de me priver de ma liberté sans que je puisse résister. Le droit de résister à ceux qui veulent me tuer ou me priver de liberté est présenté dans le *Léviathan* (L, 131) comme un droit inaliénable :

« Chaque fois qu'un homme transmet son droit ou y renonce, c'est soit en considération de quelque droit qui lui est réciproquement transmis, soit à cause de quelque autre bien qu'il espère pour ce motif. C'est en effet un acte volontaire, et l'objet des actes volontaires de chaque homme est quelque *bien pour lui-même*. C'est pourquoi il existe certains droits tels qu'on ne peut concevoir qu'aucun homme les ait abandonnés ou transmis par quelques paroles que ce soit, ou par d'autres signes. Ainsi, pour commencer, un homme ne peut pas se dessaisir du droit de résister à ceux qui l'attaquent de vive force pour lui enlever la vie : car on ne saurait concevoir qu'il vise par là quelque bien pour lui-même. On peut en dire autant à propos des blessures, des chaînes et de l'emprisonnement ; à la fois parce qu'il n'y a pas d'avantage consécutif au fait de souffrir ces choses (comme il y en a au fait de souffrir qu'un autre soit blessé ou emprisonné), et parce qu'il n'est pas possible de dire, quand vous voyez des gens qui usent de violence à votre égard, s'ils recherchent votre mort ou non. Enfin, le motif et la fin qui donnent lieu au fait de renoncer à un droit et de le transmettre n'est rien d'autre que la sécurité de la personne du bailleur, tant pour ce qui regarde sa vie que pour ce qui est des moyens de la conserver dans des conditions qui ne la rendent pas pénible à supporter. C'est pourquoi, si un homme, par la parole ou par d'autres signes, paraît se déposséder lui-même de la fin à laquelle ces signes sont destinés, on ne doit pas le comprendre comme si c'était bien ce qu'il voulait dire, et que telle fût sa volonté, mais conclure qu'il ignorait comment ces paroles et ces actions devaient être interprétées. »

De même qu'il faut toujours supposer que le souverain veut l'équité, il faut également toujours supposer que la volonté de n'importe quel individu est de mener une vie digne d'être vécue, une vie que l'on pourrait qualifier d'agréable. Chaque individu a un droit fondamental à

mener une telle vie, et quiconque abandonnerait ce droit devrait être considéré soit comme fou, soit comme ne comprenant rien à ce qu'il prétend dire.

À l'état de nature, la menace d'une agression qui pèse sur tout le monde empêche de mener une vie agréable. Le droit de mener une vie agréable y est donc constamment violé. L'instauration d'un pouvoir souverain doit garantir le respect de ce droit, et les individus ne se promettent mutuellement de se soumettre à un tel pouvoir qu'à la condition expresse que ce pouvoir le leur garantisse. Quand le pouvoir souverain n'est plus en mesure de garantir le respect de ce droit, voire quand c'est le pouvoir souverain lui-même qui viole ce droit, le sujet n'est plus tenu de lui obéir. Dès lors que le souverain viole un des droits inaliénables du sujet, la relation entre souverain et sujet redevient une relation d'individu à individu, uniquement soumise aux lois naturelles. En d'autres termes, l'un et l'autre se retrouvent à nouveau à l'état de nature. Le souverain, en effet, a cessé, dans ce cas, de protéger celui dont il viole les droits inaliénables. Or, selon Hobbes, « le droit qu'ont les hommes, par nature, de se protéger, lorsque personne d'autre ne peut le faire, est un droit qu'on ne peut abandonner par aucune convention » (L, 233-234). Lorsque le souverain n'est plus en mesure de me protéger ou ne veut plus me protéger, je redeviens mon propre protecteur, ce qui signifie que je recouvre mon droit naturel illimité. En cessant de protéger ses sujets, le souverain fait renaître l'état de nature et perd la jouissance de tous les droits qui lui ont été transférés.

On le voit, Hobbes admet bien qu'il existe des droits inaliénables. On pourrait bien sûr lui reprocher – et on l'a souvent fait – de ne pas institutionnaliser ces droits. Le Léviathan ne connaît pas de Constitution ou de Charte écrites qui limiteraient les droits du souverain. Pour Hobbes, le droit de résister n'est pas, comme chez les révolutionnaires français, un droit positif. Il reste un droit naturel. La Constitution française de 1793 dispose, dans ses articles 33, 34 et 35, que le droit de résistance contre l'oppression se déduit des autres droits. L'oppression d'un individu y est assimilée à l'oppression de toute la société, et réciproquement. Dès lors que le gouvernement viole les droits du peuple, le soulèvement du peuple et de chaque individu devient non seulement un droit, mais un devoir.

Hobbes aurait sans nul doute affirmé que positiver le droit de résistance, c'est préparer le terrain à la guerre civile, chacun se prévalant de ce droit pour mettre en question le pouvoir souverain dès lors qu'il se sentirait lésé dans ses intérêts. En outre, Hobbes aurait rejeté l'idée de peuple opprimé. Dans le schéma hobbesien le peuple n'existe, en effet, qu'à travers la personne du souverain. Or, le souverain ne peut violer ses propres droits.

Pourtant, même si le droit de résister n'est pas positif, il reste néanmoins une menace constante pour le Léviathan. Si le souverain crée un climat de peur généralisée, chaque sujet est en droit de se demander s'il doit encore lui obéir. Supposons que le souverain m'ordonne de tuer des vieillards sous prétexte que leur vue le dérange. Si j'obéis, je cautionne une volonté qui pourrait se retourner contre moi lorsque je serai vieux, ou même avant. En obéissant, les sujets s'exposent donc à vivre dans l'insécurité, chacun d'entre eux pouvant être la prochaine victime des lubies du souverain. Dans une pareille situation, les sujets pourraient très bien décider de désobéir. Et Hobbes le leur permettrait d'ailleurs : « Et donc, quand notre refus d'obéir compromet la fin à laquelle a été ordonnée la souveraineté, nous n'avons pas la liberté de refuser. Dans les autres cas, on a cette liberté » (L, 231). Il est dans l'intérêt même des sujets de ne pas obéir à des ordres comme celui dont il vient d'être question, de même qu'il est dans leur intérêt d'obéir à un ordre comme « Arrêtez ce voleur ! ».

L'innocente liberté

Les adversaires de Hobbes ont raison d'insister sur les risques de confier le pouvoir absolu à un souverain. Mais ne considérer que ces risques, c'est passer sous silence la véritable intention hobbesienne. Le philosophe ne voulait pas, en effet, faire du pouvoir absolu une fin en soi, mais bien, plutôt, un moyen. À ses yeux, seul un souverain doté du pouvoir absolu était en mesure de garantir à chacun l'exercice de son « innocente liberté », c'est-à-dire de cette liberté qui ne menace pas la vie, la liberté ou la propriété d'autrui. Le Léviathan est doté d'un pouvoir absolu afin de mieux combattre efficacement le crime, et non pour tracasser ceux qui s'adonnent pacifiquement à l'agriculture ou au commerce.

En renonçant à son droit naturel illimité, chaque individu s'est engagé envers autrui à ne pas l'agresser et non à vivre sous la menace constante de l'arbitraire. Tant qu'il ne met pas en péril la vie, la liberté ou la propriété d'un autre sujet, chaque sujet du Léviathan doit être libre de faire ce qu'il juge agréable, utile ou nécessaire. C'est là le domaine de ce que nous appelons l'« innocente liberté ». Le *Léviathan* (L, 224) détermine la liberté du sujet comme suit :

« La liberté des sujets ne réside par conséquent que dans les choses qu'en réglementant leurs actions le souverain a passées sous silence, par exemple la liberté d'acheter, de vendre, et de conclure d'autres contrats les uns avec les autres ; de choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier, d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable, et ainsi de suite. »

Le domaine de l'innocente liberté est loin d'être clairement défini. Dans la deuxième partie de ce livre, nous avons vu, en effet, qu'il incombe au souverain de déterminer le contenu de l'enseignement, et notamment de l'enseignement universitaire. Selon Hobbes, l'homme est un être qui peut être entraîné à agir sous l'action des idées. Si les universités enseignent la théorie politique des Anciens, l'État est en péril car certains individus pourraient s'en inspirer pour renverser le pouvoir en place. Ce qui vaut pour l'enseignement universitaire devrait aussi valoir pour l'éducation des enfants. L'État peut-il permettre que des parents fassent lire la *Politique* d'Aristote à leurs enfants en nourrissant leur esprit de théories qui sont à la fois fausses et dangereuses ?

Hobbes se heurte ici à l'un des problèmes cruciaux de toute théorie politique : définir les limites précises de l'innocente liberté, c'est-à-dire de cette liberté que l'on peut sans risques laisser aux individus. À cet égard, il est intéressant de comparer la position de Hobbes à celle de Benjamin Constant lorsqu'il écrit dans ses *Principes de politique*¹ :

« Les individus doivent jouir d'une liberté d'action complète pour toutes les actions innocentes ou indifférentes. Lorsque, dans une circonstance particulière, une action indifférente par elle-même peut menacer la sûreté publique, comme telle manière de se vêtir qui servirait de signe de ralliement, la société a le droit de l'interdire. Lorsqu'une action du même genre fait partie d'une action coupable, comme le rendez-vous que se donneraient des brigands avant d'effectuer un

assassinat, la société a le droit de sévir contre cette action indifférente, pour interrompre un crime commencé. Dans les deux cas, l'intervention de la société est légitime, parce que la nécessité est démontrée. Mais aussi, dans les deux cas, elle n'est légitime qu'à cette condition. »

S'associer pour former une équipe de football, c'est faire un usage innocent de la liberté d'association, alors que s'associer pour tuer quelqu'un, c'est en faire un usage coupable. La société n'a pas le droit de punir l'usage innocent de la liberté d'association, mais elle a le droit, et même le devoir, de punir l'usage coupable que l'on pourrait en faire.

Nul doute que Hobbes aurait souscrit aux lignes de Constant que nous venons de citer. Selon la logique du contrat hobbesien, l'État doit veiller à garantir à chacun l'exercice innocent de sa liberté. Les individus ne transfèrent au souverain que le droit de faire tout ce qui est en son pouvoir pour empêcher que des hommes fassent un usage coupable de leur liberté. Il ne saurait être question, pour eux, de lui transférer le droit de les empêcher de faire un usage innocent de leur liberté.

La question cruciale consiste donc, dès lors, à savoir qui est habilité à déterminer ce qu'est un usage innocent ou un usage coupable de la liberté. Comme le note Constant, certaines actions indifférentes, c'est-à-dire innocentes en elles-mêmes, peuvent parfois être des actions coupables. On ne saurait fixer à l'avance tous les cas où une action innocente devient une action coupable. Il faut donc qu'une instance veille constamment à l'évolution générale de la société et limite ou abolisse certaines libertés dès lors que celles-ci deviennent liberticides, soit parce que leur exercice met directement en péril la vie, la liberté ou la propriété d'autrui, soit parce que leur exercice conduit à l'érosion des fondements moraux de l'État, qui est, rappelons-le, le garant de l'innocente liberté de chacun.

Chez Constant, c'est la « société » qui est chargée de tracer ces limites. Chez Hobbes, c'est le souverain qui incarne une société qui, sans lui, ne serait qu'un amas incohérent d'individus. Chez Constant, l'individu peut faire appel aux tribunaux s'il estime que la « société » a abusé de ses pouvoirs vis-à-vis de lui. En outre, l'État tel qu'il est conçu par Constant est un État constitutionnel. Pour Hobbes, il semble, à première vue du moins, que la liberté innocente n'est pas protégée contre les éventuels caprices du souverain. En fait, nous avons vu que

Hobbes accorde aussi un rôle important aux tribunaux. Certes, ceux-ci ne sont pas indépendants, mais il n'en reste pas moins qu'il assigne aux juges la tâche de veiller au respect de l'équité naturelle. Or l'équité naturelle commande de donner à chacun ce qui lui est dû. D'après le contrat social, les individus n'ont pas transféré au souverain le droit de leur interdire l'exercice de l'innocente liberté. Les juges devront donc, lorsqu'ils interpréteront une loi qui interdit cet exercice, interpréter cette loi dans un sens non littéral. Même si l'innocente liberté peut être moins bien protégée chez Hobbes que chez Constant ou chez d'autres grands penseurs de la tradition libérale, il serait faux d'affirmer que le philosophe anglais est tellement obnubilé par la peur d'un retour à l'état de nature qu'il ne s'en soucie pas le moins du monde. À ses yeux, la soumission des individus à un pouvoir souverain n'est pas seulement le moyen le plus efficace pour empêcher un retour à l'état de nature, mais c'est aussi la meilleure garantie offerte à chacun de pouvoir profiter de l'exercice raisonnable de sa liberté innocente.

¹. Benjamin Constant, *Principes de politique (version 1806-1810)*, Hachette littérature, Paris 1997, p. 383. ↵

Conclusion

On oppose généralement Hobbes aux penseurs libéraux, et notamment à Locke, en faisant du premier le théoricien du pouvoir politique illimité et des seconds les champions des limitations du pouvoir politique. Bien qu'il ne saurait être question de remettre en cause le bien-fondé de cette distinction, il convient néanmoins de souligner que le problème essentiel reste le même chez Hobbes et chez les libéraux : garantir aux individus un exercice paisible de leur liberté raisonnable. Hobbes pense que ce problème ne peut être résolu qu'en accordant un pouvoir illimité à l'État. Les libéraux, pour leur part, ne vont pas aussi loin. Selon eux, il ne faut accorder à l'État que le pouvoir dont il a effectivement besoin pour remplir sa fonction, et rien de plus.

L'opposition entre Hobbes et les libéraux ne se situe donc pas au niveau des objectifs. Le premier, aussi bien que les seconds souhaitent une société où les individus puissent exercer paisiblement leur liberté, sans mettre en péril la « sûreté de l'association ». L'opposition se situe plutôt au niveau des moyens d'atteindre cet objectif. Si les libéraux pensent que l'objectif peut être atteint même si le pouvoir politique n'est pas illimité, Hobbes, de son côté, juge que seul un pouvoir politique illimité est en mesure de garantir la paix et l'ordre public et, partant, la liberté raisonnable de chacun.

Comment expliquer cette différence de vue quant aux moyens à mettre en œuvre pour garantir à chacun un exercice paisible de sa liberté raisonnable ? Hasardons une hypothèse. Hobbes pense l'impensable : un ensemble d'individus sans aucune ressource morale. Ce n'est pas un hasard si Locke jugeait nécessaire de ne pas tolérer l'athéisme et si

Tocqueville pensait que la liberté présupposait la foi. Pour ces penseurs, une société libérale doit pouvoir se reposer sur des ressources morales intactes. Ces ressources morales – qui ne sont pas nécessairement de nature religieuse – freinent pour ainsi dire l'individu de l'intérieur. Au fur et à mesure que ces ressources morales s'érodent, il faut remplacer le frein intérieur par un frein extérieur. Et ce frein extérieur, c'est le pouvoir politique. Dès lors, le Léviathan se profile à l'horizon, un horizon qui est peut-être bien le nôtre. Hobbes a eu le courage intellectuel de penser cet horizon. Le Léviathan est peut-être monstrueux, en effet, mais il serait dangereux de fermer les yeux devant ce monstre. Si nous voulons éviter l'instauration du Léviathan, il nous faut nous préoccuper de ces ressources morales qui rendent possible une communauté libérale.

Bibliographie

Dans notre texte, les citations ont été identifiées à l'aide de sigles :

- L pour *Léviathan*
- DC pour *De Cive/Du citoyen*
- CP pour *Le corps politique*
- B pour *Behemoth*
- D pour *Dialogue des Common Laws*

Traductions françaises utilisées

Du corps politique, traduction de Samuel Sorbière, publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1977.

Du citoyen, traduction de Samuel Sorbière, Garnier-Flammarion, Paris 1982.

Léviathan, traduction de François Tricaud, Dalloz, Paris, 1999.

Behemoth, traduction de Pierre Naville, Plon, Paris, 1989.

Dialogue des Common Laws, traduction de Lucien et Paulette Carrive, éditions Vrin, Paris, 1990.

Nous avons en outre utilisé l'édition anglaise des *Elements of law, natural and politic* (Oxford University Press. Oxford 1994) dont *Le corps politique* forme la deuxième partie.

L'édition de référence pour les œuvres anglaises de Hobbes est la suivante : *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Cette édition en onze volumes est parue à Londres de 1839 à 1845. Les éditions Scientia de Darmstadt l'ont réimprimée en 1966.

L'édition de référence pour les œuvres latines de Hobbes est la suivante : *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophicae quae*

latine scripsit omnia. Elle comporte cinq volumes et c'est également William Molesworth qui l'a éditée à Londres entre 1839 et 1845. Elle a également fait l'objet d'une réimpression par les éditions Scientia en 1966.

Yves Charles Zarka a dirigé la publication d'une traduction française des œuvres de Hobbes aux éditions Vrin.

Littérature secondaire

Pour un aperçu un tant soit peu exhaustif de ce qui a été publié sur Hobbes jusqu'en 1986, on pourra consulter : Alfred Garcia, *Thomas Hobbes : Bibliographie internationale de 1620 à 1986*, Presses Universitaires de Caen, Caen, 1986.

Contentons-nous ici de mentionner quelques livres et articles consacrés à des aspects de la philosophie politique et juridique de Hobbes :

Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

Norbert Campagna, « Leviathan und Rechtsstaat », in *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol. 84, cahier 3, 1998, pp. 340-353.

Norbert Campagna, « Das Gesetz, die Richter und die Gesetzesauslegung im *Leviathan* », in *Der Staat*, vol. 38, cahier 4, 1999, pp. 519-546.

Jean Hampton, *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

Wolfgang Kersting, *Klassiker auslegen. Leviathan*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, (recueil d'articles sur le *Léviathan*).

Raymond Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

François Rangeon, *Hobbes. État et droit*, Albin Michel, Paris, 1982.

Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, The Clarendon Press, Oxford, 1936.

Howard Warrender, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957.

Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

Table des matières

Introduction

I. La guerre

1. Hobbes et la guerre civile anglaise
2. La nécessité d'une nouvelle science politique
3. L'état de nature

II. L'État

1. La matière
2. La fonction
3. La forme et la puissance

III. La liberté

1. L'autolimitation du souverain
2. Les règles du droit et le pouvoir judiciaire
3. Les droits de l'individu

Conclusion

Bibliographie

**Titres parus
dans la même collection**

Cicéron, l'Avocat et la République
Pierre-François Mourier

Hannah Arendt, l'Obligée du monde
Jean-Claude Eslin

Paul Ricœur, la Promesse et la Règle
Olivier Abel

Marcel Gauchet, la Genèse de la démocratie
Marc-Olivier Padis

Tocqueville, l'Apprentissage de la liberté
Laurence Guellec

Balzac, l'Injustice de la loi
Pierre-François Mourier

Voltaire, le Procureur des Lumières
Ghislain Waterlot

Fritz Lang, le Jugement
Michel Mesnil

François Mitterrand, le Fil d'Ariane
Laurence Engel

Portalis, l'Esprit de justice
Marceau Long et Jean-Claude Monier

Claude Lefort, la Découverte du politique
Hugues Poltier

Orson Welles, la Règle du faux
Johan-Frédéric Hel-Guedj

La Palabre, une Juridiction de la parole
Jean-Godefroy Bidima

Foucault, la Police des conduites
Jean-Claude Monod

Sade, le Corps constituant
Hugues Jallon

Lévinas, le Passeur de justice
Jean-François Rey

Le Fédéraliste, la Démocratie apprivoisée
Laurent Bouvet et Thierry Chopin

Nietzsche, Cruauté et noblesse du droit
Paul Valadier

Michelet, la Magistrature de l'histoire
Olivier Remaud

Cassirer, la Politique du juste
Bertrand Vergely

Rabelais, fais ce que tu voudras
Thierry Pech

Patočka, l'Esprit de la dissidence
Alexandre Laignel-Lavastine

Condorcet, instituer le Citoyen
Charles Coutel

Kant, la Raison du droit
Colas Duflo

La Tragédie grecque, la Scène et le tribunal
Frédérico Picco

La Thora, la Législation de Dieu
Raphaël Draï

Schumpeter, la Démocratie désenchantée
Lucien-Pierre Bouchard